

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017038229

MANICHAEAN STUDIES

II

THE MANICHAEAN NOYΣ

PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL SYMPOSIUM
ORGANIZED IN LOUVAIN FROM 31 JULY TO 3 AUGUST 1991

Edited by

ALOIS VAN TONGERLOO

in collaboration with JOHANNES VAN OORT



Lovanii

1995

CLAREMONT

SCHOOL OF THEOLOGY

LIBRARY

Given by
Ernest W. Tune



1325 North College Avenue
Claremont, CA 91711

MANICHAEAN STUDIES

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE MANICHAEAN NOÛS

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE MANICHAEAN NOÛS

PROCEEDINGS

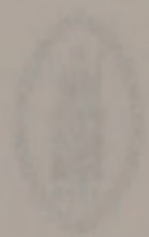
ALOR VAN TONGERLOO



UNIVERSITY OF GRONINGEN



1992



FACULTY OF LETTERS

MANICHAEAN STUDIES

Published under the auspices of the
INTERNATIONAL ASSOCIATION OF MANICHAEAN STUDIES
in conjunction with the
CENTER OF THE HISTORY OF RELIGIONS - BCMS (Louvain)

EDITORIAL BOARD

Alois van Tongerloo (*Editor-in-chief*)
Peter Bryder
Søren Giversen
Samuel N.C. Lieu
Martin Krause
Kurt Rudolph
Werner Sundermann
Johannes van Oort

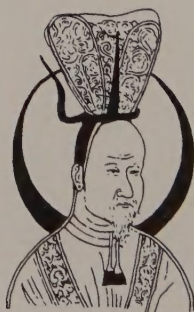
II

Volume Editors:

ALOIS VAN TONGERLOO
in collaboration with **JOHANNES VAN OORT**



Lovanii



1995



Ultraiecti

410
57
991

Theology Library
Cambridge
School of Theology

MANICHAEAN STUDIES

II

THE MANICHAEAN NOYΣ

PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL SYMPOSIUM
ORGANIZED IN LOUVAIN FROM 31 JULY TO 3 AUGUST 1991

Edited by

ALOIS VAN TONGERLOO

in collaboration with JOHANNES VAN OORT

Louvainii

1995

Theology Library
Claremont
School of Theology
Claremont, CA

© by IAMS – BCMS – CHR — 1995
MANICHAEAN STUDIES

*All rights reserved, including the rights to translate or
to reproduce this book or parts thereof in any form.*

D/1995/2684/1

Printed in Belgium by Drukkerij Foerts, Oostmalle

CONTENTS

<i>Foreword</i>	vii
Bibliographical Abbreviations	ix
K. RUDOLPH, <i>Einleitende Bemerkungen zur manichäischen Vorstellung vom voûs</i>	1
U. BIANCHI, <i>Concerning the voûs in Gnosticism</i>	11
A. BÖHLIG, <i>Zur griechischen Hintergrund des manichäischen voûs-Metaphysik</i>	23
P. BRYDER, <i>Sailboats in the Moonlight</i>	45
L. CIRILLO, <i>The voûs in the «Corpus Paulinum»</i>	51
C. COLPE, <i>Die Zergliederung des voûs. Vorstufen manichäischer Systembildung im Mittleren Platonismus</i>	65
D. DE SMET, <i>La fonction du voûs dans le système religieux des Druzes: une synthèse entre ismaélisme et gûlûw</i>	79
E. FELDMANN, <i>Der Übertritt Augustins zu den Manichäern</i>	103
I. GARDNER, <i>An abbreviated Version of Medinet Madi Psalm LXVIII found at Kellis: A/5/53B (Folio 4, Text A2)</i>	129
C. GIUFFRÈ-SCIBONA, <i>Funzione, denominazioni, carattere del voûs nelle opere antimanichee di Agostino</i>	139
J. HELDERMAN, <i>The Hermetic voûs in the oldest European work on Coptic</i>	145
H.-J. KLIMKEIT, <i>Der Licht-voûs im Korpus des uigurischen Manichaica</i>	167

LIN WUSHU, *The Original Manuscript of a Chinese Manichaeian Hymnal*..... 177

P.A. MIRECKI, *A Hymn to the Light-voûs in the Coptic Manichaeian Psalm-Book*..... 183

P.A. MIRECKI, *The voûs in the Greek and Coptic Magical Papyri* . 199

G. QUIPEL, *Hermes Trismegistos and Mani* 217

L. RIZZERIO, *Aspects de l'évolution de la notion de voûs-dans la philosophie grecque jusq'à Clément d'Alexandrie*..... 219

W. SUNDERMANN, *Who is the Light-voûs and what does he do?* . 255

P. VAN LINDT, *The Light-voûs in the Coptic Manichaeian Documents*..... 267

J. VAN OORT, *Augustinus und der Manichäismus* 289

A. VAN TONGERLOO, *Reflections on the Manichaeian voûs* 309

Index..... 317

FOREWORD

After the launching of the first volume of the *Manichaeae Studies : Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday* (1991), further plans and prospects were made to continue the series, and, indeed, after the present second volume a third and fourth are already in statu nascendi.

On the occasion of the offering of that very first volume, which was a *Festschrift* for Julien Ries who is not only the inspired president of the Centre d'Histoire des Religions of the Catholic University of Louvain-la-Neuve, but for not less than fifty years a dedicated scholar of the Religion of Light as well, a symposium on one of its basic characteristics was organized in the summer of 1991 by the undersigned in order to mark this event. The program of this meeting can be consulted in the 10th issue [1992] of the *Manichaeae Studies Newsletter*.

This volume therefore reflects the proceedings of the second international symposium of the International Association of Manichaeae Studies, which accepted as one of its working tools to organize at regular intervals not only major conferences (as in Lund, 1987 [proceedings published: 1988], Bonn, 1989 [proceedings published: 1992], and Arcavacata di Rende – Amantea, 1993 [proceedings in preparation]), but to organize thematic symposia as well: the first was organized in Lund in June 1990, and a third was convened in July 1992 in London [proceedings forthcoming]. It is a pleasure to present herewith the proceedings of the second of these meetings, the first to appear, augmented with some supplementary texts.

The organizer has to thank the authorities of Leuven and Louvain-la-Neuve Universities, and the Belgian National Research Fund (N.F.W.O.) for generous assistance and subsidies. A warm word of thanks is directed towards the participants of the meetings as well.

As a result of the collaboration with Utrecht University, the undersigned has to thank sincerely his co-editor Professor Johannes van Oort, who went through all the difficulties of this manuscript and further collaborated in a very generous way by preparing the bulk of the index.

In an extremely ominous way the delays in publishing this volume are attributed not only to technical difficulties but also to a serious traffic accident. The editors, however, hope that the presentation of this volume will cause fruitful incentives among Manichaeologists, not in the least the dedicated members of our International Association of Manichaeae Studies (IAMS), now already in its sixth year of existence.

PRINCIPAL ABBREVIATIONS

- AKM*: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AL: Augustinus Lexikon
AM (NS): Asia Major (New Series)
ANRW: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
AOB: Acta Orientalia Belgica
AoF: Altorientalische Forschungen
APAW: Abhandlungen der kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften
BCNH: Bibliothèque Copte de Nag Hammadi
BSO(A)S: Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies
BT(T): Berliner Turfan-Texte
CC(L): Corpus Christianorum (Series Latina)
CMC: Cologne Mani Codex
CSCO: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
GCS: Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Hom.: Manichaean *Homilies*, ed. H.-J. Polotsky
HTR: Harvard Theological Review
JA: Journal Asiatique
JAOS: Journal of the American Oriental Society
JbAC: Jahrbücher für Antike und Christentum
JEOL: Jaarboeken Ex Oriente Lux
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society
JTS: Journal of Theological Studies
Keph.: Manichaean *Kephalaia*, edd. C. Schmidt – H.J. Polotsky – A. Böhlig
LCL: The Loeb Classical Library
MO: Le Monde Oriental
MS: Manichaean Studies
MSN: Manichaean Studies Newsletter
NHC: Nag Hammadi Codex
NHS: Nag Hammadi Studies
PG: Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca
PL: Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina
PsB: Manichaean Psalm-Book II, ed. C.R.C. Allberry
RAC: Reallexikon für Antike und Christentum
RGG: die Religionen in Geschichte und Gegenwart
RHPPhR: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
SPAW: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften

ThLZ: Theologische Literatur-Zeitung
ThWb(NT)/TDNT: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Engl. transl.
TRE: Theologische Real-Enzyklopädie
UAJb: Ural-Altäische Jahrbücher
UUÅ: Uppsala Universitets Årsskrift
VC: Vigiliae Christianae
WdF: Wege der Forschung
WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAS: Zentralasiatische Studien
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG: Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZPE: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZRGG: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZThK: Zeitschrift für Theologie und Kirche

EINLEITENDE BEMERKUNGEN ZUR MANICHÄISCHEN VORSTELLUNG VOM NOÛS

Kurt RUDOLPH (Marburg)

“Die Lehre vom νοῦς enthält einige Probleme”, heißt es bei Aristoteles in seiner *Metaphysik* (Buch L 9), “Noῦς scheint der göttlichste aller Erscheinungen zu sein; wie es sich aber mit ihm verhält, damit er das sein kann, dieses Problem hat gewisse Schwierigkeiten...”.¹ Ähnlich hält Platon den νοῦς für den “König des Himmels und der Erde” (*Philebos* 28c). Wer ihn hat, besitzt eine göttliche Gabe, denn er ist der oberste der Seele (*Phaidros* 247c; *Rep.* VI 508d; *Phaidon* 83b). Mit Mani hat das, abgesehen eben von dem griechische Wort, nur im Formalen etwas zu tun, aber es gibt den Quellort des Begriffes und seiner dominanten Stellung in der antiken Literatur an. Noῦς, “Verstand, Denken”, ist auch für die griechische Philosophie ein Theologumenon gewesen, das seit dem Hellenismus eine ungeheure Breitenwirkung in die verschiedenen Bereiche des antik-mediterranen Raumes (wozu auch der sog. ‘Orient’ gehörte) erlangte². Unser Symposium ist letztlich ein Erbe dieser Tradition, auch wenn es keine direkte existentielle Verbindung dazu mehr hat.

Ob Mani den griechischen Begriff benutzt hat, wissen wir allerdings nicht, denn er verstand kein Griechisch, und wenn, dann nur sehr rudimentär (wie vielfach in den zweisprachigen Metropolen des Ostens). Er war mit dem mesopotamischen Aramäisch seiner Zeit vertraut, wo νοῦς vermutlich mit *haunā* (syr., mand.) wiedergegeben wurde³.

¹ Aristoteles, *Metaphysik*. Aus dem Griech. übersetzt von Friedrich BASSENGE, Berlin 1960, S. 293.

² Vgl. über νοῦς in der griech. Philosophie R. MORTLEY, *From Word to Silence I*, Bonn 1986, S. 61ff, 77ff; Chr. STEAD, *Philosophie und Theologie I. Die Zeit der alten Kirche*, Stuttgart 1990, S. 95ff.

³ So auch die Ansicht von W. Sundermann auf der Tagung. Vgl. Theodor bar Konaï, *Scholienbuch*, ed. SCHER, XI 313ff; dt. Übersetzung bei A. ADAM, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1969², S. 16f: es geht um die “fünf Wohnungen” des “Vaters der Größe” und die “fünf Söhne” des Urmenschen, an deren 1. Stelle *haunā* (νοῦς) steht; letzterer kommt zur “Vernunft” (*haunāh*). In den iranischen Texten steht dafür *manuhmēd* (νοῦς, Licht), der 2. Teil der ‘Seelenreihe’, der in der syrischen Version Theodors mit *madd’ā* (ἐννοια, γνῶσις) übersetzt ist. Es besteht daher auch die Möglichkeit, daß νοῦς mit *madd’ā* wiedergegeben werden konnte. Weiteres s. unten.

Jedenfalls ist trotz der Übersetzungsvielfalt über die Überlieferungsgeschichte der Häresiologen und der Originalschriften bis in die Manichäologie der Ausdruck $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (ohne Übersetzung!) zu einem zentralen Theologumenon des Manichäismus geworden. Der 1961 von Wolfgang Lenz vorgelegte knappe Bericht *What is the Manichaeon Nous?* bringt das auf den Punkt, wenn er darin die Zentralidee der manichäischen Soteriologie wiederfindet, nämlich die Vorstellung “that the agent, the object and the means of salvation are identical: they are Nous or Light-Nous respectively. (We may render the word perhaps best by Reason.)”⁴.

Gerade die Vielfalt der Wiedergaben in den Einzugsgebieten der manichäischen Mission macht es aber schwierig diese Grundlehre in ihrer umfassenden Bedeutung zu verstehen und gewisse Abwandlungen zu erklären. Es kreuzen sich hier einerseits der original-manichäische Ansatz mit dem in den Übersetzungssprachen angelegten ‘objekt-sprachlichen’ Bedeutungshorizont der religiösen Provinzen, denen sich Manis Lehre an- oder besser einzupassen gewillt war. Die Breite des Problembereiches ist dem Kenner sofort vertraut, wenn er einmal mit dem uns vertrauten $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der auch im Koptischen weithin beibehalten wird, oder dem lat. *mens* zu tun bekommt, zum anderen mit den östlichen Wiedergaben von *manuhmēd* (part.), *qut* oder *ög* (alttürk., uig.), *xiàng* oder *lakṣaṇa*⁵. Die chinesischen Texte, die früher oft recht abschätzig beurteilt wurden, haben in letzter Zeit eine verdiente Aufwertung erfahren, dank der Arbeiten von P. Bryder, Samuel Lieu und Lin Wushu. Die iranischen Begriffe (*bām*, *frah* [sogd. für *Xvarənah*], *zina*, *manuhmēd*) haben lange in der Diskussion gestanden und bis in die Auffassung über die Grundlage des Manichäismus bis heute nachgewirkt⁶. Der vorliegende Band, der die Arbeiten unseres 2. Internationalen Symposiums zu Problemen des Manichäismus enthält, hat die Materialbasis erneut durchleuchtet und das Verständnis für die manichäische $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -Konzeption erweitert, teilweise auch korrigiert. Inzwischen liegt der bedeutsame “Sermon vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” (eigentlich: “von der Manuhmēd”) in seinen beiden iranischen Versionen dank der uner-

⁴ *UJb* 12 (1961), S. 101-106; Zitat S. 102.

⁵ Verwiesen sei auf die ältere Übersicht bei E. WALDSCHMIDT-W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (APAW 1926.4), Berlin 1926, S. 42, mit den kritischen Bemerkungen dazu von H.J. POLOTSKY in *Le Muséon* 46 (1933), S. 245ff, bes. 253f. Vgl. weiterhin die Beiträge von H.-J. Klimkeit, P. Van Lindt und W. Sundermann im vorliegenden Band.

⁶ Vgl. bes. G. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (UUÅ 145.5), Uppsala 1945.

müdliehen Editionsarbeit unseres Vizepräsidenten Werner Sundermann vor⁷.

Betrachtet man den Gesamtbereich, soweit das z.Zt. überhaupt möglich ist, so sind es m.E. folgende Sachverhalte, die zur näheren Betrachtungsweise anstehen:

1. Der Bereich des sog. subjektiven νοῦς als quasi anthropologische Komponente, die die Voraussetzung der Erlösung bietet (das sog. "Selbst"). Es sind die fünf Seelenkräfte, die der 'Lebendige Geist' (*Pneuma*) aus der 'Zweiten Berufung' für die Befreiung des Urmenschen mobilisiert, die aber auch bereits als Eigenschaften des 'Vaters der Größe' am Anfang begegnen. Diese durchaus bewußtseins-hafte, rationale Reihe – alle Teile sind 'Geisteskräfte' (in griech. Version: νοῦς, ἔννοιαι, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός) – ist die zentrale aktivierende Potenz der Erlösung und zugleich Basis der manichäischen Ethik⁸.

2. Die Verschiebungen innerhalb der Pentade in den einzelnen Versionen der Übersetzungsliteratur und häresiologischen Berichten. Während in den westlichen Quellen (kopt., griech., lat.) der νοῦς entsprechend der griechisch-philosophischen Tradition an der Spitze steht, ist es in Teilen der östlichen Überlieferungen anders: *manuhmēd* (nur im Parth., im MPers. das 3. Seelenglied, also nicht mit νοῦς identisch!), *madd'ā, ōg* etc. steht an zweiter Stelle, während die erste 'Seelenkraft' mit einem anderen Ausdruck stärker konkret-physischen Charakters wiedergegeben wird ("Glorie", "Glanz", "Erscheinung", aber auch mit "Gemüt", "Sinn").

3. Der sog. objektive νοῦς oder "Licht-νοῦς", auch "Großer-νοῦς" (parth. *manuhmēd vazurg*, mpers. *vahmān vazurg*) genannt, als Teil der Götterhierarchie der 'Dritten Berufung' (mit wechselnder Stellung). Er dominiert in den *Kephalaia*, aber auch in den meisten anderen relevanten Texten (was teilweise vom Erhaltungszustand abhängt)⁹.

⁷ *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version* (BTT 17), Berlin 1993.

