

PRIME TRADUZIONI E COMMENTO:

**“Il neoplatonico Proclo come modello per il cosiddetto Dionigi
Areopagita nella dottrina del male”**

di Joseph Styglmayr

**Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen.
Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel.**

Von Prof. Jos. Styglmayr S. J.

Die viel behandelte Frage nach dem Verfasser der sogen. areopagitischen Schriften und über deren Echtheit beansprucht sicherlich ein großes Interesse. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß diese Schriften durch viele Jahrhunderte das größte Ansehen in der Kirche genossen,¹⁾ daß sie im römischen Brevier²⁾ und im Catechismus Romanus³⁾ als echte Schriften des hl. Dion. Areopagita gerühmt sind, von Päpsten, Theologen und Mystikern benutzt und verschiedenen Werken zugrunde gelegt wurden.⁴⁾ Von wenigen, ganz vereinzelt Stimmen abgesehen,⁵⁾ tritt jetzt niemand mehr für die Echtheit der Schriften ein. Eine Gruppe von katholischen und eine noch größere von protestantischen Gelehrten erkennt in dem Verfasser einen bewußten Fälscher, der etwa der Mitte oder dem Ausgang des 5. Jahrhunderts angehört und durch geistliches Herbeiziehen von Personen und Ereignissen der apostolischen Zeit sich den Anschein geben will, als ob auch er in jener Zeit gelebt und geschrieben habe.

¹⁾ Vgl. Le Nourry, *dissertatio de operibus s. Dion. Areop.* in *Rigne* n. g. t. III, 9—56.

²⁾ Vgl. jedoch hierüber Bened. XIV (De servorum Dei beatificatione et Beatorum Canonizatione) l. IV p. II c. XIII n. 8; — ferner ebenda l. I c. IV n. 8; l. IV p. I c. 25 n. 7—8).

³⁾ Catech. Rom. II, 3, 11.

⁴⁾ Vgl. Gpfler, *Kirchenlegikon von Hieronymus-Paulen* Bd. III (unter „Dion. Areop.“)

⁵⁾ Gesenius Schneider „*Areopagitica*“. Regensburg, 1884. Ueber Darbois f. Gpfler (Dionysius d. Areop. Regensburg, 1861. S. 8); ferner Bertani, *autenticità delle opere di San Dionisio Ar.* Milano, 1878.

Österreichische Zeitschrift. 1890.

Primo Commento



- Con "Dionigi l'Areopagita" si intende solitamente il giudice dell'Areopago che, come riportato in Atti, 17,34, fu convertito al cristianesimo dalla predicazione di San Paolo e, secondo Dionigi di Corinto (Eusebio, Hist. Eccl., III, iv) fu vescovo di Atene.

- Negli atti si racconta infatti che quando Paolo fu condotto all' Areopago di Atene, affinché manifestasse ai presenti le nuove dottrine che predicava: « *alcuni lo derisero, altri se ne andarono, ma taluni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi c'era anche Dionigi membro dell'Areopago e una donna di nome Dàmariis*» [Att 17,34].

- Nel corso del tempo, tuttavia, sorsero due errori di vasta portata in relazione a questo nome.

- In primo luogo, una serie di scritti famosi di natura piuttosto incerta, durante il Medioevo gli furono attribuiti generando terribili errori di identificazione, esponenziali e a cascata, nonché attività di sussunzione dogmatica nelle opere di diversi autori santi; in secondo luogo, fu popolarmente identificato anche con il santo martire della Gallia, Dionigi, il primo vescovo di Parigi.

- Una profonda oscurità aleggiava dunque sulla sua persona. Mancavano del tutto prove esterne circa il tempo e il luogo della sua nascita, la sua istruzione e la sua successiva occupazione.

- Gli indizi forniti dal carattere degli scritti, i suoi pensieri, le sue frasi e le sue espressioni mostravano tuttavia una grande familiarità con le opere dei neoplatonici, in particolare con Plotino e Proclo, ma l'autorità di cui si ammantava impediva ogni ricerca sul punto, atteso che , per secoli, l'autore del Corpus letterario omonimo, fu davvero creduto il vero Dionigi ed accostato al Santo Areopagita del I° secolo, convertito da San Paolo .

- **L'intenzione apparente dell'autore era, infatti, che gli scritti venissero realmente accolti come se giungessero dal I secolo d.c..**

- Per corroborare questa finzione, egli cita più volte San Paolo come mentore della sua dottrina (DN IV13 712A; Ep IX4 1112A; DN III2 681A) indirizzandogli lettere e trattati.

- È chiaramente allo scopo di ingannare che racconta di aver osservato l'eclissi solare alla Crocifissione di Cristo (Ep., vii, 2; PG, III, 1081 A) e di aver, con Ieroteo il suo preteso maestro, gli Apostoli (Pietro e Giacomo) e altri gerarchi, guardato "il corpo che genera la vita e riceve Dio, cioè della Beata Vergine" (DDN, 3,2; PG, III, 681 C).

- Allo stesso scopo, cioè per creare l'impressione che l'autore appartenesse all'epoca degli Apostoli e che fosse identico all'Areopagita menzionato negli Atti, nei suoi scritti compaiono personaggi diversi, come Giovanni Evangelista, Paolo, Timoteo, Tito, Giusto e Carpo, con i quali si suppone avesse rapporti intimi.
- **In virtù di tale errore protrattosi fino alla fine del XIX° secolo, questi scritti godettero della massima reputazione nella Chiesa, e furono lodati nel Breviario Romano e nel Catechismo Romano come scritti autentici di San Dionigi Areopagita, furono utilizzati da papi, teologi e mistici e costituirono la base di diverse opere.**
- **Tuttavia, due tedeschi studiosi, H.Koch e J.Stilgmayr, effettuando ricerche in modo indipendente, dimostrarono in maniera inequivocabile la dipendenza dell'autore del corpus dal neoplatonico Proclo, e stabilirono in modo convincente la datazione molto più tarda degli scritti dionisiaci.**
- Da allora ci si riferisce a Dionigi utilizzando il prefisso "pseudo" per distinguerlo dal Dionigi degli Atti degli Apostoli.
- Salvo qualche voce discorde quasi tutti i moderni studi hanno confermato le loro conclusioni.
- Stilgmayr e Koch furono, e continuano ad essere, i critici più spinti nella tesi attualmente più dibattuta sull' Areopagita: quella che gli attribuisce una derivazione concreta, diretta e ineludibile dal filosofo neoplatonico Proclo.
- Ambedue infatti hanno determinato con sicura e ineluttabile certezza, la dipendenza di pseudo - Dionigi da Proclo, fornendone ragioni, prove e dimostrazioni.
- **Con due articoli pubblicati simultaneamente nel 1895 si definì una volta e per tutte la questione areopagitica, aprendo ad un lento declino dell'opera, come fonte liturgico – dottrina.**
- La dipendenza di Dionigi da Proclo è affermata sulla base di una evidente affinità concettuale, strutturale e terminologica.

- Stilgmayr P. Joseph, sacerdote, patristico e insegnante, nacque a Pfaffenhofen, Baviera il 1 marzo 1851 e morì il 22 maggio 1934; cattolico romano , frequentò il liceo a Freising dal 1863 al 1873, il seminario diocesano e il liceo a Dillingen an der Donau ed entrò nell'ordine dei gesuiti nel 1873.
- Dal 1877 insegnò al liceo dei Gesuiti - Stella Matutina - a Feldkirch, latino e greco e proseguì gli studi richiesti per l'ordine nel 1881 a Blyenbeek (Paesi Bassi), e dal 1883 a Ditton Hall (Inghilterra), dove fu ordinato sacerdote nel 1886.
- Dopo la terziaria a Blyenbeek (professò a Praga nel 1890) studiò presso l'Università tedesca di Praga, superò l'esame di abilitazione all'insegnamento del latino e del greco nel 1892 e insegnò nuovamente alla Stella Matutina e al collegio dei maestri fino al 1919.

- Ha poi lavorato come direttore spirituale presso il seminario clericale di Dillingen.
- Stiglmayr è apparso in diverse pubblicazioni umanistiche dove ha sottolineato il valore degli scritti dell'antichità classica per il cristianesimo.
- Acquistò importanza attraverso le sue numerose opere nel campo degli studi bizantini e della patristica, soprattutto quelle sul cosiddetto Dionigi Areopagita, con cui Stiglmayr riuscì a dimostrare la dipendenza di questo anonimo scrittore, dal neoplatonismo del V e VI secolo.
- Allo Stiglmayr come risulta dall'articolo : **“Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionifio Areopagita in der Lehre vom Uebel”**, si deve la scoperta che gran parte della struttura sintattico-concettuale delle opere dionisiache, specie il IV° capitolo dei suoi Nomi Divini, incorpori letteralmente intere parti della dottrina di Proclo sulla sussistenza del male !
- L'autore , confronta, dopo alcuni tentativi meno fruttuosi con altri scritti di Proclo, il suo scritto *“De Malorum Subsistentia”*, purtroppo conservato solo in una traduzione inadeguata, con la dottrina del male di Dionigi (de div. nom. c. 4), rilevando numerose affinità formali e sostanziali, nonché una notevole somiglianza in molti punti, comprese frasi e forme linguistiche!
- In virtù di tali rilievi, dimostra con soddisfacente completezza che Dionigi ha estratto direttamente e spesso con un legame servile, da Proclo, utilizzando il suo sistema mistico – concettuale contraddistinto da elementi molto lontani dalla dimensione esegetico-liturgica del cristianesimo romano.

Il neoplatonico Proclo come modello per il cosiddetto Dionigi Areopagita nella dottrina del male.

del prof. Joseph Stiglmayr S.J.

La questione tanto dibattuta sull'autore dei cosiddetti scritti areopagitici e sulla loro autenticità suscita certamente un grande interesse.

È stato giustamente sottolineato che questi scritti hanno goduto della massima reputazione nella Chiesa per molti secoli, sono lodati nel Breviario Romano e nel Catechismo Romano come scritti autentici di San Dionigi Areopagita, sono stati utilizzati da papi, teologi e mistici e hanno costituito la base di diverse opere .

A parte alcune voci molto isolate, nessuno è oggi favorevole all'autenticità degli scritti.

Un gruppo di studiosi cattolici ed un gruppo ancora più numeroso di studiosi protestanti riconoscono nell'autore un falsario consapevole, che appartiene circa alla metà o alla fine del V° secolo e che, attingendo deliberatamente a persone ed eventi del periodo apostolico, ha voluto dare l'impressione di essere vissuto e di aver scritto in quel periodo!

Hipler, che probabilmente occupa la posizione più importante tra gli autori più recenti della questione di Dionigi, ha avanzato una visione particolare. Secondo lui, Dionigi visse nella seconda metà del IV secolo. Fu probabilmente insegnante in una scuola di catechesi (Rhinocorura) e i suoi scritti, che insieme a quelli perduti rappresentano un sistema di insegnamento teologico completo, sono un frutto e una testimonianza della sua attività

didattica. Scrive in obbedienza ai suoi superiori spirituali ed è un uomo pio e illuminato. Non aveva alcuna intenzione di ingannare; è stato solo per un fraintendimento da parte di scrittori successivi che alcuni personaggi ed eventi del periodo apostolico sono stati citati con certi nomi e allusioni nei suoi scritti. Diversi rispettati teologi e anche protestanti hanno prontamente concordato con le spiegazioni di Hipler, che sono scritte con seria accuratezza, con altrettanta abilità descrittiva e con la più nobile volontà e calda devozione per un argomento ecclesiasticamente onorevole.

Tuttavia, i dossier sulla questione non sono ancora chiusi.

In particolare, nonostante i numerosi riferimenti generici a passi paralleli presenti nelle opere di Dionigi e del filosofo neoplatonico Proclo, non è mai stata tentata una raccolta più precisa di tali parallelismi.

Engelhardt ha riportato singoli passi di Proclo e Plotino e li ha uniti alla sua traduzione degli scritti dionisiaci. Ma questo dà più un'impressione generale del rapporto spirituale tra gli scritti che, una visione chiara e soddisfacente del fatto e del rapporto di dipendenza letteraria. Engelhardt ha aveva affermato: "Tutta la sua dottrina dialettica del male, tratta da Proclo, egli (Dionigi) la trova nel passo sull'albero del bene e del male". [Matth. 7, 18 (de div. nom. 4, 14)".]

Cercando letteratura in materia, non mi sono imbattuto in nessun lavoro che fornisse prove più dettagliate di questa affermazione o che ne identificasse una in particolare tra i numerosi ed estesi scritti di Proclo per restringere quel suo "Da Proclo" isolatamente indefinito.

Dopo alcuni tentativi meno fruttuosi con altri scritti di Proclo, ho preso il suo scritto "De Malorum Subsistentia", purtroppo conservato solo in una traduzione inadeguata, e qui è venuta alla luce una sorprendente

corrispondenza con la dottrina del male di Dionigi (de div. nom. c. 4), che sarà spiegata più dettagliatamente in seguito).

Nel capitolo 4 del Trattato sui nomi divini, Dionigi discute innanzitutto la designazione di Dio come il "buono", il "bello" e l'amabile. Dopo questa discussione sul bene primario, verso il quale tutto tende come massimo oggetto d'amore, il nostro autore solleva una serie di domande sul male. Introduce il passaggio con l'obiezione:

- Come può accadere che i demoni malvagi non aspirino al bene e al bello, ma, estraniati dal desiderio di bene proprio degli angeli, diventino causa di male per sé e per gli altri?
- Come potrebbero, essendo usciti dal bene, essere soggetti a un tale cambiamento dal bene al male?

Qui Dionigi coglie l'occasione per parlare della natura e dell'origine del male in generale. Continua, più per abbondanza retorica che per ordine logico, a chiedersi innanzitutto la natura, l'origine, la natura, la possibilità del male e la sua compatibilità con la provvidenza divina. In primo luogo, risponde alla domanda: "da dove viene il male?" in forma negativa (§ 19).

Egli esclude ogni possibilità che il bene sia causa del male. La sua argomentazione si basa sulle seguenti idee fondamentali:

- Il bene coincide con l'esistente; il male, invece, non ha un essere e quindi non può emergere dal bene.
- Il bene, infatti, non fa altro che generare di nuovo il bene, l'esistente non fa altro che generare di nuovo l'essere; il male, invece, non ha l'essere in sé, né ha il potere di generare alcunché; può solo peggiorare le cose che già esistono e può esso stesso esistere solo a condizione del bene, al quale si attacca come carenza, debolezza, aberrazione.

Dionigi passa poi in rassegna i vari gradi degli esseri e mostra che il male non ha la sua giusta collocazione in nessuno di essi. Dopo alcune ulteriori riflessioni giunge alla conclusione:

- Il male non possiede alcuna sussistenza in sé, ma può solo sostanzarsi (παράπoσταση) in un altro essere (positivo); avviene solo per caso (κατὰ συμβεβηκός καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ οἰκείας ἀρχῆς).
- A questo collega infine la soluzione delle difficoltà che si tende a sollevare contro la provvidenza divina a causa del male presente nel mondo.
- Con un riferimento alla sua opera precedente περὶ δίκαιον καὶ δειὸν δικάσιμῳ , interrompe questo argomento e torna alla discussione sui nomi divini. Questo è essenzialmente il contenuto che Dionigi ci presenta nell'ordine appena delineato. Come è generalmente caratteristico della sua dizione, anche in questo caso egli non si mantiene strettamente nel quadro della sua disposizione, ma divaga ad ogni passo, spesso reintroducendo cose già toccate e anticipando pensieri che verranno sviluppati solo in seguito.

