

De Nederdaling van de Ziel in de Filosofie van Noemenios

Bij het begin van onze tijdrekening kende het Platonisme een heropbloei in Alexandrië. Bijna onmiddellijk kwam het, in de persoon van Eudoros, onder de invloed te staan van het Neoputhagorisme. Van betekenis was daarbij de sinds Antiochos sterk toenemende eklektische gerichtheid, evenals het feit dat de Neoputhagoreërs in hun exegeese een belangrijke plaats gingen inruimen voor de geschriften van Platoon.

Zij poogden immers, gebruikmakend van de methode der etische allegorese, in een sinkretistisch systeem "de meest verdachte en onzinnige poëtische tradities"¹ te verzoenen met de wetenschappelijke nieuwigheden van hun tijd. Daartoe beriepen zij zich op de openbaringen door een god bij het begin van de menselijke beschaving gegeven aan de Wijzen van de "beroemde volkeren" (Egyptenaren, Hebreeuwen, Assyriërs e.a.), openbaringen welke daarna overgedragen waren aan Puthagoras en tenslotte aan Platoon.

De neoputhagorische school, eigenlijk een "kerk"², ontwikkelde zich uit een konglomeraat van reeds bestaande stelsels, met voornamelijk platonische, stoïsche en peripatetische elementen, die ingeschakeld werden in de orphisch-puthagorische misterielere. Het belangrijkste gevolg van hun invloed was dat de platonisch-filosofische traditie een steeds sterker wordend religieus karakter kreeg en grote aandacht ging besteden aan mistisch-astrologische spekulaties³. Tenslotte zal de scheidingslijn tussen Platonisme en Puthagorisme in de toekomst volledig wegvallen, wanneer het Neoplatonisme uit alle klassieke systemen een nieuwe sintese zal opbouwen.

De laatste Neoputhagoreër, die hieraan voorafging, en in een belangrijke mate deze sintese mogelijk maakte (in de fundering van zijn systeem toont hij zich meer Platonicus dan Puthagoreër), was Noemenios van Apamea⁴.

¹ Zie F. CUMONT, *Lux Perpetua* (Parijs 1949), p. 149.

² Zie ID., *After Life in Roman Paganism* (New Haven 1922), p. 23: *Its sectaries formed a church rather than a school, a religious order, not an academy of sciences.*

Zie verder K. PRAECHTER, *Philosophie des Altertums*, p. 513.

³ Zie H. DÖRRIE, *Der Platoniker Eudoros v. Alex.*, HERMES 79 (1944), pp. 25-39.
A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (Heidelberg 1960), pp. 52-51.

⁴ Uitgegeven door Prof. E.-A. LEEMANS, in zijn *Studie over den Wijsgeer Numenius*

Over zijn geboorte, leven en dood is ons niets precies bekend, zijdelingse gegevens bij andere auteurs en details uit zijn leer wijzen er echter op dat hij in de 2^e helft van de 11^e eeuw nK moet geleefd hebben, meer speciaal onder de regering van Marcus Aurelius (161-180 nK) ⁵.

In de fragmenten, die we hem met zekerheid mogen toewijzen, handelt Noemenios bijna uitsluitend over de Eerste Beginselen zijner metafisika en in het bijzonder over de verhouding tussen God en de Stof. Voor de kennis van zijn zielsleer ⁶ moeten we ons tevreden stellen met weinig uitvoerige, indirecte getuigenissen, die het moeilijk maken in een geval waar een uiteenzetting niet uitdrukkelijk aan hem wordt toegekend, bij middel van een sluitend schema van zijn systeem deze onmiddellijk als noemeniaans op te nemen of te verwerpen.

Het interessantste probleem stelt in dit verband de beschrijving bij Macrobius over de afkomst en de nederdaling van de ziel ⁷. Een toewijzing hiervan zou inderdaad een grote lakune in onze kennis van Noemenios' psychologie kunnen aanvullen.

van Apamea met Uitgave der Fragmenten (Kon. Belg. Akad., Afd. Lett., Verh. B. XXXVII, afl. 2, Brussel 1937). De teksten zullen steeds naar deze uitgave geciteerd worden.

Het weze ons toegestaan van deze gelegenheid gebruik te maken om Professor E.-A. Leemans hier onze diepe erkentelijkheid te betuigen, niet alleen voor zijn geïnteresseerde hulp bij het tot stand komen van dit artikel, maar tevens voor zijn onmisbare bijdrage tot onze wetenschappelijke vorming.

De voornaamste bibliografie van N. bestaat verder uit: ZELLER III ²⁴, p. 234 e. v. PRAECHTER, o.c., p. 520 e.v. en 169*. H. Ch. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologiens orientales au II^e s.*, Mél. Bidez (1934) II, pp. 746-778. J. M. VAN DER VEN, *Leven Leer en Betekenis van Numenius van Apamea*, (Bijdr. philos. & theol. fak. Ndl. Jez., 1938, le dl., afl. 2) pp. 236-272. R. BEUTLER, *Numenius*, in Pauly's R-E, Suppl. VII (1940), pp. 664-678; en een recensie van zijn hand op prof. Leemans' uitg. in GNOMON, 16 (1940), pp. 11-115. A. J. FESTUGIÈRE O.P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste* t. III: *Les Doctrines de l'âme* (Paris 1953), pp. 42-47; t. IV: *Le Dieu inconnu et la gnose* (Paris 1954), pp. 123-132. W. THEILER, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken* (Entretiens Fondation Hardt, III, Vandœuvres-Genève, 1958, pp. 65-90), pp. 73-74. E. R. DODDS, *Numenius and Ammonius* (id., V, 1960) pp. 1-62 (met bijdrage in de discussie van W. THEILER, P. HADOT, H. Ch. PUECH, H. DÖRRIE, A. H. ARMSTRONG en P. HENRY). Ph. MERLAN, *Drei Anmerkungen zu Numenius*, in *Philologus*, Bd 106, H. 1/2 (1962), pp. 137-145. J. H. WASZINK, *De Calcidii in Commentario Auctoribus*, in *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (Plato Latinus, vol. IV, Londen/Leiden 1962), *Introd.*, III, pp. xxxviii-lxxxix: kort vóór het ter perse gaan van dit artikel verschenen, moest een grondige studie hiervan uitgesteld worden; tevens kon dit werk slechts in het laatste deel van ons opstel ingeschakeld worden.

⁵ Zie LEEMANS, o.c., pp. 11-14; en E. R. DODDS, o.c., p. 11 et 41 (DÖRRIE).

⁶ Zijn hoofdwerk hierover was waarschijnlijk de *περὶ ἀφθασίας ψυχῆς*. Voor een overzicht van zijn werk en een bespreking van zijn stijl, zie LEEMANS, o.c., pp. 16-23.

⁷ MACROBIUS, *Commentarii in Somnium Scipionis*, b. I, k. 10.7 - k. 12. (ed. F. EYSSSEN-HARDT, Lpz. 1893).

Nadat F. Cumont⁸ het vermoeden geopperd had dat dit traktaatje uit de *περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς* kon stammen, werd door prof. Leemans, in een meer gedetailleerd onderzoek van de tekst⁹, de ontlening meer gemotiveerd en, naar we geloven, ook juister afgebakend. Het feit dat enkele geleerden meenden zijn opvatting te moeten corrigeren, heeft ons ertoe aangezet de betrokken tekst in zijn voornaamste argumenten opnieuw ter hand te nemen. Vooraleer dit kan aangevat worden, is het echter noodzakelijk dat we ons door een beknopt overzicht van Noemenios' metafysisch systeem de instrumenten zouden scheppen voor een verantwoorde beoordeling.

1. Ofschoon ook in zijn theologie alle moeilijkheden verre van opgelost zijn, treedt haar basiskonstruktie toch vrij duidelijk voor de geest. Een radikaal dualisme vormt het vertrekpunt¹⁰: beiden ongeboren en eeuwig staan God en Stof in een absolute tegenstelling tegenover elkander. Een vergelijking van hun beider predikaten brengt dit onmiddellijk naar voor: God is *de vaststaande* (*ὁ ἑστῶς*), m. a. w. onbeweeglijk, niet-veranderend, nooit uit zichzelf tredend, maar steeds in zichzelf besloten¹¹; hij is de begrensde *Monàs*, dus één, enkelvoudig en niet te splitsen; natuurlijk absoluut onlichamelijk¹² en derhalve zuivere geest (*νοῦς*) genoemd, is hij in zijn rust nog boven de denkactiviteit verheven¹³; hij is het *Goede zelf* (*ἀποαγαθόν*) en *initium et causam bonorum*, het *Zijnde zelf* (*ἀπὸ ὄν*) en het *Leven zelf* (*ἀποζῶον*)¹⁴.

Daarentegen is de Stof in haar zuivere toestand in voortdurende, onregelmatige, wilde beweging¹⁵, zij is een "woest vloeiende stroom vol draaikolken"¹⁶; ze wordt gelijkgesteld met de *Onbegrensde Tweeheid* (*ἡ ἀόριστος*

⁸ CUMONT, *Comment Plotin détourné Porphyre du Suicide*, REG (1919), pp. 119-120.

⁹ LEEEMANS, *o.c.*, pp. 43-56: slechts k. 11, §§ 10-12 en k. 12 zijn als noemeniaans weerhouden (T 47, pp. 104-110).

¹⁰ Dit is één van de argumenten van de geleerden, die hem willen rangschikken onder de *heidense gnosis*. De bespreking hiervan valt buiten het raam van dit onderwerp. Zeer interessant zijn in dit verband de uiteenzettingen van THEILER, *o.c.*, en DODDS, *o.c.* (vgl. de discussie pp. 31-61). Het weze voldoende er hier op te wijzen dat de tegenstelling geest-stof (ziel-lichaam) reeds oud-orphisch en -pythagoreïsch is. N. zelf vond de voornaamste elementen van zijn kosmisch dualisme bij PLATOON (*Timaios* en *Politikos*).

¹¹ F (Fragment) 15, p. 135.12 en F. 24, p. 140.8. Als *de Staande* vinden we hem reeds bij PHILOON, (die, volgens WLOSOK, *o.c.*, pp. 73-74, hierin aansluit bij platonisch-pythagorische bespiegelingen) alsmede in de Hermetika.

¹² F 9 b, F 15, F 16 en 17.

¹³ Zie T (Testimonium) 25: "denken" (*νοεῖν*) kan hij slechts met ter hulp roepen van de Tweede God, die de eigenlijke Noes is.

¹⁴ T 25, T 30, F 15, F 17, F 20 en F 28.

¹⁵ Zie T 30, p. 95.11: grijpt terug op *Tim.*, 53 A-C.

¹⁶ F 12, p. 132.15 (vgl. PLAT., *Politik.*, 273 D). Verder F 20, p. 138.3 en T 30, p. 92.18.

δύας) en is behept met een driftvol karakter (*ῥῆθος ἐπιθυμητικόν*)¹⁷. Voor elke Neoputhagoreër zijn dit de predikaten van het absoluut slechte¹⁸, het niet-zijnde¹⁹.

De oneindige goedheid van God heeft echter haar wilde bewegingen geordend, haar chaos structuur verleend en het vormloze begiftigd met de vorm; als dusdanig is ze wel degelijk "ontstaan". Uit deze indruk van de vormen (*ιδέαι*) op de Stof ontstond de wereld: ofschoon de Stof aan al haar verschijningsvormen ten grondslag ligt, heeft deze juist door de vormen toch deel aan het goddelijke. Derhalve is het karakter van de wereld, niet dat van de Stof zoals de Stoïci beweren, *indifferens*. De bewegers van deze twee tegengestelde krachten in de wereld zijn de twee Wereldzielen, de eerste het werktuig van God, de *providentia*, de andere, de zich daar steeds tegen verzettende, de *anima silvae*, de *caeca fortuitaque temeritas*, de *fortuna*. In haar naakte toestand noemt Noemenios, naar de *Timaios* (47 E-48 A), de Stof *Anankè (necessitas)*²⁰.

Een tweede opmerkelijke trek van Noemenios' sisteem vormt zijn zogenaamde drie-goden-leer²¹. Zijn fundamenteel dualisme sloot immers uit dat de Hoogste Godheid onmiddellijk in aanraking zou komen met de Stof; tevens is deze, als *ἑστώς*, "vrij van alle werk"²², en daarom wel (Groot-)vader van de Schepping, als principe van het Zijnde, maar niet de Schepper zelf, niet de *δημιουργός τῆς γενέσεως*²³. Een middelaar is dus noodzakelijk.

Echt dubbel-zinnig van karakter is deze Demiurg tegelijk de Tweede en de Derde God. Voor een preciese omschrijving en bepaling van deze beiden stuit de onderzoeker echter op moeilijkheden.

a. De fragmenten van Noemenios suggereren ons het volgende: daar hij niet *ἑστώς*, maar *κινούμενος* is, niet *ἀπλοῦς* maar *διττός*, zich m.a.w. zowel naar zijn intelligibele zijnsgrond (*τὰ νοητά*) wendt als naar de sensible wereld (*τὰ αἰσθητά*), is deze Tweede God de ideale band tussen God en wereld. Verlangend naar de Stof, verbreekt hij zijn naar-zichzelf-toegewend-zijn, d.i. zijn eenheid met de Vader, en brengt hij de Stof eenheid

¹⁷ F 20, *l.c.*

¹⁸ T 30, *l.c.*

¹⁹ F 12, F 13 en F 17.

²⁰ Zie T 30 (CALCIDIUS, kap. 295-299).

²¹ Deze gaat terug op de 2^e Brief van Ps(?)-PLATOON, 312 E. Volgens MERLAN, *o.c.*, p. 141, moet men derhalve niet N., maar veeleer de opsteller van deze brief als de verpondiger van deze leer beschouwen. N. zou er een juistere versie willen van geven (door de eenheid van Tweede en Derde God).

²² F 21, p. 138.17.

²³ Zie F 25, p. 140.20 e. v.

en vergeestelijking, haar begiftigend met zijn vorm. Het gevolg is echter dat hij, aangetast door het driftige karakter van de Stof en haar labiele toestand, zelf gesplitst wordt (en waarschijnlijk aldus de Derde God wordt) ²⁴.

Zijn verhouding tot zijn Vader is deze : waar de Eerste als ἀρχὴ τῆς οὐσίας het Goede Zelf is, is de Tweede, geslagen door de vorm van het Goede, zoals de mens door de vorm van de mens ²⁵, goed, als afbeelding (μίμημα) van de Eerste. Hij is echter niet de demiurg van het Zijnde, maar van het worden (γένεσις). Het worden is nochtans niet de zijnstrap van de Tweede (welke eveneens uit een zekere οὐσία bestaat, het zij dan dat deze van die van de Eerste verschilt), maar van de Kosmos, die als nabootsing van het wezen van de Demiurg, schoon is ²⁶.

Dit vormt alleszins een aanwijzing dat Noemenios, ofschoon hij vertrekt van een sterk dualistische basis, dit in de uitwerking van zijn systeem voor een ruim deel overwonnen heeft en zich hierdoor duidelijk distantiëert van de Gnosis ²⁷ : want noch de Demiurg noch de Wereld worden als slecht voorgesteld. De scherpe tegenstelling God-Stof wordt vervangen door de veel meer gematigde tussen God en een wereld, waarin Goed en Kwaad, Stof en Geest volledig vermengd zijn : daar is alles gemengd en niets enkelvoudig ²⁸, ook "de goden die het worden besturen" zijn gebonden aan het stoffelijke en lichamelijke, echter slechts in hun δυνάμεις en ἐνέργειαι, niet in hun οὐσία ²⁹.

b. Naast de fragmenten, hebben we twee getuigenissen van Proklos ³⁰, waarin hij Noemenios nadrukkelijk tot auteur maakt van de drie-godenleer ³¹. De interpretatie hiervan alsmede hun onderlinge binding is nochtans niet onmiddellijk duidelijk.

²⁴ F 20.

²⁵ F 29.

²⁶ F 25, p. 141. 6 : ἥς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ vgl. Plat., *Polit.*, 273 B. Een zelfde verschil tussen "goed" en "schoon" vinden we in de Hermetika : *C.H.*, X. 10 : τίς ὄν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὄδε ;— ὁ καλὸς κόσμος, ὅν ἔστι δὲ ἀγαθός...

²⁷ Waarin de Demiurg toch nooit *goed* in de echte zin geheten werd ; laat dan in sommige sekten zijn boosaardigheid tot een soort "goedzakkigheid" verzwakt zijn (vgl. PUECH in DODDS, *o.c.*, p. 36).

²⁸ T 28 (PROKLOS, in *Tim.*, II, p. 9.4).

²⁹ T 26 (PROKLOS, *o.c.*, III, p. 196.12).

³⁰ T 24 (*id.*, *o.c.*, I, p. 303.27) en T 25 (*o.c.*, III, p. 103.28).

³¹ Uit de hierboven besproken fragmenten, waarin N. nooit expliciet de Derde omschrijft, blijkt in de eerste plaats dat hij de 2^e en de 3^e als één beschouwt : cfr. F 20, p. 137.30 e.v. zie MERLAN, *l.c.*

In T 24 wordt ons voorgehouden dat Noemenios de drie goden "grootvader, zoon en kleinzoon" noemt (*πάππον, ἔκγονον, ἀπόγονον*), Proklos verkiest echter boven deze "poëtische benamingen" (*προστραγαδῶν*) de termen *πατήρ, ποιητής, ποίημα*; de Derde is de kosmos (*τὸ δημιουργούμενον*).

In T 25 lezen we Noemenios' aanpassing van een Timaioscitaat ³² aan zijn teologie: de Eerste Noes brengt hij overeen met *het wezen dat is* en hij verklaart dat deze *denkt* met gebruikmaking van de Tweede; de Tweede brengt hij overeen met de denkende geest (*ὁ νοῦς*), die het scheppingswerk uitvoert (*δημιουργεῖν*) met gebruikmaking van de Derde; de Derde ten slotte met *τὸ <ν> διανοούμενον*.

Zowel de tekst van deze laatste uitdrukking (*τὸ* of *τὸν δ.*), als de interpretatie ervan zijn voorwerp van discussie:

1) Prof. Leemans geeft *τὸ δ.* en vat de betekenis van het werkwoord passief op.