⁸ Vgl. z.B. den türk. Hymnus T II D 178, jetzt bei H.-J. KLIMKEIT, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts* (Abh. Rhein.-Westf. Akad. d. Wiss. 79), Opladen 1989, S. 228, wo *qut* (νοῦς) die 'lebende Seele' in der Zerstreuung (der Erde, des Wassers, der Bäume und Gewächse) beklagt wird.

⁹ Vgl. dazu P. VAN LINDT, unten S. 267 mit Tabellen; P. MIRECKI, *A Hymn to the Light-Nous*, unten S. 183; W. SUNDERMANN, *Who is the Light-Nous and What*

4. Das Verhältnis des “Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” zum “Glanz-Jesus”, die beide oft gleichgesetzt werden (cf. Alexander von Lycopolis) und entsprechend gleiche Attribute erhalten, wie in den *Kephalaia*: “Erwecker der Schlafenden, Einsammler der Zerstreuten” (44,12f), “Vater aller Apostel (und der Heiligen)” (35,21f; 64,8f; 80,18f). Der “Glanz-Jesus” beruft als erste Kraft von dreien der 3. Berufung den Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (ebd. 35, 18-24). Die Salvator-Rolle vereinigt beide Gestalten; in der Liturgie rücken sie daher zusammen (cf. Psalmenbuch, Hymnenrolle), aber auch Mani als Apostel ist vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ oft nicht zu unterscheiden (cf. *Keph.* Kap.63; *Traité Pelliot*)¹⁰.

5. Die Gaben des Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, die den natürlichen Menschen der Erlösung befähigen sollen, sind ein Hauptthema des “Sermon vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” und seiner Parallelen. Hier wurzelt die manich. Lehre vom “Alten und Neuen Menschen”, die Mani im Anschluß an Paulus in streng systematischer Weise aufgeführt hat und seine Schule fortentwickelte¹¹. Die Dialektik von objektivem und subjektivem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ wird bei diesem Sachverhalt sehr deutlich: der Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist das Ziel der ‘Vollkommenen’ (*Electi*, *Keph.* 41,8), aber er ist auch in den ‘Heiligen’, indem er die Seelenglieder erlöst, die im Körper gefangen sind (cf. *Keph.* Kap. 38: S. 89-102; Kap. 83: S. 200-202). Diese Salvator-Salvandus Beziehung ist zugleich e.A. Motor der Verhaltenssteuerung der Gläubigen, hat also aktivierende Kraft, d.h. soll sie haben (vgl. den paulinischen Indikativ-Imperativ-Zusammenhang).

6. Der Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und die Kirche, die er repräsentiert als “gesammelte Vernunft”¹²: er ist der erste aller Kirchen (*Keph.* 35,22; 64,9f), sein Thron ist der Versammlungsort aller Kirchen und allen Lebens (ebd. 82,22).

Does He Do?, unten S. 255.

¹⁰ Vgl. dazu P. VAN LINDT, a.a.O.; W. SUNDERMANN, *Sermon vom Licht-Nous*, S. 25f (der parth. ‘Urtext’ handelt nur vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, die späteren Versionen von seinem “Gesandten”, d.i. Mani).

¹¹ Darüber hat H.-J. KLIMKEIT ausführlich gehandelt: *Die manichäische Lehre vom Alten und Neuen Menschen*, in: G. WIEßNER – H.-J. KLIMKEIT (Hg.), *Studia Manichaica. II Internat. Kongreß zum Manichäismus 6.-10.8.1989 St. Augustin-Bonn* (*Studies in Oriental Religions* 23), Wiesbaden 1992, S. 131-149 (mit mehreren Synopsen). S. jetzt die Edition des “Sermon vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” von Sundermann und die darin enthaltenen Vergleichstabellen der Pentaden und Dodekaden (S. 137-141). Arbeiten zur Überlieferungsgeschichte (einschließlich der christlichen Vorgeschichte) dieses Lehrstückes stehen jetzt an.

¹² So R. MERKELBACH, *Mani und sein Religionssystem* (Rhein.-Westf. Akad. d. Wiss., Vorträge G281), Opladen 1986, S. 30 (ohne Beleg).

Die angeführten mehr phänomenologischen Sachverhalte und ihre Probleme, die nicht vernachlässigt werden sollten, um die manich. Lehre vom νοῦς besser als bisher monographisch in den Griff zu bekommen, werden begleitet von den historisch-kritischen Fragestellungen nach Entwicklung, Verschiebung, Transformation oder Metamorphose, aber auch nach Herkunft und Vorstufen. Die Frage nach der innermanichäischen Wandlung der νοῦς-Lehre kann vermutlich erst nach Verfügung und Analyse des gesamten Quellenmaterials beantwortet werden¹³. Lücken bei dem fragmentarischen Quellenmaterial werden bleiben. Die Verschiebung nach Ost bis China und nach West bis Nord-Afrika (Augustin)¹⁴ gibt eine Menge Rätsel auf, die wir aus Mangel an Einblick in die ursprüngliche Lehre Manis vorläufig nicht lösen können. Denn auch der Kölner Mani-Kodex (CMC) läßt uns hier im Stich¹⁵. Ich erinnere auch an die alte Debatte zwischen W. Lentz und H.J. Polotsky über die Systematisierung der manichäischen Lehraussagen, die sich im Licht-νοῦς und der Glanz-Jesus-Gestalt akzentuierten¹⁶. G. Widengrens Versuch *Manuhmēd* (parth. *mnwhmyd*) mit dem altiran.-zoroastrischen *Vohu Manah* ("Guter Gedanke") zusammenzubringen, bleibt umstritten¹⁷.

¹³ Dazu gehört vor allem der jetzt von Sundermann herausgegebene "Sermon vom Licht-Nous" (*manuhmēd rōšn wifrās*), der eine zentrale Rolle für die Überlieferung dieses Theologumenon im östlichen Manichäismus gespielt hat. Er war bisher nur in seiner chin. Version im sog. 'Traité Pelliot' und den alttürk. Fragmenten bekannt (s. bereits W. SUNDERMANN in *AoF* 10 (1983), S. 231-242; H.-J. KLIMKEIT-H. SCHMIDT-GLINTZER, in *ZAS* 17 (1984), S. 82-117). Seine Vorgeschichte hat Sundermann aufzuklären gesucht (*Sermon*, S. 11ff, 13ff, 19ff). Danach ist zunächst mit einem parth. "Urtext" zu rechnen, auf den die erhaltenen Versionen (parth., sogd., chines., türk.) mit unterschiedlichen Erweiterungen und Veränderungen zurückgehen (ein Datum ist dafür noch nicht angebar). Weiterhin zeigt *Keph.* Kap. 38, daß Teile dieser Tradition in der Urgemeinde und Manis Lehre verwurzelt sind, wie im 'Gigantenbuch' greifbar; hinzutreten das Fragment M133 (s. ebd. S. 128-130) als e.A. Fortbildung, und *Keph.* Kap. 4 für die "Drei Tage und zwei Nächte-Metapher". Mit P. NAGEL (s.u. Anm. 32) nimmt S. auch die für die Pentade in *Keph.* Kap.38 und die Septade im gnost. *ApkrJoh.* (NHC II 1) gemeinsame Überlieferung als Quelle für Manis diesbezügliche anthropologische Anschauungen an (18). Die vorliegende Lehrschrift ist allerdings ein eigenständiges (anonymes) Werk der östlichen Manichäer, offenbar für das moralisch-ethische Verhalten der *Electi* bestimmt, also pädagogisch orientiert, das deshalb auch sehr gut gezeugt ist.

¹⁴ Zu Augustins Wiedergaben s. den Beitrag von C. GIUFFRÈ SCIBONA zu diesem Symposium.

¹⁵ Er liefert aufgrund seines fragmentarischen Zustandes nur zwei Belege für die Vorstellung, daß der "Leib" Manis für den νοῦς aufgezogen wurde (14,13) und so zu dessen Ruhme dient (15,11). Der Licht-νοῦς ist ja der Vater der Apostel (s.o.).

¹⁶ S. die Angaben dazu oben Anm. 5.

¹⁷ S. den Beitrag von W. SUNDERMANN zur Etymologie von parth. *mnwhmyd*. Abgesehen von der unterschiedlichen Stellung von *manuhmēd* in der *mpers.* und *part.* 'Seelenreihe' (s.o.S. 2), ist eine Rückführung auf mitteliran. *vahmān* nicht möglich;

Kehren wir daher zu den genetischen Fragen zurück, die auf dem Symposium gleichfalls eine Rolle gespielt haben. Wie eingangs erwähnt ist der platonische und aristotelische νοῦς eine Vorgabe, die Mani nicht gekannt, aber in deren Erbrelation er letztlich steht¹⁸. Damit ist aber noch nicht allzuviel gewonnen. Mani beruft sich auf Eingebung und göttliche Wissensvermittlung, nicht auf irdische Weisheiten, wie wir sie suchen. Was läßt sich oder wird sich finden lassen? Folgendes scheint mir beachtenswert:

(1) Das Aramäisch-Syrische bietet in den Oden Salomos und bei Bardaiṣān gewisse Anknüpfungspunkte für Mani. *Madd'ā* (u.a. für gr. νοῦς) ist in beiden Korpora das anthropologische Element der Erlösung bzw. der Freiheit¹⁹. Bei Bardaiṣān wird das sehr deutlich: neben der Psyche (*nafṣāh*) und dem Körper (*pagrā*), die dem Fatum und der Physis unterliegen, ist allein die "Vernunft" (*madd'ā* oder *re'ainā*) die Erlösungskraft, die der Soter Jesus lebendig macht²⁰. Afrem von Edessa polemisiert daher gegen den fremden "Sauerteig", der mit dem Verstand (*madd'ā*) in die Seele gelangt, die ohne ihn kein Erlösungswissen besitzt²¹. *Madd'ā* ist göttlichen Ursprungs, quasi der oberste Teil der Seele, wie in der platonischen Schule²². *Madd'ā* entspricht dem mandäischen *manda*, das in der Erlöserfigur *Mandā dHaijê* personifiziert worden ist.²³

der Ausdruck ist sicher vormanichäisch, da er sich in *Šābuhragān* findet, aber nicht mit dem gath.-avest. *Vohu Manah* identisch. Vgl. bereits C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961, S. 9ff, 111ff; C.J. OGDEN, *Three Turfan Palavi Etymologies*, in *JAOS* 58 (1938), S. 331-333, spez. 333.

¹⁸ Vgl. jetzt auch K.M. WOSCHITZ, in ders. – M. HUTTER – K. PRENNER, *Das manichäische Urdrama des Lichts*, Freiburg i.Br. 1989, S. 58f.

¹⁹ Vgl. z.B. OdSal. (ed. LATTKE) 8,20; 17,7; 38, 13.21.

²⁰ Vgl. H.W.J. DRIJVERS, *Bardaiṣān von Edessa*, Assen 1966, S. 28, 87; B. EHLERS (ALAND), *Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manich. Systems*, in A. DIETRICH (Hg.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* (Abh. AWGött. Philol.-hist.Kl.III 96), Göttingen 1975, S. 123-143, bes. 140f.

²¹ *Prose Refutations* II ed. A.A. BEVAN – F.C. BURKITT, 1921, S. 158, Z. 20ff; E. BECK, in *Le Muséon* 91 (1978), S. 308f.

²² Vgl. H.J.W. DRIJVERS, *TRE V* (1979), S. 210. Zum mittelplatonischen Einfluß s. ders., *Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoene*, in *Apocrypha. Le champ des apocryphes* 1 (1990), S. 231-247, bes. 237f (in der zeitlichen Ansetzung der OS und ihrer Stellung im syr. Christentum habe ich allerdings eine andere Meinung); A. DIHLE, *Antike und Orient*, Heidelberg 1984, S. 161ff.

²³ Vgl. F.C. BURKITT, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932, S. 117 u. 121; C. BROCKELMANN, *Lex. Syriacum*, S. 297 s.v.; DROWER – MACUCH, *A Mandaic Dictionary*, S. 247 s.v.

Auffällig ist, daß Bardaisān von Mani wegen seiner Seelenlehre kritisiert wird, also daran bes. Interesse hatte²⁴. Markion bringt dagegen keine Parallele, eher schon das Corpus Paulinum, das Mani kannte²⁵.

(2) Die gnostischen Texte, besonders aus dem Nag Hammadi-Corpus (NHC) bieten nach meiner Durchsicht kurz folgendes Bild²⁶:

Noûs ist Attribut oder Name für den *Agnostos Theos*, den Vater des Alls (“vollkommener νοῦς”, “großer νοῦς”)²⁷,

– für die erste Emanation (Barbēlo, Christos, Adamas, Protophanes) oder das Pleroma (so im EvVer)²⁸.

– für ein Element (ἀρχή) im Schöpfungsprozeß²⁹

– und vor allem für die anthropologische Kategorie des soteriologischen Prozesses, komplementär zu πνεῦμα, ἔννοια etc.³⁰.

²⁴ Nach Al-Biruni, bei A. ADAM, *Texte zum Manichäismus*, S. 10, Z. 40-51. Vgl. auch H.H. SCHAEDELER, *ZKG* 51 (1932), S. 70 (= *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, Darmstadt 1968, S. 156f); B. EHLERS, a.a.O., S. 142.

²⁵ S. dazu den Beitrag von L. CIRILLO unten S. 51.

²⁶ Vgl. jetzt auch die Ausführungen von U. BIANCHI unten S. 11. Die NHC-Texte werden im Folgenden mit den üblichen dt. Abkürzungen zitiert. Eine Übersicht bei F. SIEGERT, *Nag-Hammadi-Register*, Tübingen 1982, S. XVII-XXIII.

²⁷ TractTrip. (I 5) 55,6.22 (der Vater ist sein eigener νοῦς, aber auch jenseits von ihm; cf. 139,22); 71,30 (ewiger νοῦς); Eugn (III 3) 73,9; 78,6; 2LogSeth (VII 2) 58,3; 66,32; 68,18; Silv (VII 4) 96,9; Zostr. (VIII 1) 30,8.17 (Autogenes); 54,20 (Protophanes, der aus dem Autogenes stammt); Norea (IX 2) 27,11 (Vater des Alls); 27,12; 28,19; TestVer. (IX 9) 43,25ff. (Vater der Wahrheit). Die Titulierung des *Agnostos Theos* mit νοῦς ist nicht sehr häufig; vorwiegend ist damit die erste Emanation und der anthropologische Teil des Menschen, der die Erlösung bewirkt bzw. verdient (s. Anm. 28).

²⁸ TractTrip. (I 5) 66,16; AJ (III 1) 10f.; 12,25 (BG) 31,6f.; 34,20; (IV 1) 13,1; 18,9; SJC (BG) 86,17; 96,12-19; 3StelSeth (VII 5) 123,6.20f.; 125,31 (Barbelo); Zostr. (VIII 1) 54,20 (s. Anm.27); ValExp (XI 2) 22,31.35; 24,20; Allo. (XI 3) 51,20; 3Prot. (XIII 1) 46,22; 47,9 (?). Im EvVer (II 2) ist νοῦς und “Gedanke” (μερε, λόγος) Ausdruck für das Pleroma, das in Gott, dem Vater ruht (16,36).

²⁹ ParSeem (VII 1) 2,2: νοῦς ist Teil der Physis und der Finsternis bzw. des Chaos (2,12.19.33; 4,9-37), aus der er befreit wird, obwohl kein Fall beschrieben wird (5,4-33). Anklänge an die manichäische Mythologie der Schöpfung liegen vor (vgl. 4-24).

³⁰ ApkJak (I 1) 15, 6.25 (menschl. Einsichtsvermögen mit visionärer Kraft); EvMaria (BG) 10,23-23 (steht zwischen Geist und Seele, hat visionäre Kraft); SJC (BG) 86,17; 96,12-19 (Reihe!); SOT bzw. UW (II 5) 110,30 (Adams νοῦς wurde vom Baum der Erkenntnis erweckt); Dial (III 5) 125, 19 (νοῦς ist die Lampe des Körpers; cf. Matth. 6,22); ApkPauli (V 2) 18,21; 19,10 (Erweckung des νοῦς); AuthLog. (VI 3) 22,28 (sehen mit dem νοῦς); Donner (VI 2) 19,32; Silv (VII 4) 103,1.9 (Erleuchtung des νοῦς); 85,1 (Leitung durch den νοῦς); 98,28 (Christus erleuchtet jeden νοῦς); 3StelSeth (VII 5) 119,29; 125,17 (Vision durch den νοῦς); Zostr. (VIII 1) 44,3 (Rettung durch den νοῦς); 45,16 (unsterblichkeit des νοῦς); TestVer (IX 3) 44,2 (Jünger des νοῦς); 48,10 (Blindheit des νοῦς bei den Unwissenden).

Der überweltliche Zusammenhang von objektivem und subjektivem νοῦς liegt hier wie im Manichäismus vielfältig vor, auch der Sachverhalt, daß der Soter Jesus/Christos den bzw. jeden νοῦς erleuchtet³¹. Im AJ ist der νοῦς neben Christos plaziert, sein Genosse³². Adams νοῦς wurde vom "Baum der Erkenntnis" erweckt (SOT bzw. UW 110,30).