Confrontiamo ora queste osservazioni di Dionigi sul male con il trattato De Malorum Subsistentia di Proclo, che purtroppo ci è pervenuto solo in latino. Se avessimo a disposizione il testo originale, dovremmo riconoscere una notevole somiglianza in molti punti, comprese le frasi e le forme linguistiche utilizzate da entrambe le parti ! Ma anche così, quest'opera di Proclo rimane la migliore e probabilmente l'unica fonte da cui possiamo dimostrare con soddisfacente completezza che Dionigi ha estratto direttamente e spesso con un legame servile, proprio a causa della traduzione barbarica in cui il monaco e aristotelico l'ha portata.

A differenza di Dionigi, Proclo apre il suo trattato sul male con un riferimento a filosofi precedenti che avevano già trattato questo argomento. Tuttavia, non vuole fare una propria indagine sul male in sé e per sé, sulla sua esistenza, sulla sua natura e sul suo ingresso nell'esistenza (196, 1). Il riferimento a scrittori precedenti va soprattutto, come nota Cousin (aa D. nota 3), a Plotino, che scrisse: περὶ

τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, che Porfirio inserì come ottavo libro della prima Enneadee a Siriano, al quale Proclo si riferisce esplicitamente nel Tim. 113 F. per dichiararsi seguace delle sue opinioni sul male.

Nella sua opera, Proclo vuole soprattutto aderire alla visione fondamentale di Platone sul male e addentrarsi nell'oscura e difficile indagine con questa lampada in mano (196, 8).

Il modo molto diverso in cui i due autori - Dionigi e Proclo - affrontano il loro argomento non è irrilevante per il nostro esame della questione della priorità.

In Proclo, l'intera opera sta in piedi da sola, egli la affronta perché ha il tempo libero per farlo (196, 9) e l'argomento gode già di fama letteraria. L'intero sviluppo, quindi, procede con calma e fermezza da un punto all'altro; l'ampiezza dello scritto, il procedimento dialettico, il completamento definito delle singole sezioni, il contatto costante con i suoi predecessori neoplatonici, ma soprattutto con Platone, corrispondono esattamente agli altri trattati di Proclo sulla provvidenza e sul rapporto tra fato e libertà di volontà. **Ovviamente non c'è la minima ragione per ipotizzare una dipendenza di Proclo da Dionigi, né per quanto riguarda il contenuto del pensiero né per la disposizione e la veste linguistica.**

Se ora riformuliamo la domanda: "Dionigi si è servito di Proclo?", possiamo già ricavare qualche luce per l'indagine dalla considerazione generale di come Dionigi si rapporta al suo lavoro. Come è già stato notato, Dionigi discute i vari attributi di Dio nel Trattato sui nomi divini, in particolare nel capitolo 4 : la bontà divina.

Ora, si può giustamente obiettare che, per dare un resoconto completo della bontà divina, è necessario includere nella discussione anche il rovescio della medaglia, il male. Ma a questo si può rispondere che, in primo luogo, Dionigi parla così esplicitamente solo in questo passo del “contrario del predicato divino in questione” e che, in secondo luogo, questa digressione è sproporzionatamente dettagliata ed estesa. Essa costituisce più un trattato indipendente che un anello subordinato nell'organismo dell'opera nel suo complesso. Come potrebbe l'autore, che non manca di senso delle relazioni simmetriche (d.d.n. II, 4), perdersi in questo esteso episodio?

La questione si spiega molto semplicemente se immaginiamo che, nel suo lavoro sui nomi divini, avesse in dotazione letteraria (o almeno ben presente nella sua memoria) la monografia di Proclo sul male !

Nella trattazione della bontà divina si presentava infatti un'occasione favorevole per utilizzare proficuamente lo scritto del neoplatonico, tanto più che lo scrittore cristiano non aveva bisogno di cambiare molto per i suoi lettori nelle verità generali della legge morale naturale che sono qui in questione.

Il collegamento con il resto dell'opera è facile da stabilire: egli si chiede il motivo per cui gli angeli caduti non obbediscono alla legge generale di tendere al bene; poi allarga immediatamente il suo raggio d'azione su tutta l'area del male in generale, e Proclo può immediatamente servirgli da guida attraverso di essa !

Se già di per sé un tale svolgimento sembra accettabile, questa probabilità aumenta ancora di più quando vediamo il nostro Dionigi abbandonare improvvisamente il suo solito modo di parlare.

Finché tratta questo argomento del male, sentiamo molte meno le sue solite espressioni di esuberanza; lo stile diventa molto più sobrio, la forma più concisa; l'argomentazione asciutta viene in primo piano, tutta una serie di questioni vengono affrontate così in rapida successione.

La ragione di ciò è probabilmente da ricercare nel legame più stretto con l'originale.

Un analogo a questo negli scritti di Dionigi è la rispettiva descrizione dell' *μνηστήριον* nella "gerarchia ecclesiastica"; lì incontriamo una breve e precisa caratteristica del processo rituale, scritta in formule fisse, come potrebbe essere stata fissata nei libri cerimoniali ecclesiastici.

Così come Dionigi ha lasciato gli strani frammenti più nella loro semplice forma originale, così possiamo supporre che la descrizione del male sia stata presa da una fonte esterna.

Ma ciò che ci autorizza, dopo questi momenti di prova più preparatori, ad affermare senza riserve che il trattato di Proclo è servito da modello permanente per Dionigi, è la somiglianza finora quasi sorprendente nella sequenza delle singole sezioni o linee di pensiero, nell'organizzazione degli argomenti, o meglio delle obiezioni e delle confutazioni, nell'uso di espressioni figurative, parabole e termini filosofici !!!

Per dimostrarlo con proficua chiarezza, dobbiamo, insieme al gentile lettore, confrontare passo dopo passo i due trattati secondo gli aspetti elencati.

Siamo tanto più costretti a fare questo confronto dettagliato e concreto perché altrimenti si potrebbero subito sollevare una serie di obiezioni che sono corrette in astratto, come ad esempio il rapporto di

dependenza, una volta che esiste, può anche essere invertito in sè; oppure "se il trattato di Dionigi è meno perfetto di quello di Proclo, non ne consegue in modo stringente che l'opera di Dionigi sia un estratto inadeguato di Proclo"; oppure "una mente che si distingueva per il talento di schematizzare (Proclo) era in grado di creare un trattato ben strutturato dalle linfe di aforismi di un pensoso predecessore (Dionigi) e di far fiorire i germi estranei alla propria mente".

Allo stesso tempo, un'altra ipotesi che si vorrebbe avanzare, ossia che Dionigi e Proclo abbiano attinto congiuntamente da un terzo, sarà respinta. In tal caso, si dovrebbe supporre che Proclo abbia copiato il suo trattato esattamente da uno precedente, cosicché per Dionigi non ci sarebbe stata alcuna differenza se avesse usato il modello da cui ha tratto Proclo o quello di Proclo medesimo. Ma tale ipotesi è impossibile nel caso di Proclo, data la sua intera procedura scientifica, ed è anche confutata dal carattere uniforme del trattato stesso, che corrisponde interamente a Proclo. Prima di tutto, quindi, fermiamoci sull'ordine dei due trattati.

Proclo arriva ai temi veri e propri del suo trattato attraverso una serie chiusa di disgiunzioni logiche. Si chiede:

- Il male esiste o non esiste affatto?
- Nel caso affermativo, si trova nel regno dello spirituale o del sensuale? In quest'ultimo caso, è una causa principale (causa principalis) o no?
- Se è una causa principale, è da considerarsi una sotto-causa o no? In che modo, con il minimo presupposto negativo, si può concepire una sostanza in un altro principio?
- Fino a che punto si estende e come può essere armonizzata con la provvidenza? Da dove viene effettivamente?".

Una considerazione dettagliata è dedicata al primo punto come questione fondamentale: se esista un male in assoluto ("principium speculationis") (197, 7). Questo approccio è sufficientemente giustificato perché alcuni filosofi, per evitare la difficoltà che sorge da parte della provvidenza, o perché non vogliono riconoscere alcun male (196, nota 6) o disperano dell'esistenza della provvidenza. Viene quindi

annunciato l'ulteriore corso dell'indagine, che deve affrontare le seguenti tre questioni (208, 29):

I. In quali cose si trova il male?

II. Qual è la natura della sua sussistenza?

III. Da dove proviene?

Per rispondere alla domanda:

1. In quali cose c'è il male? si passa in rassegna la schiera delle creature e ("per partes") si dà la prova che non esiste da nessuna parte.

Non si trova:

1. negli dei (208, 35-212, 8),
2. né negli angeli (demoni buoni) (212, 9-214, 6),
3. né nei demoni malvagi (214, 7-215, 34),
4. non negli eroi, né in quelli superiori, né in quelli inferiori (215, 34-218, 4),
5. non nelle anime, né in quelle nobili né in quelle vili (218, 5-225, 32),
6. non in parte della natura (225, 33-229, 19) né nell'intera natura (225, 33-229, 19),
7. Non nella materia (229, 20-233, 38, o 236, 34),
8. Non nella privazione (237, 1-240, 27).

A questo si aggiunge, come una sorta di "corollario", la domanda se il male si trovi più nelle anime o nei corpi.

la domanda II. sulle cause del male

Poiché alla domanda II sulla sussistenza del male si può rispondere più facilmente dopo aver discusso le cause del male, segue una riorganizzazione delle domande II. e III. (242, 27).

Anche in questo caso Proclo mostra una divisione accuratamente organizzata:

1. Si deve ipotizzare una sola causa del male o diverse?

2. (nel primo caso) questa causa va ricercata in Dio, nell'intelligibile o nell'anima? (243, 14-250, 2). Ma

poiché in tutti e tre i casi si ottiene un risultato negativo, rimane la domanda:

3 Il male deriva da più cause allo stesso tempo, da un miscuglio di difetti diversi? (250, 3-252, 19).

Ora, finalmente, la strada è spianata per arrivare alla domanda:

III. Come esiste il male? Che cos'è in realtà? Come si relaziona con il bene? In quali tipi può essere classificato? (252, 20-259, 11). Infine, Proclo considera nuovamente la difficoltà che menziona all'inizio e che ha già discusso in un trattato precedente (de dec. dub. c. prov.), ossia come conciliare l'esistenza del male con l'esistenza della provvidenza divina. (259, 12-266, 8). Una breve conclusione completa il tutto ricapitolando le idee principali (266, 9-267, 33).

Torniamo ora a Dionigi!

Mentre Proclo, come vedremo tra poco, descrive come base della sua indagine la questione dell'esistenza o meno del male, Dionigi, dopo la transizione di cui sopra (p. 255), inizia direttamente con l'affermazione che "il male non è del bene", per poi gettare in un guazzabuglio colorato una serie di idee diverse, che in Proclo si trovano sempre esattamente al loro posto all'interno della disposizione (cioè il § 19 e in parte il § 20).

Dionigi passa poi attraverso le varie serie di esseri per indagare la natura del male, e dedica a questo punto lo spazio di gran lunga maggiore del suo trattato.

Al posto del "dii" di Proclo sostituisce l' "ousia" (262), o Dio, al "vires deterioris animae" di Proclo sostituisce gli "esseri irragionevoli", ma passa tacitamente sopra agli "eroi", tutti spiegabili dal suo punto di vista cristiano.

La sua enumerazione è quindi la seguente:

1. il male non è in Dio (§ 21),
2. non è negli angeli (§ 22),
3. non è nei demoni (§ 23),
4. non è nelle anime (§ 24),

5. non è negli animali irragionevoli (§ 24). Non negli animali irragionevoli (§ 25),
6. Non nella natura spirituale (§ 26),
7. Non nei corpi (§ 27),
8. Non nella materia (§ 28),
9. Non nella privazione (privatio, στέρησις) (§ 29).

Poi Dionigi arriva a parlare anche delle cause del male, per cui, nonostante la confusione di pensieri già trattati e non ancora preparati, lascia trasparire di nuovo le linee fondamentali dell'originale, secondo cui non Dio, non l'anima sono la causa del male, ma piuttosto che questo nasce da molte cause (difetti), che è perseguito solo a causa del bene e sotto l'apparenza del bene e ha solo un essere *χατα ονμπεβμχός*, cioè possiede una *παρυρστάσις* (§ 30-32). Conclude anche con il tentativo, sebbene più cristiano, di conciliare l'esistenza del male con il fatto della predestinazione divina.

IL "PRINCIPIUM SPECULATIONIS" IN PROCLO (197, 7-208, 29) E DIONIGI D. D. N. IV, 19-20.

Proclo espone, sicut in iudicatorio (206, 3), a turno, prima le ragioni di quei filosofi che negano l'esistenza del male, poi le prove della controparte, che sostengono l'esistenza del male, e infine, dopo un'importante distinzione, espone la propria opinione.

1. le ragioni contro l'esistenza del male:

1. Il principio supremo di tutte le cose o la causa di tutto (ὁ πατήρ τῶν πάντων) potrebbe essere realmente la fonte del male, perché dal principio primo, da cui tutto è scaturito, può nascere solo ciò che vi è contenuto, cioè il bene, così come dalla luce può nascere solo la luce e non le tenebre.

2. Qualsiasi cosa sia, ha la sua esistenza attraverso la partecipazione indiretta o non indiretta a ciò che esiste effettivamente e realmente (ὄντος ὅτι). Ma questo emana prima dal bene (ἀγαθότης) e indirettamente, attraverso questo, dall'Altissimo. Ora, poiché il male, se avesse un essere, dovrebbe anch'esso partecipare al bene, tendendo ad esso, e per mezzo di esso all'Uno, e, come tutti gli altri esseri, dovrebbe guardare verso questo punto più alto, cesserebbe così di essere male; allo stesso tempo, Plat. Theat. 176 A è usato per sostenere questa argomentazione.

3. Il male, in quanto contrario del bene, deve trovarsi anche oltre il confine del nulla. Infatti, come - secondo Proclo - il bene, in quanto oggetto di desiderio per tutto ciò che esiste, deve trovarsi prima di esso, così il male trova il suo posto solo dietro l'inesistente; è ancor più di quest'ultimo un: ἀνούσιον; inoltre è ancor meno un esistente dell'inesistente.

4. la volontà esplicita del creatore del mondo (Platone, Tim. 30 A) è diretta contro l'esistenza del male, per cui esso, se esistesse, sarebbe un "involitum" verso Dio. Anche il male è escluso dall'esistenza.

Il Prove dell'esistenza del male.

- (1) L'esperienza, l'esistenza di colpe morali, insegna l'esistenza del male. Tali difetti sono, ad esempio, la licenziosità (intemperanza) e l'ingiustizia; questi non solo si manifestano chiaramente nella vita esteriore, ma hanno come prefigurazione ciò che è già difettoso nella costituzione interiore dell'uomo. Tali difetti non

possono essere definiti buoni (sinonimo di virtù), né semplicemente un grado minore di giustizia o di autocontrollo, ma solo una vera e propria antitesi della virtù (il bene).

(2) Il male agisce anche in modo distruttivo; infatti, poiché il mondo dipende per la sua esistenza da sempre nuove e continue generazioni e corruzioni (Plat. Tim. 30 D), e una *corruptio* può procedere solo dal male, l'esistenza e l'efficacia del male devono essere ammesse allo stesso tempo.