2) In deze interpretatie, niet in de *lectio*, wordt hij gevolgd door Festugière ³³: uit de kritiek van Proklos, die daar op volgt ³⁴, besluit hij tot het mannelijke *τὸν δ. (νοῦν)*. Zijn opvatting van Noemenios' systeem luidt dan: 1^o de intelligibele wereld; 2^o de denkende Gedachte (*Intellect démiurgique pensant le monde sensible en prenant modèle sur l'αὐτοζῶον*); 3^o de "gedachte Gedachte" (*Pensée pensée, le monde sensible tel qu'il est pensé et prévu dans l'Intellect*); 4^o de konkrete wereld. Zijn interpretatie kan men dus wel degelijk in T 24 weervinden (kosmos als *ποίημα* en *δημιουργούμενον*), met dien verstande dat er geen sprake is van de konkrete wereld, maar van de kosmos zoals hij opgevat en gepland is door de Demiurg, m. a. w. het Wereldplan ³⁵.

3) Deze passieve betekenis wordt door Dodds echter verworpen ten gunste van de mediale ³⁶. Eveneens uitgaande van het door Proklos gemaakte onderscheid tussen *νοῦς νοῶν* en *νοῦς διανοούμενος* trekt hij de konklusie dat deze laatste niets anders is dan "*νοῦς exercising διάνοια*" en overeenstemt met (*νοῦς*) *διενοήθη* bij Platoon ³⁷.

³² PLAT., *Tim.*, 39 E: ἤπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῶ ὃ ἔστι ζῶον, οἷα τε ἐνεῖσι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

³³ FESTUGIÈRE, *Rév.*, IV, p. 124 en n. 1.

³⁴ PROKLOS, *l.c.*; οὐχ οὕτως δὲ διήρηται νῦν ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος, ὥστε ἕτερον μὲν εἶναι τὸν νοοῦντα νοῦν, ἕτερον δὲ τὸν διανοούμενον. — Er moet hier nog opgemerkt worden dat voor onze passage één van de hoofdhandschriften (Q) de onzijdige *lectio* geeft.

³⁵ Dit vindt een aanknopingspunt in de Hermetika: zie o.a. *Ascl.*, 22, p. 323.12: *rationis divinae, quae constituta sunt omnia. . .* (Nock-Festugière: *plan divin*).

³⁶ DODDS, *o.c.*, pp. 13-14.

³⁷ Hij merkt op (p. 14 n. 1) dat het passieve gebruik van dit ww. zeer zeldzaam is en dat het hier tevens niet zou beantwoorden aan de volle betekenis van de tweede zin.

De drie goden vormen dan slechts drie verschillende graden van geestelijke activiteit, waarbij de Derde gekarakteriseerd wordt door de *διάνοια* en derhalve niet beantwoordt aan de konkrete wereld, maar aan de plotiniaanse Wereldziel. Immers, de Tweede God, die als *νοῦς* zijn eigen *ἰδέα* schept ³⁸, kan deze *νόησις* verlaten en *διάνοια* uitoefenen; inzoverre wordt hij de Derde. Oorzaak hiervan is de noodzaak een materiële wereld te scheppen, wat enkel kan gebeuren door *διάνοια*; zo gezien wordt hij gespleten door de Stof ³⁹, “and the *δημιουργός* of Plato’s text becomes distinct from *νοῦς*” ⁴⁰.

Ofschoon er veel is dat pleit voor deze opvatting, die Noemenios tot direkt voorloper maakt van Plotinos’ hipostasenleer, moet toch opgemerkt worden dat ze indruist tegen T 24. En dat daar Proklos “possibly may have misunderstood the participle as passive”, doet alleszins de vraag rijzen of hij het in T 25 wel inderdaad anders begrepen heeft, zonder noodzakelijk de waarde van de interpretatie van Noemenios’ systeem aan te vechten.

2. Van al de gegevens over zijn psychologie is het getuigenis van Porphyrios betreffende de twee zielen van de mens, een redelijke en een onredelijke, zeker het voornaamste ⁴¹. Het verband tussen dit antropologisch en het kosmisch dualisme is duidelijk: zoals in de Wereld, zo zijn ook in de mens (als mikrokosmos) twee krachten werkzaam ⁴². Geplaatst in het raam van de andere getuigenissen stelt deze logische voortzetting van zijn kosmisch dualisme echter een aantal moeilijkheden:

1^o Hoe moet men de in T 41 vermelde intrede van de menselijke ziel in een dierenlichaam verzoenen met de toekenning van twee zielen aan de mens? ⁴³ Deze zielsverhuizing in een onredelijk wezen veronderstelt immers dat de ziel *ἰσοειδής*, d.i. neutraal is: m.a.w. als het redelijke element in de ziel de overhand krijgt is ze *λογική* en vestigt zich in een mens, omgekeerd echter wordt ze *ἄλογος* en hult zich in een dierenlichaam.

³⁸ Zie F 25, p. 141.1.

³⁹ F 20, p. 138.2.

⁴⁰ WASZINK, p. XLVIII, sluit zich, steunend op CALCIDIUS, bij DODDS aan.

⁴¹ T 36 (PORPH. π. τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, STOB., I, p. 350.25).

⁴² Zie T 30, p. 94.12. Eenzelfde betrekking tussen een antropologisch en een kosmisch dualisme vinden we bij PHILOON, *Quaest. in Exod.*, I 23: bij de geboorte treden twee vijandige geesten in de menselijke ziel die met mekaar strijden om de heerschappij: *in cunctas animas in ipsa nativitate advenientes ingrediuntur duae simul virtutes (powers - δυνάμεις MARCUS in zijn eng. vert. Loeb), salutifera et damnifera . . . Per istas virtutes et mundus universus factus est. Vocant autem eas aliis etiam nominibus; salutiferam potentem et beneficam, contrariam vero immensam et damnificam.* (lat. vert. AUCHER). Zie WLOSOK, o.c., pp. 107-111

⁴³ T 41 (AINEIAS van GAZA, *Theophrastos*, p. 12 Boissonade).

Wat is dan echter de oorsprong van de *ἄλογος ψυχή* in de mens, als gezegd wordt dat *καὶ γὰρ πρὸ τοῦ σώματος κακίας ἐπιμίπλασθαι ... δυνατόν?* ⁴⁴ Als anderzijds in T 41 *ψυχή* voor *λογικὴ ψ.* staat, hoe kan deze dan nog vóór het lichaam onredelijk worden en in een dier overgaan, zonder dat het fundamenteel onderscheid tussen redelijke en onredelijke ziel vernietigd wordt ⁴⁵?

2^o Volgens T 38 ⁴⁶ kent Noemenios elke vorm van bezieling de onsterfelijkheid toe, vanaf de *λογικὴ ψυχή* (de mensenziel) tot aan de *ἔμψυχος ἕξις* ("waarmede wel bedoeld zal zijn de vorm, die een stoffelijk voorwerp doet blijven wat het is, daar immers de stof uit zichzelf generlei bestendigheid bezit") ⁴⁷.

Uit wat volgt kunnen we opmaken dat tussen deze uitersten nog de stadia voorkomen van de *φύσις*, d.i. de *φυτικὴ ψυχή* (de plantenziel) en de *ἀλογία*, d.i. de *ἄλογος ψυχή* (de dierenziel). T 39 ⁴⁸ laat de laagste bestaansvorm achterwege, maar vermeldt uitdrukkelijk *καὶ τὴν λογικὴν καὶ τὴν ἄλογον καὶ φυτικὴν (ψυχὴν)*.

Achter deze laatste opsomming (voorkomend in een Aristoteleskommentaar) schuilt ongetwijfeld de aristotelieaanse indeling van de levende natuur in drie trappen: nl. de plant met uitsluitend het vegetatieve, het dier met het vegetatieve en het sensitieve, de mens met naast deze twee nog het verstandelijke leven ⁴⁹. Volgens Noemenios was ook het vegetatieve-sensitieve onsterfelijk omdat zijn *ἀρχή*, de Stof, eeuwig en onsterfelijk was.

Opdat dus de menselijke ziel in een dierenlichaam zou kunnen gedreven worden, moet haar verstandelijke essentie door het onredelijke als het ware overwoekerd worden.

Hoe moet deze indeling echter overgebracht worden met het menselijke psychisch dualisme? De aristotelieaanse *λογικὴ ψυχή* zal wel niet overeenstemmen met deze in T 36; wat echter met de in beide getuigenissen voorkomende *ἄλογος ψυχή*?

⁴⁴ BEUTLER, R-E, p. 676.19 e.v. leidt de onredelijke ziel uit het lichaam af (zie verder) en vervolgt: *Dementsprechend bezog N. die Lehre von der Metensomatose nicht nur auf die ἦθη, sondern fasste sie wörtlich auf.* Hij geeft echter (zonder verdere verklaring) niet de tekst van BOISS., *πρὸ τοῦ*, maar die van THEDINGA *ἂ π ὁ τοῦ σώματος*.

⁴⁵ PORPHURIOS en IAMBlichOS wijzen deze zielsverhuizing juist af omdat de essenties van deze twee zielen totaal verschillend zijn: AINEIAS, *l.c.*, *ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς οὐσία, ἄλλη δ' ἄλογον* (d.i. van de dierenziel).

⁴⁶ T 38 (OLUMPIOD., *in Phaed.*, p. 124 N.).

⁴⁷ Zie LEEEMANS, *o.c.*, p. 60 n. 3.

⁴⁸ T 39 (IOH. PHILOPONOS, *in libros π. ψυχῆς*, p. 9.37, GAG, t. XV).

⁴⁹ ARIST., *de an.*, II 2, 413 b 7; II 3, 415 a 1 e.v.; 415 a 8; 433 a 12 e.a.

3^o Voor het antropologisch dualisme van Noemenios bezitten we slechts één getuigenis ; in alle andere beschouwingen wordt nooit van redelijke of onredelijke ziel gesproken, maar steeds van *ψυχή* zonder meer.

We hebben nochtans wel een getuigenis van Calcidius, die het wezen van de menselijke ziel in direkt verband brengt met het kosmisch dualisme.

Hij gewaagt echter niet van twee zielen, maar van twee zielsdelen.⁵⁰ Algemeen wordt aanvaard dat Calcidius hier de psychologie van Noemenios bewust aanpast aan zijn eigen, kristelijke opvattingen⁵¹.

4^o Het laatste probleem dat we hier voorlopig stellen willen, is dat van de binding tussen T 35 en T 36 : de gangbare interpretatie brengt de notie van eeuwige strijd, vermeld in T 35, over op de tegenstelling tussen redelijke en onredelijke ziel. Dit kan echter niet zomaar aanvaard worden, vermits in T 35 niet van zielen gesproken wordt, maar van *τὰ εἶδη καὶ τὰ μόρια τῆς ζωῆς καὶ τὰ ἐνεργήματα*⁵².

Zoals we in het begin van dit artikel schreven willen we ons hier meer speciaal toelagen op een passage uit Macrobius' *Kommentaar op de Droom van Scipio*⁵³. Uit zijn traktaatje, waarin hij vier verschillende opvattingen geeft over de plaats van de Onderwereld⁵⁴, zullen we de twee voornaamste argumenten uit de "derde sekte" bespreken — dewelke, zoals gezegd, aan Noemenios wordt toegeschreven — en wel de splitsing van de ziel tot een *μέση οὐσία*, bij haar intrede in de wereld, en haar tocht doorheen de planetensferen.

⁵⁰ T 30, p. 49.12 (= CALC., k. 298, p. 300, 1 WASZINK).

⁵¹ Zie J. C. M. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter. His doctrine and Sources* (Leiden 1959), p. 114 ; WASZINK, o.c., p. LVII.

⁵² T 35, p. 98.12 (IAMBL., π. *ψυχῆς*, STOB., I, p. 374.21).

⁵³ Latijns kompilator, levend omstr. het einde van de IV^e eeuw nK. Hij behoort tot de groep van Neoplatonici van het latijnse Westen, die het Neoplatonisme in zijn oorspronkelijkste vorm vertegenwoordigen (Plot. en Porph.)

Bibliografie : H. LINKE, *Ueber Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis*, Philol. Abh. M. Hertz, (Berlijn 1888), pp. 240-256. P. M. SCHEDLER, *Die Philosophie des M. und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Beitr. z. Gesch. der Phil. des Mitt., Texte u. Unters., Bd. XIII, H. 1), Münster 1916. P. WESSNER, *Macrobius*, R-E, XIV (1928), pp. 170-198. K. MRAS, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium* (Sitzungsberichte der preuss. Akad. für Wiss., phil.-hist. Kl., 1933 VI), pp. 233-286. P. HENRY, *Plotin et l'Occident, Firmicij Maternus, Marius Victorinus, S. Augustin et Macrobe* (Spicil. Sacrum Lovan., Et. et Doctr., f. 15) Leuven 1934. P. COURCELLE, *Les Lettres Grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Parijs 1943. W. H. STAHL, *Astronomy and Geography in Macrobius*, TAPhA, LXXIII (1942), pp. 232-258 ; Id., *Macrobius' Commentary on the dream of Scipio, transl. with an introduction and Notes*, New-York 1952.

⁵⁴ Een klaar overzicht van de inhoud ervan vindt men in de inleiding van LEEMANS' uitg., pp. 49-52.

I. Anima in conum producitur

Kap. 12 §§ 5-6: anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur, sicut a puncto nascitur linea, et in longum ex individuo procedit: ibique a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio. Et haec est essentia, quam individuum eandemque dividuum Plato in *Timaeo*... expressit.

Via de Kreeft, waar volgens Noemenios de Melkweg en de Dierenriem elkaar snijden¹, verlaat de ziel de hemel en neemt haar val een aanvang.

De eerste verandering, die deze afkering van God en het contact met de wereld veroorzaken, is een splitsing van haar wezen: de *appetentia corporis* (zie kap. 11 § 11) had haar op-zichzelf-geconcentreerd-zijn verbroken, nu wordt ze uit haar eenheid tweehed, tegelijk verdeeld en onverdeeld, m. a. w. ze wordt de *μέση οὐσία* uit de *Timaios* (35 A). Deze, voor het menselijke verstand onbegrijpelijke wezensmetamorfose, vinden we uitgedrukt in een uitvoerige wiskundige beeldspraak.

1. De ziel als sfeer

Het aanwenden van de sfeer, "de enige goddelijke vorm", tot voorstelling van de ziel in haar zuivere toestand, hield niets nieuws in zich².

De koppeling echter van de zieleval aan het verliezen van deze volmaakte

¹ In werkelijkheid gebeurt dit tussen de Tweelingen en de Stier; de reden voor deze foutieve voorstelling ligt ongetwijfeld in N.' streven zoveel mogelijk astrologische elementen in zijn sisteem op te nemen. Inderdaad leerde een oude astrologische eschatologie dat zich in de "tropische tekens", de Kreeft en de Steenbok, de *πύλαι "Αιδου* bevinden, de in- en uitgang van het *ὕπνογειον*, de onderste hemisfeer van het universum, waarin de Onderwereld gedacht werd (vgl. NOEM., T 42, p. 100. 10: *εἰς τὸν ὑπὸ γῆς τόπον καὶ τοὺς ἐκεῖ ποτάμους*). Deze tekens vallen tevens samen met de solstitiën (vgl. MACR., 12, 1.).

Zie CUMONT, *Les Enfers selon l'Axiochos* (Compt. rend. Acad. Inscr. & Bell. Lett., Paris 1920), p. 276 e.v.; — *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, (Paris 1942), p. 36 e.v.

² Alles wijst er immers op dat reeds de Eleaten en Puthagoreërs haar beschouwden als *van alle vormen de meest volmaakte en het meest aan zichzelf gelijk* (*Tim.*, 33 B) (vgl. Puth. bij DIELS, *FVS*, n. 58, C 3 (I, p. 463.24)) en dat ze deze vorm met het goddelijke verbonden: zo XENOPH., *DFVS* n. 21 A 33 (I, p. 122.33): *φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι αἰδίου καὶ ἕνα καὶ ὁμοιον πάντη καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ*. Aan deze volmaakteheid had ook de cirkelvormige beweging deel, als in zichzelf gesloten en in alle fazen zichzelf verwezenlijkend (*Tim.* 34 A: *κατὰ ταῦτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ*).

Als *αὐτοκίνητον* werd de ziel met sfeer en cirkel geïdentificeerd: vgl. ARCHUTAS bij IOH.LUDOS *de mens.*, VI. 21.

vorm, vinden we slechts in enkele teksten terug; de voornaamste hiervan geeft Aristides Quintilianus (*de musica*, II. 17, p. 63.25 Jan.):

op haar tocht doorheen de lunaire regionen . . . enerzijds door de aanzwellende massa van de vochtige luchtstroom naar omlaag getrokken, anderzijds fisisch verbonden blijvend met gindse [hemelse] voorwerpen, verliest de ziel haar sferische gedaante en verandert in een mannelijke.³

Naast het feit dat er, niet gans duidelijk van een *mannelijke* gedaante gesproken wordt⁴, ligt het grote verschil met Macrobius' tekst wel hierin dat bij Aristides deze vervorming, die pas in de maansfeer plaatsgrijpt, dus aan het einde van de val, slaat op de reeds door de *αἰθέρια περιβλήματα* (zie volgend deel) omhulde ziel. Het gaat dus eigenlijk om de vervorming van het *corpus luminum*, welke beschreven wordt als een volledig materiëel-plastisch gebeuren. Deze vervorming moet dit in staat stellen als een *πρῶτον ἀπὸ τῆ σῶμά τι φυσικόν* het aardse lichaam samen te houden en zijn, aan ons allen bekende, menselijke vorm te geven. Het is door middel van dit fisisch instrument dat de ziel het lichaam zal kunnen beheren en onderhouden⁵.

Bij Macrobius echter wil de "verlenging" op de wezensverandering van de ziel wijzen, wanneer ze, bij het begin van haar val, voor het eerst in contact komt met het stoffelijke.