Die νοῦς-Konzeption der Hermetica, die auch in den NHC vertreten ist (VI 6.7), ist nicht neu, aber mit ihrer eigenständigen Formulierung recht relevant: der Mystagoge (Hermes) ist als νοῦς derjenige, der den anthropologischen νοῦς bewegt und damit zum "Aufseher" der Seele und des Leibes macht, wodurch er zur 'Gnosis' geführt wird³³. Von der Ausstrahlung der hermetisch-ägyptischen Literatur bis nach Syrien (Bardaisān) ist schon wiederholt gehandelt worden und sie ist für unser Thema von Bedeutung³⁴.

In diesem Zusammenhang liefern auch die erhaltenen antiken Zaubertexte einen Beitrag zur Relevanz des νοῦς-Begriffes in Hellenismus und Spätantike. Wir begegnen hier dem gleichen Tatbestand, den wir auch in anderen Bereichen (bes. im Corpus Hermeticum) beobachten konnten: die Verwendung des νοῦς für den objektiven und subjektiven Teil des Erlösungsprozesses, d.h. in diesem Fall für Ziel und Mittel des magischen Handelns. Der "große νοῦς" begegnet als göttliche Hypostase (*Pap. Graeci Magicae* V 465), während der Magier seinen νοῦς oder "Geist" (πνεῦμα) davon betroffen bzw. "bestärkt" sieht (*PGM* III 591-611). Auch diese 'internationale' Literatur der Magie gehört zur Umwelt des entstehenden Manichäismus³⁵.

(3) Der mittel- und spätplatonische Bereich. Philo Alexandrinus ist Zeuge für die primäre Stellung des νοῦς in der Anthropologie und Kosmologie; er ist die von Gott gegebene Brücke zur Gotteserkenntnis

³¹ Vgl. *Silv.* (VII 4) 98,28; 103,9; s. auch *ApkPaul* (V 2) 18,21; 19,10.

³² BG 31,8; III,1 10,10-14; II 1, 6,33-7,3. Zu den gemeinsamen Traditionen von AJ (Langversion) und manich. Anthropologie s. P. NAGEL, *Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht*, in ders. (Hg.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, (M.-Luther Univ. Halle-Wittenberg, Wiss. Beiträge 39, K 5), Halle/S. 1979, S. 69-94, bes. 70-85.

³³ Vgl. *Disc.* (VI 6) 58, 15-38; 60, 27-61, 31; *Poimandres* (CH I 1). Zu den Hermetica s. dazu den Beitrag von J. HELDERMAN unten S. 145. Vgl. bereits C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule*, S. 12f.

³⁴ Zuletzt m.W. von H.J.W. DRIJVERS, *Bardaisān of Edessa and the Hermetica*, in *JEOL* 21 (1969/70), S. 190-210; *TRE* V (1979), S. 210, 48f.

³⁵ Vgl. P.A. MIRECKI, *The 'Nous' in the Greek and Coptic Magical Papyri. A Contribution to the Study of the 'Nous' in Manichaeism* (unten S. 199).

und dem Logos nachgebildet, insofern hat er die gleiche Stellung im Menschen, wie dieser im Weltall³⁶. Philo gehört philosophisch gesehen in die sog. mittelplatonische Ahnenreihe, die keine einheitliche ist, sondern sich in unterschiedlicher Weise an die altakademische Diskussion über die Ableitung des 'Vielen' aus dem 'Einen' anschließt und dieses zentrale Problem griechischen Denkens zu lösen suchte³⁷. Dabei spielt der νοῦς eine dominante Rolle, sowohl als Gottesbezeichnung als auch als Teil der 'Dyade' und als anthropologisches Element, wofür bes. an Numenius von Apamea in Syrien erinnert sei, der unmittelbare Vorläufer Plotins³⁸. Bei Plotin selbst, dem großen Zeitgenossen Manis im Westen, ist der νοῦς nach dem 'Einen' (ἓν, μοναδς) die zweite Stufe (δυάδς), "ein großer Gott", wie es an einer Stelle der Enneaden (V 5,3) heißt. Erkenntnis und Erlösung hängen mit diesem göttlichen, übersinnlichen Element zusammen, wie wir es auch aus den gnostischen Texten (bes. im TractTrip.) kennen³⁹.

Allerdings besitzt der plotinische νοῦς keine Aktivität im Erlösungsprozeß, wie bei Mani; es handelt sich auch primär um ein gno-seologisches Problem. Trotzdem ist eine nähere Untersuchung zu diesem Thema unter Einbeziehung Manis angebracht.

Das kurze Abschreiten der Einzugsbereiche für Manis νοῦς-Lehre und die seiner Nachfolger kann nicht übersehen, daß die Originalität derselben deutlich hervortritt: der "Licht-νοῦς" und der im νοῦς konzentrierte Vorgang der Befreiung ist eine in dieser Weise vor Mani nicht nachweisbare Konzeption. Die Ansätze dazu, nämlich die "sub-

³⁶ Vgl. die Belege im *ThWB* Band 4 (1942), Sp. 954f; B.L. MACK, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973, S. 124ff, 131ff, 176ff.

³⁷ Die Literatur dazu ist sehr umfangreich. Die einzige Monographie ist nach wie vor die von J. DILLON, *The Middle Platonists*, London 1977. Texte bei C.J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, Vol. III. *The Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1973³, S. 340-592. Vgl. ferner C. ZINTZEN (Hg.), *Der Mittelplatonismus* (WdF 70), Darmstadt 1981, mit Bibliographie. Eine kurze Skizze mit Literatur bietet auch meine Einleitung zu H. JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Band 2, Abschnitt "Fragmente zu Plotin", Göttingen 1993, S. 234ff.

³⁸ Vgl. W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre* (Abh. Akad. Wiss. u. Lit. Mainz, Geistes- u. Sozialwiss.Kl.3), Wiesbaden 1983, S. 62-80; C.J. DE VOGEL, *op. cit.*, S. 421-433 (Texte); R.T. WALLIS, *Soul and Nous in Plotinus, Numenius and Gnosticism*, in ders. - J. BREGMAN (Ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany/New York 1992, S. 461-482. S. unten C. COLPE, S. 65.

³⁹ Vgl. bes. J. ZANDEE, *The Terminology of Plotinus and Some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex* (Ned. hist.-archaeol. Inst. Istanbul 11), Istanbul 1961, S. 13ff; ferner jetzt F. GARCIA BAZAN, *The 'Second God' in Gnosticism and Plotinus*, in R.T. WALLIS - J. BREGMAN, a.a.O., S. 55-83. Markante Texte aus Plotinus bei C.J. DE VOGEL, *op. cit.*, S. 459-469.

stanzhafte" Verbindung des objektiven und subjektiven "Geistes" oder "Verstandes" ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) als Basis eines geistigen und handlungsorientierten Befreiungsaktes des (inneren) Menschen vom Kosmos bzw. Körper und die parallele Rückgewinnung "Gottes" bzw. des Lichts aus der verhängnisvollen Zerstreuung durch Bewußtsein, eben "Vernunft" oder "Verstand" ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), war in unterschiedlicher Weise vorausgegeben: im hellenistischen und bes. im gnostischen Bereich. Mani hat daraus eine bis heute wirksame Lösung eines national-regional nicht lösbaren Menschheitsrätsels entworfen. Es ist der einzige Versuch in der Antike gewesen, eine ökumenische Religion *ab ovo* aus dem Geiste des Orients und Okzidents zu schaffen und praktisch weltweit zu verbreiten. Die manichäische Gemeinde hatte durch die $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -Lehre ein ideologisches und ethisch-relevantes Rüstzeug erhalten, dessen Weiterbildung wir vor allem auf ihrem östlichen Weg, d.h. jenseits des Euphrats und Tigris, verfolgen können.

CONCERNING THE ΝΟΥΣ IN GNOSTICISM

Ugo BIANCHI (Roma)

The theme of νοῦς in Gnosticism recalls in certain respects some typical topics in Medio- and Neo-Platonism, though without the complications and the technicalities that characterize the latter. Νοῦς in Gnosticism varies according to the function attributed to it in the different contexts. Of these functions we will look at (a) the one that places the νοῦς in a relatively supreme position in terms of ontological dignity, in a vertical series of hypostases (somehow comparable to the three Plotinian hypostases or πρῶτα – the One, the νοῦς, the ψυχή – and (b) the one that places νοῦς in a position of excellence within the context of the human constitution.

The Simonian Μεγάλη Ἀπόφασις expresses the superiority of νοῦς as follows: “...The sprouts of all the Aeons, which have neither beginning nor end, are two... Of these, one appears on high, and is the Great Power, the Intellect (νοῦς) of all, that governs all, male; the other appears below, the Great Thought (ἑπίνοια), female, that generates all”¹. The text recalls the Plutarcean theorization on Osiris and Isis seen as principles, one male, ideal, dynamic and generator, the other, Isis, female, ‘material’, receptive and procreating².

More complex is the structure of the so-called Hymn of the Naasenes, also referred to by Hippolytus³: “The generating principle of the universe was the mind (νόος), the first-born, the second was the diffuse chaos of the first-born; thirdly, in its action the soul received this principle(?)...; (the soul), now having dominion, observes the light, now falling into misery, weeps...”⁴. The constitutive relationship between νοῦς and the soul is outlined in this text.

The problem of what is before the νοῦς is posed in a third text, that of Basilides according to Irenaeus: “First, from the ungenerated Father, Intellect (Νοῦς) is born; from this, Λόγος, from Λόγος, Thought”, with other hypostases up to Virtue, Archons and Angels, which the text calls “the first ones”, by which the first heaven was

¹ Hippol., *Ref.* VI 18.2sq.

² U. BIANCHI, *Plutarch und der Dualismus*, in *ANRW* II 36.1, pp. 350-365.

³ *Ref.* V 10.2.

⁴ See M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, pp. 50sq.

formed, followed by others to which are owed the other lower heavens⁵.

A fourth text, a letter with Valentinian context quoted by Epiphanius, introduces us to a complicated description of the relationships between elevated entities⁶. The νοῦς has a friendly relationship with “those who are never found lacking”, to which it sends its greetings and which “it reminds of the unspeakable hyperuranian secrets, which neither the Principalities nor the Powers...nor any composite being can understand and which are manifest only to the thought of the Immutable”.

Finally, the report of Irenaeus on the Valentinian system as a whole better specifies the position and the function of the νοῦς as a higher entity and as one second in dignity⁷. As we will soon see, a not wholly congruous initiative is attributed to it, namely the attempt to bring the Aeons near to the greatness of the Supreme Being, the Προπάτωρ. The initiative of νοῦς is incongruous because it anticipates, if only at a very different level and without consequences, the daring initiative of Sophia. According to this text, Βυθός (the Προπάτωρ) was invisible and incomprehensible and was in a state of immense tranquillity in infinite time. From him and a female being, Ἐννοια, also called Grace and Silence, νοῦς is born, similar and equal to the Προπάτωρ who emanated him, the only one who can comprehend the greatness of the Father, the only one to whom it was given to contemplate the Father.

This Intellect is also called “Μονογενής and Father and Beginning of all things...”. This emanates, in turn, Λόγος and Life, from which are emanated Man and Church. After having repeated that the Προπάτωρ is known only by Intellect born from Him, the text mentions the incongruous thought of νοῦς: to make the other Aeons also participate in the greatness of the Father. But Silence, πάρεδρος of the Προπάτωρ, holds him back. Thus the other Aeons remained in peace and only to a certain degree (that allowed by their level of ontological dignity) wished to contemplate Him who emanated their seed, and to have knowledge of the root without beginning. So that potential disorder in the plan of νοῦς had no effect. This will not be true of another disorder, that of Sophia, the last of the Aeons, peripheral and feminine. This disorder will take place at a much lower pleromatic level: “But the last and most recent Aeon of the Dodecas..., that is, Sophia,

⁵ *Adv. haer.* I 24.3.

⁶ *Pan.* 31.5.1-3. M. SIMONETTI, *op. cit.* (n. 4), p. 131.

⁷ *Adv. haer.* I 1.1ff., according to the version of Ptolomeus. M. SIMONETTI, *op. cit.* (n. 4), pp. 180sqq.

stepped forward and suffered passion without the union of her companion of syzygy, Theletos. The passion, which had begun around Intellect and Truth, struck this Aeon [Sophia] in error. It appeared to be a sin of love but in fact was one of foolhardiness because the Aeon did not participate equally with Intellect in the perfect Father...". But Intellect is the one, more than any, who joins the petition of Sophia, who wants, after her fall, to rise up again towards the Father.

The first thing to note here is the endogenous origin of the crisis of the divine, that concerns the lone and peripheric Aeon, Sophia. This is an endogenous origin that presupposes a graded and stratified πλήρωμα. There is space in it for an attempt at deviation activated by Sophia but in some sense already prefigured, even if without consequences, by a νοῦς that, if we exclude the Προπάτωρ, occupies the position on the pole opposite to Sophia. The situation in the Manichaean system with its complex of hypostases-evocations is, as we will soon see, different and alternative. This is true both at the level of first principles and that of the constitution of man.

We shall now make some comparative considerations on the relationship of the νοῦς and the soul in the Manichaean conception. Here it is not possible, as it is elsewhere, to talk of a tripartite division of man into νοῦς ('mind', or in other places and differently, πνεῦμα or 'spirit'), ψυχή ('soul') and σῶμα ('body'). Nor is it possible to talk of a tripartite division of the soul (rational, concupiscible – θυμός – and vegetative). In Manichaeism the soul is, by its nature, compact in itself ('homogeneous') and compact with the divine-pneumatic, even if fragmented and contaminated by intermixing with the opposite element, matter-darkness, also compact in itself. It is certainly necessary to posit a distinction in Manichaeism between νοῦς and ψυχή, but this is a purely functional distinction: that is, it indicates the state of the νοῦς as saviour and the soul as saved. Between the two, in fact, there is consubstantiality (in the context of a homogeneity or compactness of light) and in the end, identity, limited only by the fact of the intermixing to which the soul is subject. There is not, strictly speaking, a 'fall' of the soul in Manichaeism, but only a captivity, that nevertheless still implies her responsibility in having herself saved, once she is illuminated by the gnosis transmitted by the νοῦς of Light.

Here the problem arises of what we have called the 'compactness' of light and which Alexander of Lycopolis calls – while criticizing it from a Platonic point of view – the 'homogeneity' of light according to the Manichaean conception. Following Alexander's interpretation it

would be more logical for the Manichaeans to admit a non-homogeneity of light. This non-homogeneity would better explain, according to Alexander, why some parts of light and not others fall and descend into matter, contaminating themselves with it. In other words, according to Alexander, the parts of light which undergo this painful destiny should be those portions that are ontologically inferior to others that remain unshaken in the heights.

In his study of Alexander's treatise, Villey⁸ accepts this reasoning of the philosopher and carries it through, while criticizing Alexander's presupposition that the concept of the homogeneity of light is in fact typical of Manichaeism. But I believe that the reasoning of Villey as well as that of Alexander fail to touch the essential point. It seems to me that the concept of the homogeneity or compactness of light, a concept which does not admit of a distinction between ontologically superior and ontologically inferior parts of light, differentiates Manichaeism from a whole series of late-Classical positions, from Neoplatonism to Syro-Egyptian Gnosticism which, instead, affirm the 'graded' or stratified (hierarchical) nature of the pleromatic or divine element. In these systems, in fact, and not in Manichaeism, there is the notion of a greater or lesser ontological height or dignity of the various hypostases or aeons forming the system.

In this situation, in contrast to that of Manichaeism, it is precisely the 'secondary' or derived hypostases, and above all the lesser or least elevated ones, to be susceptible to fall or 'devolution': from the case of Anthropos in the Hermetic *Poimandres*, who lowers himself to the level of φύσις, to the case of νοῦς, second hypostasis of Neoplatonism, not free of τόλμα⁹ insofar as connected with multiplicity, to the case of ψυχή, whether she is considered the soul "last among the gods" according to Plotinus¹⁰, or the soul of the Gnostic treatise *Exegesis of the Soul*, or the soul of the *Psalm of the Naassenes*¹¹, which turns alternately upward, towards the νοῦς, or downward, towards the place of misery; and still, to the Sophia of Valentinianism, which has her fall facilitated by the fact that she is an entity at risk by her peripheric (or rather, threshold) nature within the system of the aeons: a female en-

⁸ A. VILLEY, *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Paris 1985, pp. 80sq. (28.22–29.25) and 297sq.

⁹ Concerning τόλμα in Plotinus see the discussion by H. JONAS, in U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden 1970², pp. 106 and 213 (concerning Σοφία).

¹⁰ *Enn.* IV 8.5.

¹¹ See above.

tity susceptible of dangerous boldness (τόλμα)¹², that of wanting to rise toward the unattainable Father or to procreate without her male partner. Add also, as a minor example of 'graded' divine, Christian subordinatianism.