(3) Il tentativo di spiegare i fenomeni che si presentano come male facendo riferimento all'esistenza di una distanza maggiore o minore dal bene primordiale non risolve la questione, perché il bene e il male non sono una differenza quantitativa ma qualitativa; non è lo stesso del *minus calidum*, cioè, un grado minore di calore, perché *l'iniustitia non è un minus iustum*, ma una pura assenza del bene.

(4) All'autorità arrabbiata di Platone sul versante opposto si contrappone un'altra proposizione dello stesso Platone: deve esistere un male e lo stesso non deve scomparire dal mondo come necessaria $\Upsilon\pi\epsilon\rho\alpha\gamma\alpha\theta\omega$. (Plat. Theet. 176 A.)

III. la visione mediatrice di Proclo.

Dopo che entrambe le parti hanno detto la loro, Proclo inizia a esporre la propria opinione e giunge infine alla conclusione che la verità sta nel mezzo, cioè che esiste sì un male, ma non dotato di essere indipendente né di una realtà positiva, ma che sussiste solo in un'ipostasi estranea, in un bene, ed è per sua natura una sua negazione, una sua mancanza e un suo disordine.

Con riferimento alla sua precedente Institutio theologica c. 63 (Cous. 203, 39), utilizza una delle dottrine più pervasive del suo sistema: gli esseri, le potenze e gli ordini superiori, attraverso i quali si media il

legame dell'Altissimo con gli ordini inferiori, stanno in una duplice relazione con le cose a loro subordinate, e quindi gli inferiori si dividono in due grandi classi; la prima classe partecipa prima e perfettamente ai beni degli esseri superiori, l'altra, invece, solo temporaneamente e imperfettamente. Ne derivano quindi le privazioni .

στερήσεις

Proclo può ora affrontare la questione ancora più da vicino e creare una soluzione felice attraverso la distinzione di cui sopra. Così come esiste un doppio tipo di bene sulla base della legge fondamentale citata, un bene puro (prime bonum, ἀγαθότης, velut avrò αὐτο bonum, nihil aliud quam bonum nullo modo mixtum) ed un *bonum* misto a difetti (*bonum mixtum aliis et alicubi quidem non mixtum ad privationem, alicubi autem iam cum tali mixtura* (206, 12 Cous.), allora si distingue anche un duplice malum:

1. un malum “ἀγαθότης et non mixtum cum bono” (206, 8) e
2. un malum “non ἀγαθότης” neque non mixtum ad boni naturam.

Di questi due tipi di malum, il primo non ha assolutamente esistenza (nullatenus ens aliud et ultra ultimam naturam, quae secundum accidens est (206, 29 e 214 ss.); il secondo, invece, è un bene misto e un essere misto (in ultimis entium commixtum aliquo modo non entia - quod enim quandoque participat prime Bono insinuat complicationem non Boni (206, 17; 207, 20; cfr. "τὸ μὴ ἀγαθὸν συμπεπλεγμένον" in Tim. "τὸ μὴ ἀγαθὸν συμπεπλεγμένον" in Tim. 114 A) per la sua parte con l'autorità di Platone (207, 34), ovvero viene eliminata l'apparente contraddizione di Platone con la visione di Proclo.

Anche Platone, infatti, aveva in mente questo *malum mixtum* (Tim. 30 A; Thea. 176 A), quando lo descrive come una graduale diminuzione dei meriti opposti (208, 6). Di conseguenza, la stessa cosa può accadere negli esseri parziali (μερυστά- partialia) emanati dai principi più elevati (208, 5). Mentre c'è un altro lavoro e un impegno nel tempo

quando si guarda poco, bisogna farlo per affinché tutto torni ad essere un bene (cf. in Tim. 115D ὡς δὴ τὸ τῇ μερικῇ φύσει κακὸν τῇ ὅλῃ ζωῇ ἀγαθόν). In questo modo, Proclo ha posto le basi per ulteriori domande sul male, il suo "principium speculationis".

In Dionigi non si ritrovano più le vivaci linee di demarcazione che in Proclo delimitano le parti principali l'una dall'altra e fanno anche risaltare le suddivisioni in una chiara differenziazione, senza formulare una domanda preliminare sull'effettiva esistenza del male e senza sottolineare il punto di vista delle varie parti, con la frase espressa in termini più ampi: Il male non è del bene, e se è del bene, allora non è male. (Cfr. sopra, Principium speculationis a Procl. I, 1.)

Si riferisce alla natura del bene quando aggiunge: οὐδὲ γὰρ πῦρ τὸ ψύχειν οὔτε ἀγαθὸν οὐτὰ μὴ ἀγαθὰ παράγειν. Ritroviamo lo stesso ragionamento in Proclo (1, 1), ma espresso dal punto di vista di chi non ammette l'esistenza del male. L'immagine del fuoco usata qui da Dionigi si ritrova in Proclo poche pagine dopo: Neque enim saxo caliditas aiunt neque igni frigiditas inest (210, 36).

Nel nostro passo Proclo ha una parabola della luce correlata, che veste nella stessa forma della parabola del fuoco scambiata da Dionigi: neque enim lumine tenebras neque virtute malitiam participare possibile neque Bono malum.

Dionigi continua: καὶ εἰ τὰ ὄντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ κακοῦ. Viene introdotta una nuova proposizione, che non può assolutamente essere dedotta in modo così diretto dalla precedente; la comoda “καὶ εἰ” (anche se) funge da sostituto, una formula con la quale Dionigi ricava gradualmente in modo esterno e repentino tutta una serie di importanti principi, che si ritrovano in Proclo come

risultato di accurate deduzioni. Successivamente, Dionigi vuole avvalorare il principio appena citato, che tutto ciò che esiste deriva dal bene, in una frase inserita: φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ τὸ παράγειν καὶ σῶζειν τῷ δὲ κακῷ τὸ φθείρειν καὶ ἀπολύειν.

Giusto!

Ma dove si trovano altre giustificazioni per questo assioma?

Inoltre, è stato trovato presso Proclo, che dice alla fine di una catena finale e dopo altre prove: *Malum corruttivum est uniuscuiusque. Hoc enim esse malum et qui in Politia Socrate* (= ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης) *demonstravit* *dicens congrue, quoniam et Bonum est uniuscuiusque quod uniuscuiusque salvivum* (τὸ σωστικόν) ... *rursum τὸ non esse et corrumpi propter naturam mali* (Plat. Resp. X, 608 E; Procl. in remp. 355-57).

Dionigi sentiva forse l'incompletezza della sua argomentazione perché si rivolge ad essa con le parole: ἀγαθὴ γέ touto εἶπεν παρρησιασόμεθα ?

Con la formula nominalistica *kai οὐδὲ αὐτὸ ἐστί τὸ κακόν, εἴπερ καὶ ἔαν τῷ κακόν εἴη* Dionigi ipotizza la presenza di un male misto che ha una certa partecipazione al bene (vedi Proclus, Princip .specul. III, b; è arrivato a questa conclusione solo dopo lunghe discussioni).

Dionigi si limita a ribadire il risultato di Proclo con la frase “καὶ εἰ” , dandogli il carattere di un assioma ben noto e scontato, da cui poi trae con poco sforzo la conclusione prevista: καὶ εἰ un touto (sc. se c'è αὐτὸ κακόν, ἄκρατον κακόν), οὐ πάντη κακόν τὸ κακόν ἀλλ' ἔχει τινὰ τἀγαθοῦ, καθ' ἣν ὅλως ἐστὶ μοῖραν,

Nella stessa forma abbreviata e internamente non mediata, Dionigi aggiunge la seguente proposizione con il quarto “καὶ εἰ” , che tutte le cose esistenti tendono al bene e compiono tutte le loro opere per il bene, almeno nella misura in cui esso appare come un bene. Segue poi questa premessa con la domanda: πῶς ἔσται τὸ κακόν ἐν τοῖς οὓσιν ἢ ὅλως ὄν τῆς τοιαύτης ἀγαθῆς ὁρέξεως παρηρημένον - Se il male avesse davvero un'esistenza

tra le cose esistenti, allora non potrebbe essere esente da questa tensione verso il bene, e dovrebbe quindi cessare di essere un male.

Questo, però, coincide con la conclusione che Proclo ha esposto sopra in I, 2 dal punto di vista degli oppositori dell'esistenza del male:

quomodo est malum unum aliquod entium, si erit a tali appetitu (sc. boni) exclusum? **(198, 20).**

Dionigi aggiunge subito con un nuovo “kai ei” un'altra obiezione della parte avversa a Proclo alle proprie osservazioni, senza dare la necessaria spiegazione:

die notwendige Orientierung zu geben: καὶ εἰ . . . τὰγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἔστι μὲν ἐν τὰγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὄν· τὸ δὲ κακὸν οὐτε ὄν ἐστίν· εἰ δὲ μὴ, οὐ πάντῃ κακὸν οὐτε μὴ ὄν· οὐδὲν γὰρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἰ μὴ ἐν τὰγαθῷ κατὰ τὸ ὑπερούσιον λέγοιτο. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔσται καὶ τοῦ ἀπλῶς ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος πολλῷ πρότερον ὑπεριδρυμένον. Τὸ δὲ κακὸν οὐτε ἐν τοῖς οὐσιν οὐτε ἐν τοῖς μὴ οὐσιν ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀπέχον τὰγαθοῦ ἀλλότριον καὶ ἀνοσιώτερον. Die Uebereinstimmung mit

L'accordo con I, 3 in Proclo è evidente; gli oppositori dell'esistenza del male dicono lì:

Ψοien sagen dort: Si enim ultra τὸ esse τὸ Unum et quam dicimus Boni naturam, ultra ipsum esse malum (nämlich nach dem andern Βολ zu) . . . duorum igitur alterum, si non ens est nullatenus ens, multo magis neque malum est . . . magis enim a Bono distat malum quam non ens. Significant autem qui τὸ non esse ante τὸ male esse ponunt, quod autem ab illo remotius (τόδε μᾶλλον ἀπέχον ἀπ' ἐκείνου = „ἀλλότριον“) ἀνούσιον [i. e. sine essentia] magis propinquiore (sc quam quod propinquius est bono, i. e. non ens); ipsum ergo τὸ nullatenus ens est magis quam dictum malum; multo igitur magis omniquaque non ente non est τὸ malum.

Da quanto detto finora, Dionigi sembra certamente voler affermare che il male non esiste. Si consideri il suo: τὸ δὲ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν ecc. Ora, poiché ha esaurito le ragioni di una parte senza marcare la posizione, si aiuta con le prove dell'altra parte con la figura dell'obiezione, che gli permette di introdurre l'intera classe di opinioni opposte, anche se con grande ambiguità.

Ascoltate Dionigi e contrapponetelo a Proclo

Διον. πῶθεν οὖν ἐστὶ τὸ κακόν;
 εἴποι τις. Εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὸ
 κακόν, ἀρετὴ καὶ κακία τὰν τῶν
 καὶ ἡ πᾶσα τῇ ὅλῃ καὶ ἡ ἐν
 μέρει τῇ ἀναλόγῳ ἢ οὐδὲ τὸ
 τῇ ἀρετῇ μαχόμενον ἔσται
 κακόν. Καίτοι ἐναντία σω-
 φροσύνη καὶ ἀκολασία καὶ
 δικαιοσύνη καὶ ἀδικία¹) . . .
 ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ἔξω φαινο-
 μένης τοῦ ἐναρέτου πρὸς τὸν
 ἀντικείμενον διαστάσεως ἐν
 αὐτῇ πολλῶ πρότερον τῇ
 ψυχῇ καθόλου διεστήκασι
 τῶν ἀρετῶν αἱ κακίαι, καὶ
 πρὸς τὸν λόγον τὰ πάθη
 στασιάζει καὶ ἐκ τούτων ἀνάγκη
 δοῦναι τι τῷ ἀγαθῷ κακὸν ἐν-
 ἀντίον.

Procl. 200, 3 . . . aut non
 esse virtutem contrariam ma-
 litiae toti totam et eas quae
 in parte proportionaliter au-
 bono oppugnans non semper
 esse malum . . . iniusti quidem
 iustis, intemperati autem tem-
 peratis contrariantur . . . et
 ex ea quae in ipsis si velis ani-
 mabus dissensione, velut quando in
 incontinentibus ducit quidem ratio
 alio, cogat autem passio . . . To-
 taliter autem apparentes
 malorum ad bonos contraria-
 tiones multo prius in ipsis
 sunt occultae animabus et ul-
 tima in disciplina . . . quod in
 nobis melius et quae in ipsi-
 rationes bonae inexistentes
 . . . vincuntur . . . passionibus

Proclo apre questa parte della sua esposizione con una frase che
 Dionigi ha già anticipato all'inizio del § 19. 2. Poiché abbiamo già dato
 la necessaria spiegazione fattuale sopra (Princ. specul. sub II, 1), le
 frasi corrispondenti di Proclo sono semplicemente accostate al testo
 di Dionigi. Proclo si sofferma un po' sul fatto che, ad esempio, il
 "sobrium esse" è un "dissidere animae" (διάστασις in Dionigi)
 rispetto all'"intemperatum esse".

Dionigi riprende presto il discorso; confronta:

ἀνάγκη δοῦναι τι τῷ ἀγαθῷ
κακὸν ἐναντίον.
οὐ γὰρ ἑαυτῷ τἀγαθὸν ἐν-
αντίον,

Proc. 200, 32... Bonō autem
contrarium omnino malum,
non enim nata est Boni na-
tura ad se ipsam dissidere,

ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς καὶ
ἐνὸς ἔκγονον αἰετοῦ
κοινωνίᾳ καὶ ἐνότητι καὶ
φιλίᾳ χαίρει

sed velut ἔκγονος [i. e. geni-
tura] ens unius causae et uni-
tatis unius similitudineque et
unione et amicitia tenetur ad
ipsam,

vgl. d. d. n. IV, 15 . . . τὰ
μὲν ὑπέριερα κινῶσαν ἐπὶ
πρόνοιαν τῶν καταδεεστέ-
ρων . . . καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ
ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειτ-
τόνων καὶ ὑπερχειμένων
ἐπιστροφήν (ebenda § 7, 10, 12).
καὶ οὐδὲ τὸ ἑλαττον ἀγαθὸν
τῷ μείζονι ἐναντίον·
οὔτε γὰρ τὸ ἥττον θερμὸν ἢ
ψυχρὸν τῷ πλείονι ἐναντίον.

et maiora quidem bona sal-
vativa minorum, minora au-
tem ornantura perfectioribus.

. . . nusquam enim contra-
rium maiori bono τὸ minus,
sicut neque maiori calido
minus calidum neque magis
frigido quod minus.

Ciò che in Dionigi è così bruscamente dato per scontato nel contesto (καὶ οὐδὲ ἐναντίων), in Proclo è molto facile da capire, perché lo precede con la frase che manca in Dionigi: necesse malitias omnino non solum ratione esse malitias sed enter (ὄντως) malum unamquamque et non minus bonum; nusquam enim ecc. È interessante osservare come si comporta Dionigi sul punto seguente. Proclo (sopra Princ. spec. II, 2) si riferisce alla seconda prova dell'esistenza del male, che è tratta da πρόγα e da γένεσις.

In Dionigi il favorito “καὶ εἰ” deve ancora una volta dare una mano.