De tekst stelt hier een zekere moeilijkheid: dat nl.

de ziel bij haar nederdaling van een bol, door naar omlaag te bloeien, tot een kegel verlengd wordt,

roept wel degelijk een visueel beeld op, « doch hoe uit een bol door verlenging een kegel kan ontstaan », zo merkt prof. Leemans op (p. 62 opm.), « is mij niet duidelijk. Integendeel uit de vergelijking *sicut a puncto nascitur linea* ziet men dat men hier moet denken aan een soort dissociatie van het

³ τὸ σφαιροειδὲς ἀπόλλυσι σχῆμα, εἰς δὲ τὸ ἀνδρείον μεταβάλλεται: zie FESTUGIÈRE, *L'Ame et la Musique, d'après A. Q.*, TAPHA, vol. LXXXV (1954), p. 66.

⁴ Vgl. de Puthag. van ALEX. POLUHIST., D.L., VIII, 1.31: zie n. 5. Dat "mannelijk" hier voor "menselijk" staat is waarschijnlijk: vgl. NOEM., F 42, p. 101.5 (PROKL., in *Remp.*, II, p. 128.25 e.v.) τὴν ἐν ἀνδράσι ζώην...

⁵ De tekst vervolgt aldus: "de oppervlakken, die zij ontwikkeld heeft ter hoogte van de lichtende en aïtherische materie, verandert zij in een vliesachtige vorm, de lijnen anderzijds, tot dewelke ze kwam in de vuurzone en die ze zich kleurde met de roodgele gloed van het vuur, vormt ze om tot de gedaante van pezen . . . zodat dit voor haar een soort van eerste fisisch lichaam wordt, samengesteld uit zekere vliesachtige oppervlakken en peesachtige lijnen en uit adem. Dit is ook de wortel van het lichaam . . . hierdoor ook wordt, naar ze beweren, dit potachtige instrument gevoed en samengehouden".

Vgl. ALEX. POLUH. *l.c.*, δέσμα τ' εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεύρα ... ἐκρικροθεῖσαν δ' ἀπὸ τῆν ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι.

middenpunt van de sfeer, zodat een lichaam ontstaat dat i. pl. v. één (*μόνως*) middenpunt twee brandpunten op één as heeft. »

Aldus ontstaat een ellipsoïde, geen kegel; daarom stelt hij voor *ovum* in plaats van *conum* te lezen.

Zowel logisch als wiskundig is deze correctie zeker op haar plaats (paleografisch is er geen beletsel). Het wiskundig denken van de Ouden verschilt echter in vele opzichten van het onze; daarom moest onderzocht worden of deze wijziging ook in het geheel van de tekst zin had, m.a.w. of hier een dergelijke logisch te verklaren overgang vereist werd, of een ontwikkeling van sfeer tot ellipsoïde, volgens de antieke maatstaven, de intrede van de ziel in de *μέση οὐσία* kon weergeven en of we er gegevens voor vonden bij antieke auteurs.

Het antwoord hierop is eerder negatief te noemen, want buiten de door prof. Leemans vermelde passus — die betrekking heeft op het *corpus luminum* en niet op de zielsessentie ⁶, — vonden we geen enkel ander aanknopingspunt.

Integendeel bleek dat de predikaten, welke de Ouden in hun wiskundige beschouwingen toekenden aan de *κέγελ*, de *lectio* van de gezamenlijke handschriftelijke traditie een onvermoede rijke inhoud konden geven en tevens de weg openen voor een interessante samenhangende interpretatie van de paragraaf in haar geheel.

De voornaamste argumenten vonden we bij Proklos. Vooreerst in zijn *Kommentaar op het Eerste Boek van de Elementen van Eukleides* (uitg. Friedlein). Zo lezen we op p. 103.21 :

De rechte en de ronde als de enkelvoudigste grondvormen van de lijn beschouwend, bouwde Platoon alle andere lijnen op uit een menging van die twee. . . . Volgens hem draagt dus blijkbaar het punt de afbeelding, als men dat mag zeggen, van het Ene. Ook dit bezit immers geen enkel deel, zoals hij aantoonst in de *Parmenides* (137 D). Vermits dan na het Ene drie hipostasen voorkomen, nl. het begrensde, het onbegrensde en het gemengde, zijn hieruit de lineaire, gonaire en ruimtelijke figuren opgebouwd. Met het begrensde komt overeen (. . .) in de vlakke figuren de cirkel en in de vaste de sfeer, met het onbegrensde al wat dienovereenkomstig recht is (. . .), en wat in al die soorten gemengd is, met het gindse gemengde (. . .), nl. onder de vaste de kegels en cilinders en al dergelijke vormen.

⁶ OLUMPIOODOROS, in *Alc.*, 16. 2 (p. 14 Westerlinck): τὸ φοειδὲς ἦτοι ἀγγοειδὲς ὄχημα (ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται · φοειδὲς μὲν διὰ τὸ σχῆμα, οὐ γὰρ ἔστι πάντῃ σφαιρικὸν ὡς τὰ οὐράνια ἀλλ' ἤττον σφαιρικόν, διὸ καὶ διαστροφὴν ποτὲ φασιν αὐτὸ πάσχειν, οὐ μὴν φθειρῆσθαι. . . .

Onthouden moet hieruit worden dat de sfeer het begrensde (één van de predikaten van het goddelijke) tot *hupostasis* heeft, figuren als de kubus daarentegen het onbegrensde (eigenschap van het stoffelijke-sensibele),⁷ de kegel tenslotte een mengsel uit beide; anders gezegd, de sfeer behoort tot de enkelvoudige, de kegel tot de gemengde vormen.

Verder in het werk gaat hij op dit laatste dieper in (p. 117.17):

Parmenides (145 B) verklaart dat elke figuur ofwel rechtlijnig is ofwel rond ofwel gemengd. Als ge dus onder de oppervlakken het rechtlijnige wilt beschouwen, neem dan het vlakke, . . . zo het ronde het sferische oppervlak, zo het gemengde de cilindrische en kegelvormige oppervlakken. . . . Onder de oppervlakken nu geschiedt de menging niet volgens een samenstelling (zodat een deel ervan recht, een ander rond), noch volgens een samen-vloeien (zoals bij de spiraallijn, waar de grondvormen vernietigd zijn en niet meer kunnen teruggevonden worden)⁸, maar volgens een zekere verbinding (*κράσις*). Wanneer we inderdaad in het onderliggende vlak een cirkel denken en een punt daarboven en vanuit dat punt een rechte neerlaten op de cirkelomtrek, en deze, de cirkelomtrek volgend, ronddraait, vormen we een gemengd oppervlak, een kegeloppervlak⁹; wanneer we dit anderszids snijden, ontbinden we het terug in zijn enkelvoudige elementen. Want als we doorheen de top een snede uitvoeren tot aan de basis bekomen we een driehoek, bij een snijding echter langs de basis is de snede een cirkel.

De kegel ontstaat dus door de projectie van een rechte uit een punt op een cirkelomtrek; als gevolg daarvan is hij terug te brengen tot twee tegen-gestelde elementen, nl. de driehoek en de cirkel.

De voor ons probleem interessantste passage vinden we echter in Proklos' Timaioskommentaar¹⁰:

Van de substanties zijn de ene homoiomeer,¹¹ de andere niet.¹² Deze laatste kregen vanwege de natuur noodzakelijkerwijze dan ook de niet

⁷ ἢ ἀόριστος δυνάς: zie F 12 en 13.

⁸ Daardoor is de kegel zelf niet homoiomeer (de sfeer wel: zie verder) vgl. PROKL., in *Tim.*, II, p. 254. 27: τὸ γὰρ ὁμοιομερὲς πάντη καὶ ὁμοειδὲς ἐν τοῖς δι' ὅλων κεντραμένοις καὶ συνεφθαρμένοις ἐστίν.

⁹ De hedendaagse meetkunde laat de kegel ontstaan door de rondwenteling van twee gekruiste rechten.

¹⁰ in *Tim* II, p. 75. 5: op *Tim* 33 B, waar de demiurg de kosmos zijn geschikte vorm geeft: σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅσα σχήματα ... σφαιροειδές ... πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἐαυτῷ σχημάτων.

¹¹ ὁμοιομερής: meetk.: alle delen zijn aan mekaar kongruënt; metaphysisch: elk deel ervan bezit dezelfde natuur als alle andere én als het geheel waartoe het behoort; dit kan ook van elk deel afzonderlijk gezegd worden en duidt dan aan dat in elk deel het geheel in zijn totaliteit aanwezig is.

¹² Vgl. PROLEM., *Synth. Math.*, p. 13.22 (Heiberg I): "van de vlakke figuren is enkel

(aan zichzelf) gelijkblijvende figuren:¹³ de veelhoeken nl. en alle dergelijke hoekvormige en uit meerdere vlakken bestaande; aan de homoiomere echter zijn de steeds (aan zichzelf) gelijkblijvende figuren toegekend. *Ἔστι δὲ ὁμοίων ἐν στερεοῖς ἡ σφαῖρα μόνον σχημάτων, ἐπεὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀνόμοια · τὰ μὲν γὰρ ἔχει δύο ἐπιφανείας, ὡς ὁ κῶνος, τὰ δὲ τρεῖς, ὡς ὁ κύλινδρος, ... τὰ δὲ πλείους, ὡς αἱ πυραμίδες.*

De vaste figuren worden hier dus volgens hun gelijkend-zijn aan zichzelf ingedeeld, tevens volgens hun aantal vlakken. Vermits enkelvoudigheid (van principe) en homoiomeriteit elkaar niet dekken¹⁴, is slechts één van de uit enkelvoudige grondvormen opgebouwde figuren geschikt om tot vorm voor het homoiomere te dienen, nl. de aan zichzelf gelijkblijvende sfeer.

De kegel daarentegen, opgebouwd uit het begrensde-ronde en het onbegrensde-rechte, is noch enkelvoudig noch gelijkblijvend en dus niet geschikt als vorm voor het homoiomere; hij heeft echter wel deel aan de volmaaktheid van het ronde, zoals alle "gemengde vormen", die een middenstelling innemen tussen het ronde en het rechte. Vermits hij tevens onder deze laatste het kleinst aantal vlakken heeft, nl. twee, dus het minst aan zichzelf ongelijk is, en zijn ἀρχαί zich als 1 : 1 verhouden, is hij de eerste en aanvoerder in de hiërarchie der ongelijke vormen.

In deze drie citaten vonden we dus de volgende begrippen: de begrensdheid, de enkelvoudigheid en de zelfgelijkendheid alsmede de homoiomeriteit, predikaten van het ronde en sferische.

Het is onmiddellijk duidelijk dat, als Noemenios de onlichamelijke essentie met een ruimtelijke vorm vergeleken heeft, dit de sfeer moet geweest zijn¹⁵. Immers:

1^o het onlichamelijke zijnde is begrensd en in zichzelf gesloten: het verschaft de stoffelijke eindeloosheid en onbepaaldheid (het niet-zijnde) orde en begrenzing en maakt het daardoor voor een vorm van zijn geschikt¹⁶.

de cirkel homoiomeer, van de vaste enkel de sfeer. Daarbij zijn alle vergankelijke lichamen, aardse zowel als stellare, uit niet-homoiomere vormen opgebouwd, die in de aithèr echter en alle goddelijke uit homoiomere, sferische".

NB. ook bij PROKL. gaat het erom de vorm van de aithèr te bepalen.

¹³ Geen gemeenschappelijk middenpunt bezittend voor alle punten op hun vlakken en uit verschillende hoeken en vlakken opgebouwd, nemen ze in een wenteling om zichzelf steeds andere gedaanten aan.

¹⁴ PROKL., in *Eucl.*, p. 105.5.

¹⁵ Vgl. PROKL., in *Eucl.*, p. 91. 7: *αὐταὶ δὲ αἱ σφαῖραι τῶν τελεσιουργῶν θεῶν εἰκόνες εἰσὶν ἀρχὴν τέλει συνάπτουσαι καὶ πάντων σχημάτων ἀπλότῃ καὶ ὁμοιότητι καὶ τελειότητι διαφέρουσαι.*

¹⁶ T 30.

2^o het is

enkelvoudig, nooit-veranderend en steeds in dezelfde vorm, noch verlaat het uit eigen beweging zijn aan-zichzelf-identiek zijn¹⁷ noch wordt het door enig ander daartoe gedwongen.¹⁸

3^o het is homoiomeer: Noemenios behoort immers tot diegenen,

die verkondigen, dat de onlichamelijke essentie in haar totaliteit homoiomeer, identiek en één is, in die zin dat in om het even welk van haar delen het geheel aanwezig is: zelfs in de verdeelde ziel vestigen zij de intelligibele kosmos, de goden, de daimonen, het Goede en de hogere genera¹⁹... volgens deze opvatting verschilt de ziel dus althans in haar totale essentie in niets van de Noes, de goden en de hogere genera. Immers, de ziel is één met en absoluut identiek aan haar zijnsgrond.²⁰

Kortom: samen met de Alziel is de menselijke ziel, zolang zij nog absoluut onlichamelijk en onveranderlijk, naar God toegewend is, volledig op zichzelf, d.i. op haar goddelijke zijnsgrond gekoncentreerd, identisch homoiomeer en één.

De aan zichzelf steeds gelijke, volledig op haar middenpunt gekoncentreerde en homoiomere sfeer verenigt dus op een bijna ideale wijze al deze predikaten van het goddelijke in zich. Ter illustratie kan hier nog verwezen worden naar de sfeervorm van de goddelijke *ἀπλανής* en het feit dat de Demiurg de planeten in regelmatige, cirkelvormige banen houdt.

Door het lichamelijke besmet, verbreekt de ziel echter deze toestand van eenheid met zichzelf en met God. In haar nieuwe *status* is ze niet langer homoiomeer, want de binding tussen het stoffelijke en de ziel gebeurt niet *κατὰ σύγχυσιν* (zie hoger), m.a.w. de ziel verliest haar eigen, goddelijke wezenheid niet: in de tweeheid, waarin ze terecht komt, verliest ze de eenheid niet (zie verder); naast verdeeld blijft ze in wezen onverdeeld; deel krijgend aan de *ἀόριστος δυάς*, blijft ze in haar kern begrensd. Ze wordt dus een mengvorm, een *μέσση οὐσία*. Net zoals de sfeer het symbool was van de zuivere, zo is de kegel het symbool van de gesplitste ziel, want

- 1) uit twee vlakken opgebouwd, volgt de kegel op de sfeer zoals de tweeheid op de eenheid;
- 2) hij is de eerste anhomoiomere vorm, zoals de tweeheid het eerste echte getal is;

¹⁷ De *ταυτότης* staat eigenlijk hoger dan de *ὁμοιότης*, daarom zal de *monas* pas hét wiskundige korrelaat bij uitstek voor het *ἀσώματον ὄν* zijn (zie verder).

¹⁸ F 15, p. 135.12.

¹⁹ T 33 (IAMBΛ π. ψυχῆς, STOB I, p. 365.5) N. bedoelt hier ongetwijfeld de goddelijke Alziel, die alle individuele zielen in zich omvat: zie FESTUGIÈRE, *Rév.*, III, p. 148. n. 1.

²⁰ T 34 (IAMBΛ., π. ψυχῆς STOB., I, p. 458-3).

- 3) de kegel is niet *ἀπλοῦς*, maar *μικτός*, nl. een mengvorm uit het goddelijk-bepaalde en het stoffelijk-onbepaalde ;
- 4) bij de snijding vinden we zijn twee tegengestelde elementen terug, nl. de cirkel, grondvorm van de sfeer en principe van het goddelijke ²¹, en de driehoek, principe van het worden en de vergankelijkheid ²².

We zijn ons bewust van het hipotetisch karakter van deze "allegorese" van de kegelwording van de ziel. Ook al zou ze de beknopte vermelding bij Macrobius te buiten gaan, toch, menen we, heeft ze bewezen dat deze voorstelling voor de Ouden in het algemeen en voor Noemenios in het bijzonder inderdaad zinvol kan geweest zijn. Dat we daartoe vooral op de teksten van een laat-Platonicus als Proklos hebben moeten werken, mag niet als een groot bezwaar aangerekend worden : het betroffen hier immers hoofdzakelijk gegevens van louter wiskundige aard, door Proklos, waarschijnlijk zonder wijzigingen, overgenomen van veelal puthagoriserende voorgangers.

De moeilijkheid, die zich onmiddellijk daarop stelt in de vergelijking met de uitrede van de lijn uit het punt, valt niet weg maar wordt wel aanvaardbaar, wanneer de klemtoon gelegd wordt, niet op het visuele beeld van de verlenging, maar op het onverklaarbare van deze voortgang uit de ondeelbaarheid van het punt. Hierop zal echter nog teruggekomen worden in de verdere uiteenzetting.

2. De ziel als punt en als *monàs*

Het beeld van de overgang van punt naar lijn wordt hernomen, nu geheel verweven met die van eenheid naar tweeheid, want "uit haar punt, dat de *monàs* is, wordt de ziel *duàs*, die de eerste verlenging is" ²³.

²¹ Vgl. PROKL., in *Eucl.*, p. 146.24 : "de cirkel is onder de figuren de eerste, de eenvoudigste en de meest volmaakte. Want boven alle vaste vormen munt hij uit door het feit dat hij op een enkelvoudiger plan staat, de vlakke figuren overtreft hij door zijn gelijkendheid en identiteit. Ook stemt hij overeen met het begrensde en de monas. . . Zo ge het heelal verdeelt in hemel en vergankelijkheid, dan zult ge aan de hemel de ronde vorm toekennen, aan het worden de rechte. . . (p. 148.10). Voor de goden maakt hij dat ze toegekeerd zijn naar en één zijn met hun gronden, dat ze in zichzelf blijven en de gelukzaligheid die hun eigen is niet verlaten. . . De Noes biedt zichzelf het intelligibele aan, en dit is voor hem als het ware zijn middenpunt". . .

²² PROKL., o.c., p. 166.14 : *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἀπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναι φασὶ καὶ τῆς τῶν γενητῶν εἰδοποιίας.*

²³ Hier gaat het niet om de *ἀόριστος δυάς*, die de Stof is : de ziel kan immers niet volledig samenvallen met de Stof, zeker niet bij deze *prima protractio* ; trouwens het vervolg *et haec est essentia, quam individuum eodemque dividuum* wijst op het tweevoudige karakter van deze aritmetische tweeheid. Tenslotte zou N. nooit kunnen schrij-

Verbonden met het vorige, vormt het aldus een verbindende schakel tussen de ruimtelijkheid van de sfeer en het zuiver rekenkundig karakter van de eenheid.