In Manichaeism, on the other hand, the distinguishing principle of the 'evoked' or 'called' entities or hypostases (Primordial Man, the Mother of Life, the Living Spirit, etc.) is not due to difference in ontological dignity between them, but only to their distinct function, in the diverse circumstances of the vicissitudes of light. It is also significant that the entities that follow the Father in the Manichaean system are 'evoked', that is, taken from within the hypostases that precede them, to the point that one of the highest of the evoked hypostases, Primordial Man, is even classified as the actual 'soul' of the Father, while the νοῦς is the first of his 'abodes' which the Father does not want to distract from the 'land' of serenity in which they exist. There is, then, a structural connection between the Manichaean theme of the homogeneity of light and that of the evocation of the hypostases. But there is more. To the possible observation that, after all, Manichaeism is a Gnostic doctrine, which would render the contrast that we have established between a compact and a graded divine less visible, we would reply by pointing out another detail: the connection between the 'graded' view and a dualism that is mitigated, as in the majority of Gnostic systems; and again the connection in Manichaeism between the notion of a compact Pneumatic–Divine and the notion of radical dualism (two co-eternal principles) typical of it.

In fact, in Manichaeism the origin of evil is not seen as a crisis *within* the divine¹³. Instead, in Valentinianism this crisis takes place at the lower limit of a πλήρωμα consisting in a series of aeons with a graded ontological dignity. Correspondingly, regarding the themes of 'evocation' and, alternatively, 'emanation' – 'generation', we note that the first, Manichaean, is tied to both the theme of the homogeneity of the divine and that of the radical dualism of the two co-eternal principles. On the contrary, the second, Valentinian and generally Syro-Egyptian Gnostic, is tied to the graded nature of the divine and to a form of softened dualism, in which the second principle (e.g. the 'psychic' demiurge) is manifested in time, 'after' the first.

¹² See above and n. 9.

¹³ Possibly, it is a crisis *of* the divine, notwithstanding the notion that the 'abodes' of the Father of Greatness are not troubled by the incursion of Matter.

This distinction between a graded vision, in steps, as it were, of the divine in Neoplatonism and Syro-Egyptian Gnosticism, and a compact-homogeneous vision of the same in Manichaeism¹⁴, has a role within another related question. We ask: what distinguishes *essence* from *existence*¹⁵ with regard to the 'light-soul' of Manichaeism? As we have seen, in Manichaeism the essence of light that characterizes the souls is identical and homogeneous. The function and the circumstances of the existence of the souls made of light, on the other hand, are different. This brings us to the question of the 'Self' in the Manichaean conception. The following problem is posited: what is the ontological and, alternatively, the existential foundation of the 'personality' or individuality of the soul in Manichaeism – a personality-individuality that can present, according to the situation, a soul as a divine essence conceived (see n. 19) as *pars Dei* or a soul caught into existence, involved in events of captivity, fragmentation, contamination and a possible damnation in the βῶλος?

This existential *ego* must be considered to be conferred on the soul above all by its being relative to that prototype of every existence that is (or was) Primordial Man, with his story of captivity and salvation. The fragment of light that is in man is an *ego*, insofar as it repeats that Ego or Self and that story that is found in an archetypal sense in Primordial Man¹⁶.

This implies that once the existentiality and individuality of the soul as part of the drama of its liberation are made clear, they otherwise rest on a monistic perspective: that is, in order to be intelligible and significant, the 'parts of light' that are the souls always refer to that 'transcendent' unitary and original archetype which is Primordial Man, function of the great story of the Light and its confrontation with Darkness. This is a situation, then, that does in fact recognize a distinction on the 'horizontal' level between souls as 'parts' of light – many souls engaged at the same time in what is after all their analogous story (analogous in its presuppositions, if not necessarily in the

¹⁴ For an extended discussion see U. BIANCHI, *Omogeneità della Luce e dualismo radicale nel Manicheismo*, in M. GÖRG (ed.), *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig* (Ägypten und Altes Testament 14), Wiesbaden 1988, pp. 54-64.

¹⁵ U. BIANCHI, *Essenza ed esistenza (o Logos e Mythos) nel pensiero gnostico manicheo*, in E. ROMERO-POSE (ed.), *Pleroma. Salus carnis. Homenaje a A. Orbe, S.J.*, Santiago de Compostela 1990, pp. 223-227.

¹⁶ This has a distant correspondence with the concept, in the *Upanishads*, of a universal *Atman* (the 'Self') on which the individual *atman* (the 'self') is founded and to which it refers.

eschatological solution); while on the 'vertical' plane, in the dimension of profundity, all these souls show a relation to the archetype and from it inherit the qualities of acting and suffering subjects, both ontologically and existentially. According to Manichaeism, the 'principle of individuation' is not found, as it is in the Aristotelian tradition, in corporeity, which makes the numerical plurality of individual humans possible, since the bodies, of which the soul is the substantial form, identify or individuate the soul. In Manichaeism the principle of individuation has, instead, something negative, because it presents itself as a fragmentation of the luminous element, of the luminous substance of which the soul consists.

This Manichaean negativity of the principle of individuation had precedents in Gnostic thought, first in Orphic speculation (the Sphere of Empedocles, fragmented by Discord); it will also continue in the notion of the diabolic nature of the *principium individuationis* in the Medieval dualists (Cathars). Plato escapes from this negativity of the principle of individuation by admitting an original plurality of souls (e.g. in *Phaidros*, where, however, he distinguishes between divine and non-divine souls, the latter being susceptible to fall). Origen also escapes this problem by speaking of many νοῦι ('minds') which are multiple already at the beginning, like the souls of *Phaidros*, but of equal elevation among themselves; a conception in which the negativity of mundane variety shows itself particularly as a more or less accentuated level of fall, of distancing from the situation of original elevation¹⁷.

Returning instead to the difference between the Manichaean concept and the Aristotelian principle of individuation given by the body (by *materia signata*), we find that in the Aristotelian tradition there is therefore the idea of man as 'rational animal' that constitutes perfect unity, while in Manichaeism the concept of man is not given as a unitary psycho-physical entity or as a rational animal and that due to the dualism of the two original and incompatible substances that inter-

¹⁷ Cf. U. BIANCHI, *Presupposti platonici e dualistici di Origene, de principiis*, in H. CROUZEL—A. QUACQUARELLI (eds.), *Origeniana Secunda*, Roma 1980, pp. 32-56; ID., *Some Reflections on the Ontological Implications of Man's Terrestrial Corporeity according to Origen*, in R. HANSON—H. CROUZEL (eds.), *Origeniana Tertia*, Roma 1985, pp. 153-158; ID., *Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis*, in L. LIES (ed.), *Origeniana Quarta*, Innsbruck-Wien 1987, pp. 270-281.

As for Neoplatonism, there is in it a perspective of depth in the relationship of soul with the universal or cosmic Soul, as well as a horizontal synchronic plurality of souls. These decay, in fact, when they abandon their unitary stay with the universal Soul and want instead to be 'on their own' (κατ' αὐτῶς), thus embodying themselves, bumping into each other and reciprocally limiting themselves.

mingle in him and only wait to be separated through the due procedures. In this, Manichaeism corresponds to the common Gnostic conception of man. In Manichaeism, and in Gnosticism in general, Man, with capital M, is his οὐσία or pneumatic essence-substance, 'punished' in the body or at least (in Manichaeism) mixed in it¹⁸.

Regarding the soul and its condition, we have to distinguish two levels in Manichaeism: that of *essence*, which sees it as consubstantial with the Divinity for their common pneumatic nature (see n. 19), and that of *existence* (that is, of 'being here', *Dasein*), which sees the soul as dispersed, an outsider in the bodily world, extraniated from its own world of origin. It is thus possible to understand how the soul is, in one aspect, part of God, or at least part of His substance of light¹⁹, and at the same time, for another aspect, a strongly characterized individual subject that suffers and acts.

Under this last profile we have a precious analysis of Gnosticism, and of the Manichaeism that is part of it, by Hans Jonas in the first volume of his *Gnosis und spätantiker Geist* (1934). Gnosticism, in the existential hermeneutics of Jonas, is live feeling of 'dejection' ("Geworfenheit"), that is, the feeling on the part of the soul of being foreign here, alienated from its world of origin. Regarding Manichaeism, this is rightly seen by Jonas as a form of Gnosticism to which was adapted (or which was adapted to) Iranian dualism, which is radical dualism of co-eternal substances, while other forms of Gnosticism, which Jonas calls 'Syro-Egyptian' instead, have, for the most part, a 'mitigated' dualism. This is an analysis to which we have added the observation of the connection in Manichaeism between compactness of the divine (even if partially fragmentable) and radical dualism (and vice versa, in Syro-Egyptian Gnosticism, between graded divinity and mitigated dualism).

'Essence' and 'existence', then, constitute two poles, two reference points to bear in mind in the interpretation of the Gnostic and Mani-

¹⁸ This is the general Gnostic notion of ἀνθρώπος (e.g. the Naassene treatise on Man: Hippol., *Ref.* V 7.7), when he does not identify the absolute, supreme entity. As for Plutarch's medio-Platonic position, see the fragment of *De anima*, where the composition of soul with the body is considered παρὰ φύσιν. See also the Orphic doctrine quoted by Cicero in his *Hortensius* (frg. 88B): the soul tied to a body recalls the torment inflicted by the tyrant Mezentius: a living man bound to a corpse.

¹⁹ In the African Manichaean vocabulary (as reflected in the testimony of Augustine) one should distinguish between *natura Dei* and *substantia Dei*: the soul is part of the substance, not of the nature of God. Only the substance is fragmented. The distinction appears nowhere else. It was perhaps elaborated for the sake of argument in the context of a theological discussion and also in order to avoid scandal in a Catholic audience. The question has been pointed out by Decret.

chaean doctrine of the soul and therefore of man. It is a doctrine founded on an ontology that is dualistic (mitigated or radical, respectively) – a special kind of dualism that contrasts pneumatic substance (also understood as divine) and bodily substance, and it contrasts them in the sense of their fundamental incompatibility (and therefore their necessary final separation, in which the process of salvation consists).

Again, with regard to essence and existence in Gnosticism, and in Manichaeism in particular, we will note that they meet in their own way in the soteriological doctrine of these religious currents, giving it a specificity all its own which cannot be understood without understanding its ontological foundations (native dualism of the substances in Manichaeism; radical distinction and contrast between the pneumatic and the psychical material in non-Manichaean Gnosticism). In non-Gnostic Christian metaphysics the great abyss of transcendence runs between the Creator and the creature (here including the rational creature made in the image of God and become son of God by adoption, not by nature). In Manichaeism the great distinction – that is, indeed, a contrast of incompatibility – runs instead between pneumatic and material substance; from which is understood, as has already been pointed out, that the distance between the Father of Greatness and the entity of light, including the soul, is much less noteworthy, given the consubstantiality that Manichaeism assumes between all the beings of light, all the more compact between themselves the more they are radically contrasted, like light and darkness. In Christianity consubstantiality (ὁμοουσία) is assumed, but between God and his only Son, within the framework of the theological Trinity. In Manichaeism, on the other hand, Jesus patibilis, “Jesus who suffers”, is all that consubstantial essence of light which, mixed with darkness, suffers in a visible and bodily world, and this occurs according to a substantialistic (and in some sense, as Baur already observed, pantheistic and in a certain sense, paradoxically, ‘materialistic’) conception of Light and of its fragmentary situation in the bodily world. Instead the Christian (and already the Judaic) approach is essentially personalistic in that it distinguishes between person and element. In Manichaeism, man in his individuality is expressed by his existentiality, by his being here in this bodily world, and not by a doctrine concerning some specific *human* essence which in Manichaeism is confused with the *light* essence (again, this purely luminous nature of Primordial Man). Moreover, human ‘being here’ is felt in Manichaeism in the context of a process of liberation which no longer concerns Primordial Man, already saved, but precisely the ‘parts’ of light that are its residue in this

world. This 'being here' of man, of individual men, is therefore function in the framework of a soteriology: a function fulfilled by many, by the 'parts' of light, and therefore subject to being multiplied (and, we might add, with different outcomes for the different particles of light: doctrine of the βῶλος).

Thus Manichaean soteriology (as already Manichaean ontology and anthropology which are closely linked to it) can be summarized into the three concepts of 'essence', 'existence' and 'function'. In this triad essence and existence are in tension with one another, in the sense that the latter is subject to the former and 'tends' toward it (a relation which, as we have seen, is expressed also as νοῦς, saviour, and ψυχή, saved, but in the context of the fundamental identity of the two, in the framework of the 'saviour saved'). This relationship between νοῦς and ψυχή is also their respective 'function'. As already pointed out, it concerns above all the soteriology, which conditions the Manichaean doctrine of the soul and man. Note that in certain formulations in the (non-Gnostic) Christian context the πνεῦμα is not strictly speaking equivalent to the νοῦς because it is something conferred from above (in a certain sense, like 'grace'), and that it can be lost through fault, while νοῦς cannot be lost in Platonism, insofar as it is a higher level, almost the vertex of the soul – which again, as in Neoplatonism, it maintains in contact with the divine²⁰.

As far as a Platonic ontology, anthropology and soteriology is concerned, the Manichaean outlook is distinguished from it by the fact that it makes the contamination of the soul follow its descent into the corporal (its being swallowed by the corporal), while in Plato (and in Origen)²¹ there is a crisis within the soul which comes before the soul's incorporation and is the cause of it. The duty of the soul to re-integrate itself through adequate behaviour into the superior world from which it comes remains in common, however, with Manichaeism and Platonism.

In conclusion, it is through this scheme of verticality between νοῦς and ψυχή, in this vertical tension between saved ψυχή and a saviour νοῦς (both prefigured by Primordial Man and the Living Spirit) that the soul itself, every soul, is realized and individuated. Paradoxically, even in Manichaeism matter is somehow the principle of individuation, because this tension towards salvation still presupposes a mixture of

²⁰ In Manichaeism, ψυχή, illuminated by the νοῦς, is the 'new man' as opposed to the old, that is, soul mixed with and contaminated by darkness.

²¹ The Platonic concept (*Phaidros*) of the not divine souls that lost their wings and the Origenian concept of the νοῖ that were 'cooled' in their love of God.

fragments of light, of souls, with matter-darkness. This, the cause of suffering for the soul, is also the reference point or conditioning circumstance to understand its liberation. A principle of individuation, be it understood, that in this case, being motivated by an intermixing with matter, remains above all a mortiferous principle.

A recent study of Manichaeism anthropology is that of Peter Nagel, *Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht*²². He observes that in the *Kephalaia* there is a correspondence between the spiritual 'limbs' (or 'children' or 'armour') of Primordial Man that remain in the lower world after his liberation, and the parts of the human body to which Darkness wants to link those spiritual limbs (the νοῦς in correspondence with the bones, etc.).

There is thus a risky correspondence between the five parts of the soul that correspond to the five limbs of Primordial Man, and the five parts that constitute the human body: a full expression of that dialectic and functional tension between νοῦς and soul referred to above.

The Manichaeism (and Gnostic) dialectic between essence and existence, between the Self with capital S (the same Self of light) and self, the many selves of the *Dasein*, of 'being here' (that is, of existence), between the *reintegration of the substance* and the *salvation of the individual*, between Man (as substance of light, archetype and origin of the light still in need of being saved) and historical man, is a dialectic that in its entirety identifies a great and unitary event. In it Adam has a central role. He is as if at the intersection of two lines: one vertical (the coming down and going up again of light) and another horizontal (the division of light into parts, in a plurality of souls). He has, then, something of the prototypical and unique nature of Primordial Man but at the same time is one of many, the first. He is in his own way an archetype as well as a founder because from him is derived both the successive procreation of the various human generations and a message of Gnosis, which he transmits as a 'prophet'.

As far as man of the present time is concerned, he will have to wake up through Gnosis, instead, and be illuminated and thus understand (as is expressed, concerning Mani, in the Cologne Manichaeism Codex) the 'history of the body', that is, his earthly existence, and counterbalance with knowledge and proper life the effects of his corporality, the fruit of 'error' and ignorance.

²² In the volume he edited entitled *Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle-Saale 1979, pp. 67-94.

ZUM GRIECHISCHEN HINTERGRUND DER MANICHÄISCHEN ΝΟΥΣ-METAPHYSIK

Alexander BÖHLIG (Tübingen)

I

Bei einer Tagung über die Bedeutung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ für die manichäische Theologie sollte beachtet werden, daß $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ein Begriff ist, der aus der griechischen Philosophie stammt¹. Es ist darum angemessen, zunächst diesen Ausdruck in seiner Bedeutung für die verschiedenen philosophischen Schulen zu vergegenwärtigen und im Hinblick auf die manichäischen Vorstellungen zu behandeln.

So, wie es in hellenistischer und römischer Zeit einen religiösen Synkretismus gab, ist diese Erscheinung auch innerhalb der Philosophie zu beobachten. Die großen Lehrer und ihre Schulen, Platon und Aristoteles sowie die Stoiker und Epikureer werden von dem großen römischen Rhetor Cicero in den Schriften verwendet, in denen er das griechische philosophische Gut den Römern nahebringen will, z.B. in den *Tusculanae Disputationes*, in *De natura deorum* u.a. Mit der mittleren Stoa, dem Neupythagoräismus und dem Mittelplatonismus treten Gedanken in den Vordergrund, die für die religiösen Gruppen der frühen Kaiserzeit besonders des 2. Jh's von Bedeutung sind. Doch auch das vorsokratische Erbe sollte man nicht außer acht lassen. Der Index von W. Kranz² zeigt bereits an der Zusammenfassung der zahlreichen Stellen über $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, wie dieser in der Lehre von Gott, Welt und Mensch eine wichtige Rolle spielt.