Dion.

a) Καὶ εἰ φθορὰ ἐστὶ τῶν ὄντων, οὐκ ἐκβάλλει τοῦτο τοῦ εἶναι τὸ κακὸν ἀλλ' ἔσται καὶ αὐτὸ ὃν καὶ ὄντων γενεσιουργόν.

b) Ἡ οὐχὶ πολλάκις ἡ τοῦδε φθορὰ τοῦδε γίγνεται γένεσις;

c) Καὶ ἔσται τὸ κακὸν εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν συντελοῦν καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ

Österreichs Jahrbuch. 1895.

Procl. (bruchstückweise; vgl. die Stelle 201, 7—202, 17)

a) 202, 12 Eadem ergo ratio (sc. corruptionum) . . . malum in entibus ponet; quare non solum erit malum propter bonum, sed et bonum ipsi esse.

b) 201, 21 . . . corruptione autem non ente neque generationem (esse possibile), quoniam omnis generatio per alterius fit corruptionem.

c) 202, 12 Eadem ergo ratio (sc. corruptionum) omnem mundum perfectum nobis salvabit . . .

18

Dopo aver letto le frasi precedenti di Dionigi, non è più facile ricordare che una ventina di righe fa era stato introdotto con “εἴποι τις” il punto di vista di un avversario che vuole difendere l'esistenza del male. Nel presente passo Dionigi, senza alcuna misura precauzionale, passa al secondo terreno dello stesso avversario, supponendo con “καὶ εἰ” il principio del tutto inaspettato della corruzione', e deducendone poi le conseguenze, senza sapere come procedere al suo sviluppo. Che contrasto con la presentazione di Proclo!

Non appena Dionigi ha mescolato in modo così indistinto l'interiezione toccata con la precedente teoria, se ne esce (§ 20) con una brusca spiegazione: il male in quanto tale non porta all'entità e alla sua creazione, ma solo deteriora e distrugge la sostanza dell'essere.

τὸ κακὸν ἢ κακὸν οὐδεμίαν οὐσίαν ἢ γένεσιν ποιεῖ, μόνον δὲ κακύνει καὶ φθείρει τὸ ἐπ' αὐτῇ τῇ τῶν ὄντων ὑπό- στασιν.	Procl. 201, 10 malum corruptivum est uniuscuiusque; ferner 255, 31 (malum ipsum) corruptivum e divisivum quibuscunque af- fuerit.
---	--

Tuttavia, per evitare le difficoltà che potrebbero essere causate dallo "γενεσιονόγοι" del male, egli ricorre ora alla distinzione che compare per la prima volta in Proclo nelle ultime sezioni.

Εἰ δὲ γενεσιουργὸν τις αὐτὸ εἶναι λέγει . . . ἀποκριτέον ἀληθῶς, οὐχ ἢ φθορὰ δίδωσι γένεσιν, ἀλλ' ἢ μὲν φθορὰ καὶ κακὸν φθείρει καὶ κακύνει μόνον, γένεσις δὲ καὶ οὐσία διὰ τὸ ἀγαθὸν γίγνεται καὶ ἔσται τὸ κακὸν φθορὰ μὲν δι' ἑαυτὸ, γενεσιουργὸν δὲ διὰ τὸ ἀγα- θόν.	Procl. 257, 35 neque agere malum neque posse dicendum sed et agere ipsi et posse a contrario; etenim bonum debile et inefficax propter mixturam mali fit et malum virtute et opera- tione transsortitur propter boni praesentiam. Vgl. die obige Stelle 255, 30; 256, 36 ipsum (malum) assumit potentiam et speciem ab illo (sc. habitu suo).
---	--

Proclo ha dato origine anche all'ulteriore sentenza di Dionigi, secondo cui il male non opera contemporaneamente al bene sotto la

stessa considerazione e verso il medesimo oggetto, ma la frase, che è vera in sé, si adatta molto meglio al suo ambiente naturale che piuttosto al contesto di Dionigi!

(Schlußworte v. § 20) μάχεται
μὲν (sc. τὸ πᾶν μὲν ἀγαθόν,
πᾶν δὲ οὐκ ἀγαθόν) ἀγαθῷ
τινι, οὐχ ὅλῳ δὲ τᾷ ἀγαθῷ.

Vorher: οὐδὲ γὰρ ἔσται τὸ αὐτὸ
κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἀγαθόν καὶ
κακὸν οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ φθορά καὶ
γένεσις ἢ αὐτῇ κατὰ τὸ αὐτὸ
δύναμις καὶ τότε μόνον ἔσται
καὶ ὁφθῆσεται τὸ κακόν,
ἢνίκα τοῖς μὲν ἔστι κακὸν
οἷς ἡναντίωται. τῶν δὲ ὡς
ἀγαθῶν ἐξήρηται. (sic!)

Procl. 207, 25 Quod autem non
omniquaque malum, subcontra-
rium (ὁπεναντίον) est quidem
bono cuidam et non omni . . .
Ueber die Unmöglichkeit eines αὐτο-
κακόν s. Procl. 206, 8; 207, 5;
261, 22 (Dion. a. a. O. αὐτοφθορά).

Procl. 207, 29 et iis quidem
est malum, quibus contraria-
tur, ab aliis autem tamquam
bonum dependet. Der Gedanke
bei Proclus ist konsequent entwickelt;
im Texte der Dionysiusausgabe von
Gordierius ist ἐξήρηται offenbar eine
falsche Lesart für ἐξήρηται.

Dionigi, dopo aver menzionato *αὐτοφθορά* e *αὐτοκακόν*, parla di quelle cose in cui il bene si comunica e si realizza perfettamente, cosicché anche queste diventano un bene perfetto, non mescolato, e poi pensa a tali esseri, che partecipano più o meno al bene e quindi hanno un Bene imperfetto o misto, ἀτελῆ ἀγαθὰ καὶ μεμιγμένα ἀμιγῇ, τέλεια, ολόκληρα ἀγαθῇ, successivamente fa emergere le tre categorie verso le quali Proclo fin dall'inizio si dirige con sguardo incrollabile (206, 7 f). 1 Se Dionigi continua a porre l'impostazione di base generale e di ampia portata della proporzione: τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον τῷ ἀγαθῷ πλησιάζον ἀναλόγως ἔσται ἀγαθόν, allo stesso modo in Proclo, oltre che in 202, 22), la fonte si trova anche in Inst. th. c. 36.

Ciò che Dionigi aggiunge come ulteriore spiegazione, e con cui concorda Inst. th. c. 145, non può essere confrontato nel contesto; qui vogliamo solo attirare l'attenzione sull'accordo delle espressioni

stesse. Infine, Dionigi conclude con una nuova affermazione sul metodo aforistico. L' "id quod prope sumens".

a) Procl. Inst. th; c. 148 ἀμυδρόν (sc. ἡ ἀνεπιτηδεύσις) ἀκείνην (sc. θείαν ἐκλαμψιν) τῆς αὐτῆς ἀσθενείας. b) Ebdem c. 142 τὰ μὲν ἐνοειδῶς μεταλαγχάνει. c) Ebdem c. 43 ἡ τῶν μετέχόντων ἀνεπιτηδεύσις.	a) τὰ δὲ ἀμυδροντέραν ἔχει τῇ ἀγαθοῦ μετουσίαν (vgl. ebdem ἀμυδρόν ἀπήχημα). b) μονοειδῶς πάντα μετέχειν. c) εἰς τὴν μέθεξιν ἐπιτήδεια.
--	--

Endlich schließt Dionysius noch eine neue Behauptung über die Natur des Guten an, wobei er seine aphoristische Methode wieder verrät. Nun δὲ τοῦτό ἐστι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος, ὅτι καὶ τὰ ἐστερημένα καὶ τὴν αὐτοῦ στέρησιν δυναμοὶ κατὰ τὸ ὅλως αὐτοῦ μετέχειν. Καὶ εἰ χρὴ παρερσιασάμενον εἰπεῖν¹⁾ τὰληθῆ, καὶ τὰ μαχόμενα αὐτῷ τῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ ἐστὶ καὶ μάχεσθαι δύναται. Die Vergleichung mit Proclus ist hier leicht gemacht 205, 34 ff.

Procl. 205, 9 Bonum autem ergo propter potentiae excellentiam potentificat et sui ipsius privationem . . . Boni complicata privatio . . . illius (sc. boni) usa potentia, fit quidem contraria bono, roborata ea quae ad ipsum mixtura et potentiam ad oppugnandum ad id quod prope sumens.

Il confronto con Proclo è facile da fare qui 205, 34 e ss.

Per riassumere, Dionigi ripete ancora una volta il principio che tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è dal bene ed è esso stesso buono, ma in quanto è privo del bene, non è buono e non esiste. Ci sono infatti, continuamente, vari stati (ἕξεις), come il calore, il freddo, la vita, che possono essere assenti da molte cose senza che esse cessino di essere buone; ma se qualcosa è privo di bene sotto ogni aspetto, allora anche il suo essere è finito; il gioco si chiama incontentabilità (ἀκόλασις), l'ira, la cattiva vita in generale.

In tutti e tre c'è ancora almeno una notte oscura del bene dell'amore, del movimento energetico, dell'impegno. Ma se tutto il bene venisse tolto, non ci sarebbe più né essere né sforzo.

I pensieri corrispondenti in Proclo si possono leggere in 205, 22. Egli distingue infatti tra due tipi di difetti (privationes), l'uno, che è semplicemente una privazione, e l'altro, in cui appaiono le "passiones". Poi osserva:

αὐτὸ ἰσχυρῶς οἷα ,passiones' ἐπισημαίνει. ὡς αὐταὶ δεμνέται ἐκ: nae quidem abscedentis omnino habitus sunt; ea autem (passio) abscedente bono penitus non est . . . Non sic mala species vitae, ut omniquaque rationis potentiam extinxerit, manet equidem ratio entis, debile quidem Ioquens etc.

Il male è portato alla nostra attenzione da Dionigi attraverso :

τὸ γίνεσθαι ἐκ φθορᾶς γένεσιν οὐκ ἔστι κακοῦ δύναμις.

non è prevedibile, ma la connessione di quanto segue nella forma:

καὶ ὅσον καὶ νόσος ἑλλειψίς ἐστι τάξεως, οὐ πάσης· εἰ γὰρ τοῦτο γένηται, οὔτε ἡ νόσος αὐτῇ ὑποστήσεται, μένει δὲ καὶ ἐστὶ ἡ νόσος, οὐσίαν ἔχουσα τὴν ἐλαχίστην τάξιν καὶ ἐν αὐτῇ παρεμφεστάμενη. Auch Procl. hat nämlich an der oben von Dionysius benutzten Stelle dieses Beispiel, wie die gegenüberstehenden Worte zeigen.	Procl. 205, 31. Neque umbra corporis aut aegritudo in privatis omnino contrario habitu: ordine enim non ente neque corpus salvari possibile; defectus autem ordinis aegritudo non omnis Vgl. 239, 41. Dico autem velut aegritudo in corpore, inordinatione quidem praesente sed non omni.
--	--

Anche Procl. ha questo esempio nel passo citato di Dionigi, come dimostrano le parole a fianco (si guardi lo schema precedente n.d.a.).

Possiamo essere sintetici sul resto di questo § 20 di Dionigi; ci sono infatti 26 versi (ed. Migne), ma questi non contengono altro che pure ripetizioni!

Il risultato finale è brevemente riassunto nella morte: οὐκ ἄρα ὂν τὸ κακόν. Quell' "alio" si applica sempre nella sua interezza o solo agli *κακὸν ἄχρατον*? Invece dell'auspicato chiarimento, siamo sorpresi da una nuova offesa logica, ossia dall'affermazione che introduce il successivo § 21: οὐδὲ ἐν τοῖς οὐσί ἐστὶ τὸ κακόν ciò che è già stato dimostrato come inesistente è ora dimostrato come inesistente tra le cose! (Cfr. d'altra parte Proclo, supra p. 260 s.). Dionigi ha intrecciato dunque l'analogia con la soluzione.

Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel.

Von Prof. Jos. Stiglmayr S. J.

Die viel behandelte Frage nach dem Verfasser der sogen. areopagitischen Schriften und über deren Echtheit beansprucht sicherlich ein großes Interesse. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß diese Schriften durch viele Jahrhunderte das größte Ansehen in der Kirche genossen,¹⁾ daß sie im römischen Brevier²⁾ und im Catechismus Romanus³⁾ als echte Schriften des hl. Dion. Areopagita gerühmt sind, von Päpsten, Theologen und Mystikern benutzt und verschiedenen Werken zugrunde gelegt wurden.⁴⁾ Von wenigen, ganz vereinzelter Stimmen abgesehen,⁵⁾ tritt jetzt niemand mehr für die Echtheit der Schriften ein. Eine Gruppe von katholischen und eine noch größere von protestantischen Gelehrten erkennt in dem Verfasser einen bewußten Fälscher, der etwa der Mitte oder dem Ausgang des 5. Jahrhunderts angehört und durch geistliches Heranziehen von Personen und Ereignissen der apostolischen Zeit sich den Anschein geben will, als ob auch er in jener Zeit gelebt und geschrieben habe.

¹⁾ Vgl. Le Nourry, *dissertatio de operibus s. Dion. Areop.* in *Rigne* s. g. t. III, 9—56.

²⁾ Vgl. jedoch hierüber Bened. XIV (De servorum Dei beatificatione et Beatorum Canonizatione l. IV p. II c. XIII n. 8; — ferner ebenda l. I c. IV n. 8; l. IV p. I c. 25 n. 7—8).

³⁾ Catech. Rom. II, 3, 11.

⁴⁾ Vgl. Hipler, *Kirchenlexikon von Herzogenrath-Kaulen* Bd. III (unter „Dion. Areop.“).

⁵⁾ Geklaus Schneider „Areopagitica“. Regensburg, 1884. Ueber Darbois f. Hipler (Dionysius d. Areop. Regensburg, 1861. S. 8); ferner Bertani, *autenticità delle opere di San Dionizio Ar.* Milano, 1878.

philosophisches Jahrbuch. 1886.

Eine eigenartige Ansicht hat Hipler¹⁾ aufgestellt, der unter den neueren Bearbeitern der Dionysiusfrage wohl die hervorragendste Stelle einnimmt. Nach ihm lebte Dionysius in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Er war wohl Lehrer an einer Katechetenschule (Rhinokorura), und seine Schriften, die zusammen mit den verlorenen ein vollständiges theologisches Lehrsystem darstellen, sind eine Frucht und ein Zeugnis dieser seiner Lehrthätigkeit. Er schreibt im Gehorsam gegen seine geistlichen Vorgesetzten und ist ein frommer, erleuchteter Mann. Die Absicht zu täuschen, liegt ihm durchaus fern; nur durch ein Mißverständnis der Späteren fand man unter gewissen Namen und Anspielungen in seinen Schriften einige Personen und Vorgänge aus der apostolischen Zeit bezeichnet. Den mit erster Gründlichkeit gearbeiteten Ausführungen Hiplers, die mit ebensoviel darstellendem Geschick wie mit dem edelsten Willen und warmer Hingebung an den kirchlich ehrwürdigen Gegenstand geschrieben sind, haben mehrere angesehene Theologen und selbst Protestant bereitwillig beigegeben.²⁾

Die Aften über die Frage sind gleichwohl noch nicht geschlossen.³⁾ Namentlich hat man trotz der vielfachen allgemeinen Hinweise auf parallele Stellen, die sich in den Werken des Dionysius und des neuplatonischen Philosophen Proclus finden, nie eine genauere Zusammenstellung solcher Parallelen versucht. Engelhardt⁴⁾ hat seinerzeit zwar einzelne Abschnitte aus Proclus, bezw. Plotinus ausgeschrieben und mit seiner Uebersetzung der dionysianischen Schriften verbunden. Aber hierdurch wird mehr ein allgemeiner Eindruck von geistiger Verwandtschaft dieser Schriften hervorgerufen, als eine klare und befriedigende Einsicht in die Thatfache und in das Verhältnis literarischer Abhängigkeit gewonnen. Engelhardt hat auch schon den Satz ausgesprochen: „Seine (des Dionysius) ganze aus dem Proclus geschöpfte dialektisch-ypistindige Lehre vom Bösen findet er (Dionysius) in der Stelle vom guten

¹⁾ Hipler hat folgende Schriften und Artikel über Dion. herausgegeben: 1. Dionysius der Areopagite, Untersuchungen über Echtheit u. v. v. Regensburg, 1861; — 2. „Neuplaton. Studien“ in der Österreich. Vierteljahrsschrift für kath. Theol. 1868 und 1869; — 3. vier Programme, Braunsberg, 1871, 1874, 1878, 1885 (de theologia librorum etc.); — 4. zwei Artikel im neuen kath. R. Reg. Bd. III und V (unter „Dionysius“ und „Hierotheus“).

