

Lela Alexidze (Tbilisi)

ORPHISCHE THEOGONIE UND PLATONISCHE KOSMOLOGIE IN DEN PROKLOSKOMMENTAREN

Orpheus und alles Orphische – die mythische Person, die religiöse-philosophische Lehre¹ und die orphische Dichtung waren Themen der Literatur, Philosophie und Kunst, vom 6. Jhr. v. Chr.² bis zur Gegenwart, zumindest bis zur 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts, ich nenne z. B. M. Zvetaeva³, J. Cocteau⁴, R. M. Rilke,⁵ G. Marcel.⁶ Die am meisten auffallende

¹ Die orphische Lehre musste in den orphischen Sekten gelehrt und praktiziert werden. Es gibt aber Meinungsverschiedenheit, ob diese tatsächlich existierten: im Gegensatz zu Martin L. West behauptet Luc Brisson, die Antwort solle negativ sein. L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Aldeshot, Variorum 1995, p. 7. Weiter zitiert: *Brisson, Orphée*.

² Dazu gehört: die Darstellung des Orpheus mit den Argonauten auf der Metope in Delphos (s. R. Böhme. *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*. München 1970, p. 14-18), sowie seine Erwähnung bei Ibykos. O. Kern. *Orphicorum fragmenta*, Berolini 1922, Test. 2. Weiter zitiert: *Orph. fr. Kern*.

³ “Не надо Орфею сходить к Эвридике,/и братьям тревожить сестер!” – („Orpheus soll nicht zu Eurydike heruntersteigen,/Und die Brüder sollen nicht die Schwester belasten“), schrieb Marina Zvetaeva (nicht ohne Einfluss Rilkes) in ihrem Gedicht „Эвридика – Орфею“ („Eurydike – an Orpheus“). Eurydike ist diejenige, die zurückkehren nicht will, und das ist der Grund bei Zvetaeva, weshalb Orpheus sie nicht hinausholen kann. Solches „Nicht-Wollen“ Eurydikes wurde von Rainer Maria Rilke in seinem Gedicht „Orpheus. Eurydike. Hermes“ ausgedrückt. Eurydike ist „so voll mit ihrem großen Tode“, dass sie es einfach nicht mehr braucht, zurückzukehren. Ihre Zufriedenheit mit dem Tod ist so groß, dass die Kluft zwischen Leben und Tod nicht mehr zu überwinden ist. Später aber wurde diese Einheit der beiden Welten in den „Sonetten an Orpheus“ und in den „Duineser Elegien“ erreicht.

⁴ Jean Cocteau hat nicht nur das Theaterstück über Orpheus geschrieben, sondern auch den Film gedreht.

⁵ “Orpheus. Eurydike. Hermes”, “Die Sonette an Orpheus”.

⁶ *Gabriel Marcel*, Rilke, *Témoignage du spirituel*. – in: G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1944.

Eigenschaft des Orpheus war – neben der Schönheit seines Gesanges – seine Fähigkeit, Vermittler zu sein zwischen den verschiedenen Sphären des Seins sowie verschiedenen Formen der Kultur. Im Mythos und in der Literatur war er, wie Hermes, Begleiter der Seelen von einer Welt in die andere. Durch die Seelenwanderung stellte er den Kontakt zwischen Menschen und Natur her. Durch seinen Gesang und sein Kitharaspield wirkte Orpheus auf Tiere, Pflanzen, und sogar Steine konnte er in Bewegung bringen. Im Neuplatonismus (insbesondere bei Proklos, aber auch z. B. bei Damaskios⁷) diente mythologischer Inhalt orphischer Gedichte zur Analogie der philosophischen Begriffe, zum Beweis und zur Illustration der Lehre Platons. Im Frühchristentum und im Mittelalter wurde Orpheus auch als Christus oder David dargestellt, auch in der jüdischen Kunst – als David.⁸ Er erschien auch als einer von denjenigen antiken Denkern (Aglaophamos, Pythagoras, Hermes Trismegistus, Platon), die den Weg zur christlichen Philosophie bereiteten; so wurde er von Marcilio Ficino aufgefaßt,⁹ und etwa so wurde er vom georgischen Neuplatoniker Ioane Petrizi angesehen. Bei R. M. Rilke und G. Marcel wurde Orpheus zum Symbol des Zusammenhangs zwischen Leben und Tod, zwischen Mensch und Natur. Er stellte die Persönlichkeit des Menschen wieder her (G. Marcel) und hob die Entfernung des Menschen gegenüber der Welt sowie gegenüber sich selbst auf. Durch sein Leben und seine Wirkung (Gesang, Musik, Dichtung) trug Orpheus zur Teilnahme des Menschen am Sein, zu seinem Übergang in das Andere bei. Er ist zum Symbol der wiederhergestellten Harmonie, der Einheit mit dem Kosmos und der Ganzheit geworden. Ob Orpheus auch heute eine neue Rolle im Geistesleben der Menschen spielen kann, ist eine offene Frage.¹⁰

Es musste im Orphischen etwas geben, was es möglich machte Elemente der Mythologie, der Literatur und des religiösen-philosophischen Denkens aus verschiedenen Epochen unter einem Begriff –

⁷ Für Damaskios s. L. Brisson, *Damascius et l'Orphisme*. – in: *Orphisme et Orphée*. En honneur de Jean Rudhardt. Textes réunis et édités par Philippe Borgeaud. Recherches et rencontres 3. Genève: Librairie Droz S. A. 1991, p. 157-209.

⁸ Für Orpheus im Mittelalter und Renaissance s. J. B. Freedman, *Orpheus in the Middle Ages*. Cambridge 1980, und "Orpheus. The Metamorphosis of a Myth", ed. by J. Wardden, Toronto 1982. S. u. a. auch *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*. VII, 1. Artemis Verlag, Zürich-München, p. 96-97.

⁹ E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato*. Helsinki 1974, p. 18.

¹⁰ Ich bedanke mich sehr bei Ina Ranson für ihre großzügige Hilfe bei der Überarbeitung dieses Artikels.

„Orpheus“ (oder „Orphismus“ und „Orphisches“) unterzubringen. Dies könnte, denke ich, folgendes sein: (1) Zusammenhang des Lebens und Todes im Mythos über Orpheus sowie im Orphismus; (2) Appolonisches und Dionysisches im Mythos sowie im Orphismus; (3) Seelenwanderung. Für die Kenntnis des „realen“ Orpheus und des Orphismus spielt diese Frage des möglichen Zusammenhangs fast keine Rolle. Das Orphische aber ist nicht nur das was es wirklich war, sondern auch das wie es akzeptiert und interpretiert wurde. Und im Blick auf Orpheus bzw. Orphisches ist seine Wirkungsgeschichte – sein Weiterleben im Denken der anderen nicht weniger wichtig als sein reales – uns weniger bekanntes Leben. Das ist der Fall, wenn „die Spur also, so George Duby, *um ihrer selbst willen zu untersuchen ist*“.¹¹

Niemand hat über das Orphische so viel und vielleicht auch mit solchem Enthusiasmus geschrieben wie Proklos, zumindest zeigen dies die bis heute erhaltenen Quellen. Wir werden hier jene Fragen der orphischen Kosmologie behandeln, die Proklos so interpretiert hat, dass sie zur Illustration des Zusammenhangs zwischen dem kosmischen Modell (*paradeigma, autozoon*) und dem Demiurgen Platons dienen.