Man kann bei Mani die Kenntnis von Begriffen aus der griechischen Philosophie nicht leugnen. Nicht nur in westlichen Texten, etwa den koptischen *Kephalaia*³ oder dem *Psalmbuch*⁴, begegnen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und $\psi\upsilon\chi\eta$, sondern auch in der parthischen Überlieferung findet sich sowohl ein Sermon über die Seele⁵ als auch einer über den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁶, welch

¹ *ThWb* IV, S. 950ff.

² In H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, Dublin-Zürich 1952⁶, 3 Bd., Index in III; vgl. S. 296b–298a.

³ H.J. POLOTSKY–A. BÖHLIG, *Kephalaia* I (Lfg. 1–10), Stuttgart 1940; A. BÖHLIG, *Kephalaia* II (Lfg. 11–12), Stuttgart 1966.

⁴ C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, Stuttgart 1938.

⁵ W. SUNDERMANN, *Der Sermon von der Seele* (Rhein.-Westf. Akad. Wiss., Vorträge G310), Opladen 1991.

letzterer bis in die chinesische Tradition gelangt ist. Die in der transzendenten Welt begegnende mythologische Größe νοῦς kann nur mit Rückgriff auf die Geschichte des Begriffs verstanden werden.

Der grundlegende Unterschied zur Philosophie ist aber bei Mani der Umgang mit solchen griechischen Begriffen. Mit der eklektischen Philosophie des 2. Jh's stand Mani ein breites Reservoir von Begriffen zur Verfügung, das er verwenden konnte, aber nicht zu erarbeiten brauchte. Die Griechen hatten ja die Bedeutung bzw. den Inhalt von νοῦς mit Hilfe ihres dialektisch-diskursiven Verfahrens erarbeitet. Man denke nur an die Methode der platonischen und aristotelischen Schule⁷. Mani entwickelte seine Vorstellung vom νοῦς nicht auf diese Weise, sondern bediente sich ihrer Ergebnisse, um sein geoffenbartes System durch sie zum Ausdruck zu bringen. Daraus ergibt sich die Frage, wie Mani, der wahrscheinlich kein Griechisch konnte, an dieses Begriffsmaterial herangekommen ist. Nicht nur Markion und Bardesanes – "der aramäische Philosoph" – waren ihm bekannt. Es scheinen auch gnostische und valentinianische Schriften in Syrien-Mesopotamien in syrischer Übersetzung verbreitet worden zu sein⁸. Auf die Fülle der Stellen, an denen νοῦς in den Nag-Hammadi-Schriften vorkommt, wird in diesem Beitrag nicht eingegangen. Das ist einer späteren Studie vorbehalten, da das Material zu disparat ist und den Rahmen dieser Arbeit überschreitet.

Noῦς als Eigenschaft des Menschen dient in ältester Zeit zur Beschreibung eines auf einen Gegenstand gerichteten Sinnes, einer Empfindung, eines geistigen Wahrnehmungsvermögens, einer Fähigkeit zur geistigen Auffassung, so daß er zunächst mit αἴσθησις (Wahrnehmung) parallel gebraucht werden kann. Demgegenüber hat Mani die von der Philosophie entwickelte Bedeutung νοῦς = Geist übernommen und das so ausschließlich getan, daß man auch bei ihm von Geistmetaphysik sprechen kann. Denn neben der Erscheinung des νοῦς als einzelne mythologische Figur durchzieht er den gesamten Makro- und Mikrokosmos als Teil Gottes. Dieser spirituellen Größe entspricht für die körperliche Welt die Seele, die aus den Elementen besteht, die ebenfalls seit ihrem Kommen mit dem Ersten Menschen den ganzen

⁶ W. SUNDERMANN, *Der Sermon vom Lichtnous* (BTT XVII), Berlin 1992 (Edition der parthischen und soghdischen Version); chinesischer Text und deutsche Übersetzung in: H. SCHMIDT-GLINTZER, *Chinesische Manichaica*, Wiesbaden 1987, S. 77-103; Erstedition: E. CHAVANNES-P. PELLIOT, *JA* 1911, S. 499-617.

⁷ H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967².

⁸ Zur Kenntnis der Valentinianer vgl. Afrahat, ed. J. PARISOT, *PS I 1*, Sp. 116.8-12; zur Übersetzung ins Syrische vgl. M. TARDIEU, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, S. 44, 366.

Lichtstoff für den Kosmos bilden, so daß man auch im Manichäismus von einer Elementenmetaphysik sprechen kann.

II

Im Reich des Lichts residiert an der Spitze der Vater der Größe. Das ist bedeutungsvoll, weil damit kein jenseits des Denkens vorhandener Gott der Höchste ist, wie das in gnostischen Schriften häufig ist⁹, aber auch im platonischen Denken vorkommt¹⁰. Er ist eng verbunden mit einer Fünffheit von geistigen Größen; sie werden entweder als seine Glieder¹¹ oder als seine Wohnungen¹² (*škinā*) angesehen. Die zweite Vorstellung spricht ausdrücklich davon, daß sie sich außerhalb von ihm befinden. Das weist auf die konkrete Ausmalung der himmlischen Welt hin, die mit Luft und Erde vorgenommen wird. Wie aber die Konzentration in der Transzendenz geschieht, zeigt der *Fihrist*, in dem die Glieder Gottes Glieder der himmlischen Luft und die Lichtelemente die Glieder der Lichte Erde sind¹³. Die Abstrahierung der spirituellen Fünffheit als Glieder Gottes läßt sich mit der Vorstellung der Ideen im Geiste Gottes¹⁴ vergleichen. Durch Theodor bar Kōnī ist die syrische Form¹⁵ der Gliederreihe erhalten, während in den *Acta Archelai*¹⁶ die griechische und lateinische vorliegt, im Koptischen¹⁷ deren Übersetzung, ebenso im Arabischen¹⁸:

<i>syr.</i>	hawnā	madʿā	reʿyānā	maḥšabtā	tarʿitā
<i>gr.</i>	νοῦς	ἐννοια	φρόνησις	ἐνθύμησις	λογισμός
<i>lat.</i>	mens	sens	prudencia	intellectus	cogitatio
<i>kopt.</i>	ΝΟΥΣ	ΜΕΤΕ	ϞΩ	ϞΔΖΝΕ	ΜΔΚΜΕΚ
<i>ar.</i>	hilm	ʿilm	ʿaql	gaʿb ¹⁹	fiṭmat
	<i>Nus</i>	<i>Denken</i>	<i>Einsicht</i>	<i>Gedanke</i>	<i>Überlegung</i> ²⁰

⁹ So z.B. in *Johannesapokryphon* oder *Ägypterevangelium* von Nag Hammadi.

¹⁰ Plat. *Rep.* VI 509b. Zum Mittelplatonismus vgl. H.J. KRÄMER, a.a.O. (Anm. 7), S. 118.

¹¹ *Keph.* (XXV), S. 76.16-25.

¹² Bei Theodor bar Kōnī; vgl. A. BÖHLIG, *Die Gnosis*, III. *Der Manichäismus*, Zürich 1980, S. 103.

¹³ Vgl. A. BÖHLIG, *Gnosis* III (Anm. 12), S. 144.

¹⁴ H.J. KRÄMER, a.a.O. (Anm. 7), S. 111-114.

¹⁵ Vgl. A. BÖHLIG, *Gnosis* III (Anm. 12), S. 144 (Urtext ed. A. SCHER, *CSCO* 69, S. 313.10ff).

¹⁶ Ed. Ch.H. BEESON, *GCS* 16, S. 15.

¹⁷ Z.B. in *Keph.*, S. 76.16-25.

¹⁸ Im *Fihrist*; vgl. A. BÖHLIG, *Gnosis* III (Anm. 12), S. 144.

¹⁹ Die arabische Übersetzung bedeutet 'Geheimnis'.

²⁰ Problematisch ist die Übersetzung der östlichen Überlieferung. Im Parthischen und Soghdischen, wohl auch im Türkischen und Chinesischen, deren Texte aus dem

Diese Darstellung steht nicht im Widerspruch zur Zuordnung zu Ur-vater und Urmensch. In ihr kommt nur eine andere Deutung des selben Zustands zum Ausdruck. Weil der Vater der Größe die umfassende Gestalt der Lichtwelt ist, stellen die fünf geistigen Größen den abstrakten Charakter seines Daseins dar, während die fünf Lichtelemente den konkreten wiedergeben. Das tritt hervor, wenn diese die Lichtrüstung des Ersten Menschen bilden und auf diese Weise Kampfmittel des Lichtvaters sind. Er steigt ja in der Gestalt des Ersten Menschen selbst in den Kampf mit der Finsternis herab²¹.

Durch die Verhaftung von Licht und Finsternis miteinander entsteht die konkrete Weltmasse mit Hilfe dieser Elemente. Als aber durch den Lebendigen Geist eine neue Weltordnung geschaffen wird, bedarf es einer Ordnungsmacht, als welche die Söhne des Lebendigen Geistes eingesetzt werden. Diese fünf Wächter werden mit den Seelenteilen Gottes gleichgesetzt: der $\Phi\epsilon\gamma\gamma\omicron\kappa\acute{\alpha}\tau\omicron\chi\omicron\varsigma$ mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der große König der Ehre mit dem Denken, der Adamas des Lichts mit der Einsicht, der König der Herrlichkeit mit dem Gedanken, der Atlas mit der Überlegung²². Daß es sich hier nicht um eine gelegentliche Konstruktion von Kephalaia-Theologie handelt, wird durch das Vorkommen solcher Gleichsetzung in einem iranischen Lehrtext bestätigt²³. Der Lichtkörper der Welt, den die Elemente bilden, wird also mit einer Lichtseele versehen, die die Seelenteile Gottes bilden²⁴. Wie bei Gott die Seelenteile außerhalb von ihm gedacht werden können, so stehen

Parthischen oder Soghdischen übersetzt sind, steht die Wiedergabe von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ durch *Manuhmed* an zweiter Stelle, während an die Spitze *bām* bzw. *farn* "Herrlichkeit, Glanz" gestellt ist. Im Persischen ist die Reihe nicht vollständig überliefert, doch muß sie vorhanden gewesen sein, weil das 5. Glied "Überlegung" mit dem Atlas ausgetauscht ist (vgl. M. BOYCE, *Reader*, S. 61). Die Frage ist, woher diese Abweichung stammt, d.h. ob die westliche oder die östliche Form die ursprüngliche ist; ist es die östliche, so könnte die westliche Form im Anschluß an das philosophische Denken gestaltet sein. Das könnte auch für die Tradition gelten, aus der Theodor bar Kōnī schöpft. Wenn *bām* nach P. PELLIOU als Übersetzung von *škinā* anzusehen wäre, dann müßte man hierin eine theologisch andere Interpretation der obersten Gottheit erkennen. Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ wäre dann zwar nicht aus Gott herausgenommen, würde aber erst nach der zusammenfassenden Herrlichkeit Gottes genannt; er würde dann so wie im Griechischen der zweite $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ betrachtet. Es wäre aber auch durchaus vorstellbar, daß die Parallelität von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und *bām* schon in der frühen Mission vorgenommen worden wäre. Man vergleiche z.B., daß im Evangelium Manis für Ἰησοῦ Χριστοῦ "Jesus des Freundes" steht (CMC 66.4 bzw. M17 M. BOYCE, *Reader*, S. 33).

²¹ Theodor bar Kōnī, ed. A. SCHER, S. 313.27.

²² *Keph.* 91.20-33.

²³ Vgl. o. Anm. 20.

²⁴ Hier im Gegensatz zur Aussage Gottes, daß er keines seiner fünf Seelenglieder in den Kampf schicken will, Theodor bar Kōnī, ed. A. SCHER, S. 313.24. Vielleicht ist damit nur die leidende Funktion der Kämpfer im ersten Kampf gemeint.

die Söhne des Lebendigen Geistes außerhalb des Lebendigen Geistes. Bezeichnend ist seine Benennung als πνεῦμα, das eine Darstellung Gottes ist, nicht als νοῦς, die wahrscheinlich auf poseidonianische Einflüsse zurückgehen kann. Die Söhne haben einen erneuten Abwehrkampf gegen Rebellionen der finsternen Elemente zu führen.

Hat der Makrokosmos das Nebeneinander der Seelenteile und der Lichtelemente gezeigt, so wird am Mikrokosmos, dem Menschen, deutlich, daß auch hier die Seelenteile Gottes bei der Schöpfung als Seele des Menschen verstanden werden. Im Makrokosmos waren die Lichtelemente in die geschaffene Welt eingegangen und dort beim Aufbau der Welt, der nach dem Bild eines Menschen vorgenommen gedacht wird, beteiligt. Diese Elemente sind Elemente des Kosmos. So gibt es also mit der Lebendigen Seele und der spirituellen Seele zwei Formen des Wirkens der lichten Welt, die spirituelle und die στοιχεῖα-mäßige.

Bei der Erschaffung des Mikrokosmos "nahm (die Sünde) seinen [Körper von den fünf] Körpern der Finsternis und errichtete den Körper. Seine [Seele] aber nahm sie von den fünf lichten Göttern und fesselte sie in den fünf Gliedern des Körpers"²⁵. Der νοῦς und ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός werden von fünf gleichnamigen Kräften der Finsternis unterworfen²⁶. Die Fesselung der Seelenteile führt zu ihrer Hemmung und zur Verführung zu bösen Taten²⁷.

Man sieht also, daß von der himmlischen Welt herab bis hinunter zum Menschen die Reihe der Seelenglieder Gottes in Gefangenschaft lebt. Hieraus wird eindeutig bestätigt, daß Gott in aller Fülle selbst in den Kampf gezogen ist und sich immer wieder selbst erlösen muß. Um so verständlicher ist die Polyonymie des manichäischen Mythos. Denn mit dem Ersten Menschen und den Elementen wird Gott gefangen, mit dem Lebendigen Geist und dem Dritten Gesandten erlöst er sich zum Teil selber, um dann durch die Menschenschöpfung, die ja von den bösen Archonten vollzogen wird, wieder gehemmt zu werden, so daß Jesus²⁸ bzw. der νοῦς die spezielle Aufgabe der Aufklärung und die damit erfolgende Erlösung übernehmen muß. Mit dem Wirken des Licht-νοῦς ergreift Gott selbst die Initiative. Er wird zum Salvator sanvandus in der Gestalt Jesu, der zugleich kosmologischer Erlöser in seiner Tätigkeit im Mond und Belehrer des noch ohne γνώσις befind-

²⁵ *Keph.* 95.15-17.

²⁶ *Keph.* 95.20-23; vgl. 21.28-36. In dieser Darstellung werden die στοιχεῖα-Glieder zugunsten der spirituellen übergangen.

²⁷ *Keph.* 95.26ff.

²⁸ Theodor bar Kōnī, ed. A. SCHER, S. 317.15-318.4.

lichen Adam ist, damit dieser über seine Stellung im Kosmos unterrichtet wird. Jesus und der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ werden eng verbunden betrachtet. Beide können als Söhne Gottes oder in Erscheinung getretene Teile von ihm angesehen werden. Wenn der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kommt, um die mit $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ beginnende Reihe von Lichtgliedern in der Menschenseele zu erretten, so steht hier ein aktiver $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ einem passiven gegenüber, der durch sein Wirken vom alten zum neuen Menschen wird und mit fünf lichten Gaben beschenkt wird: Liebe, Glaube, Vollendung, Geduld, Weisheit. Ein solcher Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist König über das All: "Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aber ist der Vater, der wohnt in der [Größe, der vollendet] ist in den Äonen des Lichts"²⁹. Durch die Seelenglieder steigen die Seelen der Menschen empor, um schließlich in den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zu gelangen, "welcher ist der Vater, der Gott der Wahrheit, der große $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aller Äonen der Herrlichkeit"³⁰.

III

Wenn man vom Menschen aus das Wirken des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ im All betrachtet, so kommt man dazu, auch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ im Menschen sub specie aeternitatis zu sehen, und gewinnt so eine echte $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -Metaphysik.

Ehe wir uns dem griechischen Hintergrund zuwenden, sollten wir zunächst die von den Griechen vollbrachte Leistung beobachten. Es ist nicht unmöglich, daß die Griechen gerade in ältester Zeit auch kulturell Anregungen vom Orient erhalten haben. Sie haben aber in der Verarbeitung einen vollkommen neuen Weg eingeschlagen. Das ist deutlich beim Vergleich ägyptischer und griechischer Medizin. Die Ägypter behandeln den Einzelfall und geben Rezepte, während die Griechen die Symptome in einen Gesamtrahmen stellen. Für $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ könnte man an den religiösen Gebrauch von ägyptisch $\dot{s}j\dot{z}$ denken. Das Substantiv $\dot{s}j\dot{z}$ kommt als Form des Verbums in Begleitung mit hw "Wort" vor³¹. Das personifizierte "Denken" findet sich bereits in den Pyramidentexten als Begleiter des Re³². Später steht es in Verbindung mit Thot³³. Im Totenbuch will sich der Tote mit $\dot{s}j\dot{z}$ und hw ³⁴ vereinigen³⁵. Der Weg, auf dem ägyptische Gedanken bzw. Mythologumena

²⁹ *Keph.* 20.19-20.