Zoals hoger geciteerd, werd uit de Parmenidespassage over de slechts negatief te bepalen Eenheid (137 D) afgeleid dat Platoon het punt als *εἰκὼν τοῦ ἐνός* voorstelt. Deze gelijkstelling van punt en *monàs* is in de platonisch-puthagorische traditie een *topos*²⁴. De predikaten die aan de eenheid toegekend worden zijn o.m. de volgende: ondeelbaarheid (vermits volledig deel- en dimensieloos), begrenstheid, identiteit en eenheid (*παντότης καὶ ἐνότης*); de *monàs* wordt gezegd haar naam gekregen te hebben *ἀπὸ τοῦ μένειν ἀτρεπτος καὶ μὴ ἐξίστασθαι τῆς ἑαυτῆς φύσεως*, om haar *μονή* en *στάσις*²⁵. Wegens haar absolute enkelvoudigheid drukt de aritmetische eenheid dus het meest direkt de essentie van het ware zijnde uit²⁶.

Deze eenheid echter, die principiëel ondeelbaar is, vormt, hoe paradoksaal ook, het begin van een oneindig deelbare reeks. Als oorsprong van de getallen en de lichamen, maar zelf geen getal of lichaam²⁷, krijgen eenheid en punt hierdoor een dubbelzinnig karakter.

De wijze waarop dit bij Proklos aangewezen wordt, herinnert sterk aan het dubbelzinnige karakter van de Demiurg:

Het punt is dus geheel en al ondeelbaar, in zoverre dat het de eindigheid als zijnsgrond heeft; op een verborgen, heimelijke manier bezit het echter de potentie van het oneindige, waarmee het alle ruimtelijke uitbreidingen verwekt.²⁸

In die zin leren ons de Puthagoreërs dat de lijn en de tweeheid waarvan ze een afbeelding is, zowel "monadisch" als "duadisch" zijn: zij beweren immers

dat het punt *διπτός* is: want ofwel komt het voor op zichzelf ofwel in de lijn; in zoverre dat het alleenlijk eindigheid is en één en noch een geheel noch delen bezit, is het een afbeelding van de top van de zijnden en wordt het daarom ook overeengebracht met de *monàs*. . . .

ven dat de Stof de *prima protractio*, dus een uitvloeisel van God is: deze stelling be-
kampst hij nl. heftig in T 30 (p. 92.5).

²⁴ Zie o.m.: PROKL., in *Eucl.*, p. 93.18 en 97.19; MACR., I, 5.11; 6.7 en II, 2.8-9.

²⁵ LAMBL., in *Nicom. Arithm.*, p. 73.7 (Pistelli) en THEOON SMURN., p. 19.6 (Hiller).

²⁶ Vgl. F 17, p. 136.10: *εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη ἀδιόν τέ ἐστι καὶ ἀτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐστηκε.*

²⁷ Zie MACR., I, 6,7; vnl. II, 2.8-9: *monas punctum putatur, quia sicut punctum corpus non est, sed ex se facit corpora, ita monas numerus esse non dicitur sed origo numerorum.*

Zie ook NIKOMACH., *Introd. Arithm.*, II, 7.1-2 (Hoche).

²⁸ PROKL., in *Eucl.*, p. 88.2.

De lijn anderzijds bezit, als eerste, delen en een geheel, is echter toch *μοναδική* wegens haar één-dimensionaalzijn, daarnaast *δυναδική* wegens haar voortgang (m. a. w. onbegrensd door haar deelname aan de *ἀόριστος δυνάς*, begrensd door twee punten), waardoor ze een afbeelding is van de totaliteit (van de zijnden) en van die rangorde, die zowel een gerekte monàs (*ταναή μονάς*) is als verwekster van het getal twee (m. a. w. de tweeheid).²⁹

Als eerste en enkelvoudigste uitbreiding (ze bezit wel een lengte, maar geen hoogte of breedte)³⁰, is de lijn dus wel tweevormig en deelbaar, maar heeft ze ook deel aan de eenheid van het punt, vermits ze door twee punten afgesloten wordt, net zoals de eenheid de tweeheid begrenst; ze is tegelijk eindig en oneindig: oneindig in zoverre dat ze zich ontwikkelt uit het punt, eindig in zoverre dat ze door haar enkelvoudige oorzaak begrensd wordt³¹.

Net zoals de lijn, die haar afbeelding is, bezit ook de tweeheid een dergelijke gemengde konstitutie. Deze lineaire *duas* moet echter scherp onderscheiden worden van de *ἀόριστος δυνάς*: deze laatste, die onmiddellijk op de Stof teruggaat en in die zin "enkelvoudig" is, is het principe van het *ἄπειρον* en van de *ἐτερότης*, en heeft als functie *τὸ μερίζειν καὶ διχάζειν καὶ φθείρειν καὶ ὄλως ἀορισταίνειν*; aan haar is dan ook niets begrensd noch vormhebbend³².

Samen met de hoger vernoemde redenen (zie n. 23) is het feit dat de verlenging van de *monàs* tot de *duàs* gans verweven is met de voorstelling ervan als punt en lijn, een voldoende duidelijke aanwijzing dat het hier gaat om de "tweeheid" van het getal twee, als een *ταναή μονάς*, de *prima protractio* uit de eenheid en het eerste deelbare getal: als dusdanig heeft ze ook deel aan de veelheid, maar

ze wordt vanwege de eenheid begrensd en, door deze overmeesterd, stelt ze een grens aan haar maatloze stoutmoedigheid.³³ Ze is het eerste getal; als eerste vloeit ze neer (*defluxit*) uit die alleenstaande almacht

²⁹ Id., p. 98.13.

³⁰ Vgl. MACR., II, 2.4-5. Ze is dus zowel negatief (als het punt) als positief *ἀποφατικῶς καὶ καταφατικῶς*) te definiëren: zie PROKL., o.c., p. 96.17.

³¹ PROKL., o.c., p. 101.8. MACR., l.c., en I, 5.11; II, 2.9.

³² Naast de Eenheid vormt ze het andere, negatieve grondelement van de getallen, is dus mede *ἀρχοειδής* en daardoor in zekere zin ook *monàs*: zie IAMB., in *Nic. Ar.*, p. 30.10, p. 73.20, p. 78.1, 24 (Pist.); *Theol. Ar.*, p. 8.20 (de Falco). In dit opzicht wordt de *triàs* door sommigen als het eerste getal opgevat, samengesteld uit het begrensd van de Eenheid en het onbegrensd van de Tweeheid: vgl. PROKL., in *Remp.*, II, p. 45.25.

³³ PROKL., in *Eucl.*, p. 101.8. Vgl. IAMB., *Theol. Ar.*, p. 7.19. Deze *τόλμα* wordt ook de ziel verweten bij haar val: zie *Korè Kosmoe*, k. 46 en PLOT., V 1, 1.1: zie FESTUG., Rév., III, p. 83.

in de lijn van het intelligibele lichaam; daarom wordt ze ook op de planetensferen betrokken, omdat ook deze tot een getal afgescheiden zijn uit wat de *ἀπλανής* geheten wordt, en omgedraaid in een tegengestelde beweging.³⁴

Deze tweehed, die, zoals alle getallen, volstrekt onlichamelijk en intelligibel is, staat tussen de eenheid van de rekenkundige *monàs* (die de goddelijke *Monàs* als *hupostasis* heeft) en de veelheid van de getallen (die, wat hun veelheid betreft, de Onbegrensde *Duàs* tot zijnsgrond hebben). Ze vormt dus de *μεσότης μονάδος ... καὶ πλήθους*. Dit leidde men af uit het specifieke kenmerk van de tweehed, dat nl. $2 \times 2 = 2 + 2$, in tegenstelling met de eenheid, die met zichzelf opgeteld een groter resultaat oplevert dan met zichzelf vermenigvuldigd, en met het getal waarvan het kwadraat groter is dan de verdubbeling³⁵. Om dezelfde reden kan de tweehed, die wegens haar uittreden uit de eenheid en haar deelname aan de veelheid, niet langer de *ταυτότης* simboliseert, maar wel de *ἐτερότης*, toch ook *ἴση* geheten worden³⁶. Het is klaar dat het deze *duàs* is, tot welke bij Macrobius de ziel verlengd wordt.

*
* * *

Tot het trekken van een konklusie uit deze overvloed van gegevens lijkt ons een schematische samenvatting zeer nuttig.

Volgende matematische reeksen kwamen dus ter sprake :

- 1^o een ruimtelijke : sfeer-kegel : tezamen met hun negaties vonden we als voornaamste predikaten de *ὁμοιότης*, de *ὁμοιομέρεια* en de *ἀπλότης*.
- 2^o een vlakke : punt-lijn, en
- 3^o een rekenkundige : eenheid-tweehed. Hier traden vooral op de voorgrond het onverdeeld-, begrensde-, identisch- en één-zijn, samen met het "onbeweeglijk blijven en niet uit haar eigen natuur treden".

Deze drievoudige, wiskundige beeldspraak wijst duidelijk op een klimax, want van de drie *ἀρχαί* is het ongetwijfeld de eenheid die voor Noemenios het scherpst en het volledigst de essentie van het hoogste Zijn kan verbeelden ; deze rekenkundige *monàs* heeft trouwens, zoals gezegd, de goddelijke tot direkte *hupostasis*. Het getal in het algemeen is immers niet alleen volmaakt onlichamelijk (het is in zijn voorstelling aan geen concreet lichaam gebonden), maar het ligt tevens aan de basis van alle andere

³⁴ MACR., I, 6.18.

³⁵ PROKL., in *Eucl.*, p. 161.24, en IAMB., *Theol. Ar.*, p. 10.11.

³⁶ IAMB., o.c., p. 7.19 (hier wordt een opsomming gegeven van de door Puthagoreërs aan de tweehed gegeven benamingen : zo wordt ze ook *δόξα* geheten, *ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν δόξῃ*), p. 9.23.

matematische figuren, zowel vlakke als vaste ³⁷. Daardoor is de rekenkunde, de wetenschap van het getal, niet alleen de basis maar tevens de belangrijkste van alle wiskundige studies ³⁸.

Waarom nu deze uitgebreide wiskundige symboliek?

Eén van de grondgedachten van Noemenios' dualisme is "het fundamentele misterie in de overgang" ³⁹: even onbegrijpelijk als het verlangen van de Demiurg naar de Stof, zijn splitsing en overgaan in de Derde God, en zijn intrede in de kosmos, even onbegrijpelijk is de *appetentia corporis* van de ziel, haar splitsing in een *μέση οὐσία*, en haar intrede in de wereld en het lichaam, waardoor ze, net zoals de Demiurg als Derde God, de zo noodzakelijke schakel zal vormen tussen Eenheid en Veelheid, tussen God en Stof.

Om een misterie toch in zekere zin voorstelbaar te maken, doet Noemenios beroep op beelden, die in het algemeen een integrerend deel van zijn gedachte vormen ⁴⁰: in dit geval kan de wiskunde hem daartoe het meest geschikt geleken hebben.

Dezelfde problematiek stelt zich immers betreffende de sfeer (gelijkend en toch principe van het niet-gelijkende), het punt (dimensieloos en toch oorsprong van alle figuren) en de eenheid (begrensd en onverdeeld en toch het begin van de oneindige getallenreeks): ze worden alle zowel gescheiden van, als verbonden met hun reeksen door een middenvorm, respectievelijk de kegel, de lijn en de tweeheid, die telkens twee tegengestelde principes in zich weet te verenigen.

Dit parallellisme tussen de ziel en de matematische voorwerpen werd reeds door Platoon beklemtoond ⁴¹: beide waren voor hem de schakel tussen τὰ νοητά en τὰ αἰσθητά ⁴²; zo laat hij de Demiurg in de *Timaios* de ziel uit twee tegengestelde principes konstrueren.

Bij Noemenios grijpt echter een belangrijke verschuiving plaats: in wezen is de ziel, volgens hem, totaal identisch aan en niet te scheiden van haar goddelijke zijnsgrond; ze is dus wel degelijk νοητόν ⁴³.

³⁷ MACR., I, 5.12-13; vgl. met CALC., k. 53, p. 101.18: volgens WASZINK, *o.c.*, p. XLIV noemeniaans.

³⁸ Vgl. F. 11 (einde).

³⁹ VAN DER VEN, *o.c.*, p. 251.

⁴⁰ Id., p. 242: het is, zoals bij PLOTINOS een "dynamisch beeld".

⁴¹ Zie Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism* (Den Haag 1953), k.1. C. J. DE VOGEL, *A la Recherche des Etapes précises entre Platon et le Néoplatonisme*, MNE-MOSYNE, IV 7 (1954), p. 114 e.v.

⁴² De ziel is voor hem dus géén νοητόν: zie H. DÖRRIE, *Porphyrios' "Sumnikta Zetemata"* (ZETEMATA H. 20), München 1959, p. 187 e.v.

⁴³ Zie T 33 en 34. Vgl. CALC., k. 31, p. 80.11: *individua substantia, id est immunitas ab incorporatione anima*. . . Door WASZINK, p. XLVII, als noemeniaans opgeëist (zie verder).

Wanneer ze zich echter door een onverklaarbare *appetentia corporis* toch uit het goddelijke losmaakt, verliest ze haar aktuele eenheid en identiteit : oorspronkelijk ondeelbaar, wordt ze verdeeld, want door dit eerste, nog verwijderde contact met de Onbegrensde Tweeheid, krijgt ze deel aan de Veelheid. Het is deze, nieuwe ziel, die voorgesteld wordt naar de *Timaios* :

Van onze voorgangers zien de enen de essentie van de ziel matematisch, als zich in het midden bevindend tussen de natuurlijke en de boven-natuurlijke orde: de enen daarvan zeggen dat ze een getal is en vormen ze uit de monàs, als onverdeeld, en uit de onbegrensde duàs als verdeeld; de anderen echter als geometrisch, opgebouwd uit punt en uitbreiding, het ene onverdeeld, het andere verdeeld: tot de eerste groep behoort Noemenios.⁴⁴

Beklemtoond moet worden dat slechts de afgescheiden ziel een *μέση οὐσία*, een getal is : ze wordt wel aangetast door de onbegrensdeheid, maar verliest haar binding met het goddelijke niet volledig :

animae enim sicut mundi⁴⁵ ita et hominis eius modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi haec per hominis membra diffunditur.⁴⁶

Van nature dimensieloos en niet-splitsbaar, is ze slechts tijdelijk en *κατὰ συμβεβηκός*, nl. zolang ze in de lichamelijke wereld verblijft, verdeeld en uitgebreid ⁴⁷.

Ofschoon ze in theorie steeds zulk een middenessentie blijft, groeit haar aantasting door de stoffelijkheid echter aan naarmate ze zich dieper in de wereld stort : de werking van haar goddelijke verbondenheid wordt dus steeds zwakker. Vermits bij een hereniging met God de verschillende stadia in omgekeerde volgorde moeten doorlopen worden, is het herstel van deze *prima protractio* van bij het begin van haar val een essentiële vereiste.

⁴⁴ T 31 (= PROKL., in *Tim.*, p. 153.17). Door WASZINK, pp. XLIV-XLV, samengebracht met CALC., k. 53, over de schepping van de Wereldziel (*rationalis anima*), met als kommentaar : *Dubitari nequit quin ἡ μονὰς ἀμέριστος hoc loco idem esse putetur quod deus, ἡ ἀόριστος δὲ μέριστή vero idem quod silva* (in tegenstelling met BEUTLER, zie verder).

⁴⁵ Vgl. met MACR., 12.12 : *νοῦς ὀλικός . . . ex individuo praebendo se dividendum et rursus ex diviso ad individuum revertendo et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit.* Vgl. F 21.

⁴⁶ MACR., 12.6.

⁴⁷ T 29, p. 90.17 (NEMESIOS, *de nat. hom.*, p. 69 Matth.). DÖRRIE, *o.c.*, p. 130, wil dit getuigenis aan N. onttrekken. Zijn kritiek is echter in zoverre verdacht, dat hij voor de verschuiving van de zielsessentie van *μέση οὐσία* naar *νοητόν* de rol van N. verwaarloost en alleen aandacht besteedt aan PORPHURIOS.

Om dit reeds op aarde te bereiken moet de mens zich op de wiskunde toelaggen : te beginnen met de nog aan de verbeelding verbonden figuren (eerst de stereometrie, dan de vlakke meetkunde), via een steeds groter wordende abstraktie, die een zich steeds verder verwijderen van de zintuigelijkheid mogelijk maakt, naar de studie van de getallen, waar eenheid en veelheid de enige, intelligibele elementen zijn ⁴⁸. In elk van deze fasen komt het erop aan naar de eenheid van de ἀρχή op te klimmen en het misterie van de overgang te beleven, als voorbereiding tot de plotse overgang van de ziel zelf in de *Unio mystica* ⁴⁹. Voorbereiding inderdaad « denn die Beschäftigung mit der Mathematik führt nicht direkt zur Erkenntnis des ἀγαθόν (das bleibt vielmehr einem mystischen innerseelischen Akt vorbehalten) sondern sie hat propädeutischen Wert ⁵⁰ ».

Alvorens dit hoofdstuk te kunnen afsluiten moeten we nog even ingaan op de kritiek van Beutler omtrent de toewijzing van deze Macrobius-tekst aan Noemenios. Uit T 31 (zie boven) konkludeert hij nl. : « die Seele ist also für N. Zahl wie für Xenokrates. Deutlich wird dabei der Lehre der Geometriker wie Severus unterschieden, die durch der Vorstellung eines γεωμετρικόν διάστημα charakterisiert is. ⁵¹ ».

Door het beeld van de vervorming van de sfeer tot een kegel (die met deze lineaire ontwikkeling echter slechts vergeleken wordt en er geenszins mee samenvalt) ⁵² moet, zo meent hij, gans deze doktrine onder de geometrische groep gerangschikt worden ⁵³.