In den zahlreichen Werken über Orphismus wurden immer das Orphische betreffende Texte des Proklos angegeben. Aber das Interesse des Proklos selbst, die Motive die ihn orphische Texte zitieren ließen, blieben meistens unbehandelt. Andererseits wurde in der Literatur über Proklos auch das Orphische besprochen, aber nicht gründlich genug, um eine ausreichende Vorstellung über die Bedeutung des Orphischen für die Philosophie des Proklos gewinnen zu können. 1987 erschien das Werk von Luc Brisson, das diese Lücke in der Orphismusforschung vollständig gefüllt hat.¹² Im selben Jahr wurde meine Dissertationsschrift an der Universität Tbilissi vorgelegt, mit dem Titel: „Orphismus in der neup-

¹¹ „Wir sind allmählich zur Überzeugung gekommen, dass die „Tatsache“, das, was sich ‚wirklich‘ ereignet hat, die ‚wirklichen‘ Lebensbedingungen einer Epoche uns immer entgehen werden, dass wir uns ihnen nur durch einen verzerenden Schleier hindurch nähern können: durch die ‚Quellen‘, die von ihnen berichten. Und dies veranlasst uns, unseren Blick auf die Art und Weise zu richten, auf die die Ereignisse weitererzählt wurden. Die Spur also *um ihrer selbst willen zu untersuchen*“. *Georges Duby – Guy Lardreau*, Geschichte und Geschichtswissenschaft. Dialoge. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main 1982, p. 83.

¹² *Luc Brisson*, Proclus et l’Orphisme. – in: Proclus – lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris 2-4 octobre, publiés par Jean Pepin et Henri-Dominique Saffrey. Editions du CNRS, Paris 1987, p. 43-109. Weiter zitiert: *Brisson*, Proclus et l’Orphisme.

latonischen Philosophie: Timaioskommentare des Proklos“ (auf russisch). Über das Werk Brissons wusste ich damals leider gar nichts. Nur 1990, nach meiner Ankunft in Deutschland (Göttingen) bekam ich die Möglichkeit, es kennenzulernen. Vieles in unseren Arbeiten stimmte überein. Seitdem gab es soweit ich weiß kaum etwas wesentlich Neues in der proklischen Orphismuskforschung. Es wäre sinnlos die seit der Publikation von Brisson schon gut bekannte Struktur der proklischen Interpretation der orphischen Texte zu wiederholen. Daher werde ich hier nur diejenigen Aspekte behandeln, die auch vom Gesichtspunkt der Philosophie des Proklos aus besonders wichtig sind. Darunter verstehe ich u.a. den Zusammenhang zwischen dem Objekt der Erkenntnis (*noeton*) und dem Erkennenden (*noeron*), d.h. zwischen dem Autozoon und dem Demiurgen, oder – orphisch gesagt – zwischen Phanes und Zeus. Die Interpretation dieses Zusammenhangs reflektierte auch im christlichen Platonismus die Verhältnisse zwischen den Ideen und dem Schöpfer, und – indirekt – zwischen diesen beiden und der sinnlichen Welt. Ein Aspekt davon – nämlich, das Verhältnis zwischen Ideen (Unkörperlichem) und Körperlichem wurde in den Kommentaren Petrizis zur „Elementatio Theologica“ des Proklos analysiert (Kapitel 41).¹³

Für die Orpheusforschung sind die Timaioskommentare des Proklos besonders aufschlussreich. Eben in diesem Text wird Orpheus am häufigsten erwähnt. Für Proklos war Orpheus, genauso wie Homer, Hesiod und der Verfasser der chaldäischen Orakeln, ein „Theologe“, weil er über das Göttliche schrieb und befasste sich mit denselben Themen, die in den Werken von Platon behandelt wurden, nur seine Form der Auslegung war andere.¹⁴ Die orphische Form der Auslegung war, so Proklos, symbolisch und mythisch, im Unterschied zu der Auslegungsform von Platon, die dialektisch und wissenschaftlich war. Dabei gab Proklos zu, dass selbst Platon manchmal Mythen schrieb. Die mythologische Form aber musste an sich gut und mit dem göttlichen Sein verbunden sein.¹⁵ Und obwohl Proklos glaubte, dass die orphischen Mythen in sich die

¹³ Ausführlich s. L. Alexidze, Ioane Petrizi und die antike Philosophie, Tbilisi 2008 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Deutsch), p. 17-39; 318-325. Weiter zitiert: Alexidze, Ioane Petrizi und die antike Philosophie.

¹⁴ Vgl. u. a. Brisson, Orphée, p. 70: „Proclus à la suite de Jamblique à tout le moins, considérait que la doctrine de Platon était une doctrine théologique“.

¹⁵ Proclus, Théologie platonicienne. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, t. I (1968), t. II (1974), t. III (1978), t. IV (1981), t. V (1987), t. VI (1997). Weiter zitiert: Procl. Theol. Plat. Saffrey – Westerink. Hier: Procl. Theol. Plat. I 4, 6, p. 21, 29 Saffrey – Westerink.

göttliche Wahrheit enthielten, musste er wohl wissen, dass die orphische Literatur an sich keine reine „Wissenschaft“ und Philosophie war. Auch das müsste der Grund dafür sein, dass Proklos, obwohl er die Ähnlichkeit zwischen platonischer und orphischer Theologie betonte, sowie den Gebrauch der mythologischen Form der Auslegung bei Platon anerkannte, immerhin schrieb, dass die Eigenheit der platonischen Philosophie die wissenschaftliche Auslegung war.¹⁶

Dabei gab Proklos im Timaioskommentar zu, dass Platon sich manchmal in Symbolen und Enigmen ausdrückte.¹⁷ Proklos unterschied wesentlich zwei Zugänge zur Ausdrucksform des Sinnes: den mythologischen und den rationalen, und er ließ nicht zu, dass der rationale Zugang von einem mythologischen überschattet würde. Da die Götter unbewegt und unveränderlich seien, dürfe man jene Mythen, die das Gegenteil behaupten, nicht beachten, auch nicht, wenn diese von Platon stammen: man solle immer Rücksicht darauf nehmen, dass solche Mythen nur zum Zweck der symbolischen Didaskalie erfunden worden seien.¹⁸ Irgendwie musste Proklos zeigen, dass Platon trotz allem „größer“ als Orpheus sei, sogar wenn Platon sein Anhänger (*zelotes*) war,¹⁹ sonst wäre Orpheus genauso „groß“ wie Platon, dies müsste aber im Grunde genommen den Absichten Proklos widersprechen. Anscheinend konnte Platon „*zelotes*“ des großen alten Dichters Orpheus sein, aber nur wenn es um seine Dichtung, nicht, wenn es um die philosophischen Aspekten ging. Vielleicht ist dies der Grund, weshalb Proklos immer Beispiele aus orphischen Texten anführte; fast nie hat er den philosophischen (theologischen) Sinn seiner Texte geschildert, ohne sie durch Zitate zu belegen. Genauso verfuhrten auch die anderen Neuplatoniker. Sie schrieben Orpheus praktisch keinen philosophischen Gedanken zu, ohne entsprechende Texte aus der orphischen Dichtung anzuführen – aus einer Dichtung, die an sich – d.h. ohne philosophische Auslegung – eher Mythopoesie (Theogonie) als Philosophie oder Theologie war. Ohne die große Anzahl der orphischen Zitate wäre es unmöglich, bei Proklos

¹⁶ Siehe Procl. Theol. Plat. 1, 4; t. I, p. 20 Saffrey -Westerink.