³⁰ *Keph.* 20.24-31.

³¹ E. HORNING, *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich-München 1990², S. 40: "Der Sonnengott wirkt durch planende Einsicht". Vgl. A. ERMAN-H. GRAPOW, *Ägypt. Wb.* IV, Sp. 31: Erkenntnis, Einsicht, Verstand.

³² 267bdc.

³³ *Urkunden des ägyptischen Altertums* IV 418.

³⁴ A. ERMAN-H. GRAPOW, *Ägypt. Wb.* III, S. 44.

³⁵ Spruch 17, Abschnitt 15.

zu den Griechen gelangt sind, kann über die Ereignisse der großen griechischen Kolonisation führen³⁶. Nach der Heranziehung griechischer Söldner durch Psammetich (663-609) kamen auch hellenische Kaufleute nach Ägypten und fanden sogar die Möglichkeit zur Ansiedlung. So hypothetisch die vorgetragenen Gedanken auch sind, man sollte sie doch ernsthaft erwägen und sich nicht durch die vielen legendären Berichte ablenken lassen, die sich um manche philosophische Persönlichkeiten der Griechen ranken. Ich halte es für durchaus denkbar, daß Griechen aus Ägypten und aus Kleinasien³⁷ Ideen mitbrachten, die sie auf ihre Weise verarbeiteten und dann in neuer Gestalt in die Ursprungsländer in der hellenistischen Epoche zurückbrachten.

IV

Zwar ist die Vorstellungswelt Manis beeinflusst von einer Periode, die große griechische Philosophenschulen hinter sich hatte und von ihren Ergebnissen zehrte, doch sollte man auch auf die alte Gedankenwelt der Vorsokratiker zurückgreifen, um zu einem besseren Verständnis zu kommen³⁸.

Zunächst ist der Übergang von der Alltagssprache zu der daneben entstehenden philosophischen Inhaltsgebung zu beobachten. Νούς wird schon bei den alten Klassikern Homer und Hesiod mit einer markanten Bedeutung gebraucht. Über ἰδεῖν und γινώσκειν hinaus bringt νοεῖν zum Ausdruck, daß ein Objekt nicht nur identifiziert, sondern in einer bestimmten Situation erfaßt wird, woraus sich als Folge die Bedeutung "planen" ergeben kann.

Xenophanes geht über seine Vorgänger dadurch hinaus, daß er νοεῖν als eine besondere Eigenschaft des "Einen", Gottes, ansieht³⁹. Sein Denken ist ein anderes als das der Menschen. Weil es aber neben Hören und Sehen steht, wird es den Wahrnehmungen gleichgestellt. Doch der νοῦς "erschüttert ohne Mühe alles". Bei Heraklit wird der νοῦς gleichfalls als etwas angesehen, was eine besondere Situation einnimmt.

³⁶ Vgl. S. MORENZ, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Zürich 1969, S. 28f.

³⁷ Die Einflüsse aus dem iranischen Herrschaftsbereich sollten nicht so ohne weiteres abgetan werden, wie es Th. HOPFNER, *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig 1925, tut. Er tritt für eine Begegnung erst in hellenistischer Zeit ein, ebenso M. TARDIEU, *Codex de Berlin*, S. 308. Demgegenüber plädiert für einen frühen Einfluß M.L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971. Ihm folgt M. BOYCE, *Zoroastrianism II*, Leiden 1982, S. 47f.

³⁸ Vgl. F. VON FRITZ, *Die Rolle des ΝΟΥΣ*, in: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. v. H.-G. GADAMER (WdF 9), Darmstadt 1968, S. 246-363; ders., *Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras*, *Archiv f. Begriffsgeschichte* 9 (1964), S. 87-102.

³⁹ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 135; Xenophanes, *Fragm.* B23, 24, 25.

Er besitzt einen Seltenheitswert⁴⁰. „Vielwisserei lehrt nicht νοῦς zu haben“. Er spricht ihn Hesiod, Pythagoras, Xenophanes und Hekataios ab. Man kann ihn auch nicht von der Masse erhalten. Im Gegensatz zu diesen negativen Aussagen weist Heraklit in einer positiven auf die Grundlage des νοῦς in einer göttlichen Setzung hin, aus der auch die Polis ihren Nomos, „Gesetz“, entnimmt. Es handelt sich um die Einsicht, die als „allgemein gültig“ dadurch einzigartig ist⁴¹.

Mit Parmenides gewinnt der νοῦς einen ganz besonderen Charakter. Weil dieser zwischen „Seiendem“ und „Nichtseiendem“ trennt, ist er das Organ des Menschen, das ganz mit dem „Seienden“ verbunden ist⁴². Gewiß erreichen manche Sterbliche nicht den Zugang zum „Seienden“, so daß sie unter Umständen δικάριοι, „doppelköpfig“, sind und ihr νοῦς πλακτός, „umherschweifend, irrend“, ist⁴³. Diese Inkonsequenz hat in der Forschung Anstoß erregt⁴⁴. Wahrscheinlich hat F. von Fritz aber recht, wenn er auf die „Mischung der vielfach irrenden Glieder“ hinweist und den jeweiligen Zustand der Konstitution auf die Qualität des νοῦς wirken laßt⁴⁵. Parmenides spricht vom νοῦς in einer mythologisch offenbarten Aussage, die aber durch die ständige Folge von Argumentationen die diskursive Methode in die griechische Philosophie einführt.

Bei dem nichteleatischen Vorsokratiker Empedokles wird das Gebet zu Göttern und Musen zur Einkleidung verwendet⁴⁶. Wichtig ist die Nähe des νοῦς zu den Wahrnehmungsorganen. Er kombiniert ihre Ergebnisse. Die Lehre von Trennung und Zusammenschluß durch φιλότης und νεῖκος⁴⁷ führt zur Lehre von den vier Elementen: Feuer, Wasser, Erde, Luft, deren Schicksal der νοῦς betrachtet. Wie das Denken abhängig ist vom körperlichen Dasein des Menschen, zeigt Fragm. 105: „Das Herz wird genährt von den Fluten des entgegengespringenden Blutes und so besonders ‘Denken’ (νόημα) bei den Menschen genannt. Denn das um das Herz wallende Blut ist Denken für die Menschen“⁴⁸. Hier ist die auch in späterer Zeit zu beobachtende als materiell angesehene Betrachtung von geistigen Fähigkeiten zu

⁴⁰ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 160, 174: Heraklit, Fragm. B40, 104.

⁴¹ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 176: Heraklit, Fragm. B114.

⁴² H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 231: Parmenides, Fragm. B2, 3.

⁴³ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 233: Parmenides, Fragm. B6.

⁴⁴ H. FRÄNKEL, *Parmenidesstudien*, Göttingen 1930, S. 171, 172ff.

⁴⁵ F. VON FRITZ, *Die Rolle des ΝΟΥΣ*, S. 309. Vgl. H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 244: Parmenides, Fragm. B16.

⁴⁶ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 309: Empedokles, Fragm. B3.

⁴⁷ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 316: Empedokles, Fragm. B17.

⁴⁸ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 350: Empedokles, Fragm. B105.

betonen. Daß Gott bei Empedokles νοῦς-haft ohne Wahrnehmungsorgane handeln kann, kommt auch vor. Doch wird hier anstelle von νοῦς: φρήν, "Geist", gebraucht⁴⁹.

War der νοῦς bei den vorangehenden Vorsokratikern eine besondere Art von Erkenntnis, die an Menschen und Göttern zu beobachten war, so ist er bei Anaxagoras eine selbständige Größe. In ihm ist der Inhalt von νοεῖν als "planen" wirksam geworden. Er wird von Anaxagoras der Materie gegenübergestellt. So ist seine wesentliche Tat die Welterschöpfung. Daß er dabei den Anstoß gibt und nicht für jede Einzelheit die causa efficiens darstellt, ist für den platonischen Sokrates ein schwerer Mangel⁵⁰. Nach Sokrates (Platon) wird bei den einzelnen Schöpfungsvorgängen nicht eine Begründung vom ἀμεινον (Besseren) her gegeben. Platon wird mit diesem Tadel – wissentlich oder unwissentlich – Anaxagoras nicht gerecht. Denn die Tätigkeit des νοῦς hat ja bei ihm durchaus den Sinn der Verbesserung. Er leitet sie ein und hält sie im Gange. Die Welterschöpfung ist ja nicht eine Erschaffung aus dem Nichts, sondern eine Neuordnung der gemischten Materie. Das geschieht durch eine Umdrehung, in der sich die vorher ungeordnete Masse durch Trennung und Zusammensetzung neu ordnet. Der νοῦς ist nicht ein Teil wie die andern, hat vielmehr eine Sonderstellung, so daß er über alle physikalischen Vorgänge Herr ist. Er ist immer gleich und nicht vermischbar. Dennoch ist er das Feinste aller Dinge (χρῆμα)⁵¹. Er ist nur in einigen Dingen vorhanden, und zwar in einer Art⁵², daß er nicht vermischt ist. Bei der Beurteilung des Wirkens, das dieser νοῦς ausübt, kann man an den Lebendigen Geist bei Mani denken, der auch einen vermischten Haufen vorfindet, nur daß er dann eine ganz ins einzelne gehende Tätigkeit wahrnimmt.

Auch die Atomisten befassen sich mit dem νοῦς. So hat Leukipp ihm eine Schrift gewidmet, aus der nur ein Satz überliefert ist, in dem noch dazu νοῦς nicht vorkommt⁵³. Bei Demokrit ist es das Wirken der Atome, das hinter der wahrzunehmenden Erscheinung liegt. Darum ist die γνώμη der Wahrnehmung nur eine "dunkle", der die "echte", die zum Atomgeschehen führt, entgegensteht⁵⁴. Auch νοῦς begegnet als

⁴⁹ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. I, S. 365f.: Empedokles, Fragm. B134.

⁵⁰ Plat., *Phaed.* 97b ff.

⁵¹ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. II, S. 37f.: Anaxagoras, z.B. Fragm. B12.

⁵² H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. II, S. 37f.: Anaxagoras, Fragm. B11, 12.

⁵³ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. II, S. 81: Leukippos, Fragm. B2: "Nichts entsteht planlos, sondern alles aus λόγος und ἀνάγκη (Notwendigkeit)". Λόγος ist hier wohl: "sinnvolle Kalkulation" und kann deshalb nicht mit νοῦς identifiziert werden.

⁵⁴ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. II, S. 140: Demokrit, Fragm. B11.

ein Teil des Menschen und Gottes⁵⁵. Aber wie Thales als Welt- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁵⁶ sieht Demokrit Gott als $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ "in Kugelgestalt im Feuer" an⁵⁷.

V

Wenn Platon im *Phaidon* auch Kritik an Anaxagoras übt, so geht doch wohl eine Aussage im *Philebos*⁵⁸ auf ihn zurück, die von Platon bejaht wird: "Denn alle Weisen stimmen darin überein und erhöhen sich damit wirklich selber, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ uns König des Himmels und der Erde ist. Und wahrscheinlich haben sie recht". Das Zitat ist in diesem Dialog Ausgangspunkt für eine Diskussion über die Frage, zu welchem $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und das Wissen ($\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$) gehören. Dabei betont Platon, daß wir wie der Kosmos aus Elementen bestehen (Mikrokosmos – Makrokosmos) und daß die Menschenseele proportional einer Weltseele entspricht. Dieser Parallelismus wird hervorgehoben. Daß aber die ganze Zusammensetzung auf einen Zufall zurückginge, wird abgelehnt (wohl ein Hieb gegen Demokrit). Vielmehr regieren das Gesamtgeschehen der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und eine wunderbare $\phi\rho\acute{\nu}\eta\sigma\iota\varsigma$. Wenn man aber den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in die gestaltenden Größen einordnen will, so ist er die vierte gegenüber drei anderen, an denen er als Ursache wirksam ist, der Unbegrenztheit, der Grenze und der Mischung⁵⁹. "Wenn ich die Ursache der Mischung und des Werdens als vierte bezeichne, mache ich dann etwa einen Fehler?" Dank der Wirkung der Ursache besitzt Zeus eine königliche Seele und königlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Das entspricht nach Platon "den anderen, die dargelegt haben, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ immer über das Weltall herrscht"⁶⁰. Damit ist die Frage nach der Ursache gegeben. $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und Ursache sind gleich. Das ist so vorzustellen: Es gibt ein Unbegrenztes. Man denke an die $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$, die in ihrem Mehr oder Weniger keine Begrenzung hat. Neben ihr steht die Zahl, die eine solche Begrenzung bildet. Aus Unbegrenztem wird durch Begrenzung eine Mischung erzeugt. Die Ursache für dieses Geschehen ist der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Damit ist er auch der Seele übergeordnet. Das entspricht ganz der im Mythos des *Phaidros*⁶¹ dargestellten Schau, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ der Steuermann der Seele⁶² sei, die sich im Kreislauf des Alls dreht. Nur durch ihn sieht die Seele das Seiende.

⁵⁵ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. II, S. 164: Demokrit, Fragm. B112.

⁵⁶ Aet., *Plac.* I 7.11.

⁵⁷ Aet., *Plac.* I 7.11.

⁵⁸ *Phileb.* 28c.

⁵⁹ *Phileb.* 27b.

⁶⁰ *Phileb.* 30c.

⁶¹ *Phaedr.* 245c–249d.

⁶² *Phaedr.* 247c.

Die Seelen, die ja beflügelt waren, haben ihre Flügel bei der himmlischen Umfahrt verloren und sind darum herabgesunken und in einen Menschen geraten. Deshalb ist die Seele himmlischer Herkunft und besitzt an das Seiende eine so gute Erinnerung, wie sie es gesehen hat. Wer am meisten gesehen hat, wird Philosoph⁶³. Im Vergleich mit Mani ist darauf hinzuweisen, daß auch bei ihm der νοῦς gegenüber der Weltseele bzw. der Menschenseele eine vorgeordnete Stellung einnimmt, ist doch Manis νοῦς das erste der Seelenglieder des Vaters der Größe und auch das erste der Glieder der Menschenseele. So ist also bei Mani wie bei Platon der νοῦς die Größe, die Gott am nächsten steht und zugleich durch ihre Anwesenheit im Körper diesen über die Seele beeinflusst. Im *Timaios* wird mythisch geschildert, wie der Schöpfer den Kosmos mit Seele versieht, in der νοῦς ist⁶⁴: "So soll man aller Wahrscheinlichkeit nach behaupten, daß diese Welt ein wahrhaft beseeltes und vernunftbegabtes (ἐννοῦς) Lebewesen geworden ist wegen der Voraussicht Gottes". Doch besagt das nicht eine Herabsetzung des νοῦς gegenüber dem Schöpfer, weil der selber κατὰ νοῦν handelt. Daß alles Gewordene eine Ursache haben muß, läßt nach der Existenz eines Schöpfers fragen. Doch scheint nicht ganz klar zu sein, wer das eigentlich ist. Denn Platon selber betont diese Schwierigkeit⁶⁵. Manche Forscher sehen in dem Schöpfer den νοῦς⁶⁶. Er schafft ja in einer Vereinigung mit der ἀνάγκη, die er überreden konnte⁶⁷. Auch im Einzelmenschen ist das Wirken des νοῦς in der Seele zu finden, werden doch die Teile des Körpers mit denen der Seele in Verbindung gesetzt. Die Schöpfer des Menschen (d.i. die unteren Demiurgen) übernehmen "den unsterblichen Ursprung der Seele" und bauen in ihm "eine andere Art von Seele, die sterbliche" auf. Sie wird von dem göttlichen Teil – um ihn nicht zu beflecken, soweit dies nicht unvermeidlich war – durch den Engpaß des Halses getrennt, so daß die Denkseele sich im Kopf befindet. "Sie errichteten eine Art Landenge und Grenze zwischen dem Kopf und der Brust". Darauf wird eine umfangreiche Darstellung über die Unterbringung der Seelenteile in den leiblichen Gliedern gegeben⁶⁸. Dabei ergibt sich die gleiche Teilung wie in der *Politeia*, eine Dreiteilung, auf die auch im *Timaios* direkt

⁶³ *Phaedr.* 248c.

⁶⁴ *Tim.* 30b.

⁶⁵ *Tim.* 28c.

⁶⁶ K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968², S. 193. Vgl. *Tim.* 30b.

⁶⁷ *Tim.* 48a.

⁶⁸ *Tim.* 69c–71e.

hingewiesen wird⁶⁹. Gott hat den obersten Teil, also die Denkseele, als einen Dämon in unseren Kopf eingefügt, weil er dort dem Himmel näher ist, da wir ein himmlisches Gewächs sind⁷⁰. Daraus ist auch unser aufrechter Gang zu verstehen. Es kommt darauf an, daß der νοῦς die Oberhand in der Seele gewinnt. Es handelt sich darum, den ursprünglichen, vor der Schöpfung vorhandenen Zustand der Seele wiederherzustellen. Das Denken muß dann mit dem Gegenstand des Denkens in Übereinstimmung gebracht werden "entsprechend seinem ursprünglichen Wesen, und daß wir, wenn das geschehen ist, die Vollendung jenes Lebens erreichen, das den Menschen von den Göttern für die Gegenwart und die Zukunft als Bestes vorgesetzt ist"⁷¹.