²⁾ Zum Teil billigt Hiplers Ansicht auch J. Langen (Internat. theol. Zeitschrift 1893, S. 690 ff.; 1894, S. 28 ff.).

³⁾ Vgl. Funkl, liter. Rundschau 1883 S. 713. Welzer in der Wochenchr. f. kl. Philol. 1892, S. 95 ff. Hardenhewer, Patrolog. S. 288.

⁴⁾ Die angeblichen Schriften d. Areop. Dionysius, übers. und mit Abhandl. begleitet von J. W. Engelhardt. Sulzbach, 1823.

und argen Baume. Matth. 7, 18 (de div. nom. 4, 14).¹⁾ Es ist mit beim Durchforschen der einschlägigen Literatur nirgends ein Werk in die Hand gekommen, welches einen näheren Nachweis für diese Behauptung gebracht oder aus den zahlreichen und weitläufigen Schriften des Proclus eine besondere namhaft gemacht hätte, um jenes trostlos unbestimmte „aus Proclus“ in engere Grenzen einzuschließen.²⁾ Nach einigen mißlicher ergiebigen Versuchen mit anderen Schriften des Proclus nahm ich seine leider nur in mangelhafter Uebersetzung erhaltene Schrift de malorum subsistentia vor, und hier trat nun eine überraschende, im folgenden ausführlicher dargelegte Uebereinstimmung mit Dionysius' Lehre vom Uebel (de div. nom. c. 4) zu Tage.³⁾

Im 4. Kapitel der Abhandlung von den göttlichen Namen beipricht Dionysius zuerst die Bezeichnung Gottes als des „Guten“, des „Schönen“ und „Liebenswürdigen“. Im Anschluß an diese Auseinandersetzung über das Urtgute, nach welchem alles hinstrebt als nach dem höchsten Gegenstand der Liebe, wirft unser Verfasser eine Reihe von Fragen auf über das Böse. Den Uebergang vermittelt er durch den Einwand: Wie kann es aber denn geschehen, daß die bösen Dämonen nicht nach dem Guten und Schönen streben, sondern der den Engeln eigenen Begierde nach dem Guten entfremdet, sich selbst und andern die Ursache des Bösen werden? Wie konnten sie, da sie doch aus dem Guten hervorgegangen, einer solchen Veränderung vom Guten zum Bösen unter-

¹⁾ A. a. O. I, 271.

²⁾ Der Hinweis auf jene Behauptung Engelhardts wird bei späteren Forschern meist nicht mehr gefunden, selbst nicht bei solchen, welche Dionysius nicht über die zweite Hälfte des 5. Jahrh. hinaufsetzen wollen, so z. B. Ueberweg-Heintze, Grundriß der Gesch. d. Phil. 7. Aufl. II, 118 ff. — Die Argumentation Sanjeverinos (Philosophia christiana cum antiqua . . . comparata, Dynamis, III, 1464 f. Napoli, 1862) ist nur durch Unkenntnis dieser Schrift des Proclus möglich. — Montet (Des livres du Pseudo-Denis l'Areopagite. Paris, 1848) sucht (S. 89 ff.) nach den Beziehungen zwischen der dionysianischen und der plotinischen Lehre vom Bösen, aber von den Beziehungen zur Monographie des Proclus verrät er keine Ahnung. Vgl. C. Siebert, die Metaphysik und Ethik des Pl.-Dion. Ar. Jena, 1894, S. 74.

³⁾ Der St. der sogen. areopog. Schriften soll der Kürze halber im folgenden immer noch mit dem Namen Dionysius bezeichnet werden. Für die Citation ist zu Grunde gelegt die Ausgabe von Cordarius, abgedruckt bei Wigne a. g. t. III u. IV. Die Abkürzungen d. d. n. (= de divinis nominibus), c. h. (= coel. hierarchia), e. h. (= eccles. hierarchia), m. th. (= myst. theologia) verstehen sich von selbst. — Von den Werken des Proclus kommt hier zunächst in Betracht die Abhandlung de malorum subsistentia, zitiert nach der Ausgabe von Cousin (Procli philosophi Platonici opp. inedita. Parisiis, 1864); wenn kein weiterer Zusatz gemacht ist, bezieht sich die einfache Angabe der Spalte und Zeile immer auf Cousins Ausgabe. Andere Citationen finden ihre nähere Bestimmung in den Fußnoten.

liegen? Hier nun nimmt Dionysius Veranlassung, über die Natur und den Ursprung des Bösen überhaupt zu sprechen. Er fährt nämlich fort, mehr in rhetorischer Fülle als logischer Reihenfolge, zunächst über das Bösen, den Ursprung, den Sitz, die Möglichkeit des Bösen und seine Vereinbarkeit mit der göttlichen Vorsehung zu fragen.

Zuerst gibt er eine Erwiderung auf die Frage: Woher ist das Böse? und zwar in negativer Form (§ 19). Er schließt nämlich vom Guten durchaus jede Möglichkeit aus, eine Ursache des Bösen zu sein. Seine Argumentation bewegt sich in folgenden Grundgedanken. Das Gute fällt zusammen mit dem Seienden; das Böse dagegen hat kein Sein und kann deshalb nicht aus dem Guten hervorgehen. Denn das Gute bringt bloß wieder Gutes, das Seiende nur wieder Seiendes hervor; das Böse dagegen hat selbst kein Sein und auch nicht die Kraft, etwas hervorzubringen; es kann nur die bereits existierenden Dinge verschlechtern und selbst nur unter der Voraussetzung des Guten, an das es sich als Mangel, Schwäche, Abirrung anheftet, bestehen. Darauf geht Dionysius die verschiedenen Reichen der Wesen durch und zeigt, daß das Böse in keiner derselben seinen eigentlichen Sitz habe. Nach einigen weiteren Reflexionen kommt er zu der Schlussfolgerung: Das Böse besitzt keine Subsistenz in sich, sondern kann bloß in einem andern (positiven) Sein substituieren (*παρουσιαστικῶς*); es besteht bloß zufällig (*κατὰ συμβεβηκὸς καὶ δι' ἄλλο καὶ οὐκ ἔξ οὐκίως ἀρχῆς*). Daran knüpft er endlich die Lösung der Schwierigkeiten, welche man wegen des in der Welt vorhandenen Bösen gegen die göttliche Vorsehung zu erheben pflegt. Mit einem Hinweis auf sein früheres Werk *περί δυνάμεως καὶ δυνάμεως* bricht er dieses Thema ab und lenkt wieder zur Besprechung der göttlichen Namen zurück.

Dieses ist im wesentlichen der Inhalt, den Dionysius in der eben skizzierten Ordnung uns vorführt. Wie es seiner Diktion überhaupt eigen ist, so hält er auch hier sich keineswegs streng innerhalb des Rahmens seiner Disposition, sondern schweift allenthalben ab, führt öfter schon berührte Dinge aufs neue wieder ein und zieht vorgehend Gedanken heran, die später erst zur Entwicklung gelangen sollen.

Vergleichen wir nun mit diesen Ausführungen des Dionysius über das Böse jene Abhandlung des Proclus de malorum subsistentia, die uns leider nur in lateinischer Sprache überliefert ist.¹⁾ Hätten wir den

¹⁾ Die lateinische Uebersetzung kommt von Wilhelm Moerbeke (Moerbeke, O. P., der 1277–81 Erzbischof von Korinth war. Er verfaßte das Griechische und Arabische und war dadurch in den Stand gesetzt, eine Reihe von Ueber-

Originaltext zu Händen, so müßte sich an vielen Stellen eine auffallende Ähnlichkeit auch der beiderseitigen sprachlichen Wendungen und Formen herausstellen. Aber auch so bleibt dieses Werk des Proclus, gerade wegen der barbarischen Uebersetzung, in die es der Rösch und Aristoteliker gebracht hat, die beste und wohl einzige Quelle, aus der wir mit befriedigender Vollständigkeit zeigen können, daß Dionysius direkt und oft mit slavischem Anschluß exzerpiert hat.

Proclus eröffnet — im Gegensatz zu Dionysius — seine Abhandlung über das Böse mit dem Hinweis auf frühere Philosophen, welche bereits dieses Thema behandelt hätten. Er aber will nicht nur gelegentlich und nebenher, sondern explicite und nach bestimmt fixierten Gesichtspunkten eine eigene Untersuchung über das Böse an und für sich, über seine Existenz, seine Beschaffenheit und sein Eintreten in das Dasein anstellen (196, 1). Die Bezugnahme auf frühere Schriftsteller geht vor allem, wie Cousin bemerkt (a. a. O. Anm. 3), auf Plotin, der eine Schrift *περί τοῦ κακοῦ καὶ ἀδύνατον τοῦ κακοῦ* verfaßt hat, die von Porphyrius als 8. Buch in die erste Enneade eingefügt ist, und auf Eريان, auf den Proclus in Tim. 113 F ausdrücklich verweist, um sich als einen Anhänger von dessen Ansichten über das Böse zu erklären. Proclus will bei seiner Arbeit vor allem sich an die Grundzüge Platons über das Böse²⁾ halten und mit dieser Trachte in der Hand in die dunkle und schwierige Untersuchung eintreten (196, 8).

Die ganz verschiedene Weise, in der beide Autoren — Dionysius und Proclus — zu ihrem Thema übergehen, ist für unsere Untersuchung der Prioritätsfrage nicht gleichgültig. Bei Proclus steht das ganze Werk selbständig für sich da, er macht sich an dasselbe, weil er Ruhe dazu hat (196, 9), und der Gegenstand bereits eine literarische Bekanntheit genießt. Die ganze Ausführung dann im Tone einer von Punkt zu Punkt ruhig und fest fortschreitenden Entwicklung, der Umfang der Schrift, das dialektische Verfahren, die bestimmte Abrundung der einzelnen Glieder, die beständige Fäblung mit seinen neuplatonischen Vorgängern, besonders aber mit Plato selbst, entsprechen genau den

sehrungen zu veranstalten, die wegen des Mangels der Originalschriften von großem Werte sind. Dazu gehören u. a. die Schriften des Proclus de decem dubitationibus circa providentiam; — de providentia et fato et eo quod in nobis; — de malorum subsistentia. Vgl. Hauréau, nouvelle biogr. gén. XXXIV, 710; Ueberweg-Heinze, über die Arist.-Uebersetzung des Moerbeke im Grundriß d. G. d. Ph. 7. Aufl. II, 223.

²⁾ Eine gebiegene Zusammenstellung der früheren Ansichten über das Böse bei X. Schmidt, die Ethik der alten Griechen (1882) I, 274 ff.

andern Abhandlungen des Proclus über die Vorsehung und über das Verhältnis des Fatums zur Willensfreiheit. Offenbar liegt hier nirgends der mindeste Grund vor, eine Abhängigkeit des Proclus von Dionysius anzunehmen, weder was den Gedankengehalt noch die Disposition und die sprachliche Einleitung betrifft. Stellen wir nun die Frage umgekehrt: „Hat Dionysius den Proclus benutzt?“ so können wir schon aus der allgemeinen Betrachtung, wie sich Dionysius zu seinem Stoffe verhält, einiges Licht für die Untersuchung gewinnen.

Dionysius behandelt, wie bereits bemerkt wurde, in der Abhandlung von den göttlichen Namen die verschiedenen Eigenschaften Gottes, im 4. Kapitel im besondern die göttliche Güte. Nun kann man allerdings mit Recht geltend machen, daß zur vollständigen Darstellung der göttlichen Güte auch die Seite des Guten, das Böse, in die Beschreibung herbeizuziehen ist. Aber darauf läßt sich erwidern, daß Dionysius erstens nur an dieser einen Stelle so ausdrücklich über den Gegensatz des betreffenden göttlichen Prädikats spricht, und daß zweitens dieser Gegensatz ganz unverhältnismäßig eingehend und umfangreich ausgefallen ist. Er gestaltet sich viel eher zu einer selbständigen Abhandlung als zu einem untergeordneten Glied im Organismus des Gesamtwerkes. Wie konnte der Verfasser, dem es an Sinn für symmetrische Verhältnisse nicht gebricht (d. d. n. II, 4), sich in diese ausgedehnte Episode verlieren?

Die Sache erklärt sich sehr einfach, wenn wir uns vorstellen, daß er bei seiner Arbeit über die göttlichen Namen die Monographie des Proclus über das Böse in seinem literarischen Besitze (oder wenigstens gut im Gedächtnis) hatte. Bei Beschreibung der göttlichen Güte bot sich eine günstige Gelegenheit, jene Schrift des Neuplatonikers ergiebig auszunützen, zumal da bei den allgemeinen Wahrheiten des natürlichen Sittengesetzes, die hier in Frage kommen, der christliche Schreiber für seine Leser nicht viel zu ändern brauchte. Die Verbindung mit dem übrigen Teil des Werkes war leicht herzustellen; er fragt nach dem Grunde, warum die gefallenen Engel dem allgemeinen Gesetze, nach dem Guten zu streben, nicht gehorchen; auf der Stelle erweitert er dann seinen Gesichtskreis über das ganze Gebiet des Bösen überhaupt, und Proclus kann ihm sofort als Führer durch dasselbe dienen.

Erhebt ein solcher Hergang der Sache schon an und für sich annehmbar, so steigert sich diese Wahrscheinlichkeit noch mehr, wenn wir unsern Dionysius die bisher gewohnte Redeweise auf einmal verlassen sehen. Solange er dieses Thema vom Bösen behandelt, bekommen wir viel seltener die ihm sonst so geläufigen Ausdrücke der Ueberschwänglichkeit zu hören, der Styl wird viel nüchterner, die Form knapper, die

trockene Argumentation tritt in den Vordergrund, eine ganze Reihe von Fragepunkten wird in rascher Folge erledigt. Der Grund davon ist also wohl in dem engern Anschluß an jene Vorlage zu suchen. Ein Analogon hierzu bietet in den Schriften des Dionysius die jeweilige Beschreibung des „*μυστήριος*“ in der „kirchlichen Hierarchie“; es bezeugt uns da eine kurze, genaue, in festen Formeln abgefaßte Charakteristik des rituellen Hergangs, wie er eben in den kirchlichen Cerimonialbüchern fixiert sein mochte.¹⁾ Wie also da Dionysius die fremdbartigen Bruchstücke mehr in der ursprünglich einfachen Form beliebt, so dürfen wir in der Ausführung über das Böse schon mit Rücksicht auf die Darstellung ein von außen her aufgenommenes Schriftstück vermuten.