¹⁷ *Proclus Diadochus*, in *Platonis Timaeum Commentaria*, ed. H. Diehl, Leipzig, t. I (1903), t. II (1904), t. III (1906). Weiter zitiert: Procl. in Tim. Diehl. Hier: Procl. in Tim. I 132, 21 Diehl.

¹⁸ L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*. N. Y. „Cosmos“ 1949, p. 133, n. 13 (weiter zitiert: Rosán). Dabei werden die entsprechenden Zitate aus der „Platonischen Theologie“ angeführt.

¹⁹ Procl. in Tim. I 187, 12 Diehl.

inmitten der proklischen Interpretation das Originalorphanische (d.h. Nicht-proklische) herauszufinden.

Laut der von Proklos wiedergegebenen Ansicht des Iamblichos, sei die Lehre Platons hauptsächlich in zweien seiner Dialoge ausgedrückt: im „Timaios“ und im „Parmenides“.²⁰ Im „Parmenides“ werde das Intelligible analysiert, im „Timaios“ – das Innenkosmische.²¹ Die Titel der Dialoge entsprechen dem Forschungsobjekt derjenigen Denker, die sich mit der entsprechenden philosophischen Thematik (Theologie und Physik) befassten.²² Das Sinnlich-wahrnehmbare sei nach dem Intelligiblen geschaffen: das Kosmische sei Abbild (*eikon*) des Wahrhaft-Seienden, das Wahrhaft-Seiende sei, seinerseits, Modell (*paradeigma*) für das Kosmische. Deshalb sei es möglich, diese beiden Welten – jede von ihnen – nicht nur an sich selbst, sondern auch durch die andere zu erforschen. Proklos behauptete, dass im „Parmenides“ die Untersuchung dessen, was innerhalb des Kosmos sei, so wenig vernachlässigt werde wie im „Timaios“ die Untersuchung des Intelligiblen, denn „im Intelligiblen ist das Sinnlich-wahrnehmbare paradigmatisch, im Sinnlich-wahrnehmbaren aber ist das Intelligible abbildlich (*eikonikos*).“²³ Der sinnlich wahrnehmbare Kosmos werde von dem Göttlichen „gesteuert“, er hänge von ihm ab; „Timaios also ermöglicht es, das Physische nicht nur physisch, sondern auch theologisch zu betrachten“.²⁴

Orpheus wurde von Platon „Theologe“ genannt, weil er theologische Texte verfasst hatte; in der Sprache von Symbolen und Mythen berichtete Orpheus über das Göttliche, d.h. darüber, was der Gegenstand der

²⁰ Procl. in Tim. I 13,15 Diehl. Vgl. P. Bastid, Proclus et le crépuscule de la pensée grecque. Paris, Librairie Vrin 1969, p. 34-35. Weiter zitiert: Bastid, Proclus et le crépuscule.

²¹ Procl. in Tim. I 13, 5-7 Diehl.

²² Procl. in Tim. I 13, 13 Diehl.

²³ Procl. in Tim. I 13, 7-10 Diehl.

²⁴ Procl. in Tim. I, 8, 4-5 Diehl. Ausführlicher über die proklische Methode der Kommentierung des „Timaios“ s. Procl. in Tim. I 182, 7 ff. Diehl (Aufstieg bei der Betrachtung der historischen Ereignisse zum Universum), in Tim. I 227, 2 Diehl (der Weg von der Physik zur Theologie). Eine ähnliche Methode der Interpretation vor Proklos findet man bei Iamblichos: im Dialoge „Timaios“, in dem es hauptsächlich um die Physik geht, könne man Hinweise auf das Metaphysische finden; dabei solle das Prooimion des Kommentars dem Thema (dem Ziel: *skopos*) treu bleiben, sei es Theologie (Metaphysik), Physik, Ethik oder Logik. Siehe auch K. Praechter, Richtungen und Schulen im Neuplatonismus. Genethliakon. Berlin 1910, p. 105-156 = Kleine Schriften, Hildesheim, 1973, S. 165-216, hier p. 192.

Theologie ist.²⁵ Das Thema des „Timaios“ sei Physik. Der Bereich der Physik, der der Theologie nachgeordnet ist, fange mit den himmlischen Körpern an. Physik aber scheine auch eine Art Theologie zu sein, weil das Wesen der Seienden irgendwie göttlich ist.²⁶ Auf Grund dieses Zusammenhangs zwischen Physik und Theologie zitiert Proklos Orpheus auch wenn er die innenkosmischen Probleme, die eher „lokale“ als allgemeinkosmische Bedeutung haben, kommentiert. Orphische Gedichte über göttliche Taten dienen als Beispiel für die kosmische Realität. Die auf dem Prinzip der Analogie aufgebaute Kosmologie des Proklos gibt ihm die Möglichkeit, die Probleme der Physik, die im „Timaios“ behandelt sind, mit Hilfe von orphischen „theologischen“ Texten zu illustrieren.

In der Tat aber sind die Themen und die Personen der orphischen Texte ontologisch nicht immer „höher“ zu plazieren (d.h. sie gehören nicht immer zum *noetischen* oder *hypernoetischen* Bereich) als die Themen des „Timaios“ selbst. „Höher“ sind sie, kann man so sagen, nur im ersten Buch des Kommentars, das praktisch als Einleitung zum Haupttext dient, und das mit dem Kommentar zu Tim. 27c endet. Denn im entsprechenden Teil des „Timaios“ schildert Platon eher „irdische“ (oder „historische“) als philosophische (sei es aus der Physik oder aus der Theologie) Probleme, wie z. B. die Geschichte von Athen und Atlantis. In solchen Fällen wirken die orphischen Texte als Paradigmen, d. h. sie gehören zum „höheren“ Bereich als die Themen, die Platon im entsprechenden Text behandelt. Dieser Vorzug der orphischen Themen im Verhältnis zu den Themen des „Timaios“ endet aber mit dem Ende des ersten Buchs des Timaioskommentars: ab Tim. 27c beginnen die Mitglieder des Gesprächs über den Kosmos zu reden und zwar philosophisch. Von diesem Moment an sind die orphischen mythologischen Texte eher *eikon* als *paradeigma* im Verhältnis zu dem was bei Platon geschildert ist, und dies wegen ihrer mythologischen Form. Sie lassen sich aber auch theologisch interpretieren: man könne in ihnen z. B. verschiedene Stufen des Nous, der Psyche, des Kosmos sehen, die Verhältnisse zwischen dem Ganzen und der Teile im Allgemeinen; die Götter der orphischen Mythologie können als die intelligiblen (*noetoi*) und die intellektuellen (*noeroi*) Prinzipien verstanden

²⁵ Für die Bedeutung von „Theologia“ in Zusammenhang mit dem Wort *theos* s. *Rosán*, p. 99, n. 1: Gott ist laut Proklos für alle Philosophen die erste und selbständigste Ursache von allem, und die Erforschung dieser Ursache nennen sie „Theologie“. Ähnliche Erklärung des Wortes „Theologia“ s. bei Aristoteles, *Metaphysik* VII 1026a 27-32.