Hij heeft hierbij geen oog voor enig wiskundig aspekt van de *monàs-duàs* passage bij Macrobius. Integendeel, de nadruk leggend op het louter aritmetisch karakter van de door Proklos vermelde ἀόριστος δυνάς (volgens

⁴⁸ Vgl. PROKL., in *Eucl.*, p. 38.3 : "Sommigen, zoals Geminus, verdelen de wiskunde in een deel dat uitsluitend betrekking heeft op het intelligibele, en in een ander dat zich op het sensibele richt, waarbij ze νοητά heten, alle beschouwingen, die de ziel uit eigen kracht opwekt, zichzelf afscheidend van de in de stof werkzame vormen ; als dusdanig zagen ze de reken- en meetkunde".

⁴⁹ F 11 (slot).

⁵⁰ BEUTLER, GNOMON, p. 112.

⁵¹ ID., p. 114. FESTUGIÈRE, *Rév.* III, p. 42 n. 2, neemt dit over ; beiden verwerpen dan ook de ganse beschrijving van de reis doorheen de sferen. Zonder hieraan nieuwe argumenten toe te voegen, integendeel, gezien in de rest van zijn bespreking, voor ons onbegrijpelijk, sluit WASZINK, p. LVII n. 1, zich hierbij aan.

⁵² Dit γεωμετρικόν διάστημα impliceert trouwens niet de (in het beeld van de sfeer vervatte) idee van ruimtelijkheid, maar moet, net zoals de *monàs* en de Onbegrensde Tweeheid voor N., de twee tegengestelde wezensgronden van de ziel aanduiden.

⁵³ Reeds DODDS, *Num.*, p. 9 n. 1, wees dit af : *But 12,5 is not a definition ; it is merely a metaphorical description of the soul's transition from unity to multiplicity, which is symbolised by the figure of a cone.*

hem door Leemans verkeerdelijk met de Stof in verband gebracht)⁵⁴, de *duas* bij Macrobius echter met het stoffelijke principe gelijkschakelend, ziet hij ook hierin het bewijs dat ze beide niet met mekaar te verenigen zijn.

Wij hopen aangetoond te hebben dat deze twee terminologisch misschien gelijkende bepalingen, als besprekingen van dezelfde Timaiospassage (35 A), elk een gans verschillend doel nastreven en dus ook een andere, aan Beutlers opvatting juist tegengestelde, inhoud hebben: waar T 31 de afgescheiden⁵⁵ ziel wil terugvoeren op haar tegengestelde *ἀρχαί*, de gronden van haar verdeeld én onverdeeld zijn, wil Noemenios in Macrobius' tekst de overgang naar deze midden-essentie (gezien als het geheel van twee tegengestelde principes) beschrijven. Daartoe maakt hij gebruik van uitsluitend wiskundige benaderingen: achtereenvolgens, en in de rangorde van hun grotere abstraktheid (waardoor het wezen van de ziel steeds precieser uitgedrukt wordt) wordt de ziel overeengebracht met haar korrelaten in de drie gebieden van de wiskunde, het ruimtelijke, het vlakke en het zuiver rekenkundige. Dat de ziel echter in de beschrijving (en misschien ook wel in de geest van Noemenios) hiermee samengevallen is, hoeft daarom nog niet als tegenstrijdig met T 31 beschouwd te worden.

Voor onze interpretatie in haar geheel van deze paragraaf kunnen ongetwijfeld dezelfde reserves gemaakt worden als voor onze bespreking van de kegelwording. Vermits zij zich echter zonder onoverkomenlijke contradicties zowel in deze tekst als in het ons van Noemenios bewaarde in het algemeen laat voegen, bieden we haar de welwillende lezer aan als een moeilijke betekenis van deze moeilijke passus.

II. Corpus luminum

Kap. 11 § 12: nec subito a praefecta incorporalitate luteum corpus induitur, sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum in quaedam siderei corporis incrementa turgescit: in singulis enim sphaeris, quae caelo subiecta sunt, aetheria obvolutione vestitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur. . . .

Kap. 12 §§ 13-14: dum et per illas (sphaeras) labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit:

⁵⁴ Zie echter WASZINK, p. XLV: zie boven, n. 44.

⁵⁵ Zijn veronachtzamen van het feit dat het hier om de afgescheiden niet om de goddelijke ziel gaat, is duidelijk in tegenspraak met zijn toekenning aan de Rekenkunde van slechts een *propaideutische Wert*.

in Saturni ratiocinationem et intellegentiam, quod *λογιστικόν* et *θεωρητικόν* vocant: in Iovis vim agendi, quod *πρακτικόν* dicitur: in Martis animositatis ardorem, quod *θυμικόν* nuncupatur: in solis sentiendi opinandique naturam, quod *αἰσθητικόν* et *φανταστικόν* appellant: desiderii vero motum, quod *ἐπιθυμητικόν* vocatur, in Veneris: pronuntiandi et interpretandi quae sentiat, quod *ἐρμη-νευτικόν* dicitur, in orbe Mercurii: *φυσικόν* vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet.

Nadat de ziel de Melkweg langs de Kreeft verlaten heeft en in de Dierenriem tot aan de Leeuw gegleden is, waarbij ze in het sterrenbeeld van de Mengschaal¹ voor het eerst de invloeiing van de stof en tevens van de vergetelheid (oorzaak van de *opinio*) ervaren heeft², daalt ze nu uit de Leeuw naar de eerste planetensfeer. Deze tocht naar het aardse lichaam zal voor haar een dubbel gevolg hebben:

1. ze wikkelt zich in een uit aitherische omhulsels bestaand *corpus luminum*;
2. tegelijk hiermede ontvangt ze de psychologische en biologische vermogens, noodzakelijk voor het aardse bestaan.

1. De tegenstelling tussen het onlichamelijke zijn, dat de ziel nog is bij het begin van haar val³, en het lichamelijke niet-zijn is te groot⁴, opdat zij zich zonder bemiddeling met mekaar zouden kunnen verenigen:

noch zou immers het *γῆϊνον σῶμα* (*corpus luteum*) een zulkdanige onsterfelijkheid kunnen verdragen, noch zou een zo grote voortreffelijkheid kunnen gedogen dat een voor affekties vatbaar (*παθητικόν*) lichaam aan haar zou kleven.⁵

¹ Het sterrenbeeld van de *κρατήρ* legt N. verkeerdelijk tussen Kreeft en Leeuw: in werkelijkheid ligt het tussen de Leeuw en de Maagd, verre buiten de Dierenriem. STAHL, *Macrobius' Comm.*, p. 135 n. 14, merkt op dat men, in de lente, naar het zuiden kijkend, de zielen, die de poort van de Kreeft passeren, door lichtjes naar links te vieren door de Drinkschaal zou kunnen zien trekken. Waarschijnlijk echter is ook deze foutieve voorstelling N. ingegeven geweest door zijn voorliefde voor de astrologie (zie I, n. 1). Een bepaalde doktrine (zie KLEMENS ALEX., *Strom.*, V 14, p. 103.2 St.) gebruikte de Dierenriem inderdaad als weg voor de zielen naar hergeboorte en wederopname, wat N. ertoe kan gebracht hebben althans een deel van de Zodiak in zijn *ordo descensus* op te nemen. Daarnaast plaatste een andere voorstelling de zomerzonnnewende in de Leeuw, waardoor de ziel van daaruit in de lager gelegen sferen daalde: zie BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque* (Parijs 1899), p. 23 n. 1.

² Kap. 12 §§ 7-8-9.

³ Vgl. MACR., 11.11; zie n. 23.

⁴ Zie F 12, F 13, F 16 en 17. Vgl. ALBINOS, *did.*, 25: *ἀσώματος γάρ ἐστιν οὐσία ἀμετάβλητος...*, τὸ δὲ σῶμα πᾶν τὸ θνατόν.

⁵ C.H., X.17: "... derhalve nam de Noes de Psuchè tot omhulsel". Daarentegen IAMBL., π. *ψυχῆς*, STOB., I, p. 385.1: "de enen doen de ziel onmiddellijk met het lichaam, als instrument, samenvallen..." zie FESTUGIÈRE, *Rév.* III, p. 237.

Om deze binding mogelijk te maken omhult de ziel zich bij haar val met een "eerste fisich lichaam", van een uiterst fijne, nl. aitherische materie. In elke sfeer, die ze doortrekt, neemt ze *πᾶν ὅσον ἀγροειδές ἐστίν* mee ⁶, en wordt op deze wijze in elke sfeer omkleed met een *aitheria obvolutio* (*αἰθέριον περιβλήμα*) ⁷.

Daar de *phusis* van de sferen naar de aarde toe steeds ruwer en woester wordt, degenerereert deze omhulling van een in de beginne praktisch nog onmerkbare toetreding tot een steeds zwaarder en boosaardiger wordende aanwas ⁸: de ziel zwelt daardoor slechts langzaam en geleidelijk aan tot deze *incrementa siderei corporis* ⁹.

Deze *περιβλήματα* of *χιτῶνες* bezitten niet alleen een verschillende fisische samenstelling, ze zijn tevens drager van verschillende psicho-biologische vermogens ¹⁰. Samen vormen ze het *sidereum* of *luminosum corpus*: dit moet zoals gezegd, toelaten dat de ziel haar intrede kan doen in dit *indumentum testeum* of *luteum corpus* ¹¹. Tevens moet het de ziel in staat stellen gedurende haar verblijf op aarde de voor het bestuur van het lichaam noodzakelijke kennis en alle fysiologische activiteiten uit te oefenen ¹².

⁶ Zo ARISTID. QUINT., *o.c.*, p. 63.18 J.: "daarom dan neemt ze, ijlend naar een lichaam, van elk van de daarboven gelegen plaatsen zekere deeltjes mee van de lichamelijke samenstelling en trekt ze tot zich". Vgl. hiermee de Archonten, in de hermetische Gnosis, die de ziel iets van hun natuur meegeven: als geschenk in de *Poimandrès* (C.H., I.13), als boei in de *Pistis Sophia*, k. 131, p. 220.18 S.

⁷ IANBL. I. c., ... *οἱ δὲ μεταξὺ τῆς τε ἀσωμάτου ψυχῆς καὶ τῆς ἀγγε[λ]ιώδους* (FESTUG. *o. c.*, p. 237) *αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικά περιβλήματα περιλαμβάνοντα*.

⁸ Een dergelijke ontaarding ook bij PORPH., *Sent.*, 29 § 2.

⁹ Voor *incrementa* vgl. PORPH. bij PROKL., in *Tim.*, III, p. 234. 22: *φωράματα δὲ εἶναι ταῦτά ἐκ τῶν οὐρανίων σφαιρῶν καὶ κατιοῦσαν ἀτὰ συλλέγειν τὴν ψυχὴν...*

¹⁰ Vgl. PROKL., in *Tim.*, III, p. 297.21; en vnl. in *Alc.*, p. 224.2: *κατελθούση γὰρ αὐτῇ περιέφυσαν ἐκ τοῦ παντός καὶ ζῶαι πολυειδεῖς καὶ χιτῶνες ποικίλοι*.

¹¹ Voor het beeld van het *δοστρεῶδες* of *δοστρέων* *σῶμα* vinden we de eerste getuigenis bij PLAT., *Phaidr.*, 250 C. Vgl. verder o.m. PORPH., *Sent.*, 29.3, p. 15.4 M.; ARIST. QUINT., p. 64.2 J.; IANBL., STOB., I, p. 378.6 (= HERAKL. PONT., F 44, p. 59 Voss = F 97, p. 34.6 Wehrli); PROKL., in *Tim.*, III, p. 298.25; — in *Remp.*, II, 126.10; OLUMPIOD., in *Phaed.*, 143.11 N.; — in *Alc.*, 16.8 en 107.8 West. Zie verder FESTUGIÈRE, *A.Q.*, p. 57 n. 12.

Het betekent niet zozeer "oesterachtig", maar "lemen, aarden, gelijk een gebakken pot" (vgl. *ostrakon*); het is te verbinden met het beeld van het lichaam als kruik (*ἀγγεῖον*): zie DÖRRIE, p. 80.

¹² Deze voorstelling van het *pneuma* als *organon* stamt uit de medische school: vlgz GALENOS is het *pneuma* het *πρῶτον ὄργανον* van ons vitaal principe: zie VERBEKE *L'Evolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à St. Augustin* (Leuven 1945), p. 212, en 293.

Het is de gangbare wetenschappelijke opinie dat deze leer van de zeven omhulsels gnostisch van oorsprong is. Ze werd echter gekombineerd met de oorspronkelijk griekse voorstelling van de *χιτών* en van het *πνεῦμα* als *ἄχρημα*.

Een verdere uitwerking van deze voorstelling valt buiten het onderwerp van dit artikel en zou trouwens slechts kunnen herhalen wat meer bevoegden dan de schrijver hierover gezegd hebben. De lezer wordt dan ook naar hun werken verwezen¹³.

2. De ziel ontvangt dus haar psicho-biologische vermogens uit de planetensferen, wat betekent dat men ze niet alleen bij haar geboorte maar ook in haar verder aards bestaan bepaald ziet door de sterren en planeten.

Uitgangspunt van deze leer was immers de astrologische mantiek: de astrologen verrichtten hun voorspellingen zodanig dat aan elk van de zeven planeten bijzondere eigenschappen toegekend werden, terwijl bepaalde metalen, stenen, mensen, dieren, planten e.a. onder de invloed of beheersing van elk dezer gedacht werden.

Deze invloed nu van de planeten verschilt op het uur van de geboorte alnaargelang hun positie of verhouding tot elkaar en tot de andere sterren. Hieruit kan men dan, volgens bepaalde technieken, aanwijzingen opmaken betreffende de toekomst¹⁴. Dit, voornamelijk door de "Chaldeërs" gepredikt, astrologisch fatalisme werkte zeer sterk door in de keizerlijke periode: haar pseudo-wetenschappelijke gronden had het gevonden in de van Aristoteles afstammende en voornamelijk door de Stoa ontwikkelde leer van de *sundesmos* tussen het boven- en het ondermaanse, verbonden met die van de mikro- en makrokosmos.

Deze levensbeschouwing liet de mens niet alleen in zijn lichamelijk,

¹³ o.m. R. C. KISSLING, *The OXHMA-ΠNEYMA of the Neo-platonists and the De Insomniis of Synesios of Cyrene*, AMERIC. JOURNAL OF PHILOL., 43 (1922), pp. 318-330; E. R. DODDS, *The Elements of Theology*, (Oxford 1933), pp. 312-321; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (Gent-Lpz 1913), p. 89 e.v.; F. RUESCHE, *Das Seelenpneuma: seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele* (Stud. Gesch. u. Kult. des Alt., 18. Bd. 3.H.), Paderborn 1933. VERBEKE, o.c., passim, vnl. 287; 308 e.v., 353 e.v.; REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, (München 1926), p. 322. DÖRRIE, o.c., p. 199. R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (München 1910), p. 293. F. CUMONT, *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, (Parijs⁴ 1929); p. 391 n. 54. J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über die Frommigkeit* (Berlijn 1866), p. 143 n. 9. P. WENDLAND, *Das Gewand der Eitelkeit*, HERMES 51 (1916).

¹⁴ Zie bv. PORPH., (*in Remp.*), STOB., II, p. 169.24 e.v.

Zie ROSCHER W. H., *Die Hebdomadendenlehren der griechischen Philosophen u. Ärzte* (Abh. philol.-hist. Kl. kön. Sächs. Ges. der Wiss., XXIV, B., n° VI), Lpz. 1906, p. 169 e.v. BOUCHE-LECLERCQ, o.c., p. 311 e.v. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermet. Frgm. t. III* (Parijs 1954), pp. CXCIV-CXCVIII.

maar ook in zijn geestelijk en etisch bestaan door de sterrengoden beheerst worden ¹⁵.

Voor de situering van de door Macrobius uiteengezette doktrine in het geheel van deze hoofdzakelijk gnostisch-hermetische gedachtenwereld kunnen we ons volledig richten naar het ontwikkelingsschema dat prof. Leemans hier onderkende (p. 67 n. 1):

a. primair is de (volgens Bousset ¹⁶ perzisch van oorsprong zijnde) overtuiging dat de zeven planeten absoluut slechte en duivelse wezens zijn. Zij ontwikkelde zich in de Gnosis tot de leer dat de zeven planetensferen bestuurd worden door zeven Archonten, die de ziel bij haar hemelvaart willen tegenhouden: daarom is het eigenlijke doel van de Gnosis de zielen op deze reis voor te bereiden en haar de toverformules en wachtwoorden te verschaffen, in de vorm van gebeden ¹⁷, waarmede zij deze daimonen kan betoveren en de poorten openen ¹⁸.

b. Een verder ontwikkelde opvatting leert dat de ziel uit de planetensferen de slechte en ongeluk aanbrengende eigenschappen meekrijgt, die haar in het leven zullen kwellen, zodat

wanneer wij door een snelle val naar de menselijke lichamen glijden ons uit de sferen van de wereld de oorzaken volgen van ons slecht en verdorven zijn.¹⁹

De toekenning van deze ondeugden aan elk der sferen vindt verscheidene varianten ²⁰.

Bij wijze van illustratie geven we hier de lijst uit de *Poimandrès* (C.H., I, 25) bij de beschrijving van de hemelvaart van de ziel: aan de maansfeer laat zij "de kracht tot toenemen en afnemen" ²¹ ;

¹⁵ Zie F. BOLL, *Kleine Schriften z. Sternkunde des Altertums* (hrsg. v. V. STEGEMANN, Lpz. 1950), p. 199 e.v. J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Münster 1914), p. 298 e.v. F. CUMONT, *Lux Perpetua*, p. 303 e.v.; *Textes & Monuments figurés relatifs au Culte de Mithra* (Brussel 1899), p. 300 e.v.

¹⁶ W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forsch. Relig. u. Lit. alt. u. neuen Test. 10, Göttingen 1907), p. 38 e.v.

¹⁷ Vgl. E. NORDEN, *P. Vergilius M. Aeneis B. VI* (Lpz. 1903), p. 146: (betreffende de macht van het gebed een deur te openen): "Dieser Vorstellung liegt der Völkerglaube zugrunde, dass das Gebet nichts anderes ist als ein Art von Zauberformel, durch welche die Dämonen zu erscheinen und den Menschen zu willen zu sein gezwungen werden können; denn dass der Zauberer durch ein magische Formel verschlossene Türen zu öffnen vermag, ist eine bekannter Aberglaube, für den es auch antike Zeugnisse gibt".