Was uns aber nach diesen mehr vorbereitenden Beweismomenten zur unumwundenen Behauptung berechtigt, daß die Abhandlung des Proclus dem Dionysius dauernd als Vorlage gedient hat, ist die bisweilen geradezu verblüffende Kehnlichkeit in der Abfolge der einzelnen Abschnitte oder Gedankenreihen, in der Gestaltung der Argumente, bezw. der Einwürfe und Widerlegungen, in der Verwendung der bildlichen Ausdrücke, der Gleichnisse und der philosophischen Termini.²⁾ Um den Beweis hierfür mit ersprißlicher Klarheit zu liefern, müssen wir, gemeinsam mit dem geeigneten Leser, die beiden Abhandlungen nach den aufgeführten Gesichtspunkten Schritt für Schritt vergleichen. Zu dieser eingehenden und konkreten Vergleichung sind wir um so mehr genötigt, weil man sonst uns sofort eine Reihe von Einwendungen machen könnte, die in abstracto richtig sind, wie z. B. „es kann das Abhängigkeitsverhältnis, wenn es einmal besteht, ja auch umgekehrt sein“; oder „wenn die Abhandlung des Dionysius weniger vollkommen ist, als die des Proclus, so folgt nicht stringenter, daß die Arbeit des Dionysius ein mangelhaftes Excerpt des Proclus ist“; oder „ein durch das Talent des Schematisierens ausgezeichneter Kopf (Proclus) kann aus den aphoristischen Sätzen eines gedankenvollen Vorgängers (Dionysius) eine wohl gegliederte Abhandlung schaffen und die fremden Keime in seinem eignen Geiste zur Blüte entfalten“. Zugleich wird dann eine andere Annahme, die man noch vorbringen möchte, daß nämlich Dionysius und Proclus gemeinsam aus einem Dritten geschöpft hätten, zurück-

¹⁾ Vgl. e. h. c. V, II u. a.

²⁾ Doch gewisse philosophische Termini und einzelne Wendungen und Gleichnisse, die bei Proclus vorkommen, bereits Gemeingut waren (vgl. Hipler im lat. Kirchenlexikon III, 1733) und ebensogut von früheren Neuplatonikern verwendet wurden, soll gerne zugestanden werden. Hier handelt es sich aber um zwei Abhandlungen nach ihrer ganzen Anlage und Ausführung.

gewiesen sein. Man müßte denn etwa annehmen, daß Proclus seine Abhandlung von einem Früheren genau abgeschrieben habe, so daß für Dionysius gar kein Unterschied bestand, ob er den Proclus oder die Vorlage des Proclus benutzte. Aber eine derartige Annahme ist bei Proclus nach seinem ganzen wissenschaftlichen Verfahren ein Ding der Unmöglichkeit¹⁾ und wird auch durch den einheitlichen, dem Proclus durchaus entsprechenden Charakter der Abhandlung selbst widerlegt.

Zunächst also über die **Disposition** in den beiderseitigen Abhandlungen.

Proclus gelangt zu den eigentlichen Fragepunkten seiner Abhandlung durch eine festgeschlossene Reihe logischer Disjunktionen. Er fragt: „Existiert das Böse überhaupt, oder ist es gar nicht vorhanden? Liegt es, im besagenden Falle, im Gebiet des Geistigen oder Sinnlichen? Ist es, den letztern Fall vorausgesetzt, eine Hauptursache (*causa principalis*) oder nicht? Ist es, wenn es eine solche Hauptursache ist, als eine Substanz zu betrachten oder nicht? Wie ist, in der letzten negativen Voraussetzung, sein Subsistieren in einem andern Prinzip zu denken? Wie weit erstreckt es sich und wie kann es mit der Vorsehung in Einklang gebracht werden? Woher ist es eigentlich gekommen?“

Eine ausführliche Betrachtung wird dem ersten Punkte als der Grundfrage gewidmet: Ob es überhaupt ein Böses gebe [*principium speculationis*] (197, 7). Dieses Vorgehen ist hinreichend gerechtfertigt, weil manche Philosophen, um der Schwierigkeit, die sich von seiten der Vorsehung ergibt, auszuweichen, entweder gar kein Böses anerkennen wollen (196, Ann. 6) oder an dem Dasein einer Vorsehung verzweifeln.

Darauf wird der weitere Gang der Untersuchung angekündigt, die sich mit folgenden drei Fragen zu beschäftigen hat (208, 29):

I. In welchen Dingen findet sich das Böse?

II. Wie beschaffen ist seine Subsistenzweise?

III. Woher kommt es?

Zur Beantwortung der Frage: I. in welchen Dingen ist das Böse? werden die Reihen der Geschöpfe durchgenommen und („*per partes*“) der Beweis geliefert, daß es da nirgends existiert. Es wird nicht gefunden: 1. in den Göttern (208, 35–212, 8). 2. nicht in den

Engeln (guten Dämonen) (212, 9–214, 6), 3. nicht in den bösen Dämonen (214, 7–215, 34), 4. nicht in den Heroen, weder in den höhern noch in den niedern (215, 34–218, 4), 5. nicht in den Seelen, weder in den edlern, noch in den schlechtern (218, 5–225, 32), 6. nicht in der Gesamtnatur (225, 33–229, 19), 7. nicht in der Materie (229, 20–233, 38, besw. 236, 34), 8. nicht in der Ermangelung (*Privatio*) (237, 1–240, 27).

Dazu kommt als eine Art von „*Corollarium*“ die Frage, ob sich mehr des Bösen in den Seelen oder in den Körpern befindet.

Weil die Frage II. über die Subsistenzweise des Bösen sich leichter beantworten läßt, nachdem die Ursachen desselben besprochen sind, so folgt mit Umstellung von Frage II. und III. (242, 27) die Untersuchung II. über die Ursachen des Bösen. Auch hier zeigt Proclus eine sorgfältig gegliederte Einteilung: 1. ist eine Ursache des Bösen anzunehmen, oder mehrere? 2. ist (im ersten Falle) diese eine Ursache in Gott, — oder im Intelligiblen, — oder in der Seele zu suchen? (243, 14–250, 2). Weil aber in allen drei Fällen ein verneinendes Ergebnis gewonnen wird, so ist also noch zu fragen: 3. ist das Böse aus mehreren Ursachen zugleich herzuleiten, — aus einer Vermischung verschiedener Defekte? (250, 3–252, 19).

Jetzt endlich ist der Weg geebnet, um auf die Frage zu kommen: III. wie subsistiert das Böse? Was ist es denn eigentlich? Wie verhält es sich zum Guten? In welche Arten kann man es einteilen? (252, 20–259, 11).

Zuletzt gedenkt Proclus wieder der Schwierigkeit, die er gleich im Anfange erwähnt und in einer frühern Abhandlung (de dec. dub. c. prov.) bereits erörtert hat, wie man nämlich das Vorhandensein des Bösen mit dem Bestehen einer göttlichen Vorsehung vereinigen könne. (259, 12–266, 8). Ein kurzes Schlusswort gibt dem Ganzen durch eine Resapitulation der Hauptideen eine bestimmte Abrundung (266, 9–267, 33).

Nun zurück zu Dionysius! Während Proclus, wie wir des nähern gleich sehen werden, die Frage, ob es überhaupt ein Böses gebe, als die Grundlage seiner Untersuchung bezeichnet, fängt Dionysius nach der schon oben erwähnten Ueberleitung (S. 256) direkt mit der Behauptung an, „das Böse sei nicht aus dem Guten“, und wärfelt dann eine Zahl von verschiedenen Gedanken bunt durcheinander, die bei Proclus immer genau an dem ihnen zukommenden Orte innerhalb der Disposition gefunden werden (d. d. n. § 19 und zum teil § 20). Darauf geht Dionysius ebenfalls die verschiedenen Wesenreihen durch, um nach dem

¹⁾ Vgl. Zeller, *Phil. d. Griechen* 3. Aufl. III, 782 ff.

Sich des Bösen zu forschen, und widmet diesem Punkte weitaus den größten Raum in seiner Abhandlung. An die Stelle der „dii“ bei Proclus läßt er die „*ἄνθρωποι*“, bezw. „Gott“ treten, für die „*vires deterioris animae*“ bei Proclus substituiert er die „unvernünftigen Wesen“, die „*Perocn*“ aber übergeht er stillschweigend, was alles von seinem christlichen Standpunkt aus erklärlich ist. Sonach gestaltet sich seine Aufzählung folgendermaßen: das Böse ist 1. nicht in Gott (§ 21), 2. nicht in den Engeln (§ 22), 3. nicht in den Dämonen (§ 23), 4. nicht in den Seelen (§ 24), 5. nicht in den vernunftlosen Tieren (§ 25), 6. nicht in der Gesamtnatur (§ 26), 7. nicht in den Körpern (§ 27), 8. nicht in der Materie (§ 28), 9. nicht in der Ermangelung (*privatio*, *σείρησις*) (§ 29). — Dann kommt Dionysius ebenfalls auf die Ursachen des Bösen zu sprechen, wobei er, trotz der Zueinanderwirkung schon behandelte und noch nicht vorbereiteter Gedanken, die Grundlinien der Vorlage wieder durchscheinen läßt, daß nicht Gott, nicht die Seele Ursache des Bösen sind, sondern daß dieses vielmehr aus vielen Ursachen (Defekten) hervorgeht, daß es nur wegen des Guten und unter dem Scheine des Guten erstrebt wird und nur ein Sein *κατὰ σπουδήν*, eine *παροξασμασις* besitzt (§ 30–32). Den Abschluß bildet auch er mit dem allerdings mehr christlich gestalteten Versuch, die Existenz des Bösen mit der Tatsache einer göttlichen Vorsehung auszugleichen.

Das „principium speculationis“ bei Proclus (197, 7–208, 29) und Dionysius d. d. n. IV, 19–20.

Proclus bringt, „sicut in iudicatorio“ (206, 3), der Reihe nach erst die Gründe derjenigen Philosophen zur Sprache, welche das Dasein des Bösen leugnen, dann die Beweise der andern Partri, welche für die Existenz des Bösen eintritt, endlich gibt er nach einer wichtigen Distinktion seine eigene Ansicht ab.

1. Die Gründe gegen das Dasein des Bösen:

1. Das oberste Prinzip aller Dinge oder die Ursache von allem (*ἡ πρώτη τῶν πάντων*) kann offenbar nicht Ursache des Bösen sein, weil aus dem ersten Prinzip, aus dem doch alles hervorgegangen ist, nur das hervorgehen kann, was darin enthalten ist, nämlich das Gute, gleichwie aus dem Licht nur Licht und nicht Finsternis kommen kann.

2. Was immer ist, das hat sein Dasein durch mittelbare oder unmittelbare Teilnahme an dem eigentlich und wirklich Seienden (*ὄντως ὄν*). Dieses aber emaniert zunächst aus dem Guten (*ἀγαθόν*) und

mittelbar durch dieses aus dem höchsten Eins. Weil nun das Böse, wenn es ein Sein hätte, auch zum Guten hinstrebend an ihm und vermittels desselben am Eins teilhaben und gleichwie alle übrigen Wesen nach dieser höchsten Spitze emporstrahlen müßte, so würde es eben dadurch aufhören, ein Böses zu sein; zugleich wird Plat. *Thaët.* 176 A zur Benutzung für dieses Argument herangezogen.

3. Das Böse muß, als das konträre Gegenteil des Guten, sogar jenseits der Grenze des Nichts liegen. Denn wie — nach Proclus — das Gute als ein Gegenstand des Begehrens für alles Seiende vor diesem liegen muß,¹⁾ so findet das Böse erst hinter dem Nichtseienden seine Stelle; es ist noch mehr als dieses ein *ἐννείον*; also ist es noch weniger ein Seiendes als das Nichtseiende.

4. Der ausdrückliche Wille des Weltstärklers (Plato, *Tim.* 30 A) ist gegen das Dasein des Bösen gerichtet, so daß es Gott gegenüber ein „*involutum*“ wäre, wenn es existierte. Also ist es vom Dasein ausgeschlossen.

II. Beweise für das Dasein des Bösen.

1. Die Erfahrung, die Existenz moralischer Fehler lehrt ein solches. Derartige Fehler sind z. B. die Häßlichkeit (*intemperantia*) und die Ungerechtigkeit; — diese offenbaren sich nicht nur deutlich im äußeren Leben, sondern haben das schon in der inneren Verfassung des Menschen Fehlerhafte zur Voraussetzung. Solche Fehler kann man unmöglich als gut (gleichbedeutend mit den Tugenden) und ebenso wenig als einen bloß geringeren Grad der Gerechtigkeit oder Selbstbeherrschung, sondern nur als einen eigentlichen Gegensatz der Tugend (des Guten) bezeichnen.

2. Das Böse wirkt auch in zerstörender Weise; denn da die Welt in ihrem Bestand nach Art eines *ζώον* (Plat. *Tim.* 30 D) auf die immer sich erneuernden „*generationes*“ und „*corruptiones*“ angewiesen ist, eine „*corruptio*“ aber nur vom Bösen ausgehen kann, so ist Existenz und Wirksamkeit des Bösen zugleich zuzugeben.

3. Der Versuch, die als böse sich darstellenden Erscheinungen daraus zu erklären, daß man auf das Gesetz des nähern oder entferntern Abstandes vom Uyguten sich beruft, bringt keine Lösung der Sache, denn es handelt sich bei Gut und Böse nicht um einen quantitativen, sondern um einen qualitativen Unterschied; das minus calidum ist allerdings

¹⁾ Dieses Prinzip auch bei Dionys. d. d. n. IV, 7, also im gleichen Kapitel wie die Abhandlung über das Böse; vgl. auch ebenda § 3: *καὶ εἰ δεῖται γὰρ, τὰ πάντα τοῦ ὄντος πάντα τὰ ὄντα, καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐστὶν καὶ φιλονεκεν πάρος ἐν τῷ ἀρχαίῳ καὶ αὐτὸ εἶναι.*

ein geringeres Maß von Wärme, aber die iniustitia ist nicht ein minus iustum, sondern eine reine Abwesenheit des Guten usw.

4. Der von der gegnerischen Seite angerufenen Autorität Platon wird ein anderer Satz desselben Platon entgegengehalten: es müsse ein Böses geben und dasselbe dürfe als ein notwendiges *ἀπερισσίον τῷ ἀγαθῷ* nicht aus der Welt verschwinden. (Plat. Theät. 176 A.)

III. Die vermittelnde Ansicht des Proclus.

Nachdem beide Parteien zu Worte gekommen sind, beginnt Proclus die Aufstellung seiner eigenen Meinung einzuleiten und kommt schließlich zu dem Resultat, daß die Wahrheit in der Mitte liege, daß nämlich allerdings ein Böses vorhanden sei, aber nicht mit einem selbständigen Sein und nicht mit positiven Realitäten ausgestattet, sondern daß es nur in einer fremden Hypothese, in einem Guten, subsistiere und seinem Wesen nach eine Negation, ein Mangel und eine Unordnung sei.