²⁶ Procl. in Tim. I 217, 25-27 Diehl. S. *Rosán*, p. 99, n. 2.

werden usw. Durch die These: „Alles in Allem“ zeigt Proklos nicht nur, wie die verschiedenen Stufen der ontologischen Hierarchie zusammenhängen, nicht nur ihr „Ineinandersein“, sondern auch, wie die verschiedenen Textformen (Philosophie oder Mythologie) sich zueinander verhalten.

Der Demiurg Platons und orphischer Zeus. Dem Demiurgen, den Proklos als *nous noeros* definiert, und der dem orphischen Zeus entspricht, ist hauptsächlich das zweite Kapitel des Timaioskommentars (in Tim. 27c-31b) gewidmet, obwohl es sich auch in den anderen Teilen des Kommentars um den Demiurgen handelt.²⁷

Der Demiurg bei Proklos ist ein intellektueller Geist, der, das intelligible Paradeigma ansehend, das sinnlich wahrnehmbare Abbild (*eikon*) – unsere Welt schafft. Dem Demiurgen Platons entspricht der Zeus des Orpheus, der nach dem Hinunterschlucken des Phanes (welcher dem Autozoon entspricht) die Welt geschaffen hat; dem platonischen „Ansehen“ entspricht also das orphische „Hinunterschlucken“.²⁸

²⁷ Ausführlich mit allen Details über den Zeus des Orpheus im Zusammenhang mit dem Demiurgen Platons s. *Brisson, Proclus et l'Orphisme*, p. 61-66. Was den von Proklos berichteten Zusammenhang zwischen Orpheus und Platon angeht, „Proclus fait preuve d'une subtilité tout à fait exceptionnelle pour établir l'accord le plus complet possible entre Platon et l'Orphée des Phapsodies (p. 69) ... et que cette doctrine théologique devait s'accorder avec celle d'Orphée notamment. A chaque ordre de réalité devait donc correspondre une classe de dieux, d'être supérieurs ou même d'âmes, trouvant sa place dans une structure hiérarchique composant 13 degrés“ (p. 70). Für die intelligiblen, intelligiblen-und-intellektuellen und intellektuellen Götter bei Proklos s. p. 72-81. Für „Timaios“ und die orphische Kosmologie s. auch *A. Olerud, L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon. Étude de Mythologie comparée*. Upsala 1951, p. 99-127. Für den Demiurgen bei den Neuplatonikern und bei Proklos im Einzelnen s. u. a. *F. M. Cornford, Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. New York 1937, p. 99 (weiter zitiert: *Cornford, Plato's Cosmology*); *A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste. IV. Le Dieu inconnu et la Gnose*. Paris, Librairie Lecoffre, p. 275-292; appendice II: Le démiurge de Platon (weiter zitiert: *Festugière, La révélation d'Hermès*); *J. Pépin, Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*. – in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 1956, t. 146, n. 1, p. 39-64 (weiter zitiert: *Pépin, Éléments*); *W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1965, S. 134-135, 143-144, 147 (weiter zitiert: *Beierwaltes, Proklos. Grundzüge*); *L. Brisson, Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris, éditions Klincksieck 1974, p. 64-71, 60, 242-243 (weiter zitiert: *Brisson, Le même et l'autre*); *W. Deuse, Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich*. – in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Hrsg. C. Zintzen. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1977, p. 238-278 (weiter zitiert: *Deuse, Der Demiurg*).

²⁸ Ausführlicher darüber s. unten. Vgl. auch *Brisson, Proclus et l'Orphisme*, p. 73.

Im ersten Buch des Timaioskommentars wird von Proklos die Frage nach der Zahl der Demiurgen gestellt: wieviele sind es: einer oder drei? Im Unterschied zu Amelios und Theodoros, laut deren Auffassung drei Typen des Geistes drei Demiurgen seien, behauptete Proklos, es gebe nur einen Demiurgen. Er meinte, dass gemäß der Philosophie Platons, der Demiurg *Nous* (der Geist, der Intellekt) sei, nicht aber *Psyche* (die Seele), und *Psyche* sei *Nous* untergeordnet. Denn an der demiurgischen *Pronoia* (Vorsehung) nehme alles teil, die Wirkung der Seele aber sei nicht „universal“;²⁹ die göttliche Wirkung könne den Geist und die Götter erzeugen, die Seele aber sei unfähig etwas zu erzeugen was „höher“ ist als sie selbst.³⁰ Deswegen irre sich Porphyrios, wenn er die überhimmlische Seele den Demiurgen nennt.³¹ Was Amelios und Theodoros angeht, ihre Demiurgen seien jenseits der *Psyche*,³² und sie seien drei, was der Meinung des Proklos nach nicht ganz korrekt ist.³³

Im zweiten Buch des Timaioskommentars betrachtet Proklos die Auffassung derer, die behaupten, es gebe drei Demiurgen, und beweist, dass der Demiurg eins ist: der Kosmos ist eins, er muss also aus *einer* Ursache entstanden sein.³⁴ „Amelios behauptet, es gebe drei Typen des Geistes und des Demiurgen, genauso wie bei Platon – drei Könige, und auch drei [Götter] bei Orpheus: Phanes, Uranos, Kronos, aber der bedeutendste als Demiurg für ihn ist Phanes“.³⁵ Weiter schreibt Proklos, dass bei Platon das Eine dem Vielen immer vorausgeht, und obwohl die göttliche Zahl aus der Trias stammt, so sei doch vor der Trias Monas.

²⁹ Die *Pronoia*, die im Prinzip *vor* dem *Nous* ist, ist trotzdem die Wirkung des Demiurgen, der der *Nous* ist, gleichzeitig aber auch Gott. Für *Pronoia* s. *W. Beierwaltes*, *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos*. – In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 23. Band. Freiburg – Schweiz 1976; *ders.* *Proklos. Grundzüge*, p. 149-150, 154, 200-201.

³⁰ *Procl. in Tim.* I 307, 10-12 Diehl.

³¹ *Procl. in Tim.* I 306, 32; 307, 5, 322, 1-2 Diehl.

³² *Procl. in Tim.* I 12, 1-10 Diehl. S. auch *Proclus. Commentaire sur Timée. Traduction et notes* par A. J. Festugière. T. I, livre I. Paris, Libr. Vrin 1966, p. 38-39 (weiter zitiert: *Procl. in Tim. Festugière*).

³³ Über den Demiurgen bei Plotin, Amelios, Porphyrios, Theodoros, Iamblichos, Syrianos und Proklos s. *Brisson*, *Le même et l'autre*, p. 65-69. Insbesondere über Porphyrios, Iamblichos und auch Proklos s. *Deuse*, *Der Demiurg*, p. 238-278. S. auch *Festugière*, *La révélation d'Hermès*, p. 275-292.