¹⁸ Zie de *Hymnos* van de Naasseniërs bij HIPPOL., *Refut.*, V, 1.10 en de ophitische Gnosis bij ORIGENES, *contra Cels.*, VI. 31.

Zie BOUSSET, *o.c.*, p. 365 e.v., VERBEKE, *o.c.*, p. 287. LOBECK, *Aglaophamus*, p. 932.

¹⁹ ARNOBIUS, *adv. nat.*, II. 16: hieruit ontstond de groep van "zeven hoofdzonden".

²⁰ Zie ROSCHER, *o.c.*, p. 173.

²¹ Dit is natuurlijk een biologisch vermogen: vgl. MACROB.: *naturam plantandi et*

aan Mercurius “de vindingrijkheid tot het kwade, voortaan zinloze list” ;
 aan Venus “het voortaan zinloze bedrog van de begeerte” ;
 aan de Zon “de uitstalling van de macht, die niet langer op eigen profijt uit is” ;
 aan Mars “de goddeloze euvelmoed en onbezonnen waaghalzerij” ;
 aan Juppiter “de ongeoorloofde strevingen volgend²² uit de rijkdom, voortaan zinloos” ;
 aan Saturnus tenslotte “de hinderlaag-leggende leugen”.

c. De sferen liggen aan de oorsprong van de psicho-biologische vermogens in de mens : prof. Leemans acht het niet onmogelijk « dat de laatste eerst van N. zelf stamt en een door hem gevonden filosofische interpretatie is van een overgeleverde eschatologie ».

*
 * *

Om te kunnen beoordelen of de bij Macrobius beschreven nederdaling van de ziel inderdaad een stuk noemeniaanse psychologie geeft (het feit dat het enige konkrete argument van Beutler hierboven als waarschijnlijk niet steekhoudend bevonden is, impliceert immers niet uit zichzelf dat de theorie dan noodzakelijkerwijze wel van Noemenios is), moet onderzocht worden wat de plaats is van de bij Macrobius opgesomde vermogens in de ons overgeleverde doktrine van de *λογική* en de *ἄλογος ψυχή* en wat van deze zielen de oorsprong moet zijn.

1. In haar goddelijk verblijf is de ziel van elke lichamelijke besmetting vrij en bezit ze de “allervolmaakste zuiverheid”²³ ; zij « is *νοῦς*, een sprankel van het allerhoogste. Als zodanig is haar enige activiteit waarschijnlijk het onmiddellijke, extatische schouwen, de Godskennis, laatste en hoogste doel van alle filosofie²⁴ ».

De begeerte naar het lichaam doet haar de *μονή* en de *στάσις* van de *ἀπλανής* verlaten : uit de Kreeft daalt ze in de sferenwereld, zich tot de

augendi corpora. We hebben hier een doorkruising van twee doktrines. Een parallel voorkomen van beide treffen we aan in het testament van de XII Patriarchen (k.2) waar aan elke planeet een goede geest en een *πνεῦμα τῆς πλάνης* toegekend wordt : zie REIZENSTEIN, *Poimandres* (Lpz. L 904), pp. 52-53.

²² Niet *strevingen naar rijkdom* : zie FESTUGIÈRE, *C.H.*, t. I, p. 28 add. bij n. 62.

²³ Vgl. MACR., k. 11 § 11 : *ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae...* § 12 : *... perfecta incorporalitate ... simplicis et absolutissimae puritatis...* (N. B. FESTUGIÈRE *Rév.* III, p. 91, neemt § 11 — die niet te scheiden is van § 12 — als noemeniaans op!).

Vgl. CALC., k. 29, p. 79.14 : *eminentiorum animam, quae nulli sit incorporationi obnoxia cuiusque veneranda puritas nulla corporis contagione violetur...* (noemeniaans volgens WASZINK, p. XLVII).

²⁴ LEEMANS, *o.c.*, p. 65.

μέση οὐσία van een getal²⁵ verlengend, als gevolg van het contact met de stoffelijke wereld : ze is nu tegelijk *ἀμέριστος ἐν μεριστή*²⁶, heeft dus deel aan de twee wereldprincipes, de Eenheid van het intelligibele en de Veelheid van het sensibele²⁷.

Vanaf dit moment is de ziel natuurlijk niet langer *νοῦς* : door haar val is ze in de kennisladder een trede gedaald. De *materialis alluvio* voert haar immers in een zwijmelende staat ; mét deze dronkenschap heeft ook de *oblivio*, de vergetelheid van het goddelijke, vat op haar gekregen. Allen in een verschillende mate aantastend, is zij de oorsprong van de *opinio*

en daardoor hebben allen, ofschoon het ware op aarde niet voor allen duidelijk is, er toch een *opinie* over.²⁸

De direkte *Visio Dei* verloren hebbend, kan deze ziel nog slechts via redeneringen en verstandelijke operaties tot een zekere, indirecte vorm van kennis van het Ware komen, m.a.w. door middel van de *λόγος (διάνοια, λογισμός)* : ze is een *ψυχή λογική* geworden (zie n. 30).

Deze *logos* nu kan door de mens voor twee verschillende doeleinden aangewend worden : als hij een filosoof is, om het Goede te leren kennen, zich daarbij zoveel mogelijk uit de dagelijkse "realiteit" terugtrekkend, ofwel om "goed te leven"²⁹, om zich in zijn doen en laten door zijn verstand te laten leiden, en zo de "realiteit" te leren kennen en door de daad in bezit te nemen.

Dit houdt in dat de *logos* tot een dubbele toewending in staat is, nl. zowel naar het hogere, intelligibele, als naar het lagere, sensibele. Als

²⁵ Vgl. MACR. over de (rekenkundige) *duas*, I, 6.18 : *Haec ab illa omnipotentia solitaria in corporis intellegibilis lineam prima defluxit, ideo et ad vagas stellarum et luminum sphaeras refertur, quia hae quoque ab illa, quae ἀπλᾶνῆς dicitur, in numerum scissae. ...*

²⁶ Vgl. CALC., k.53, p. 101.14 e.v. : ... *animam conflata ex utraque substantia (i.e. altera individua, dividua altera)...* ; zie WASZINK, pp. XLIV-XLV.

Het betreft hier eigenlijk *illa rationabilis mundi anima*, die niets anders is dan de Demiurg als Derde God : WASZINK betoogt inderdaad, pp. XL-XLI, dat de in T 30 voorkomende uitdrukkingen, *speciei bonitas, providentia, mundi anima beneficentissima*, alle op de Tweede God slaan ; dat anderzijds de *anima mundi* met de Derde overeenkomt, schrijft hij, naar DODDS (zie inl.), p. XLVIII.

²⁷ Vgl. CALC., k.29, p. 89.14 : *potius individuum Plato substantiam censeat eminentiorem animam ...* (zie n. 23), *dividuum vero substantiam illam animam dicat, quae non solum cunctis animalibus sed etiam stirpibus et arboribus dat vitalem vigorem, ut sit ex his duabus conflatum tertium animae genus rationabile.* Vgl. k.31, p. 80, 11 : ... *alia inseparabili corporum comite, id est stirpea (anima)...*

Volgens WASZINK, p. XLVII, heeft N. de *anima mundi rationabilis* uit de twee oerwereldzielen opgebouwd, uit de goddelijke (*mundi anima beneficentissima*) en uit de stoffelijke, die het louter vegetatieve vertegenwoordigt, de *anima stirpea (ψυχή φυτική)*.

²⁸ MACR., 12.7-9.

²⁹ De *optio bene vivendi* : zie CALC., k.54, p. 102.19.

zodanig komt ze toe aan de Demiurg, die eveneens enerzijds, "wanneer de Noes naar omlaag gezonden wordt op 'diskursie'³⁰, voor al wat geschikt is om aan hem deelgenoot te worden," de lichamen tot leven brengt, het stoffelijke ordent en siert en naar zijn eigen karakter opvoert³¹; zich anderzijds echter ook naar zijn goddelijke zijnsgrond richt. Hieruit ontkwikkelen zich de twee *δυνάμεις* die hem zowel de intelligibele als de sensibele wereld moeten doen kennen³². Terwijl hij nl. de Stof in een harmonie structureert, *βλέπει ... εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα, λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὄρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως*³³.

Wat de krachten van de menselijke redelijke ziel betreft, lezen we bij Macrobius dat ze voor de kennis van het intelligibele het *λογιστικόν* en *θεωρητικόν* (vgl. met *τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας*), voor de kennis van het zintuigelijke het *πρακτικόν* ontvangt³⁴.

Laten we even nader ingaan op het onderscheid tussen deze dubbele kracht. Hierover lezen we bij Calcidius³⁵:

Het redelijke deel van de ziel is begiftigd met een dubbele kracht: een, die steeds dezelfde en onveranderlijke natuur aanschouwt (*contemplatur*), uit welk gerichtzijn (*intentio*) de wijsheid (*sapientia*) aan kracht wint, een andere, die over het veranderlijke en wordende slechts

³⁰ F 21, p. 138.19: *κάτω τοῦ νοῦ πεμπομένον ἐν διεξόδῳ*. Vgl. daarmee bv. OLUMPIOD., in *Phaed.*, p. 102. 8 N.: *ὁ λογισμὸς νοῦς ἐστὶ διεξοδικός, ταύτη μὲν τοῦ νοῦ ἀπολειπόμενος, ἧ δὲ νοῦς τῆς αἰσθήσεώς τε καὶ φαντασίας ὑπερέχων, καὶ ἐστὶ ψυχῆς ἐνέργεια λογικῆς ...*

PORPH., π. *τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων*, STOB., I, p. 349.6: *... τὴν τοῦ νοῦ δύναμιν ... μεθ' ἣν τὴν τῆς διανοίας ... τὴν μὲν ἀθρόαν ἐνέργειαν, τὴν δὲ ἐν διεξόδῳ*.

³¹ F 20, p. 138.5; F 27, p. 142.3. Vgl. CALC., k.54, p. 102.9: *Haec est illa rationabilis mundi anima, quae gemina, iuxta meliorem naturam <rationabilis dicta, mundi auctorem contemplatur summa>* (WASZINK, p. 102 *adn.*) *eneratione tutelam praebet inferioribus, divinis dispositionibus obsequens, providentiam nativis impertiens, aeternorum similitudine propter cognationem beata, dissolubilitum rerum auxiliatrix et patrona*. Zie WASZINK, p. XLVI.

³² Vgl. CALC., k.51, p. 100.9: *... cognitricem tamen rerum omnium, quae sunt tam intelligibiles quam sensiles*.

³³ Volgens MERLAN, *Anm. zu Num.*, p. 142, gaat N. hier misschien terug op ALBINOS, *did.*, 25, waar het *κριτικόν*, *ὄρμητικόν* en *οἰκειωτικόν* in de goddelijke (d. i. redelijke) ziel wordt overeengebracht met het *λογιστικόν*, *θυμοειδές* en *ἐπιθυμητικόν* in de belichaamde ziel.

³⁴ Vgl. PROKL., in *Tim.*, III, p. 355.7: *τοῦ δὲ λόγου τὸ μὲν θεωρητικόν ... τὸ δὲ πολιτικόν ...*

CALC., k.140, p. 181.1: *quae constitutio animae propterea facta est ut esset, opinor, eadem anima scia tam intellegibilium quam substantiae sensilis, utpote quae rationis utriusque naturae habeat in semet ipsa*.

³⁵ K.137, p. 177.14: zie WASZINK, p. LIV.

vermoedens oppert (*opinatrix*), dewelke bedachtzaamheid (*prudentia*) geheten wordt.³⁶

Het is geleid door deze *prudentia*, dat de redelijke Wereldziel het lagere onder zijn hoede neemt, het met de *providentia* begiftigend.

Van haar kracht in het overleggen en redeneren (*in consulendo ratiocinandoque*) tonen zich de merktekenen in de zeden van de mens, die, als verheven vereerder van God, de tamme dieren met zijn zorgzaamheid (*diligentia*) bedeeft.³⁷

Uit de werking van het verstand op het sensibele ontstaan

verae opiniones et credulitate dignae. Nec tamen satis certa provenit et firma cognitio siquidem inter scientiam et opinionem sit ampla distantia.

Wanneer het verstand zich echter tot toeschouwer maakt van het intelligibele

et in isdem spectaculis perspicacem mentis contemplationem convegetaverit, tunc motus similis eius globi motui qui aplanas vocatur sine errore circumactus veram menti cognitionem divini generis creat.³⁸

Op mekaar gelijkend zijn de menselijke *logos* en die van de wereld toch niet identisch, kunnen dat ook niet zijn, want terwijl de Demiurg de lichamen bezielt en de kosmos bestuurt, zonder in direkt contact te komen met het puur lichamelijke, maar "zich slechts met zijn (van verre weggezonden) uitstralingen verbindend"³⁹, wordt de ziel

ad haec vero terrena corpora deducitur (. . .), et ideo mori creditur, cum in caducam regionem et in sedem mortalitatis includitur (Macr. 12.16).

Derhalve vindt men in deze zielen, die aan de dood onderworpen soorten tot leven brengen, geen *pura ratio intellectusve sincerus*, maar zowel iets van het toornige als van het driftige.⁴⁰

³⁶ Vgl. k.180, p. 208.22 : *optima porro pars animae ea est quam descripsit Plato duplicem habere virtutem, unam in comprehensione divinarum rerum, quae sapientia est, alteram in dispositione rerum mortalium, quae prudentia nominatur*. Voor *prudentia* zie ook ΠΡΟΚΛ., in Alc., p. 196.2. Voor *opinatrix prudentia* vgl. k.140, p. 180.15.

³⁷ CALC., k.54 : zie n.31.

³⁸ CALC., k.104, p. 154.2.

³⁹ F 21, p. 138.22 (STEPH. : *radiis divini oculi e longinqui emissis*).

⁴⁰ CALC., k.140, p. 180.8 : zie WASZINK, p. LVI.

Vgl. MACR., 12.11 : "Het meest zuivere en hoge deel van de stof, waardoor het goddelijke hetzij geschraagd wordt hetzij zijn samenhang bewaart, wordt nektar geheten en geacht de drank der goden te zijn (d.i. van *Pater Liber* : vgl. Orph., F 213, p. 233 Kr. : *nihil aliud Bacchum quam animam mundi*), het lagere echter en meer troebele deel de drank der zielen. En dit noemden de Ouden de Lethestroom".

De stoffelijke aantasting is veel groter en heviger bij de menselijke *ψυχὴ λογικὴ*. De geestelijke kracht van de mens, gevangen in de onredelijke omhulsels, is niet zo sterk dat hij met de werking van zijn rede alleen een orde, een kosmos kan scheppen uit het hem omringende stoffelijke. Hij is verplicht beroep te doen op (handen)arbeid, op *πραξις*. De daadkracht hiertoe nodig levert hem het *πρακτικόν*.

Net zoals de door de Demiurg gewrochten kosmos een *μίμημα* is van diens *οὐσία* en deze *τὴν ἰδέαν ἑαυτοῦ* slechts kan scheppen als *θεωρητικός*⁴¹, zo ook wordt de mens in de *πραξις* slechts een afschaduwing van wat hij in de *θεωρία* zou kunnen zijn. In deze zin lezen we bij Plotinos, dat,

de mensen, wanneer ze te zwak zijn voor de kontemplatie, tot de *πραξις* overgaan, de schaduw van de *θεωρία* en van de *λόγος*. Want door de zwakte van hun ziel tot kontempleren niet in staat, daardoor niet vermogend het te schouwen voorwerp voldoende te vatten en in zich op te nemen; nochtans begerend het te zien, wenden ze zich tot de daad, opdat ze zouden zien wat ze niet met hun geest kunnen zien. . .

Ten allen tijde zullen we de schepping (*ποίησις*) en de daad hetzij als een verzwakking hetzij als een begeleiding van de kontemplatie vinden: een verzwakking, zo er na de aktie niets is (om te zien), een begeleiding, als men iets te aanschouwen heeft dat hoger staat dan het geschapene.

Wie immers, die tot het kontempleren van het ware in staat is, wendt zich uit eigen beweging tot het *εἶδωλον τοῦ ἀληθινοῦ*?⁴²

De menselijke redelijke ziel, opgebouwd uit de *μονάς* en de *ἀόριστος δυνάς* (volgens Calcidius uit de *anima eminentior* en de *anima stirpea*), bezit dus twee, op deze dubbele *ἀρχή* berustende *δυνάμεις*: het zich van het zintuigelijke naar het goddelijke afwendende *θεωρητικόν* (welke de ziel de *sapientia* bijbrengt in *comprehensione rerum divinarum*) en het *πρακτικόν* de daadkracht, die de mens doet leven en werken met de lichamelijkeheid (bron van de *opinatrix prudentia*, de *opinio*, in *dispositione rerum mortalium*).

Op deze wijze vormt ze een eerste schakel tussen de goddelijke ziel en het lichaam, op ongeveer dezelfde wijze als de *anima mundi rationalis*. Dit kan echter niet volstaan, vermits ze, in tegenstelling met de Wereldziel in het lichaam zelf zal moeten opgesloten worden: in het bezit van de daadkracht, de wil tot handelen, mist zij de instrumenten, nodig om het lichaam te besturen en zijn plaats te geven in de lichamelijke wereld, kortom om een direkt contact met de pure stof tot stand te brengen. Ook is de redelijke ziel nog te goddelijk opdat zij zonder meer met het absoluut slechte zou kunnen verbonden worden.

⁴¹ F 25, p. 141.1 e.v.

⁴² Plot., *Enn.*, III 8, 4.32.

Deze laatste, noodzakelijke overgang wordt gevormd door de ziel, die deze levenskrachten, die *κακόν* zijn gezien hun direkt verband met het lichaam, bezit, nl. de *ἄλογος ψυχή*.

Hier kunnen we kort zijn: uit Calcidius leren we dat haar *vitales vigores ratione carentes et occiduas*⁴³ zijn en *communes hominibus et bestiis*,⁴⁴ *stirpibus etiam, id est crescendi movendi semet appetendique et imaginandi*.⁴⁵

Bij Macrobius worden ze meer precies en meer platonisch ingedeeld. De plaatsing van het *ἐρμηνευτικόν* midden de meest onredelijke vermogens (het *ἐπιθυμητικόν* en het *φωτικόν*: Proklos — zie verder — somt het onmiskenbaar op als deel van het *alogon*) mag voor ons enigszins bevreemdend klinken. Het veronderstelt dat men niet het minste gevoel meer had voor de oorspronkelijk betekenis van “*λογικός*” (“hij die kan spreken”), waardoor oorspronkelijk de scheiding tussen mensen en dieren en de gelijkenis tussen mensen en goden uitgedrukt werden.