Diese Aufgabe hat sich Platon auch in seinem *Staat* gestellt. Er hat dort die Einteilung der Staatsbürger in drei Klassen gefordert, die den Teilen der Seele entsprechen: 1. die Philosophen = τὸ λογιστικόν, 2. die Krieger = τὸ θυμοειδές, 3. die Erwerbstätigen = τὸ ἐπιθυμητικόν⁷². Denn wer um die Erkenntnis ringt, hat auch die Verpflichtung, diese für seine Mitbürger nutzbar zu machen. Ein solcher Mensch kommt zur Berührung mit dem Sein und vermischt sich mit ihm "und erzeugt infolgedessen νοῦς und Wahrheit"⁷³. Welch gehobene Stellung aber der νοῦς im Menschen hat, zeigt Platon, wenn er das dialektische Denken, das zum Anfang des Alls vordringen will, höher stellt als die Fachwissenschaften, die zwar über die Wahrnehmungen hinausgehen, aber nicht zum metaphysischen Ziel gelangen⁷⁴. Ihre geistige Arbeit (διακονία) liegt in der Mitte zwischen νοῦς und δόξα (Meinung). Darum kann man die Vorgänge in der Seele vierfach teilen: Einsicht (νόησις) und Vernunft (διάνοια), die sich auf das νοητόν beziehen, Glaube (πίστις) und Vermutung (εἰκασία), die sich auf das δοξαστόν richten. Der Gegensatz von Sein und Werden tritt dabei deutlich hervor⁷⁵. Die Vernunft steht in der Mitte zwischen νοῦς und Meinung (δόξα). Deshalb kann nur der νοῦς zum besseren Leben führen⁷⁶, weil er seine Seele lehrt, daß sie wertvoller ist als der Leib. Hiermit kann seine erweckende Tätigkeit bei Mani verglichen werden.

⁶⁹ *Tim.* 89e.

⁷⁰ *Tim.* 90a.

⁷¹ *Tim.* 90d.

⁷² *Republ.* 440e ff.

⁷³ *Republ.* 490b. Zur Verbindung von νοῦς und Wahrheit vgl. ihr Vorkommen als Syzygie im Valentinianismus.

⁷⁴ *Republ.* 511c f.

⁷⁵ *Republ.* 511d.

⁷⁶ *Republ.* 591b.

VI

Aus der Geteiltheit der Seele bei Platon, der ihr einen ambivalenten Zustand verleiht, hat Aristoteles die Konsequenz gezogen. Er macht ernst damit, daß der νοῦς, der Wahrheit findet, eine Tätigkeit ausübt, die zu Gott führt. Er ist der noëtische Teil der Seele im Gegensatz zum anoëtischen⁷⁷. Dieser zweite ist dem Wirken der Paideia zu unterwerfen⁷⁸. Aristoteles bestreitet darum die Unsterblichkeit der Seele, lehrt vielmehr, daß der νοῦς bei der Geburt in die Menschenseele eingeht und sie beim Tod verläßt⁷⁹. Damit wird zum Ausdruck gebracht, wie hoch der νοῦς steht und daß er zur göttlichen Existenz gehört. Man denke daran, daß in Gnostizismus und Manichäismus der Mensch erst dann vollkommen werden kann, wenn der νοῦς oder das πνεῦμα zu ihm kommt, auch wenn die Seele ihm schon Vitalität verschafft hat. (Diese Vitalität zeigte ihre Aktivität auch bei Aristoteles bereits in den Pflanzen⁸⁰.) Damit geht Aristoteles einen Schritt, der ihn von Platon trennt. Bei Platon ist der νοῦς nicht der oberste Gott, wie seine Stellung im *Timaios* zeigt. Der νοῦς in seiner Göttlichkeit entspricht eher dem des Anaxagoras⁸¹, bei dem er die ganze Welt in Bewegung hält und Herrschaft hat über alles, was Seele besitzt. Bei Aristoteles wird die Eigenart des νοῦς von der Bewegungslehre her entwickelt⁸². Alles, was bewegt wird, bedarf eines Bewegers. Das konsequente Durchdenken dieser Logik würde eine unendliche Fortsetzung im Anfang und am Ende haben. Daß diese Konsequenz nicht gezogen wird, sondern am Anfang ein unbewegter Beweger steht, wird von manchen Interpreten als eine einfache Begrenzung eines solchen regressus in infinitum angesehen⁸³. Das wäre eine rein formale Begrenzung, die eine Selbstreflektierung der höchsten Größe, des νοῦς, in der νόησις νοήσεως sehen möchte. Demgegenüber steht jetzt die Erkenntnis, daß der unbewegte Beweger, neben dem noch 55 andere Beweger stehen, zusammen mit ihnen das erste Sein bildet und daß der νοῦς diese in

⁷⁷ Vgl. O. GIGON, *Aristoteles. Einführungsschriften*, Zürich 1961, Einleitung S. 80f. Vgl. Aristot., *De anim.* 429a10ff b3.

⁷⁸ Aristot., *Polit.* 1333a17ff.

⁷⁹ *De gen. anim.* 736b28, 737a10.

⁸⁰ *De anim.* 402a6, 429a6.

⁸¹ H. DIELS, *Vorsokratiker*, Bd. II, S. 37f.: Anaxagoras, Fragm. B12.

⁸² *Metaphys.* XII (Λ) 1071b3 ff.

⁸³ Zur Diskussion vgl. H. FLASHAR, *Aristoteles*, in: *Die Philosophie der Antike III*, Basel-Stuttgart 1983, S. 175-457; vgl. auch S. 378-380. H.J. KRÄMER, *Geist-metaphysik*, S. 127ff.; ders., *Grundfragen der aristotelischen Philosophie, Theologie und Philosophie* 44 (1969), S. 363-382 (1. 'Die Noesis noeseos bei Aristoteles'), S. 481-505 (2. 'Xenokrates und die Ideen im Geiste Gottes').

sich als Glieder hat. Die νόησις νοήσεως wird verständlich durch die Aussage, daß die νοούμενα mit dem νοῦς gleich sind⁸⁴. Denn die Gestirne, die sich bewegen, müssen alle jeweils ihren Bewegter haben. Diese Bewegter aber sind ohne Materie "ihrer Natur nach ewig und an sich unbeweglich und ohne Größe"⁸⁵. Da aber von *einem* νοῦς die Rede ist, hat Aristoteles die Pluralität des ersten Seins in ihn einzubetten versucht. Damit ist auch seinem Weltbild mehr Genüge getan, besteht doch bei ihm der Kosmos aus zwei unterschiedlichen Teilen, der translunaren Welt der ewigen Ordnung und der sublunaren der Unordnung.

Die Abwendung von Platon geht bei Aristoteles nicht unvermittelt vor sich. In einem Fragment aus seiner Frühzeit ist von ihm überliefert, "daß Gott entweder νοῦς oder auch ein ἐπέκεινα vom νοῦς ist"⁸⁶. Hier liegt ein Gedanke ähnlich wie bei Platon vor. Schließlich ist Aristoteles ja lange Zeit Platons Schüler gewesen. Das hat zu der Frage geführt, ob auch aus der Alten Akademie noch Einflüsse auf ihn gewirkt haben, war er doch gemeinsam mit Xenokrates von Hermeias von Atarneus nach Assos eingeladen worden⁸⁷.

VII

Xenokrates⁸⁸ ist vielleicht das Mitglied der Alten Akademie, das sowohl auf Aristoteles als auch auf den Neupythagoräismus und Mittleren Platonismus eingewirkt hat, wenn sich auch Aristoteles von ihm genügend distanziert hat. Für das Problem des Manichäismus ist seine Denkform durch die Betonung kosmologischer Hierarchie von Bedeutung. Seine Einführung der Dämonenlehre konnte das mythische Denken nur stärken. Der νοῦς rückt bei ihm an die Spitze des Alls⁸⁹. Er ist als der erste Gott der König im Himmel, während die Weltseele zweiter Gott ist. Wieder steht der νοῦς oberhalb der Seele. Er umfaßt die ganze Transzendenz. Die Urmonas ist Weltmodell. Als Monas ist der νοῦς die Entsprechung zum Hen, dem "Einen". Darum ist er περιττόν, "ungerade (Zahl)". Wahrscheinlich geht die Vorstellung auf Interpretation des *Timaios* zurück, wo der νοῦς ja ebenfalls eine herausgehobene, wenn auch nicht die höchste Stellung einnimmt. Eine

⁸⁴ *Metaphys.* XII (Λ) 1075a3-5.

⁸⁵ *Metaphys.* XII (Λ) 1073a36-38.

⁸⁶ Aristot., *Περὶ εὐχῆς*, *Fragm.* 49 (ed. ROSE).

⁸⁷ Strab., *Geograph.* XIII 1.57.

⁸⁸ Vgl. H.J. KRÄMER, *Xenokrates*, in: *Die Philosophie der Antike* III, S. 44-72. Die Fragmente des Xenokrates sind gesammelt von R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung seiner Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892.

⁸⁹ *Fragm.* 15 (ed. HEINZE).

solche Auffassung läßt ihn in die Ideen einreihen. Man kann diese wiederum in ihn einbeziehen, so daß wir von einer Immanenz der Ideen im Geiste Gottes sprechen können. Dieser Gedanke findet sich übrigens auch in den *Oracula Chaldaica*⁹⁰. Manche Forscher wollen die Monas und Dyas in Fragm. 15 des Xenokrates mit dem platonischen εἶν und der δυάς ἀόριστος gleichsetzen. Für das εἶν ist das möglich; weil aber die ἀόριστος δυάς ein κακόν ist, muß es für sie abgelehnt werden. Gewiß ist bei Xenokrates der ursprüngliche Prinzipiengegensatz vorhanden. Doch bei der Beschreibung des Alls wird mit seiner Darstellung durch Monas und Dyas eine neue mythologische Sicht gegeben, in der die Monas auf die Ungeteiltheit der Transzendenz, die Dyas aber auf den mit der Schaffung der Seele begrenzten Charakter der δυάς ἀόριστος zurückgeht. Somit gibt es eine Dyas als Prinzip und eine zweite, die durch eine Begrenzung vorhanden ist⁹¹. Genauer differenziert wird der Aufbau des Alls von der Erkenntnisfähigkeit aus in Fragm. 5. Auch hier steht die οὐσία αἰσθητή, "die wahrnehmbare", der νοητή, "der intelligiblen", gegenüber, die transzendente "außerhalb des Himmels" der irdischen "innerhalb des Himmels". Doch wird der Himmel selbst als sichtbar für die Wahrnehmung, als intelligibel für die Astronomie betrachtet und ist eine οὐσία δοξαστή καὶ σύνθετος, deren Wesen schwankender Einsicht unterworfen ist.

VIII

Der Gedankengang des Xenokrates ist im Mittelplatonismus des 2. Jh's wirksam. Ihm gehört – allerdings mit eigener Note – Numenios⁹² an, der sich selbst in der Nachfolge des Pythagoras sieht, sich aber auch der Alten Akademie verbunden fühlt⁹³. Er zeigt das schon durch den Titel seines Hauptwerkes Περὶ τὰ γαθοῦ⁹⁴. In dem Hinweis auf orientalische Religionen in diesem Werk glaubte man orientalische Einflüsse entdecken zu können⁹⁵. Der Lehre des Numenios sehr ähnlich sind die Angaben in den *Oracula Chaldaica*. Ob sie vor Numenios liegen, so daß sie ihn beeinflußt haben, oder ob das Gegenteil der Fall ist, ist umstritten⁹⁶. Die Hierarchie des Alls entspricht in den *Oracula*

⁹⁰ *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, ed. E. DES PLACES, Paris 1971: Fragm. 37. Vgl. auch H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 27.

⁹¹ H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 39.

⁹² *Numenius. Fragments*, ed. E. DES PLACES, Paris 1973.

⁹³ Fragm. 7 und 24.

⁹⁴ Fragm. 1-22 (ed. DES PLACES).

⁹⁵ Fragm. 1a. Vgl. H.-Ch. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in: *Mélanges Bidez II*, Brüssel 1934, S. 745ff.

⁹⁶ Vgl. die Einleitung zu den Fragmenten, ed. DES PLACES, S. 17-21.

Chaldaica der des Xenokrates nach Fragm. 15. Die Welt der Transzendenz, die Ideen und Zahlen umfaßt, wird von einem ersten νοῦς beherrscht, der wie bei Xenokrates Monas heißt und Vater ist⁹⁷. Aus ihm entsteht ebenfalls ein zweiter νοῦς als Weltseele. Er ist gleichfalls Dyas. Ihr übergibt der erste νοῦς seine Planung⁹⁸. Sie hat als zweifach aber einen Doppelcharakter. Sie sitzt bei dem ersten νοῦς. Denn sie besitzt beide Fähigkeiten, einerseits das Intelligible zu erfassen, andererseits auf die Welt ihre Wahrnehmung zu richten. Daß auch die Weltseele einen νοῦς besitzt, wenn auch einen geringeren, verleitet die Menschen zu der Annahme, dieser sei der erste νοῦς⁹⁹, eine Beobachtung, die auch Numenius gemacht hat¹⁰⁰. Bei ihm findet sich gleichfalls der zweite Gott, der als Schöpfer der Dyas des Xenokrates von Fragm. 15 entspricht und auch bei Numenius die Weltseele darstellt. Sie ist die begrenzte δυὰς ἀόριστος. Dyas ist sie aber durch die Doppelheit von νοῦς in der oberen Weltseele und Kosmos als untere Weltseele. Das führt zu einer Teilung der Weltseele und der Einführung des Kosmos als drittem Gott¹⁰¹. An anderer Stelle heißt es jedoch ausdrücklich: "Der zweite und dritte Gott sind eins"¹⁰². Das widerspricht der Überlieferung des Proklos¹⁰³: "Numenius setzt den ersten (Gott) ein entsprechend dem, 'was Lebewesen ist', und sagt, daß er denke unter Hinzuziehung des zweiten (Gottes); (er setzt ein) den zweiten (Gott) entsprechend dem νοῦς und sagt, daß dieser wiederum schaffe (δημιουργεῖν) unter Hinzuziehung des Dritten; den dritten (Gott) aber (setzt er ein) als den gedachten". Vielleicht ist hier die ganze νοῦς-Vorstellung auf die intelligible Welt bezogen. Der dritte νοῦς wäre dann der Kosmos als gedachter νοῦς im zweiten¹⁰⁴. Das würde besser zu der Tatsache stimmen, daß in den Originalzitatzen des Numenius nur zwei νόες begegnen. Der Doppelcharakter der Weltseele ist sehr gut im folgenden Zitat beschrieben¹⁰⁵: "Der erste Gott, der in sich ist, ist einfach, weil er infolge der gänzlichen Vereinigung mit sich nicht getrennt werden kann. Der zweite und der dritte freilich sind eins. Bei

⁹⁷ H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 66ff.

⁹⁸ *Oracl. Chald.*, Fragm. 7.

⁹⁹ *Oracl. Chald.*, Fragm. 7.

¹⁰⁰ Numenius, Fragm. 17. Das Zitat ist bei Platon nicht vorhanden.

¹⁰¹ Numenius, Fragm. 22.

¹⁰² Numenius, Fragm. 11,14.

¹⁰³ Vgl. oben Anm. 101, Fragm. 22.

¹⁰⁴ A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, S. 123f. Seine Deutung scheint der von H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 90, vorzuziehen zu sein.

¹⁰⁵ Numenius, Fragm. 11,11-20.

der Verbindung mit der ὕλη, die eine Dyas ist, vereinigt er sie (macht er sie eins?), er wird aber von ihr geteilt, weil sie einen begehrliehen Charakter hat und schwankend ist. Weil er nicht beim Intelligiblen ist (denn dann wäre er ja bei sich), weil er auf die ὕλη blickt, wird er bei der Bemühung um sie unbesorgt um sich. Er bemüht sich sehr um Fühlung zum Wahrnehmbaren und gewinnt dadurch einen eigenen Charakter, weil er zur ὕλη gestrebt hat". Wenn in diesem Zitat negative Züge im Vordergrund stehen, so werden an anderen Stellen auch die positiven Züge in den Vordergrund gerückt¹⁰⁶: "Der erste Gott ist von selbst gut (ἀυτοαγαθόν). Dessen Nachahmer ist ein guter Demiurg. Ein Wesen (οὐσία) ist das des ersten, ein anderes das des zweiten. Dessen Nachahmung ist der schöne Kosmos, verschönt durch Anteil am Schönen".