³⁴ *Procl. in Tim.* I 306, 20-27 Diehl.

³⁵ *Orph. fr.* 96 Kern; *Procl. in Tim.* I 306, 10-13. Amelios meinte, der bedeutendste von drei Demiurgen sei der Intelligible – derjenige, der mit dem orphischen Phanes identisch ist. *Procl. in Tim.* 306, 13-14 Diehl.

Auch die *Orphikoi* behaupteten, dass die Monas der Duas und dem Vielen – oder der Aither dem Chaos – vorausgeht.³⁶

Amelios also meinte, es gebe drei Demiurgen, die den drei Typen des Geistes entsprechen. Im vierten Buch des Kommentars kritisiert Proklos diese Meinung. Der erste Geist entspricht bei Amelios, so Proklos, dem Autozoon Platons – dem Paradeigma, der zweite – den Ideen, die sich in ihm befinden, und der dritte Geist „sieht“, d.h. er denkt den ersten. Das ist die Ansicht des Amelios, so wie Proklos sie wiedergibt. Proklos selbst behauptete, der zweite Geist unterscheide sich nicht vom ersten, weil er innerhalb des ersten sei; denn Platon schrieb, dass die Ideen sich im Autozoon befänden.³⁷

Proklos zitiert Iamblichos, der – ebenso wie Proklos – die Meinung des Porphyrios über die Identität der Seele mit dem Demiurgen widerlegte, die, so Proklos, „nicht-plotinisch“ sei. Dabei bezeichnete Iamblichos den ganzen intelligiblen Kosmos als „Demiurgen“.³⁸ Proklos führt ein Zitat aus Iamblichos an: „Das wahre Wesen, der Anfang der Geborenen, die intelligiblen Paradigmen des Kosmos, den wir als intelligiblen Kosmos bezeichnen, und auch die Ursachen, die unserer Meinung nach allem was in der Natur existiert, vorangehen, all dies hält der hier besprochene Gott – Demiurg – in sich, im Einen umfassend“.³⁹ Proklos fährt mit seinen eigenen Worten fort: „Damit meint er, dass im Demiurgen alles demiurgisch sei, das Seiende selbst, und der intelligible Kosmos, und das stimmt mit Orpheus selbst überein, denn dieser schreibt: „Denn alles befindet sich in einem großen Körper des Zeus“,⁴⁰ / „Im Bauch des Zeus ist Zusammenfluß entstanden“⁴¹, und so weiter. Kein Wunder, dass unter den

³⁶ Orph. fr. 66 Kern; Procl. in Tim. I 176, 11-14. S. auch *Brisson*. *Le même et l'autre*, p. 65-66. Die These kommt auch in den Kommentaren Petrizis vor.

³⁷ Procl. in Tim. 39c – III 103, 18-28; II 160, Anm. 3 Diehl.

³⁸ Procl. in Tim. I 306, 32 – 307, 25 Diehl. S. auch *Brisson*. *Le même et l'autre*, p. 66-67. Über die Identität des Demiurgen mit dem Intellekt als Folge der platonisch-aristotelischen Synthese s. *Ph. Merlan*. *Monopsychism. Mysticism. Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*. The Hague. Nijhoff 1963, p. 8, 11 (weiter zitiert: *Merlan*. *Monopsychism*). Iamblichos identifiziert – so Proklos – den Demiurgen mit dem intelligiblen Kosmos und behauptete – ganz gerecht – dass das paradigmatische Prinzip im Demiurgen sei. Procl. in Tim. I 336, 17 Diehl. S. auch *Bastid*, *Proclus et la crépuscule*, p. 134-135.

³⁹ Procl. in Tim. I 307, 20-25 Diehl. *Brisson*, *Le même et l'autre*, p. 66-67. Franz. Übersetzung: „les ayant rassemblées en une notion unique, tient incluses en son extension“. Procl. in Tim. t. 2, p. 162 Festugière.

⁴⁰ Orph. fr. 168, 10 Kern.

⁴¹ Orph. fr. 167, 7 Kern.

Göttern jeder das All ist, aber auf verschiedene Weise: einer – demiurgisch, ein anderer – zusammenhaltend, der dritte – unveränderlich, der vierte – veränderlich, der fünfte – wieder anders, [jeder] gemäß seiner göttlichen Eigenschaft.“⁴² Dieser Text zeigt uns, dass die These: „Alles in Allem“ gut zum orphischen Zeus passt.⁴³

Zeus hat, laut Orpheus, nach dem Hinunterschlucken des Phanes alle Ideen des Kosmischen in sich umfasst. Phanes (das Autozoon), enthält in sich die Ideen der vier Elemente im idealen Zustand.⁴⁴ Im Unterschied zu Phanes enthält Zeus die Ideen der einzelnen Seienden: die Ideen der Sonne, des Mondes, der Sterne.⁴⁵ In diesem Zusammenhang schreibt Proklos über Zeus: „Nach dem Hinunterschlucken des Phanes erschienen die Ideen in ihm,⁴⁶ wie der Theologe sagte“, und weiter zitiert Proklos den orphischen Text,⁴⁷ in dem beschrieben ist, was in Zeus erschien (Aitheros, Ozean, Flüsse...). Und nachdem Zeus alles monadisch und intellektuell erfasst hat, schafft er nach dem Rat der Nux alles Kosmische, die Götter und die Moirai des Alls“.⁴⁸

Dieser orphische Hymnus an Zeus wurde auch von anderen Autoren sowie von Proklos selbst an verschiedenen Stellen zitiert. In seinen Kommentaren zu „de caelo“ des Aristoteles schrieb Simplikios: „die göttlichen Männer haben uns die Theogonien überliefert, laut derer befindet die Vielheit der Götter sich, einerseits, in Einem, und sie geht sozusagen gemäß ihrer Multiplikation aus; andererseits berichten sie über die Geburt dieser Vielheit, denn sie ist vom Einem ausgegangen, ebenso wie wir die Geburt der Zahlen, die aus der Monas hervorgeht, betrachten“.⁴⁹

Eine ähnliche Interpretation des Hymnos an Zeus findet man im Parmenideskommentar des Proklos: nach dem Hinunterschlucken des Phanes sei alles in Zeus; in Phanes war alles in Einheit, im Demiurgen

⁴² Procl. in Tim. I 307, 27 – 308, 6 Diehl.

⁴³ Ich verzichte hier darauf, die gut bekannten orphischen Texte über Zeus als Anfang, Mitte und Ende des Alls anzuführen.

⁴⁴ Vgl. *Rosán*, p. 144.

⁴⁵ Procl. in Tim. I 323, 6-8 Diehl.

⁴⁶ Dadurch wird von Proklos die Etymologie des Phanes erläutert. S. auch Procl. in Tim. III 101, 9 Diehl: „Orpheus hat diesen Gott Phanes genannt, weil er die intelligiblen Henaden sichtbar gemacht hat“.

⁴⁷ Orph. fr. 167b Kern.

⁴⁸ Procl. in Tim. I 313, 6 – 314, 3 Diehl. Den vollständigen Text des Hymnos an Zeus s. in Orph. fr. 168 Kern. Ausführlich über den Hymnos an Gott als Anfang, Mitte und Ende bei Proklos und anderen Autoren s. *Beierwaltes*, Proklos. Grundzüge, p. 78-79.