Het scherpst vinden we deze (weinig griekse) houding in de hermetische Gnosis (C. H., X. 9): de vrome en goede is hij,

die weinig spreekt, die weinig luistert. Want hij, die zijn tijd verdoet aan betogen en berichten, vecht tegen schimmen. God inderdaad, de Vader van het Goede, laat zich niet onderwijzen met het woord noch vernemen door het gehoor: waar dit zo is, bezitten alle wezens wel de zintuigen, echter omdat ze niet zonder kunnen, maar de ‘gnosis’ is gans verschillend van de waarneming⁴⁶.

Hoe dicht hierbij staat de nadruk op het “*silentium mysticum*” bij Noemenios: hij, die zich van alle *αἰσθητά* en alle menselijke betrekkingen heeft weten terug te trekken, zal kunnen toeven

daar, waar een absoluut onzegbare en onvoorstelbare goddelijke eenzaamheid heerst, waar de tijdspassing en festijnen van het Goede, dat zelf in vrede en welgezindheid verkeert, het stille *ἡγεμονικόν*, genadig zwevend op het zijnde⁴⁷.

De mens echter moet, om zijn gedachte aan de andere kenbaar te maken, het woord gebruiken, omdat zijn geest door het onredelijke afgesloten, niet in direkt contact kan komen met die van de andere. Zo lezen we dan ook bij Calcidius dat de toespraak in de *Timaios* van de Demiurg tot de lagere scheppingsgoden (41 A)

⁴³ K.137, p. 177.20: ... *id est appetitum sensuum localem motum quaque corpora nutriuntur*... WASZINK (adn.) merkt hierbij op: *more Aristot. subdivisit — αἰσθητικόν, κινητικόν, θρεπτικόν*, — *aliter more Platoniorum divisit in iram et cupiditatem*, nl. k.139, p. 179.19 en k.187, p. 212.10.

⁴⁴ Hiermede is dus de tweede, in onze inleiding opgeworpen vraag beantwoord.

⁴⁵ K.54, p. 102.16.

⁴⁶ Voor de *γνώσις σιωπή*; zie C.H., I, p. 26 n. 76 (nota v. Cumont).

⁴⁷ F 11, p. 131.12.

niet met die 'sermo' gebeurde, die gelegen is in het geluid van de stem tot het verklaren van de inwendige roerselen, wegens de omhulsels⁴⁸ van de menselijke geest; God kan immers door geen enkel obstakel afgehouden worden van het begrijpen en kennen van alle dingen⁴⁹.

Verre van nog een verwantschap aan te duiden tussen god en mens, moet de noodzakelijkheid van de woordelijke uitdrukking tot het kennen van iemands gedachte de mens wijzen op zijn verwijdering van het goddelijke, op de gevangenschap van zijn geest in de stof. Wat is het woord immers anders dan een afschaduwing, een "Ersatz" van de gedachte? Het komt steeds te laat, d.i. nà de gedachte, is een wanhopige poging om haar te vangen in "de strikken" van het alfabet, zonder ze echter ooit precies te kunnen weergeven. Het is dus zo dat het woord zelf nog wel op een aktiviteit van de geest wijst, tevens echter op de onmacht van die geest zich onmiddellijk en volledig aan een andere geest kenbaar te maken.

De oorzaak van deze onmacht ligt juist in de verdere verduistering en omwoekering van de ziel door de overige delen van de onredelijke ziel (het toornige, het zintuigelijke, de geslachtsdrift, het vegetatieve en het voortplantingsinstinkt) en door het lichaam.

We kunnen dus besluiten dat de bij Macrobius, opgesomde *motus* in twee delen, d.i. zielen, te splitsen zijn, een redelijke en een onredelijke. Opge-merkt moet worden dat Macrobius deze indeling niet geeft: de reden daarvoor is misschien dat zijn tekst de geleidelijke ontarding van de goddelijke ziel moet voorstellen, het ontstaan van haar menselijke ζωή, waarvan ook het redelijke een stadium vormt.

2. De voorstelling bij Macrobius, volgens dewelke de goddelijke ziel deze menselijke ζωή uit de sferen wint, via steeds zwaardere en slechtere aanwassen, om tenslotte in het kwaad in zijn kwasi pure gedaante te belanden, acht Beutler niet-noemeniaans⁵⁰, naar wij menen ten onrechte.

Uit de overige getuigenissen zijn immers volgende aanwijzingen te putten:

a) — T 35 (Iambl., π. ψυχῆς, Stob., I, p. 375. 22):

anderen hechten, op welke wijze dan ook, het kwaad aan de ziel vanuit van buiten komende aanwassen,⁵¹ Noemenios en Kronios dikwijls vanuit de s t o f, Harpokratioon soms ook vanuit deze a a r d s e l i c h a m e n zelf.

⁴⁸ *Volucra-περιβόλαια*: deze kunnen zowel slaan op het corpus als op de *errores, sordes, vitia* zie Th. L. L., vol. VII, 2; Fasc. II, p. 260.

⁴⁹ K.138, p. 178.21: voor *in sono vocis* vgl. k.104, p. 153.23: *sine voce ac sono motus ratio est* (zie *adn.* WASZINK).

⁵⁰ FESTUGIÈRE, Rév. III, p. 42 b. 2, en WASZINK, p. LVII n. 1, treden hem hierin bij, (W. waarschijnlijk) wegens de zgn. "geometrische bepaling" van de ziel.

⁵¹ *προσφύμενα*: vgl. MACR., 11.12: *siderei corporis incrementa*.

Wanneer Beutler⁵² dus de onredelijke ziel uit het menselijk lichaam laat ontstaan, als vertegenwoordigster van de stof, veronachtzaamt hij, dunkt ons, een belangrijk detail in deze tekst: nl. het onderscheid dat gemaakt wordt tussen Noemenios (en Kronios), die ze uit de *ἔλη* in het algemeen laat ontstaan, en Harpokratioon, die deze aantasting (soms) beperkt tot het aardse lichaam. Wat dit stilzwijgend veronderstelt is niets anders dan

dat de ziel ook v ó ó r het lichaam van het kwade vervuld kan geraken en op τὰ ἄλογα gaan gelijken.⁵³

Op hetzelfde wijzen de toespelingen in Calcidius. In zijn inleiding schrijft Waszink zelf (pp. LVI-LVII):

ut non iuxta ipsa Platonis verba c o r p u s animae humanae rationali attextum exque eius adiunctione passionis ortae esse dicantur . . . sed ut ipsae iam passiones attextae esse dicantur . . . προσφνόμενα illa, per quae (vel potius in quibus) animae malum subtextitur,⁵⁴ nihil aliud esse possunt nisi vitiosae illae partes ex silvae vitiositate oriundae, quae sunt ira et cupiditas, hoc est passiones.

De *vitia* van de *anima irrationalis* zijn dus niet strikt aan het aardse lichaam gebonden.

— Dat zijzelf echter wel een eigen lichamelijke natuur hebben, lezen we in T 30, p. 94.12 (Calc., k. 298):

de *patibilis anima* bezit nl. *aliquid corpulentum*⁵⁵ *mortaleque et corporis simile*.

Verbonden met haar pre-lichamelijke oorsprong schijnt deze gelijkenis van de alogische ziel op een lichaam te wijzen op de fijnere lichamelijke van het *sidereum corpus*, schakel tussen de *anima incorporalis* en het *luteum corpus*⁵⁶.

b) Welke gevolgtrekkingen moeten noodzakelijk gemaakt worden, eenmaal aanvaard dat de *ἔλη* de oorsprong van het *κακόν* is voor de ziel?

⁵² R-E, pp. 675-676.

⁵³ T 41: zoals gezegd wijzigt BEUTLER dit *πρό* in *ἀπὸ τοῦ σώματος*.

We moeten er echter rekening mee houden dat N. hier als laatste van een groep van filosofen vermeld wordt.

⁵⁴ WASZINK wijst hier zelf naar τὰ προσαρτήματα en de προσφνης ψυχῆ; het verband met *siderei corporis incrementa* verwerpt hij echter.

⁵⁵ Betekent hier "gezwollen" (*σωματοειδές* wordt uitgedrukt door *corporis simile*) en komt dicht bij MACR., 11.12: *in quaedam siderei corporis incrementa turgescit*.

⁵⁶ FESRUGIERE, die, zoals gezegd, N. eigenlijk de astrale leer afwijst, schrijft, p. 208 n. 2, bij dit N.-citaat: "c'est le corps pneumatique dont l'âme se revêt dans sa descente".

Geen andere, menen we, dan dat de goddelijke ziel het "kwaad" ontmoet vanaf het moment dat ze de Melkweg verlaat. Het is immers de

hyle, quae omne corpus mundi, quod ubicumque cernimus, ideis inpressa⁵⁷ formavit.⁵⁸

Quod si mundus ex silva, certe factus est de existente olim natura maligna. . . . Stellae porro corpora sunt ignesque caelites. Omnium quippe corporum silva nutrix. . . .

Waaruit m.a.w. volgt dat de Stof *matrem esse factam corporeorum et nativorum deorum* (de planeten). Wel heeft de Demiurg bij zijn schepingswerk de Stof met rede en vorm begiftigd, waardoor de planetengoden hun sfeervorm en cirkelbaan en hun onsterfelijkheid verkregen; volmaakt "goed" werden ze echter niet *quoniam naturale vitium limari omnino nequiret (deus)*. Dit behelst dat

de goden die de geboorte beheren, een (goddelijke) essentie hebben, die niet met de Stof vermengd is, dat echter hun krachten en werkingen (*τὰς δὲ δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας*) wel met de Stof verbonden zijn. (T 26)

Denique negat inveniri Numenius . . . immunem a vitiis usque quaque generatorum fortunam . . . nec in ipso quidem caelo, ubique miscente se providentiae deterioris naturae quasi quodam piaculo.

Dit benadrukt wel heel duidelijk, dunkt ons, dat ook in de sferenhemel de smet van het kwade aanwezig is.

c) Een laatste, beslissende aanwijzing over de rol van de planeten levert T 42 (Prokl., in *Remp.*, II, p. 128.25). Daar lezen we (p. 100.11 L.)

dat Noemenios de *ἀπλανῆς* als de hemel (in de betekenis van *Paradijs*) bestempelde en daarin de twee openingen, de Steenbok en de Kreeft, de laatste die van de nederdaling naar de geboorte, de eerste van de opstijging;⁵⁹ als de stromen onder de aarde interpreteerde hij de planeten (daar plaatst hij inderdaad de hellestromen en zelfs de Tartaros). . . . De Steenbok, die de zielen naar omhoog voert, ontbindt hun menselijk leven (*τὴν ἐν ἀνδράσι ζωὴν*) en neemt alleen het onsterfelijke en goddelijke op. . . . Onder de twaalfdaagse tocht van de ziel naar de hemel zijn vervat het middenpunt, de aarde, het water de lucht, d e z e v e n p l a n e t e n, en de sfeer van de *ἀπλανῆς* zelf. . . . In de (sferen-)hemel plaatst hij de hellestromen en de straffen van de zielen.

Ons inziens kan dit moeilijk anders begrepen worden dan dat de ziel zich bij haar opstijging van al haar *vitia* en op het aardse bestaan gerichte

⁵⁷ Vgl. F 27, p. 142.3 en F 29, p. 143.2.

⁵⁸ MACR., 12.11. De volgende citaten komen uit T 30, pp. 95-96.

⁵⁹ Vgl. MACR., 12.1-3 en PORPH., *de Antro*, k.21 en 28 (zie LEBMANS, pp. 45-48). Deze allegorese van PLATOONS Er-muthos wordt algemeen als noemeniaans aanvaard.

motus reinigt in de elementen en de planetensferen (deze zuivering met straffen en boetedoening gepaard gaande, wanneer ze zich al te zeer aan enerlei aandrift gehecht heeft); het laatste spoor van haar *ἐν ἀνδράσι ζωή*, nl. de deelbare substantie van haar *μέση οὐσία* legt ze af in de Steenbok ⁶⁰.

Het feit dat de ziel zich bij haar tocht naar de hemel in de sferen van haar lichamelijke en stoffelijke besmetting langzamerhand bevrijdt, impliceert, dunkt ons, dat deze sferen er de oorsprong van waren tijdens haar afdaling ⁶¹.

3. Wanneer de mens zijn geest uit de *ἀπλανής* heeft, zijn levenskrachten uit de planetensferen en zijn lichaam van de aarde, kan hij met recht een *μικρὸς κόσμος* geheten worden. Dit vinden we tot in de details uitgewerkt (en tevens sterk gelijkend op Macrobius' tekst) bij Proklos ⁶²:

De mens moet vast en zeker op dezelfde wijze benaderd worden als de kosmos in al zijn delen, vermits ook hij, in het klein, een kosmos is: hij bezit immers een geest, een rede, een goddelijk en een sterfelijk lichaam zoals het heelal, en wordt overeenkomstig de kosmos ontleed. Vanwaaruit s o m m i g e n dan ook beweren dat het geestelijke van de mens (*τὸ νοερόν*) overeenkomt met de *aplanès*, dat van de *λόγος* het *θεωρητικόν* enerzijds overeenkomt met Saturnus, het *πολιτικόν* anderzijds met Juppiter, van het *ἄλογον* daarnaast het *θυμοειδές* met Mars, het *φωνητικόν* met Mercurius, het *ἐπιθυμητικόν* met Venus, het *αἰσθητικόν* met de zon, het *φνυτικόν* met de maan, en het *ἀγροειδές ὄχημα* met de *οὐρανός*, dit sterfelijke echter met het ondermaanse.

Proklos geeft ons hier dus een volledig gedetailleerde en systematische uiteenzetting van de mikrokosmosleer, terwijl ze bij Macrobius ingeschakeld is in de beschrijving van de val van de ziel. De sterke onderlinge gelijkenis in het centrale gedeelte van het betoog, heeft Mras ⁶³ ertoe gebracht beide teksten op éénzelfde, poseidonisch-platonisch van oorsprong zijnde, bron terug te voeren.

In laatste instantie zal dit wel juist zijn. Zoals de teksten echter vóór ons liggen, vertonen zij enkele belangrijke verschillen.

⁶⁰ Zie LEEMANS, p. 63 en n. 3: de *ἐν ἀνδράσι ζωή* brengt hij echter met de *ἄλογος ψυχή* overeen: zie verder.

⁶¹ Vgl. MACR., 12.17: *rursus e corpore, ubi meruerit contagione vitiorum penitus elimata purgari, ad perennis vitae lucem restituta in integrum revertatur*, en CALG., k.140, p. 180.9: (*neque enim anima, quae ex sincerissimis excuderetur*) *in tanta silvae vitia posset incidere* (dr WASZINK, p. LVI, ten onrechte tot het menselijk lichaam beperkt) *et corpore congruere*.

⁶² in *Tim.*, III, p. 355.7. Verder vinden we nog gedeeltelijke overeenkomsten in hetzelfde werk, I, p. 148.1 en III, p. 69.22; en in zijn Alkibiadeskommentaar, p. 196.2 e.v.

⁶³ *O.c.* (zie Inl., n. 53), pp. 273-275.

a) Onder deze verschillen moet waarschijnlijk niet de afwijking in de terminologie gerekend worden.

Slechts voor het *πολιτικόν* moet de vraag gesteld worden of dit volledig kan samenvallen in betekenis met het *πρακτικόν*.

Terwijl ze allebei het door het verstand geleide handelen op het oog hebben, lijkt de verbinding met het *θεωρητικόν* een lichte betekenisnuantie aan het licht te doen treden.

De uitdrukkelijke plaatsing van het *politikon* onder de *logos*, rukt dit dicht bij de *ἀρεταὶ πολιτικαί* uit de plotiniaanse deugdenreeks, die als de eerste trap de weg naar de volmaaktheid, *κατακοσμοῦσι μὲν ὄντως καὶ ἀμείνους ποιοῦσιν ὀρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας*⁶⁴.

Hierdoor krijgt het *politikon* een duidelijk positieve betekenis; het *praktikon* echter, dat bij Macrobius niet door het *logistikon* met het *theoretikon* verbonden wordt (Proklos lijkt hier een fijnere uitwerking te willen geven), wekt de indruk veeleer op de tegenstelling tussen *προᾶξις* en *θεωρία* te willen wijzen, m.a.w. heeft een veel meer negatief aspect.

Dat deze mogelijke nuantie echter zonder groot belang, misschien zelfs niet bestaande is, volgt uit een andere Proklos-tekst (*in Alc.*, 196. 13): *ἡ δὲ ἕκτη τῆς Διῆς, καθ' ἣν εἰς φρόνησιν ἐπιδιδόμην καὶ τὴν πρακτικὴν ζωὴν καὶ πολιτικὴν ἀξιοῦσιν · ἡ δὲ ἐβδόμη τῆς Κρονίας, καθ' ἣν ἀφίστασθαι τῆς γενέσεως καὶ χωρίζειν ἑαυτοῦς ἐστὶ κατὰ φύσιν καὶ περιάγειν ἐπ' ἄλλην τὴν ἀσώματον ζωὴν.*

b) Belangrijk voor hun relatieve datering is misschien het feit dat in gans de uiteenzetting van Macrobius (11.11-12 en 12) de term *ὄχημα* (*vehiculum*) niet voorkomt, terwijl het onderscheid tussen een goddelijk "voertuig" (het *corpus luminum*) en een sterfelijk (het lichaam) veeleer de indruk wekt laat-platonisch te zijn⁶⁵.

c) Een verschil dat Mras eveneens ontgaan is, geldt de gevolgde planetenorde: inderdaad geeft Macrobius de zogenaamde "chaldeïsche orde", ook wel alexandrijnse, ptolemaïsche of ciceroniaanse genoemd: deze plaatste de zon na Mercurius en Venus; de "egyptische" of platonische orde echter, die hoogstwaarschijnlijk in de oudste periode overheerste en later door de

⁶⁴ PLOT., I 2, 2.13. Vgl. OLUMPIOD., *in Phaed.*, p. 23.7 N.: *ὁ μὲν πολιτικός κατὰ τοῦς ἐν ἑαυτῷ λόγους τάττει τὰ αἰσθητὰ ἀποβλέπων πρὸς τὴν ψυχὴν...* en p. 113. 25: *αἱ πολιτικαὶ (ἀρεταὶ) μόνον οὔσαι τοῦ λόγου · ἐπιστημονικαὶ γάρ · ἀλλὰ λόγου κοσμοῦντος τὴν ἀλογίαν ὡς ὄργανον ἑαυτοῦ, διὰ μὲν φρονήσεως τὸ γνωστικόν, διὰ δὲ ἀνδρείας τὸ θυμοειδές...* Vgl. MAC., I, 8. 5-13: als echte Romein acht hij de zaligmaking echter ook mogelijk door de « politieke deugden » alleen.