Mit Berufung auf seine früher verfaßte *Institutio theologiae*¹⁾ c. 63 (Cous. 203, 39) verwendet er eine der durchgreifendsten Lehren seines Systems: Die höhern Wesen, Kräfte und Ordnungen, durch welche die Verbindung des Allerhöchsten mit den niederen Ordnungen vermittelt wird, stehen zu den ihnen untergeordneten Dingen in einem zweifachen Verhältnis, und dadurch werden die letztern in zwei große Klassen geschieden; die erste Klasse nimmt zunächst und vollkommen teil an den Gütern der übergeordneten Wesen, die andere dagegen bloß zeitweilig und unvollkommen. So ergeben sich die Privationen (*στερησεις*).

Nunmehr kann Proclus der Frage noch näher treten und vermittels der obigen Distinktion einen glücklichen Ausweg schaffen. Wie es auf Grund des berührten Fundamentalgesetzes eine doppelte Art des Guten gibt, ein pures Gute (*primum bonum*, *πρώτως ἀγαθόν*, velut *αὐτὸ bonum*, nihil aliud quam bonum nullo modo mixtum) und ein mit Defekten vermischtes bonum (*bonum mixtum aliis et alicubi quidem non mixtum ad privationem*, alicubi autem iam cum tali mixtura (206, 12 Cous.)), so ist auch ein zweifaches malum zu unterscheiden:

1. ein malum *ἀγαθόν* et non mixtum cum bono (206, 8) und
2. ein malum non *ἀγαθόν* neque non mixtum ad boni naturam.

Von diesen zwei Arten des malum hat die erste durchaus keine Existenz (nullatenus ens aliud et ultra ultimam naturam, quae se-

¹⁾ Vgl. Hardenshewer, die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute (liber de causis) Freiburg, 1882. Derselbe Proclus, der den Scholastikern in der genannten Schrift (Inst. theol. = liber de causis) so viele Stellen geliefert hat, ist also durch Vermittlung des Dionysius auch für ihre Lehre vom Bösen einflußreich gewesen.

cundum accidens est (206, 29 und 214 f.); die zweite dagegen ist ein gemischt Gutes und ein gemischt Eriendes (in ultimis entium commixtum aliquantulum non enti — quod enim quandoque participat prime Bono insinuat complicationem non Boni (206, 17; 207, 20; vgl. „*τὸ μὴ ἀγαθὸν συμπλεκόμενον*“ in Tim. 114 A).

Deshalb ist diesem gemischt Bösen im Reiche des Seins eine Stelle zuzuerkennen (207, 8).

Das durch die philosophische Spekulation gewonnene Resultat befiugelt Proclus nun auch seinerseits mit der Autorität Platon (207, 34), oder vielmehr der aufscheinende Widerspruch des Platon mit der Ansicht des Proclus wird beseitigt. Denn auch Platon hatte dieses malum mixtum im Auge (Tim. 30 A; Theät. 176 A), wenn er es als eine graduelle Minderung der entgegengesetzten Vorzüge bezeichnet (208, 6). Demnach kann dasselbe bei den aus den obersten Prinzipien emanirten Teilwesen (*μεριστά* — partialia) gar wohl vorkommen (208, 5). Während es aber einem andern Teilwesen und Teilguten gegenüber als malum auftreten mag, muß es doch für das Ganze wieder zu einem bonum werden (vgl. in Tim. 115 D *ὡς δὲ τὸ τῇ μεριστῇ φύσει κακὸν τῇ ὅλῃ ὡς ἀγαθόν*).

In dieser Weise hat Proclus die Grundlage für die weiteren Fragen über das Böse, sein „*principium speculationis*“, vorausgeschickt.

Bei Dionysius ist von den plastischen Scheidelinien, welche bei Proclus die Hauptteile unter sich abgrenzen und in deutlicher Verästelung auch die Unterabteilungen scharf hervortreten lassen, wenig mehr zu finden. Er beginnt sofort, ohne eine Vorfrage über das tatsächliche Vorhandensein des Bösen zu formulieren und ohne den Standpunkt der verschiedenen Parteien hervorzuheben, mit dem im weitesten Umfange ausgesprochenen Satz: Das Böse ist nicht aus dem Guten, und wenn es aus dem Guten ist, so ist es kein Böses. (Vgl. oben „*Principium speculationis*“ bei Procl. I, 1.) Er verweist auf die Natur des Guten, wenn er zum Beweise beifügt: *οὐδὲ γὰρ πρὸς τὸ ψιχαιρ αὐτὸ ἀγαθὸν τὸ μὴ ἀγαθὸν πορεύειν*. Die gleiche Begründung sehen wir bei Proclus (I, 1), aber vom Standpunkt jener gesprochen, die gar keine Existenz des Bösen zugeben. Das von Dionysius hier gebrauchte Bild vom Feuer findet man bei Proclus ein paar Seiten später: Neque enim saxo caliditas aium neque igni frigiditas inest (210, 36). An unserer Stelle hat Proclus ein verwandtes Gleichnis vom Lichte, das er ganz in dieselbe Form kleidet, wie Dionysius das umgetauschte vom Feuer: neque enim lumine tenebras neque virtute malitiam participare possibile neque Bono malum.

Dionysius fährt weiter: *καὶ εἰ τὰ ὅντα πάντα ἐκ τἀγαθοῦ* — *οὐδὲν ἐστὶ τῶν ὄντων ἐκ τοῦ κακοῦ*. Es wird also ein neuer grundlegendender Satz eingeführt, der aus dem vorhergehenden keineswegs so unmittelbar gefolgert werden kann; zur Aushilfe dient das bequeme *καὶ εἰ*, eine Formel, mit welcher Dionysius allmählich eine ganze Reihe von wichtigen Prinzipien äußerlich und unvermittelt herbeizieht, die bei Proclus als Ergebnisse sorgfältiger Deduktionen gefunden werden. Nachträglich will Dionysius das eben erwähnte Prinzip, daß alles Seiende aus dem Guten stamme, in einem eingeschobenen Satz noch begründen: *φύσις γὰρ τῷ ἀγαθῷ τὸ παράγειν καὶ σφάζειν τὸ δὲ κακῷ τὸ φθείρειν καὶ ἀπολύειν*. Ganz richtig! Aber wo ist die nähere Begründung für dieses neue Axiom? Beides ist zu finden bei Proclus, der am Ende einer Schlußkette und nach anderweitigen Bemerkungen sagt: *Malum corruptivum est uniuscuiusque. Hoc enim esse malum et qui in Pollitia Socrates (= ὁ ἐν Πολιτίᾳ Σωκράτης) demonstravit* dicens congrue, quoniam et Bonum est uniuscuiusque quod uniuscuiusque salvativum (τὸ σωστικόν) . . . rursum τὸ non esse et corrumpi propter naturam mali (Plat. Resp. X, 608 E; Procl. in remp. 355—57). Fühlte Dionysius das Lächerliche seiner Argumentation, weil er sich dazu anstellt mit den Worten: *πρώτον γε τοῦτο εἰπεῖν παρρησιασσομένης?*¹⁾

Mit der nominalistisch gehaltenen Formel *καὶ οὐδὲ αὐτὸ ἐστὶ τὸ κακόν*, *εἴπερ καὶ ἐαντὶ κακόν εἴη* verbindet dann Dionysius ohne weiteres die Supposition von einem gemischten Bösen, das einigermaßen am Guten Anteil hat (vgl. oben bei Proclus „Princip. specul.“ III, b; derselbe ist, wie gezeigt wurde, nach langen Erörterungen erst zu diesem Resultat gekommen). Dionysius gibt dem Ergebnis des Proclus einfach wieder mit der Wendung *καὶ εἰ* den Charakter eines bekannten und als zugestanden vorausgesetzten Axioms, aus dem er dann mit leichter Mühe die beabsichtigte Folgerung zieht: *καὶ εἰ μὴ τοῦτο* (sc. wenn es kein αὐτὸ κακόν, ἐκροσιν κακόν gibt), *οὐ πάντῃ κακόν τὸ κακόν ἀλλ' ἔχει τινὰ τἀγαθόν, καὶ ἢ ἢ ὅπως ἐστὶ μοῖραν*.

In derselben abgekürzten und innerlich unvermittelten Form reicht Dionysius schon mit dem vierten *καὶ εἰ* die folgende Unterstellung an, daß alle seienden Dinge nach dem Guten streben und all ihr Wirken um des Guten willen betätigen, wenigstens insofern es dem Scheine nach ein Gutes ist. Auf diesen Vorderatz läßt er dann die Frage folgen:

¹⁾ Im 2. § des 4. Kap. d. d. n. hat Dionysius allerdings den Satz aufgestellt, daß alles Seiende vom Guten kommt und durch dasselbe besteht; aber dort spricht er nur in apodiktischen Sätzen, während er hier die dialektisch begründende Methode befolgt.

πῶς ἐστὶ τὸ κακόν ἐν τοῖς ὄντιν ἢ ὅπως ὂν εἰς τοιαύτης ἀγαθῆς ὁρέξεως παρηρημένον; Mit andern Worten ausgedrückt ist der Sinn der Stelle: Alle seienden Dinge streben nach dem Guten als ihrem Zielpunkt: wenn nun das Böse wirklich unter den seienden Dingen ein Dasein hätte, so könnte es von diesem Hinstreben zum Guten nicht ausgenommen sein, müßte also eben dadurch aufhören, ein Böses zu sein. Damit fällt aber die Konklusion zusammen, die Proclus oben I, 2 aus dem Sinne der Gegner der Existenz eines Bösen angeführt hat: *quomodo est malum unum aliquod entium, si erit a tali appetitu* (sc. boni) *exclusum?* (198, 20).

Sofort fügt Dionysius mit einem neuen *καὶ εἰ* einen weiteren Einwurf der Gegenpartei bei Proclus an seine eigenen Ausführungen, ohne die notwendige Orientierung zu geben: *καὶ εἰ . . . τἀγαθόν ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ἐστὶ μὲν ἐν τἀγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ δὲ κακόν οὔτε ὂν ἐστὶν εἰ δὲ μὴ, οὐ πάντῃ κακόν οὔτε μὴ ὂν οὐδὲν γὰρ ἐστὶ τὸ καθόλου μὴ ὂν, εἰ μὴ ἐν τἀγαθῷ κατὰ τὸ ὑπερῶς εἶναι λέγεται. Τὸ μὲν ὂν ἀγαθόν ἐστὶ καὶ τοῦ ἀπλῶς ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος πολλῶν πρώτερον ὑπεριδιόντων. Τὸ δὲ κακόν οὔτε ἐν τοῖς ὄντιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ ὄντιν ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀπέχον τἀγαθῷ ἀλλότριον καὶ ἀνοσιώτερον*. Die Uebereinstimmung mit I, 3 oben bei Proclus liegt auf der Hand; die Gegner der Existenz des Bösen sagen dort: Si enim ultra τὸ esse τὸ Unum et quam dicimus Boni naturam, ultra ipsum esse malum (nämlich nach dem andern Pol zu) . . . duorum igitur alterum, si non ens est nullatenus ens, multo magis neque malum est . . . magis enim a Bono distat malum quam non ens. Significant autem qui τὸ non esse ante τὸ male esse ponunt, quod autem ab illo remotius (τόδε μᾶλλον ἀπέχον ἀπ' ἐκείνου = „ἀλλότριον“) ἀνούσιον [i. e. sine essentia] magis propinquiori (se quam quod propinquius est bono, i. e. non ens); ipsum ergo τὸ nullatenus ens est magis quam dictum malum; multo igitur magis omniqualque non ente non est τὸ malum.

Nach dem bisher Vorgeführten scheint Dionysius durchaus jagen zu wollen, daß es kein Böses gibt. Man vergewissern sich seinen letzten Satz: *τὸ δὲ κακόν οὔτε ἐν τοῖς ὄντιν οὔτε ἐν τοῖς μὴ ὄντιν* etc. Weil er nun einmal, ohne den Standpunkt zu markieren, die Gründe der einen Partei erschöpft hat, so hilft er sich zu den Beweisen der Gegenpartei hinüber mit der Figur eines Einwurfs, der ihm die Einführung der ganzen Klasse von Gegenansichten, allerdings unter großer Unklarheit, ermöglicht. Man höre Dionysius und stelle ihn dem Proclus gegenüber.

Dion. πόθεν οὖν ἐστὶ τὸ κακόν; Procl. 200, 3 . . . aut non
αἱ τοὶ τις. Εἰ γὰρ μὴ ἐστὶ τὸ
κακόν, ἀρετὴ καὶ κακία ταῦτά
καὶ ἡ πᾶσα τῇ ὅλῃ καὶ ἡ ἐν
μέρει τῇ ἀναλόγῃ ἢ οὐδὲ τὸ
τῇ ἀρετῇ μαχόμενον ἐστὶ
κακόν. Καίτοι ἐναντία σω-
φροσύνη καὶ ἀκολασία καὶ
δικαιοσύνη καὶ ἀδικία¹⁾ . . .
ἀλλὰ καὶ πρὸ τῆς ἐξωφαινο-
μένης τοῦ ἐναρέτου πρὸς τὸν
ἀντικείμενον διαστάσεως ἐν
αὐτῇ πολλῶν πρότερον τῇ
ψυχῇ καθόλου διειστικαί
τῶν ἀρετῶν αἱ κακίαι, καὶ
πρὸς τὸν λόγον τὰ πάθη
στασιάζει καὶ ἐκ τούτων ἀνάγκη
δοῦναι τι τῷ ἀγαθῷ κακόν ἐ-
ναντίον.

Proclus eröffnet diesen Teil seiner Exposition mit einer Wendung, die Dionysius am Anfang des § 19 (schon vorhergenommen hat.) Weil wir oben (Princ. specul. unter II, 1) schon die nötige sachliche Erläuterung gegeben haben, so seien die entsprechenden Sätze des Proclus dem Texte des Dionysius einfach gegenübergestellt. Proclus verweist noch etwas bei der Sache, daß z. B. das „sobrium esse“ gegenüber dem „intemperatum esse“ ein „dissidere animae“ (διόστασις bei Dion.) ist. Bald greift Dionysius wieder wacker zu; man vergleiche ἀνάγκη δοῦναι τι τῷ ἀγαθῷ Procl. 200, 32 . . . Bono autem κακόν ἐναντίον. non enim nata est Boni natura ad se ipsam dissidere, οὐ γὰρ ἐαυτῷ τἀγαθὸν ἐναντίον.

¹⁾ Die hier unmittelbar folgenden Worte: Καὶ οὐδέποτε κατὰ τὸν δικαίον καὶ τὸν ἀδικὸν γῆμι καὶ τὸν σωφρονα κατὰ τὸν ἀκόλαστον vgl. man mit Proclus 202, 35: Ergone iniustitiam ipsam et intemperantiam non et magis et minus dicemus, aut aequali modo intemperati et iniusti omnes? Nullatenus dicemus.

²⁾ d. d. n. IV, 19: ταῦτα μὲν Procl. 199, 30 (Gom.): Et talia οὖν ἵσως ἐρεῖ τοιοῦτο ἀπορῶν utique nobis proferat probabili- λόγος ἡμῖς δὲ ἀξιώσομεν αὐτὸν liter dicens . . . Qui autem (ὁ δὲ) εἰς τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν contrariam huic vocem emittens ex- βλέπει. (Beachte hier wie auch sonst eine liget primum nos aspicere ad gelegentliche Umformung des Bekantens.) rerum hypostin.