⁴⁹ Commentaria in Aristotelem Graeca, t. VII: Simplicius in de caelo commentaria. ed. I. L. Heiberg. Berlin 1894, I 3, 270a12, p. 93, 8-15.

aber haben sich die Ursachen von allem Kosmischen differenziert gezeigt.⁵⁰

Zu der Frage, ob der Demiurg in sich die Ordnungen der Seienden enthält, oder ob er hat keine Unterschiede in sich selbst, stellt sich auch die Frage nach der schöpferischen Ursache. Im Kommentar zu Platons „Timaios“ 36c behauptete Proklos, der Nous enthalte in sich Unterschiede, genauso wie die kosmische Seele, die aus den Kreisen von Selbigkeit und Andersheit zusammengesetzt sei und in sich die Unterschiede enthalte; „denn nicht alles im Geist ist von gleicher Kraft, und es ist in ihm etwas was mehr ist als Ganzes und etwas was mehr ist als Teil. Kein Wunder: der Demiurg enthält doch in sich die ersten, mittleren und die letzten Reihen. Deswegen, denke ich, schreibt Orpheus folgende Zeilen, die die Abfolge der Reihen im Demiurgen zeigen sollen: ‚sein Kopf ist der strahlende Himmel,/Augen – der Sonne und die ihm entgegenkommende Nacht‘“.⁵¹

Im Kommentar zu Tim. 30a schreibt Proklos, dass im Demiurgen die Ordnung von Anfang an vorhanden sei, und gemäß dieser Ordnung bringt er die Unordnung in Ordnung. Dabei kritisiert Proklos Aristoteles, der die Existenz der Ordnung im Demiurgen verneinte, der aber zugab, dass diese Ordnung in den geschaffenen Dingen existierte; das Gute aber sei in beiden, d.h. im Demiurgen und in den geschaffenen Dingen, behauptete Aristoteles. Dazu schreibt Proklos, dass der Nous bei Aristoteles, der kein Schöpfer sei, ein Objekt des Strebens für die Seienden der niedrigeren Stufe sei.⁵²

Der Meinung A. Festugières nach sei dieser Text kein genaues Zitat, sondern eine Wiedergabe mehrerer Texte der „Metaphysik“ des Aristoteles, wie z. B. Met. 1074 b 25, in dem es um das erste Bewegende geht und gezeigt wird, dass es an gar nichts denkt, außer an sich selbst. Das bedeutet, so A. Festugière, es denke weder an das Geschaffene, noch an die kosmische Ordnung. Daraus folgt, dass es nicht Schöpfer, sondern nur Ziel ist. Dazu gehört der von A. J. Festugière angegebene Kommentar des

⁵⁰ Proclus, Commentarium in Platonis Parmenides. Procli philosophi platonici opera inedita, pars tertia, ed. V. Cousin. Hildesheim 1961 (1. Auf. Paris 1864), 130b, p. 799, 27; Orph. Fr. 168, p. 204 Kern. Die Idee, Gott sei Anfang, Mitte und Ende, findet man bei Platon, Legg. IV 716a. Einige Beispiele der christlichen Auffassung dieser Formel findet man in den Werken von Augustinus, Pseudo Dionysius Areopagita, Iohannes Scottus Eriugena, Nicolaus Cusanus.

⁵¹ Orph. fr. 168 Kern, Procl. in Tim. I 161,19 – 25 Diehl.

⁵² Procl. in Tim. I 289, 32 Diehl.

Proklos, laut dem der Demiurg bei Aristoteles kein Schöpfer sei, sondern nur ein Ziel.⁵³

Hier erinnere ich mich wieder an Petrizis Kommentar, obwohl in diesem Fall bei Petrizi, im Unterschied zu Proklos, kein Zusammenhang mit Orpheus angedeutet (und wahrscheinlich auch gemeint) ist. Im 11. Kapitel seines Kommentars zur „*Elementatio theologica*“ des Proklos schrieb Petrizi, dass „der Stagirite und der Philosoph von Aphrodisias sowie seine Kollegen das schöpferische Prinzip aus den Seienden vertrieben haben“⁵⁴. Bei dieser Beurteilung Petrizis über die schöpferische Ursache bei Aristoteles könnte Petrizi – genauso wie bei anderen Fragen – unmittelbar von Proklos beeinflusst worden sein.

Zeus und Phanes. Das Paradeigma – Phanes trägt auch den Namen *Metis* – die Weisheit, der Demiurg (dessen Namen Platon nicht angibt) ist „der Weise“. Der eine wird angeschaut, der andere schaut. Der eine wird hinuntergeschluckt, der andere wird mit der Kraft des ersten gefüllt. Der erste ist die Grenze der intelligiblen, der zweite – die Grenze der intellektuellen Götter.⁵⁵

In den Kommentaren zum Tim. 28c, 29a, in denen das Paradeigma erwähnt ist, zeigt Proklos die Gleichheit zwischen Paradeigma und Phanes auf. Das Zusammentreffen des intellektuellen Gottes mit dem intelligiblen, das Platon mit „Schauen“ (*oran*) bezeichnete, hat Orpheus durch „Hinunterschlucken“ (*katapinein*) ausgedrückt. Dies treffe, meint Proklos, mit der Meinung des Syrianos zusammen, der den Phanes (Protogonos) mit dem platonischen Autozoon identifizierte. Zu dieser Identifikation führt Proklos die orphischen Texte an.⁵⁶

Der Phanes von Orpheus sei also mit dem kosmischen Paradeigma identisch. Der Demiurg bei Platon sieht das Paradeigma an und schafft den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos, ebenso wie Zeus bei Orpheus nach dem Hinunterschlucken des Phanes die ganze intelligente Welt in sich umfasst, und dann erschafft er ihn wieder, als ob er ihn aus sich selbst

⁵³ Procl. in Tim. I 390, 5 – 6 Diehl; Procl. in Tim. t. II, p. 256, n. 2 Festugière.

⁵⁴ Ioannis Petrizii Opera, tomus II. Commentaria in Procli Diadochi *Stoicheiosin theologiken*. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsbidze et S. Kauchtschischvili, Tbilisi 1937 (auf Georgisch), p. 38, 29-32. *Ioane Petrizi*, Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung von L. Alexidze und L. Bergemann. Amsterdam/Philadelphia 2009, p. 117. S. auch L. Alexidze, Griechische Philosophie in den Kommentaren des Ioane Petrizi. – in: „Oriens Christianus“ 81, 1997, p. 148-168.

⁵⁵ Procl. in Tim. I 324, 14; 224, 29 Diehl; Orph. fr. 117a 1-4, 168 Kern.