⁶⁵ De enige zinspeling op een "rijden" in Noemenios' fragmenten, vinden we in F 11, p. 131. 15, waar van het *ἡγεμονικόν* (d. i. het *ἀγαθόν*) gezegd wordt dat het *ἴλεων ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ* is. (FORRH. kent de term *ὄχημα* in deze betekenis wel).

chaldeïsche verdrongen werd ⁶⁶, plaatste de zon onmiddellijk na de maan. Het is deze die Proklos volgt. Het merkwaardige is hier dat ze beiden eigenlijk de andere orde verkiezen. Inderdaad verdedigt Macrobius, als getrouw platonist, de platonische orde als de enig juiste ⁶⁷.

Proklos daarentegen spreekt zich uit ten gunste van de chaldeïsche ⁶⁸. Geen van beiden had er dus enig belang bij de orde uit zijn bron te wijzigen, m.a.w. het is niet waarschijnlijk dat ze direkt op dezelfde bron teruggaan.

* * *

Dat een dergelijke, op astrologische elementen steunende interpretatie van de mikrokosmosleer een plaats gevonden heeft in Noemenios' sisteem, wordt vanzelfsprekend wanneer we in onze bespreking de Calcidius-teksten betrekken, die Waszink in zijn "introductio" als noemeniaans bestempelt :

Om te beginnen kap. 55, (p. 103.1), waar de *eminens quaedam doctrina sectae sanctioris et in comprehensione divinae rei prudentioris* (i. e. *Hebraeorum* d. Waszink) over de schepping van de mens volgens de Genesis (2.7.) "verklaard" wordt: nadat hij de kosmos geschapen had, deed God het menselijk ras ontstaan; het lichaam vormde hij met een greep aarde naar diens d.i. 's werelds ⁶⁹ afbeelding,

*vitam vero eidem ex convexis accersisse caelestibus (d.i. sphaeris planetarum) postque eius inspirationem proprio flatu intimasse, inspirationem hanc dei consilium animae rationemque significans.*⁷⁰

Het vertrekpunt voor deze allegorese van het hebreeuwse scheppingsverhaal vormt echter de interpretatie van het platonische in de *Timaios*.⁷¹ De bekende passus waar de Demiurg de lagere goden de schepping van de mens toevertrouwt, met die verstande dat hijzelf het onsterfelijke deel ervan zal leveren en zij het sterfelijke (41 C 6 - D 3), wordt bij Calcidius, k. 137, p. 177.13, als volgt begrepen :

De dubbele kracht van de rede geeft de hoogste en intelligibele God aan de '*anima mundi sensibilis*,' de overige rede-ontberende en verganke-

⁶⁶ Zie STAHL, *Astronomy*, p. 237 e.v.

⁶⁷ MACR., I, 19.7-10; 21.27; II, 3.14; zie STAHL, *o.c.*, p. 240.

⁶⁸ Zie in *Remp.*, II, p. 228.7 e.v.; in *Tim.*, III, p. 62.14.

⁶⁹ Zie VAN WINDEN, *o.c.*, p. 106 n.1.

⁷⁰ Vgl. k.219, p. 232.5 en k.300, p. 302.11: ... *animam ex inspiratione caelesti, quam rationem et animam rationabilem appellant*. K. 104, p. 102.12: *Cuius (d.i. animae mundi rationabilis) in consulendo ratiocinandoque virtutis in moribus hominis apparent insignia...*

⁷¹ WASZINK (adn.): *pro hominum animabus a Platone diserle indicatis mundi animam hic positam esse; mutatio ... quin Numenio debeatur vix dubitari potest.*

lijke delen worden op bevel van de Demiurg door de door hemzelf geschapen machten aan de stervelingen toegewezen; en wel om te betten dat, zo ook deze van God zouden komen, alles een gelijk lot zou kennen (vermits alles dan onsterfelijk zou zijn) en de volmaakt-heid van het universum mank zou lopen, wanneer in het model (*παράδειγμα*), d.i. de intelligibele wereld (*κόσμος νοητός*)⁷² op intelligibele wijze de zaden van de lagere natuur voorhanden zouden zijn.

De *ζωή* van de ziel kent dus een dubbele oorsprong: het redelijke deel krijgt de ziel van God via de Wereldlogos, het onredelijke echter geven hem de lagere goden, zonder dat God hen daarvan het zaad overgedragen heeft, wat beduidt dat de onredelijke ziel niet ontstaat vanuit de goddelijk-heid van deze machten, maar vanuit hun stoffelijke binding. Deze "mach-ten" zijn niets anders dan de planetengoden:

illi enim optimates, id est stellae, non sunt intelligibiles sed sensiles (kap. 139, p. 179.11).

Uit de daarop volgende beschrijving van de elementen van de *ἄλογος ψυχή*, "de sterfelijke en in de ondeugden bijgevoegde (*associata*), beter aangevlochten (*attexta* — *προσσυφαινοντες*: *Tim.*, 41 D 1-2), m.a.w. de toorn en de wellust", wordt de binding van de *vitia* aan de planeten en hun aanhechting vanuit deze planeten meer dan duidelijk⁷³.

Nadat we bevonden hebben dat:

- 1) de *motus* bij Macrobius zich in een redelijk en een onredelijk deel laten groeperen;
 - 2) de Stof voor de ziel de bron van het kwade is nog vóór ze in het aardse lichaam treedt en dat derhalve de planeten mede verantwoordelijk geacht moeten worden voor de ontaarding van de ziel;
 - 3) we alle redenen hebben om aan te nemen dat Noemenios de mens als een mikrokosmos zag;
- laat zich hieruit de volgende voorstelling afleiden.

Zoals de mens een *μικρός κόσμος* is, zo is de kosmos een *μέγας ἄνθρωπος*⁷⁴; als een levend organisme bezit hij een zuiver geestelijk, een redelijk, een onredelijk en een zuiver lichamelijk deel.

¹⁰ Een *νοῦς*: het is meer dan waarschijnlijk dat Noemenios die de hoogste Godheid nog niet zoals de Hermetika en het Neoplatonisme volmaakt transcendent boven het Zijnde plaatste⁷⁵, deze *νοῦς ἐστῶς* de *ἀπλανής*

⁷² Vgl. k.105, p. 154.18: *mundus intelligibilis exemplum est mundi.*

Vgl. 25, p. 141.5: *ἡ δ' οὐσία ... τοῦ δευτέρου ἧς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος*

⁷³ WASZINK zelf verwijst hier naar de *προσαρτήματα*, de *προσφυής ψυχή* en de *δερματίνοι χιτῶνες*.

⁷⁴ Vgl. PHILOON, *Quis rer. div. heres* § 155.

⁷⁵ Voor NOEMENIOS is God het Zijnde zelf: vgl. F 26, p. 141.11: *τὸν μὲν πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται τὸ αὐτὸ ὄν.*

als kosmisch korrelaat gaf ⁷⁶. Hierbij moet natuurlijk ook de Tweede God betrokken worden, in zoverre hij zich op het intelligibele, d.i. op zichzelf concentreert en van hem gezegd kan worden τὸν δε νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος (T 21, p. 139. 1), net zoals de ἀπλανῆς de plaats is ὅπου γε διάγουσιν αἱ ψυχαὶ εὐδαιμόνως ⁷⁷.

2^o Een λόγος : wanneer de Tweede zijn zelfconcentratie verlaat en zich naar het stoffelijke keert, wordt hij gesplitst (T 20) : van zuivere νοῦς wordt hij διάνοια, opgebouwd uit de ondeelbare Eenheid en de verdeelde Tweeheid ; hij is nu de Derde God, ontstaan uit de aantasting van de Tweede door het ἦθος ἐπιθυμητικόν ⁷⁸ van de Stof : de dubbele kracht, die hij nu bezit, voor de kennis zowel van het intelligibele als van het sensible, is goddelijk en onsterfelijk. want zij is reeds in de kiem aanwezig in de Tweede ⁷⁹.

Dat Noemenios deze *anima mundi rationalis* met de twee hoogste sferen laten samenvallen heeft, is niet in de fragmenten terug te vinden. Het laat zich echter wel begrijpen : de sferen van Kronos-Saturnus en van Zeus-Juppiter volgen immers onmiddellijk op de goddelijke ἀπλανῆς. Net zoals er tussen God en de Stof een bemiddelende *Logos* staat, zo moet tussen de hoogste sfeer en het onredelijke, te ordenen deel van de wereld een intermediaire overgangstrook bestaan, die de werking van het goddelijke op het stoffelijke mogelijk maakt, tevens ook deze beide uitersten van mekaar gescheiden houdt.

Noemenios' interesse voor de astrologie kan hier een grote rol gespeeld hebben ⁸⁰. De astrologen waren immers, voortgaande op de namen van de planeten evenals op enkele gegevens van meer astronomische aard (zoals snelheid en kleur), aan deze sterren dezelfde karakters en attributen

⁷⁶ Ook de Stoïci plaatsten het ἡγεμονικόν (vgl. F 11, p. 131.15) in de ἀπλανῆς.

⁷⁷ T 42, p. 102.14 : N. plaatst dus de *Ogdoàs* aan het slot van de hemelvaart, zoals de Gnosis : zie KROLL, *Herm.*, p. 304 e.v.

⁷⁸ Ook hier is het niet de Stof in haar naakte toestand, *sed altissima et purissima pars eius*, die als *nectar* de *Liber pater*, de νοῦς ὕλικός bedwelmt en doet verscheurd worden door de Titanen : zie MACR., 12.11-12.

⁷⁹ Immers, F 24, p. 140.10 : ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. Het verschil is dat de Derde eerst terug de Tweede moet worden vooraleer hij zich met de Eerste kan verenigen ; anderzijds moet de Tweede voor het bestuur van de Stof de Derde worden.

⁸⁰ Deze vermenging van hooggestemde filosofie en naïef astrologisch bijgeloof is tipisch voor een denker als NOEMENIOS : want "because he was, as Macrobius says, *occultorum curiosior* (F 39), he welcomed all the superstitions of his time, whatever their origin, and thereby contributed to the eventual degradation of Greek philosophical thought." (DODDS, *Num.*, p. 11).

blijven toekennen als waarmee de volksreligie deze "Olimpiërs" sinds eeuwen aanbad. Voor hen was Kronos de verstoten god, een grijsaard, niet alleen onverschillig maar zelfs kwaadwillig tegenover het menselijk leven. Hij was daardoor het symbool van de zich in de eenzaamheid en kontemplatie terugtrekkende, wereldvreemde mens. Het is onder zijn konstellatie "dat men zich terugtrekt en losmaakt van de geboorte en opgaat naar een ander leven, het onlichamelijke" (Prokl., *in Alc.*, p. 196. 15). Tevens was hij echter, kontradictorisch genoeg, de konstellatie waaronder de *γένεσις* geplaats werd ⁸¹.

Daarom kan hij voor Noemenios de verpersoonlijking geweest zijn van de kontemplatieve kracht van de *δημιουργός τῆς γενέσεως* zowel als de oorsprong van het *θεωρητικόν* van de ziel, wanneer ze naar de *γένεσις* afdaalt.

Zeus echter was de regerende vorst, hij die het werkelijk bestuur uitoefent, "de vader van Goden en mensen", daarom het zinnebeeld van de *πολιτικὴ πράξις*. Dat Noemenios de Demiurg in zijn scheppingstaak en bestuur van de wereld met deze Zeus doen samenvallen heeft, is derhalve geenszins uitgesloten te achten : de vijf lagere planetengoden, Mars, Zon, Venus, Mercurius en Maan konden immers met diens soms eigenzinnige godenkinderen geïdentificeerd worden ; en was het Zeus niet die hen in bedwang hield, wanneer zij onderling twistten, net zoals de *Logos* de lagere sferen in ordelijke banen hield?

In de hoedanigheid van in de praktijk regerende koning, kan hij voor hem ook de oorsprong geweest zijn van *τὴν πρακτικὴν ζωὴν καὶ πολιτικὴν* (zie Prokl., l. c.), van het *πρακτικόν* voor de mens.

³⁰ De kosmos bezit ook een *ἄλογον*-deel, dat zoals hierboven gezegd met de vijf lagere planeten samenvalt : zij zijn de *νεοὶ θεοί*, de *dei sensiles* ; de werking van de goddelijke geest bereikt hen door de bemiddeling van de Wereldlogos.

Bij hen is de stoffelijke binding veel groter : schepselen van de *Logos* bezitten ze wel een onstoffelijke, redelijke essentie, *τὰς δὲ δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἀναμιγμένας (ἔχουσι) πρὸς αὐτὴν (τὴν ἔλην)* (T 26). Dit houdt in dat voor hun krachten in het model, de *κόσμος νοητός*, geen kiemen op intelligibele wijze van te voren aanwezig zijn (zie boven, Calcidius) : deze zijn dus niet goddelijk, maar *ratione carentes et occiduas* ⁸². Het is van deze krachten, die voor elk specifiek zijn, dat de ziel bij haar val een bepaald deel meekrijgt. We mogen veronderstellen dat Noemenios

⁸¹ Zie FESTUGIÈRE, *Rév.*, I, p. 96.

⁸² Ofschoon de Stof eeuwig (daar steeds aanwezig) is, is zij, vergeleken met het goddelijke, wegens haar voortdurend worden en vergaan, "sterfelijk".

geloofde dat de onderlinge stand van de planeten hierbij zijn invloed deed gelden en medebepalend was voor een grotere of kleinere opname van elke *motus* en derhalve verantwoordelijk voor het karakter van de mens. Mischien gaf hij ook de leer van de *metensomatosis* hier een plaats : wanneer de onredelijke aanwas nl. te zwaar werd en het redelijke totaal verstikte, kon de eens goddelijke ziel verplicht worden in een dierenlichaam te treden.

4^o Een absoluut lichamelijk deel, nl. het ondermaanse : hier hoort van nature noch enige *οδσία* noch enige *δύναμις*. Als de *jaex rerum divinarum* bezit het niet de kracht de goddelijke Wereldziel in de kringloop van haar onsterfelijkheid na te volgen.

En dit is het verschil tussen de aardse lichamen en de hogere, ik bedoel van de hemelse sterren en planeten, dat nl. de laatste naarboven ontboden zijn, naar de verblijfplaats van de ziel, en uit de natuur zelf van het gebied en door de navolging van de verhevenheid de onsterfelijkheid verworven hebben ; naar de aardse lichamen wordt de ziel zelf echter omlaag gevoerd, en daarom gelooft men dat ze sterft, wanneer ze opgesloten wordt in een vergankelijk gebied en de verblijfplaats van de sterfelijkheid (Macrobius, 12. 15-16).

Dit is tevens de reden waarom de mens, als mikrokosmos, wel uit precies dezelfde elementen bestaat als de kosmos, maar op een inverse wijze hieruit samengesteld is : niet met het zuiver geestelijke deel van buiten, vrij van de invloed van het stoffelijke, en het zuiver lichamelijke in het gebied dat daarvan het verst verwijderd is, nl. in het middenpunt, maar vanuit de geestelijke *ἀπλανής* neerdalend in de lichamelijke wereld van het ondermaanse, met zijn geest door steeds stoffelijker en onredelijker wordende omhulsels volledig in- én afgesloten van de overige lichamelijkeheid.

*
* * *

Laten we dit artikel tenslotte besluiten met een beknopt beeld van Noemenios' psychologie, zoals ze uit onze opzoekingen naarvoor getreden is.

De mens bezit twee zielen, een redelijke en een onredelijke. Zijn goddelijke, redelijke ziel is echter zelf slechts een lagere vorm, een vervorming van zijn ware essentie, de *νοῦς*.

Als zodanig behoren haar krachten, net zoals die van de onredelijke ziel tot de *ἐν ἀνθρώποις ζωή*. De verschillende krachten van deze *ζωή* heeft de mens ontvangen gedurende zijn afdaling uit de *ἀπλανής*, verweven in de omhulsels van zijn *corpus luminum* : de redelijke in de sferen van de Wereldlogos, waar de lichamelijke substantie nog uiterst miniem was, de onredelijke in de lagere, waar de binding aan het lichamelijke toenam naarmate de onredelijkheid en slechtheid van deze *motus* aangroeide ;

tot tenslotte, na het *φυσικόν*, de vereniging met het *luteum corpus* mogelijk was.

Tussen beide delen van de *ζωή* bestaat er een essentiële verschil: de verstandelijke krachten komen via de *Λόγος* van de *Νοῦς*, de Tweede God zelf, zij zijn dus in zekere zin "goddelijk en onsterfelijk"; de onredelijke zijn afkomstig van de met de Stof vermengde krachten van de planeten, zij zijn derhalve "slecht en sterfelijk".

Net zoals in de wereld de Stof weerstand biedt aan de werking van de *Providentia*, wat in de praktijk neerkomt op een verweer vanwege de lagere planetensferen met hun onredelijke krachten tegen de redelijke Wereldziel, zo verzetten zich in de mens, de mikrokosmos, de onredelijk *εἶδη καὶ ... μόρια τῆς ζωῆς καὶ ... ἐνεργήματα* steeds tegen de ordenende kracht van de redelijke. Op deze wijze vormt de uit een redelijke en een onredelijke ziel bestaande *ζωή* de binding én de scheiding tussen geest en lichaam.

Gent, 21 december 1962.

Herman DE LEY.