ἀλλ' ἀπὸ μεῶς ἀρχῆς καὶ sed 'velut ἐκγονος [H. e. geni-
ἐνὸς ἐκγονοῦ αἰετοῦ tura] ens unius cannae et uni-
κοινωνίᾳ καὶ ἐνότητι καὶ tatis unius similitudineque et
φιλικῇ χαίρει unione et amicitia tenetur ad
ipsam,

vgl. d. d. n. IV, 15 . . . τὰ et maiora quidem bona sali-
μὲν ὑπέτετρα κινῶσαν ἐπὶ vativa minorum, minora au-
πρόνοϊαν τῶν καταδεστέ- tem ornantur a perfectioribus.
ρων . . . καὶ ἐπ' ἐργάτων τὰ
ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρει-
ττόνων καὶ ὑπερχεμένων
ἐπιστροφῇ (ebenda § 7, 10, 12).
καὶ οὐδέ τὸ ἑλαττον ἀγαθὸν
τῷ μεῖζονι ἐναντίον
οἷε γὰρ τὸ ἦτον θαρμὴν ἢ
ψυχρὸν τῷ πλείονι ἐναντίον.

. . . nusquam enim contra-
rium maiori bono τὸ minus,
sicut neque maiori calido
minus calidum neque magia
frigido quod minus.

Was bei Dionysius sich so unvermittelt für den Zusammenhang andrängt (καὶ οὐδέ — ἐναντίον), ist bei Proclus sehr leicht zu verstehen, weil er den bei Dionysius fehlenden Satz vorausschickt: necesse malitias omnino non solum ratione esse malitias sed enter (ἁπλως) malum unamquamque et non minus bonum; nusquam enim etc.

Interessant ist es zu beobachten, wie Dionysius bei dem folgenden Punkte sich benimmt. Proclus (oben Princ. spec. II, 2) referiert den zweiten Beweis für das Vorhandensein des Bösen, der aus der φθορά und γένεσις genommen ist. Bei Dionysius muß das beliebte καὶ αὖ wieder ausbelfen.

Dion.

a) Καὶ αὖ φθορά εἶσι τῶν a) 202, 12 Eadem ergo ratio
ὄντων, οὐκ ἐκβάλλει τούτο (sc. corruptionum) . . . malum
τοῦ εἶναι τὸ κακὸν ἀλλ' ἐστὶ in entibus ponet; quare non
καὶ αὐτὸ ὄν καὶ ὄντων γε- solum erit malum propter bonum,
γενεσιν, sed et bonum ipsi esse.

b) Ἡ οὐκὶ πολλαχὲς ἡ τοῦδε b) 201, 21 . . . corruptione autem
φθορά τοῦδε γίνεται γέ- non ente neque generationem (esse
νεσις; possibile), quoniam omnis gene-
ratio per alterius sit corrup-
tionem.

c) Καὶ εἴται τὸ κακὸν εἰς τὴν c) 202, 12 Eadem ergo ratio
τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν (sc. corruptionum) omnem mun-
συντελεσθὲν καὶ τῷ ὅλῳ τὸ μὴ dum perfectum nobis salvabit . . .

ἀτελής εἶναι δι' αὐτὸ παρ- 201, 24 generatione non ente,
εὐόμενον. imperfectus erit simul omnis
mundus.

Nachdem man die vorausgehenden Sätze bei Dionysius gelesen hat, denkt man nicht leicht mehr daran, daß vor etwa zwanzig Zeilen die Ansicht eines Gegners, der die Existenz des Bösen verteidigen will, mit εἰποι τις eingeführt wurde. An der gegenwärtigen Stelle ging Dionysius ohne jegliche Vorsichtsmahregel zu dem zweiten Grunde desselben Gegners über, indem er mit καὶ εἰ das ganz unerwartete Prinzip der 'corruptio' supponierte und dann daraus die Konsequenzen ableitete, ohne daß man weiß, wie man mit seiner Entwicklung daran ist. Welcher Abstand gegen die Darstellung bei Proclus!

Dionysius d. d. n. IV, 20.

Sobald Dionysius den berühmten Einwurf so unbedeutend mit dem Vorausgehenden vermengt hat, rückt er (§ 20) mit der abrupten Erklärung heraus: Das Böse als solches bringt keine Wesenheit und keine Erzeugung zu Wege; es verschlechtert und vernichtet nur, soweit es an ihm liegt, die Substanz des Seienden.

τὸ κακὸν ἢ κακὸν οὐδεμίαν 201, 10 malum corruptivum
οὐσίαν ἢ γένεσιν ποιεῖ, μόνον δὲ est uniuscuiusque; ferner 255, 30
κακύνει καὶ φθείρει τὸ ἐν' (malum ipsum) corruptivum et
αὐτῷ τῶν ὄντων ὅντων ὑπό- divisivum quibuscunque af-
στασιν. fuerit.

Um aber den Schwierigkeiten zu entgehen, welche man ihm aus dem γενοισινοργόν¹⁾ des Bösen machen könnte, bedient er sich jetzt gleich der Distinktion, die bei Proclus in den letzten Abschnitten erst zum Vorschein kommt.

Εἰ δὲ γενοισινοργόν τις αὐτὸ 201, 35 neque agere
εἶναι λίγει . . . ἀποκρετέον malum neque posse dicendum
ἀληθῶς, οὐκ ἢ φθορὰ δίδωσι sed et agere ipsi et posse a
γένεσιν, ἀλλ' ἢ μὲν φθορὰ καὶ contrario; etenim bonum debile
κακὸν φθείρει καὶ κακύνει μόνον, et inefficax propter mixturam mali
γένεσις δὲ καὶ οὐσία διὰ τὸ fit et malum virtute et opera-
ἀγαθὸν γίγνεται καὶ ἔσται τὸ tione transsortitur propter
κακὸν φθορὰ μὲν δι' αὐτὸ, boni praesentiam. Vgl. die obige
γενοισινοργόν δὲ διὰ τὸ ἀγα- Stelle 255, 30; 256, 36 ipsum
θόν. (malum) assumit potentiam et
speciem ab illo (sc. habitu suo).

Zu dem weiteren Satz des Dionysius, daß nicht unter derselben Rücksicht und gegenüber dem gleichen Objekt ein Böses zugleich gut und

böse wirke, hat ebenfalls Proclus die Veranlassung gegeben, bei dem aber der an sich wahre Satz auch viel besser in seine Umgebung paßt als bei Dionysius.

(Echlasimorie v. § 20) μάχεται 207, 25 Quod autem non
μὲν (sc. τὸ πᾶν μὲν ἀγαθόν, omniqualiter malum, subcontra-
πῆ δὲ οὐκ ἀγαθόν) ἀγαθὸν rium (ὑπεραντίον) est quidem
ταῖς, οὐκ ἄλλω δὲ τὰ ἀγαθῶν. bono cuiusdam et non omni . . .

Ueber die Unmöglichkeit eines αὐτοκακόν s. Procl. 206, 8; 207, 5; 261, 22 (Dion. a. a. O. αὐτοφθορὰ).

Vorher: οὐδὲ γὰρ ἔσται τὸ αὐτὸ κακὸν τῷ αὐτῷ καὶ ἰσχυρὸν καὶ κακὸν οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ φθορὰ καὶ γένεσις ἢ αὐτῇ κατὰ τὸ αὐτὸ δόναμις καὶ τότε μόνον ἔσται καὶ ἀφθίσσει τὸ κακόν, im Texte der Dionysiusausgabe von Iheronim. τῶν μὲν ἔσται κακὸν οὐκ ἠναντίωμα. τῶν δὲ ὡς ἀγαθὸν ἐξήρηται. (sic!)

Procl. 207, 29 et ille quidem est malum, quibus contrariatur, ab aliis autem tamquam bonum dependet. Der Gedanke bei Proclus ist konsequent entwickelt; im Texte der Dionysiusausgabe von Corderius ist ἐξήρηται offenbar eine falsche Lesart für ἐξήρηται.

Indem Dionysius nach Erwähnung der αὐτοφθορὰ und des αὐτοκακόν von jenen Dingen redet, in welchen das Gute vollkommen sich mitteilt und verwirklicht, so daß diese auch vollkommenes, unermitteltes Gutes werden, und dann solcher Wesen gedenkt, die mehr oder weniger am Guten teilnehmen und deshalb ein unvollkommenes oder gemischt Gutes darstellen (διελὶ ἀγαθὰ καὶ μισγυμένα — αἰγιῇ, τέλει, ἀλόκληρα ἀγαθὰ) bringt er hinterher auch die drei Kategorien zustande, auf welche Proclus von Anfang an mit unverwandtem Blick losgetrennt ist (206, 7 f.).

Wenn weiterhin Dionysius den allgemeinen und weitreichenden Grundsatz aufstellt von der Proportion: τὸ μᾶλλον ἢ ἔτερον τῷ ἀγαθῷ παλαιότερον ἀναλόγως ἔσται ἀγαθόν. so ist bei Proclus außer 202, 22¹⁾ auch in der Inst. th. c. 36 die Quelle zu finden.

Was Dionysius zur näheren Erläuterung beifügt und womit Inst. th. c. 145 übereinstimmt, ist im Zusammenhang zu vergleichen; hier soll bloß auf die Übereinstimmung selbst der Ausdrücke aufmerksam gemacht werden.

¹⁾ Proclus 202, 22: Omne bonum quod suscipit eius quod magis et minus differentiam, secundum id magis quidem perfectius est et propinquius sui ipsius fonti constituitur, secundum rursus id minus debilitatumque et imperfectius factum propter defectum distat ad inferius eque unitatis . . . eadem 203, 5.

a) Procl. Inst. th; c. 148 ἀμυδροῖ . . . a) τὰ δὲ ἀμυδροτέρων ἔχον (sc. ἢ ἀνεπιτηδεδωκυς) καὶ ἐκείνην τοῦ ἀγαθοῦ μετανοσίαν (vgl. (sc. θείαν ἐκλαμψιν) τῆς ἐαυτοῦς ἐνθα ἀμυδρόν ἀπύχνημα).

b) Ἐνθα c. 142 τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς μορσιδῶς πάντα μετ-
ειδῶς μεταλῶνται. ἔχουσιν.

c) Ἐνθα c. 43 ἡ τῶν μετ- εχόντων ἀνεπιτηδεδωκυς. δεισ.

Endlich schließt Dionysius noch eine neue Behauptung über die Natur des Guten an, wobei er seine aphoristische Methode wieder verrät.

Nῦν δὲ τοῦτ' ἔστι τῆς τοῦ Procl. 205, 9 Bonum autem ἀγαθοῦ δυνάμεως τὸ ὑπερ- ergo propter potentiae excel-
βῆλλον μέγεθος, ὅτι καὶ τὰ lentiam potentificat et sui ip-
ἐστειρημένα καὶ τὴν ἐαυτοῦ sius privationem . . . Boni
στέρησιν δυνάμει κατὰ τὸ complicata privatio . . . Minus
ὀλως αὐτοῦ μετέχει. Καὶ (sc. boni) assa potentia, sit qui-
εἰ γὰρ παρρησιόσμενον εἶναι) dem contraria bono, roborata
τάληθ', καὶ τὰ μαχόμενα αὐτῇ ea quae ad ipsum mixtura et
τῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ ἔστι potentiam ad oppugandum ad
καὶ μάχεσθαι δύναται. Die id quod prope sumens.
Vergleichung mit Proclus ist hier
leicht gemacht 205, 34 ff.

„Zusammenfassend“ wiederholt Dionysius noch einmal das Gesetz: Alles Seiende ist, sofern es ist, aus dem Guten und selbst gut, sofern es aber des Guten beraubt ist, ist es nicht gut und nicht seiend. Denn es gibt, fährt er fort, verschiedenartige Zustände (ἔστις), wie Wärme, Kälte, Leben, welche von vielen Dingen abwesend sein können, ohne daß diese aufhören zu sein; wenn aber etwas in jeder Hinsicht des Guten beraubt ist, so ist es auch mit dem Sein desselben vorbei. Als Beispiel werden genannt der Unenthaltsame (ἀκράσιος), der Jorn, das schlechte Leben überhaupt. Bei allen dreien ist wenigstens noch ein dunkler Nachklang des Guten — der Liebe, des energischen Bewegens, des Strebens — vorhanden. Würde aber alles Gute fortgenommen, so gäbe es keine Wesenheit und kein Streben mehr.

Die entsprechenden Gedanken bei Proclus sind von 205, 22 ab zu lesen. Denn er unterscheidet dort zwei Arten von Defekten (privations), die einen, welche einfachhin Privationen sind, und die andern,

²⁾ Mit dieser Formel (εἰ γὰρ παρρησιόσμενον εἶναι) hilft sich Dionysius über die Schwierigkeit hinweg, welche ihm die Widenhaft exzerpierten Stellen bei Proclus bereiten. Dieser sagt im ruhigen Rückblick auf die vorausgehende Entwicklung „sicut diximus“ (205, 15).

als welche die „passiones“ erscheinen. Darauf bemerkt er: haec quidem abscedentis omnino habitus sunt; ea autem (passio) abscedente bono penitus non est . . . Non sic mala species vitae, ut omniquaque rationis potentiam extinzerit, manet equidem ratio entis, debile quidem loquens etc.

Wozu uns von Dionysius aufs Neue in Erinnerung gebracht wird τὸ γίνεσθαι ἐκ φθορᾶς γένεσιν οὐκ ἔστι κακὸν δύναμις, ist nicht abzusehen, wohl aber der Anschluß des Folgenden in der Form:

καὶ ὅσον καὶ νόσος ἔλλει- Procl. 205, 31. Neque umbra
ψις ἔστι τάξεως, οὐ πάσης corporis aut aegritudo in pri-
εἰ γὰρ τοῦτο γίνηται, οὐκ ε- vatils omnino contrario habitu:
ἡ νόσος αὐτῇ ἐπιστήσεται, ordine enim non ente neque
μένει δὲ καὶ ἔστι ἡ νόσος, οἷσιον corpus salvari possibile; de-
ἐχουσα τὴν ἐλαχίστην τάξιν καὶ ἐν fectus autem ordinis aegri-
αὐτῇ παρρησιόσμενη. Auch Procl. tudo non omnis Vgl. 239, 41.
hat nämlich an der oben von Dio- Dico autem velut aegritudo in
nysius benutzten Stelle dieses Bei- corpore, inordinatione quidem
spiel, wie die gegenüberstehenden praesente sed non omni.
Worte zeigen.

Ueber den Rest dieses § 20 bei Dionysius können wir uns kurz fassen; es sind zwar 26 Zeilen (ed. Migne), aber diese enthalten nichts als pure Wiederholungen. Das Endergebnis derselben ist kurz in die Worte gefaßt: οὐκ ἔρα ὅν τὸ κακόν. Gilt das also wieder im vollen Umfange oder bloß von dem κακὸν ἀκράσιος? Statt der gewünschten Aufklärung werden wir mit einem neuen logischen Verstoß überrascht, nämlich mit der den nächsten § 21 einleitenden Behauptung: οὐδέ ἐν τοῖς αἰσίοις ἔστι τὸ κακόν. Also dasjenige, was überhaupt als nicht existierend schon bewiesen ist, wird jetzt als unter den Dingen nicht existierend nachgewiesen! Vgl. dagegen Proclus oben S. 260 f. Dionysius hat die ἀπυρία mit der Lösung ineinandergeworfen.

(Fortsetzung folgt.)