⁵⁶ Procl. in Tim. I 324, 20 – 325, 3 Diehl; Orph. fr. 164a 1 – 4 Kern.

herausnimmt. Man könnte sogar behaupten, dass die Philosophie des Proklos durch den orphischen Mythos genauer ausgedrückt wird als durch den platonischen Mythos von „Timaios“. Denn die neuplatonische Vorstellung über das Vorhandensein der Idee im *Nous* wird durch das „Hinunterschlucken“ deutlicher ausgedrückt als durch das „Anschauen“. Und genau das ist eine der wichtigsten Fragen des Timaioskommentars: die Beziehung zwischen dem Demiurgen und dem Paradeigma: befindet sich das Paradeigma vor dem Demiurgen, in ihm oder nach ihm?⁵⁷ Von Platon selbst wurde diese Frage nicht explizit behandelt, in der Wirkungsgeschichte des Platonismus aber seit Plotin (auch im Christentum) gewan die Frage nach dem „Ort“ des Paradeigma eine große Bedeutung. Die Frage nach dem Verhältnis des Demiurgen zum Paradeigma wurde im Neuplatonismus zum Problem der Verhältnisse des Geistes (*nous*) und des Denkens (*noein*) zum Gedachten (*noeton*).⁵⁸

Proklos hat seine Meinung so ausgedrückt: das Paradeigma könne nicht dem Demiurgen nachgeordnet werden, weil es unmöglich sei, dass der Demiurg auf etwas Niedrigeres herabblicke.⁵⁹ Es sei auch unmöglich, dass das Paradeigma nur im Demiurgen existiere: denn in diesem Fall würde das Intellektuelle mit dem Intelligiblem zusammentreffen und es gäbe keinen Unterschied mehr zwischen ihnen; das sei aber unmöglich, weil das Paradeigma in sich vier Ideen enthalte, der Demiurg aber enthalte auch die Ideen derjenigen, die mehr geteilt sind: die der Sonne, des Mondes, der Sterne.⁶⁰ Wenn aber das Paradeigma vor dem Demiurgen ist, dann stelle sich folgende Frage: sieht der Demiurg das Paradeigma oder sieht er es nicht? Proklos denkt, dass Nicht-sehen ausgeschlossen sei: es wäre unmöglich, dass unsere Seelen, nicht aber der kosmische *Nous*, dazu befähigt wären, die Paradigmen gewissermassen zu sehen und darüber zu diskutieren. Wenn es also so ist, dass der Demiurg das Intelligible sieht, so müsse er es entweder in sich selbst oder außer sich

⁵⁷ Procl. in Tim. I 323 ff. Diehl. Verschiedene Meinungen dazu wurden von Proklos selbst angegeben.

⁵⁸ Für die Frage des Verhältnisses zwischen dem *nous* und *noeton* s. unter der zahlreichen Literatur z. B. *Brisson*, *Le même et l'autre*, p. 101; *Pépin*, *Éléments*, p. 39-64. Schon der Titel des Artikels zeigt, dass er ganz der hier erwähnten Frage gewidmet ist. Auch bei Petrizi wurde diese Frage mehrmals besprochen. Für die Identifikation des *Nous* mit seinen Ideen s. *Merlan*. *Monopsychism*, p. 8-10. Dass der Demiurg laut Plotin die Paradigmen dessen was im Kosmos befindet, behält, berichtet Proklos im Timaioskommentar, I 322, 20 Diehl.

⁵⁹ Procl. in Tim. I 305, 14-16; 323, 8-10 Diehl.

⁶⁰ Procl. in Tim. I 323, 6-8 Diehl.

selbst sehen. Im letzteren Fall würde er aber nur das Abbild des Seienden sehen, was sinnlicher Wahrnehmung, nicht aber geistiger Erkenntnis entspricht. Der Demiurg also sei auf sich selbst bezogen, das bedeutet, dass das Intelligible in ihm selbst sei.⁶¹ Proklos behauptete, dass bei Platon sowie die Differenz als auch die Identität zwischen dem Demiurgen und dem Paradeigma ausgedrückt werde. Proklos bezog sich auf Plat. Tim. 39e und 30c (der Demiurg macht den Kosmos dem Paradeigma ähnlich) und Tim. 29e (der Demiurg war gut, und deshalb wollte er, dass alles ihm selbst ähnlich sei).⁶²

Für uns bestätigt der Text Platons nur den Unterschied zwischen dem Demiurgen und dem Paradeigma; was aber die Ähnlichkeit zwischen ihnen angeht, so kann sie nur indirekt auf folgende Weise behauptet werden: der Demiurg, der sich den Kosmos ähnlich macht, ist selbst dem kosmischen Paradeigma ähnlich.⁶³ Die Identität des Paradeigma mit dem Demiurgen wurde bei Orpheus klarer als bei Platon gezeigt, obwohl dieser Vorzug des Orpheus von Proklos selbstverständlich nicht betont wurde.⁶⁴

Das Platonische *oran* entspreche also dem orphischen *katapinein* und auch *epipedan*.⁶⁵ Der intelligible Geist werde – nach dem Rat der Nyx (sie sei die intelligible und intellektuelle Göttin) – mit dem Intelligiblen vereint; „deswegen kann man nicht sagen, dass der Demiurg aus sich selbst heraus schaut – dies wäre für ihn ungeeignet, sondern umgekehrt – er ist auf sich selbst und auf die Quelle der Ideen in sich selbst bezogen, und er vereint sich mit der Monade verschiedener formbildender Ordnungen.“⁶⁶ Alles was im Paradeigma auf intellektuelle Weise existiere, werde im Demiurgen intellektuell.⁶⁷ Der Demiurg enthalte das Autozoon nicht monadisch, sondern gemäß der göttlichen Zahl, er vereine sich mit dem intelligiblen Kosmos.⁶⁸ Der orphische Zeus wird nach dem Hinunter-

⁶¹ Procl. in Tim. I 323, 16-20 Diehl. S. *Bastid*, Proclus et le crépuscule, p. 137-138.

⁶² Procl. in Tim. I 323, 22 - 324, 10. *Bastid*, Proclus et le crepuscule, p. 138.

⁶³ In der Literatur über Platonismus gab es Meinungsverschiedenheiten, ob Platon auch das In- oder nur das Außer dem Demiurgen sein des Paradeigma angedeutet habe. Dazu s. *Cornford*, Plato's Cosmology, p. 99, und *Pépin*, Éléments, p. 43-44.

⁶⁴ Selbstverständlich wurden auch die chaldäischen Orakeln (Or. 11) zum diesen Thema zitiert: „Denn der Geist existiert nicht ohne das Geistige (*noeton*), und es gibt kein Geistiges ohne den Geist (Procl. in Tim. III 102, 10-11 Diehl).

⁶⁵ Procl. in Tim. III 102, 1 Diehl; Orph. fr. 82 Kern.

⁶⁶ Procl. in Tim. III 102, 5-9 Diehl.

⁶⁷ Procl. in Tim. I 323, 20-22 Diehl.

⁶⁸ Procl. in Tim. III 103, 16-17 Diehl.

schlucken des Phanes intelligibel, aber auf intellektuelle Weise.⁶⁹ Aber nicht nur im Demiurgen sei das Paradigmatische, sondern auch im Paradeigma – das Demiurgische. Dabei unterscheide sich die demiurgische Wirkung des Paradeigma von der des Demiurgen: das Paradeigma schaffe nur durch sein Sein, der Demiurg aber – durch seine Wirkung.⁷⁰ Das demiurgische Denken sei dabei das Schaffen.⁷¹ Es gebe Proklos Auffassung nach zwei Arten des Denkens des Geistes, bzw. des Demiurgen: (1) das einfache Denken, durch das der Demiurg mit den Intelligiblen geeint ist, und das von Platon als *oran* und von Orpheus als *epipedan* bezeichnet wurde; (2) das differenziertes Denken, das der demiurgischen Tätigkeit entspreche, durch das die Seienden von zweiter Ordnung geschaffen wurden. Dieses Denken heiße *dianoesis*.⁷²

Das Ineinander-sein des Paradeigma und des Zeus, die Übernahme der Funktionen voneinander, von jedem auf die ihm entsprechende Art und Weise, sei es demiurgisch oder paradigmatisch bzw. intellektuell oder intelligibel, wurde von Proklos auch durch jene orphischen Texte bewiesen, in denen Zeus und Phanes mehrere Namen tragen. Auch diese Tatsache gibt ihm Gelegenheit folgendes zu behaupten: „Die Ursachen also haben aneinander teil, deswegen hat derjenige Recht, der sagt, dass der Demiurg in sich das Paradeigma enthalte,⁷³ wie es der göttliche Iamblichos dargestellt hat, ebenso wie auch derjenige Recht hat, der das Paradeigma ‚Demiurg‘ genannt hat, wie der ausgezeichnete Amelios.“⁷⁴

Das Paradeigma. Es ist wichtig für Proklos, dass Phanes keine Augen hat; er brauche doch keine einzelnen Organe, um fühlen zu können. Er enthalte in sich den ganzen Kosmos im ursächlichen Zustand; deswegen sei das Paradeigma die Vielheit-an-sich. Phanes sei aus dem ersten Ei entsprungen, in dem sich das erste Lebewesen im spermatischen Zustand befand. Aus dem Ei komme das Lebewesen. Auch deshalb sei die orphische Mythologie eine Illustration der Platonischen Philosophie. Proklos behauptet, „wenn das Erste, das aus der Grenze und aus der

⁶⁹ Procl. in Tim. I 324, 26-28; 335, 31 Diehl.

⁷⁰ Procl. in Tim. I 335, 31 Diehl. Für die verschiedenen Arten des *poiein* bei Proklos s. J. Trouillard, Les degrés du *poiein* chez Proclus. – in: Recherches sur la tradition platonicienne (Platon, Aristote, Proclus, Damascius). Paris, Libr. Vrin 1977, p. 101-117.

⁷¹ Procl. in Tim. III 244, 12 Diehl. Hier die berhmtete Phrase des Proklos, laut der das demiurgische Denken auch Schaffen ist (*demiourgike noesis poiesis esti*).

⁷² Procl. in Tim. III 101, 26 – 102, 1 Diehl. Vgl. Bastid, Proclus et la crépuscule, p. 182.

⁷³ über die Ähnlichkeit des demiurgischen Prinzips mit dem paradigmatischen, die des orphischen Zeus mit dem Phanes s. auch Procl. in Tim. I 451, 6 Diehl.

⁷⁴ Procl. in Tim. I 336, 15-20 Diehl.

Grenzenlosigkeit geboren wurde, tatsächlich das erste Seiende ist, dann müssen das Seiende Platons und das orphische Ei gleich sein. So erschien Phanes, der dem Autozoon entspricht.“⁷⁵

Die intelligible Welt habe die Vielheit als Ganzes in sich, in der sinnlich wahrnehmbaren Welt aber sei die Vielheit aus den Teilen zusammengesetzt. Die sinnlich wahrnehmbare Welt sei das Ganze aus den Teilen, die intelligible Welt sei das Ganze vor den Teilen. Bei Orpheus werde es dadurch gezeigt, dass Phanes den Kopf verschiedener Tiere hat, und er ist bisexuell,⁷⁶ er hat Federn.⁷⁷ „Phanes strahlt das intelligible Licht aus, und macht damit alles sichtbar, was hier unsichtbar war“⁷⁸, genauso wie hier dank dem Licht die Körper eine Farbe bekommen, wenn sie sichtbar werden.⁷⁹ Auch der Kosmos ist einzigartig, ebenso wie Phanes allein ist: keiner steht ihm bei,⁸⁰ im Unterschied zu anderen, ihm nachfolgenden Göttern, die als Paare erscheinen.“⁸¹

Auch bei der Interpretation anderer orphischen Mythen und Gedichte wollte Proklos die Übereinstimmung der Lehre und der Dichtung des Orpheus sowie anderer alter Theologen und Mythopoeten mit der Philosophie Platons zeigen und beweisen, dass es bei ihnen um ein und dieselbe Wahrheit geht, die aber auf verschiedene Weise ausgedrückt wird. Dabei hat Proklos die orphischen Mythen philosophisch interpretiert. Z. B. zeigt der Mythos über Dionysios und die Titanen im Sinne des Proklos das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Vielen. Der aus der orphischen Literatur bekannte Mythos von Phanes und Zeus (Zeus hat Phanes verschluckt und danach den ganzen Kosmos geschaffen) entspricht bei Proklos, wie wir es oben gezeigt haben, dem philosophischen Mythos Platons über den Demiurgen und das kosmische Paradeigma: Beim Anschauen des intelligiblen Autozoon hat der Demiurg einen sinnlich wahrnehmbaren Kosmos erschaffen. Nach der Ansicht von Proklos gibt es also eine Analogie zwischen dem Platonischen „Anschauen“ und dem orphischen „Verschlucken“. Für Proklos sind Orpheus, Pythagoras, Chaldäer und Platon die „Theologen“, soweit sie über die „Götter“, d.h. über die Prinzipien des Weltalls berichteten. Nur die Ausdrucksformen ihrer Gedanken sind verschieden: Orpheus habe seine

⁷⁵ Procl. in Tim. I 428, 1 – 429, 21 Diehl.

⁷⁶ Orph. fr. 82 Kern.

⁷⁷ Procl. in Tim. I 430, 5-10 Diehl.

⁷⁸ Vgl. Orph. fr. 109 Kern.

⁷⁹ Procl. in Tim. I 430, 14-20 Diehl.

⁸⁰ Procl. in Tim. I 449, 17- 450, 22 Diehl.

⁸¹ Procl. in Tim. I 450, 22 Diehl.

Lehre durch Mythen ausgedrückt, Pythagoras durch mathematische Symbole, die Chaldäer durch göttliche Inspiration und Platon selbst, der größte unter ihnen, der gleichzeitig Mythos und Mathematik verwendet habe, dialektisch und wissenschaftlich.⁸²

Um die Übereinstimmung zwischen Platon und Orpheus zeigen zu können, musste Orpheus also teilweise in einen Philosophen verwandelt werden, oder - genauer gesagt - musste seine kosmo-theogonische Dichtung philosophisch interpretiert und als Kosmologie betrachtet werden. Aber wenn Proklos Orpheus erwähnt, führt er fast immer Zitate aus seiner Dichtung an. Dies lässt den Leser nicht vergessen, dass das Werk des Orpheus keine „reine“ Philosophie war, sondern eher eine Dichtung und „Theo-logie“, die sich auf philosophische Art und Weise interpretieren ließ.⁸³

⁸² Procl. Theol. Plat. 1, 4; t. I, p. 20 Saffrey - Westerink.

⁸³ L. Alexidze, Ioane Petrizi und die antike Philosophie, p. 318-319.