Als das wichtigste Dokument des Mittelplatonismus gilt der *Didaskalikos* des Albinos¹⁰⁷. Bei ihm sind sowohl aristotelische als auch xenokratische Einflüsse festzustellen. Auch er kennt die Einteilung in erster Gott, erster νοῦς, Vater und Weltseele. Dabei gilt der erste νοῦς als überhimmlischer Gott, während zur Weltseele ein himmlischer νοῦς gehört. Das ist strukturell eine Einteilung wie bei Xenokrates, während die Einzelheiten dann mehr auf Numenius hinweisen. Die Weltseele strebt bei ihm ebenso wie bei Numenius auf den obersten νοῦς hin¹⁰⁸. Bei diesem Vorgang legt Albinos aber dem ersten νοῦς besondere Aktivität bei. Mit der Erweckung der Weltseele beweist er sich als Urheber ihres νοῦς. Andererseits erweckt er sie aus tiefem Schlaf, damit sie die intelligible Welt in ihren höchsten Höhen erreicht¹⁰⁹. Mit ihrer Zwiespältigkeit schließt sich die Weltseele des Albinos an die des Numenius an. Die Ideen sind über Xenokrates hinaus nicht nur Ideen im Geiste Gottes, sondern die Idee ist direkt das Denken Gottes¹¹⁰. Im Gottesbegriff tritt schon – ebenfalls über Xenokrates hinaus – der Weg hervor, ihn zumindest teilweise via negationis mit Attributen wie αἰδιος, ἀρρητος, αὐτοτελής etc. zu beschreiben; so wird z.B. von Gott gesagt¹¹¹: "der keine ἀρετή besitzt, weil er besser als diese ist".

¹⁰⁶ Numenius, Fragm. 16,14-17.

¹⁰⁷ H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 101ff.

¹⁰⁸ Albinos/Alkinoos, *Didaskal.* S. 169,33ff. (ed. HERMANN) = 32,33ff. (ed. WHITTAKER).

¹⁰⁹ Albinos/Alkinoos, *Didaskal.* S. 164,35ff., 169,30ff. (ed. HERMANN) = 23,35ff., 32,30ff. (ed. WHITTAKER).

¹¹⁰ H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 111.

¹¹¹ Albinos/Alkinoos, *Didaskal.* S. 181.36f. (ed. HERMANN) = 56,36f. (ed. WHITTAKER).

Auch Plutarch, der ein Glied des Mittelplatonismus bildet, schließt sich eng an Xenokrates an. Er hat sich über die in Frage kommenden Probleme außer in anderen Schriften mit der Deutung ägyptischer Mythen in seinem Werk *Über Isis und Osiris* geäußert¹¹². An Hand der ägyptischen Gottheiten entwickelt er die mittelplatonische Lehre¹¹³. Er sieht im Gegensatz von Osiris und Typhon den Gegensatz von Gut und Böse, Gott und Dämon, hinter denen Monas und unbegrenzte Dyas stehen. Isis ist für ihn die Weltseele, die auf der einen Seite zu Gott strebt, auf der anderen Seite unter den Angriffen Typhons leidet. Sie bringt mit Osiris den Horus hervor, in dem Plutarch den Kosmos erkennt. Es liegt bei ihm also das Drei-Stufen-Modell vor: Erster Gott – Weltseele – Substrat der Welt, das eine begrenzte Form der ἀόριστος δυάς enthält.

IX

Auf den Manichäismus hat auch die Stoa wesentlichen Einfluß ausgeübt. Insbesondere ist aus ihr das materialistische Denken entnommen, stellt sich Mani doch das Schicksal der Lichtteile rein materiell vor, in ihrem Leiden und in ihrer Erlösung. Für unsere Betrachtung ist dabei sehr auffällig, daß trotz solcher Beziehungen der in der Stoa so zentrale Begriff Logos den Begriff νοῦς im Manichäismus nicht hat verdrängen können. Logos¹¹⁴ war in der Stoa im wesentlichen an die Stelle des νοῦς getreten. Über den Grund äußert sich M. Pohlenz¹¹⁵: “Diese Einheit liegt für ihn im Begriff des Logos ... den er ... dazu benützte, um von ihm aus eine einheitliche, allseitig durchgeführte Welterklärung zu geben”. Der Logos paßt also besser zum Monismus der Stoa, während der νοῦς für den Dualismus die gemäßigtere Form ist. Darum die Terminologie des Manichäismus! An den Stellen, wo νοῦς in der Stoa erhalten blieb, hat er den “erhabenen” Charakter wie im Platonismus. So wird er bei der Teilung der Seele als Gegenstück zu dem Teil genannt, der für die Wahrnehmung zuständig ist¹¹⁶. Er ist auch göttlich oder Gott selber. Entsprechend dem Monismus ist Gott zu Zeiten νοῦς, Seele, Natur, Verhalten¹¹⁷. Er ist

¹¹² Plut., *De Is. et Os.* (ed. SIEVEKING), Leipzig 1971. Th. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris*, Prag 1941, I. Teil: *Die Sage. Text, Übersetzung und Kommentar*; II. Teil: *Die Deutungen der Sage. Übersetzung und Kommentar*. Vgl. auch H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 94ff.

¹¹³ H.J. KRÄMER, *Geistmetaphysik*, S. 97ff.

¹¹⁴ *ThWb* IV, S. 76-89.

¹¹⁵ *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I, Göttingen 1970⁴, S. 34.

¹¹⁶ H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* I-IV, Stuttgart 1964², I 87,2.

¹¹⁷ *SVF* I 42,7 (Zenon): feurig.

mit νοῦς begabt¹¹⁸, wobei er im Äther wohnt. Zenon kann aber auch empfehlen, den νοῦς als Gott anzusehen. Als dessen Namen kann man νοῦς, Heimarmene und Zeus oder viele andere Namen gebrauchen¹¹⁹. Die Stoa bedient sich einer Polyonymie, die für Mani sicher ein Vorbild war, mußte Mani doch im Mythos die immer neue Erscheinung des höchsten Gottes stets mit neuen Namen deklarieren. Wie der νοῦς die ganze Welt nicht nur regiert, sondern durchwirkt, sagt Chrysipp¹²⁰. Daher kann der Kosmos auch als νοερός qualifiziert werden, zugleich als ἔμψυχος und λογικός¹²¹.

War die alte Stoa in ihrem Monismus selbstgenügsam gewesen, so leitete Poseidonios eine Wende ein, die mit einer neuen Seelenlehre auch dem νοῦς gerecht wird. "Poseidonios hat für diesen (Geist) die Bezeichnung νοῦς gebraucht, wohl weil man beim Logos zu sehr an die denkende Verarbeitung der sinnlichen Erfahrung dachte, in der sich für ihn das Wesen des Geistes nicht erschöpfte"¹²². Mit dieser Weiterentwicklung konnte das religiöse Element stärkeren Einfluß in der Stoa gewinnen.

Ein schönes Beispiel für die Bedeutung des νοῦς in der Stoa der Kaiserzeit bietet Mark Aurel¹²³: "Drei Dinge sind es, aus denen du bestehst, Körper, πνεῦμα und νοῦς. Soweit du dich um sie kümmern mußt, sind die andern dein. Nur das Dritte gehört dir im eigentlichen Sinne".

X

Aus der vorangehenden Skizzierung, wie νοῦς in der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern bis ins 2. Jh. n.Chr. eine geistesgeschichtliche Entwicklung durchmachte, kann als Ergebnis der Standort bestimmt werden, den die manichäische Vorstellung vom νοῦς eingenommen hat. Im Laufe der Jahrhunderte war sie im Griechentum in Richtung auf eine immer größere Betonung und Göttlichkeit vorangekommen. Der Mittelplatonismus in einer Form, die noch der Alten Akademie des Xenokrates nahestand, und die mittlere Stoa in der Gestalt des Poseidonios haben in der geistigen Umwelt Manis gewirkt. Weil beide für die religiöse Position Manis brauchbare Quellen waren, hat er dem νοῦς eine so starke Stellung eingeräumt. Von der Alten

¹¹⁸ SVF I 41,33.

¹¹⁹ SVF I 28,22.

¹²⁰ SVF II 192,2.

¹²¹ SVF II 191,35.

¹²² M. POHLENZ, *Die Stoa*, S. 230.

¹²³ Τὰ εἰς ἑαυτὸν XII 3.

Akademie ab wurde die Auseinandersetzung des νοῦς mit der unbegrenzten Dyas immer mehr ein Vorbild des Dualismus und so für Mani zum Vergleich mit der iranischen Religion geeignet. Plutarch ist ein hervorragendes Beispiel für solches Denken in mythischer Form. Die Stoa war mit ihrer Allgegenwärtigkeit des νοῦς die passende Ergänzung.

Der νοῦς wirkte bei Mani in zweifacher Hinsicht, 1. als Glied Gottes, 2. als belehrender Erlöser. In seiner ersten Form entspricht er zusammen mit den vier übrigen Seelengliedern Gottes der Vorstellung der Platoniker von den Ideen im Geiste Gottes. Als erstes der Seelenglieder konnte er auch bei Mani Gott selbst, der große νοῦς¹²⁴, sein. Das kommt dem ersten Gott des Xenokrates und der Mittelplatoniker sowie des Numenius gleich¹²⁵. Als aktiv bei der Schöpfung ist der νοῦς bei Mani nicht selber der Schöpfer; dies ist der Lebendige Geist (πνεῦμα). Doch ist die vom νοῦς angeführte Fünfheit mit dessen Söhnen identisch, die die Ordnung erhalten und sie gegebenenfalls im Kampf mit rebellischen Mächten wiederherstellen sollen. Dem Lebendigen Geist entspricht bei den Philosophen die Gestalt des zweiten νοῦς und der Weltseele. Wie der Vater der Größe und der Lebendige Geist verbunden sind, das besagen bei Numenius Worte über den ersten und zweiten νοῦς¹²⁶; er vergleicht den ersten mit dem Besitzer eines Obstgartens, den zweiten mit einem Pflieger der Bäume. Der erste gibt den Samen, der zweite pflanzt und pflegt. Das gilt nicht nur für die Natur, sondern auch die Seelen. Sie stammen vom ersten νοῦς, die Verteilung und Pflege obliegt dem zweiten. Bei Mani stammen die Seelenteile in Natur und Menschenseele ebenfalls vom Vater der Größe; sie sind allerdings ebensowenig wie bei Numenius schon gereinigt. Dabei beruft sich Numenius auf Platons Lehre von der Existenz guter und schlechter Seelen¹²⁷. Mani benötigt gleichfalls die Befreiung der Seele, weil ihre guten Seelenglieder von den bösen überlagert sind. Zu dieser Erlösung dient der νοῦς in seinem zweiten Wirkungsfeld. Der Mensch wird von Jesus, mit dem der νοῦς eng verbunden ist, über seinen Zustand im kosmischen Geschehen aufgeklärt. Beide, νοῦς und Jesus, haben ihren Sitz im Mond, zu dem die Seelen aufsteigen. In der griechischen Philosophie hat Platon ebenso vom νοῦς als der die Seele erweckenden und stärkenden Größe gesprochen.

¹²⁴ S. o. Anm. 30.

¹²⁵ Numenius, Fragm. 15. Der erste Gott hat bei Numenius die Eigenschaft 'stehend' zu sein; bei Mani heißt er "das erste Stehen", *Keph.* 272.1.

¹²⁶ Numenius, Fragm. 13.

¹²⁷ Numenius, Fragm. 44. 52,64ff. Vgl. Plat., *Leg.* 896e, 897d.

Bei Aristoteles ist Seele ohne νοῦς nur etwas Vegetatives. Auch bei Numenius stammt die Erkenntnis nicht aus dem menschlichen Wesen¹²⁸. Im Mittelplatonismus ist die Rede vom Streben zur intelligiblen Welt verbunden mit einer gewissen Askese¹²⁹. Das entspricht Manis Vorstellung, wenn auch mit anderer Modalität. Gleichfalls erwarten beide, Mani wie Numenius, die Wiederaufnahme in das ursprüngliche Dasein¹³⁰.

Der platonische Neupythagoräer Numenius und der Stoiker Poseidonios sind von Herkunft aus Apamea mit der geistigen Welt verbunden, in der Mani sein System entworfen hat. Plutarch greift in seinem Werk über Isis und Osiris auf den iranischen Mythos von Ohrmuzd und Ahriman¹³¹ zurück, um den Dualismus zu verdeutlichen. Solche Mythen und ihre Deutungen sind Mani wohl bekannt gewesen, nicht allein vom lebendigen Zoroastrismus her, sondern auch aus ihrer griechischen Verarbeitung. Es ist allerdings klar: Mani sieht in seiner mythischen Schau eine Offenbarung, die er aus Ergebnissen der Philosophie entnimmt; er entwickelt seine Grundthesen aber nicht dialektisch. Das geschieht erst durch eine eigenartige Hermeneutik, die aus dem Mythos die praktische Umsetzung in Gemeinde und Leben herausinterpretiert.

¹²⁸ Numenius, Fragm. 14.

¹²⁹ Albinos/Alkinoos, *Didaskal.* S. 28,3f = 57,5f. (ed. WHITTAKER).

¹³⁰ Numenius, Fragm. 42.

¹³¹ *De Is. et Os.* 369D–370C. *Fontes historiae religionis Persicae* (coll. C. CLEMEN), Bonn 1920, S. 48–49.

SAILBOATS IN THE MOONLIGHT

Peter BRYDER (Lund)

Thirty years ago Wolfgang Lentz wrote a small article, in English, to celebrate the sixtieth birthday of Annemarie von Gabain called *What is the Manichaeian Nous?*¹. It is a strange article in the sense that the arguments are not linguistic but philosophical. In the paper Lentz uses 'reason' to render νοῦς in English. The conclusion that Lentz arrives at in his line of argumentation, that νοῦς as a principle was 'non-action' may not help us in the understanding of νοῦς in Manichaeism. However, in his line of reasoning there are some interesting observations that I would like to come back to.

In 1990 in Lund, we arranged a symposium in the name of The International Association of Manichaeian Studies. The task set out was to study the parallel texts of the Parthian, Sogdian and Uigur *Sermon of the Light-νοῦς* and the so-called Chinese *Traité* with occasional references to the Coptic relevant texts mainly from *Kephalaia* ch. 38. It is not yet decided how and where the results from this meeting will be published, but I guess allusions to that meeting will appear here.

As for the function and formation of νοῦς in the Manichaeian myth, H.J. Polotsky has perhaps given us the clearest description in his important works *Ein Mani-Fund in Ägypten* (with C. Schmidt), and in *Manichäismus* (also known as *Abriß des manichäischen Systems*) in Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft*.

In spite of the extensive original Manichaeian material at our disposal, there are still serious shortcomings in our knowledge of the religion. That νοῦς is one of these is understood from the theme of this symposium.

One reason for confusion is that in the third "evocation" in the Turkestan material, the "gods" or "emanations" appear in two parallel triads attributed to the two light-ships, the sun and the moon.

¹ *UJb* 32-33 (1960-1961), pp. 101-106.

The sun ship

Third Messenger
12 Virgins
Pillar of Glory

The moon ship

Jesus
Virgin
Manumed x ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$)

Manumed x is the Parthian form where x stands for different qualifications like *rwšn*, 'light', *kl'n*, 'great' or *wzrg*, 'great'. In Middle Persian, in the Jesus triad, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ is rendered by *whmn*. In other connections it is also called *šhry'r* 'y *dyn*, 'Lord of Religion'. It is important to realize that *Manumed* is only used in Parthian as the redeeming god $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

As to the function, the tasks of the two triads are the same, even though the scene of their actions is different. Very often the Third Messenger is substituted for Jesus. As Jesus (and Third Messenger) is first in the "evocation", the following two are hypostases and substantially the same (as Jesus).

The second of the five 'Seelenkräfte' of the Father of Greatness is in Parthian also called *Manumed*, but is not identical with the redeeming god².

The role of $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ is of course that of the famous expression made by R. Reitzenstein: "Der erlöste Erlöser"³, or, as Lentz put it, "the agent, the object and the means of salvation are identical: they are Nous or Light-Nous respectively"⁴.

As I see it, the two triads are connected to each other through *Manumed* and the Pillar of Glory. As shown in both the Coptic and the Chinese material there seems to be some kind of identification between these two gods. When light particles are liberated, in one way or another, they ascend through the Pillar of Glory.

When Polotsky criticized Waldschmidt and Lentz for equating *Manumed* with $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ he wrote: "Waldschmidt-Lentz waren mit ihrer Deutung der *Manumed* als $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ durchaus auf dem richtigen Wege, nur sind sie einen Schritt zu weit gegangen: *Manumed* ist nicht die $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ selbst, sondern ihre Voraussetzung"⁵. I understand this as: it is because man possesses $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ that he is able to receive the $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$. In this capacity we are talking about $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ as the second of the five 'Seelenkräfte'. In different ways and with different material, Widen-

² ANDREAS-HENNING, *MM* II, p. 328 n. 2.

³ *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1931.

⁴ *Art. cit.*, p. 102.

⁵ *Ein Mani-Fund in Ägypten*, p. 69.

gren, Gershevitch, and I have come to the conclusion that “The liberated atoms of light are in reality nothing but the human minds forming a vast pillar of light, called The Perfect Man”⁶. I use the term *Souls as a translation of the Chinese *jingang* 金剛, originally meaning ‘diamond’. With the identification of Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ and Pillar of Glory, it seems to me that the god Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ is a collective name for all liberated souls.

$\Nu\omicron\upsilon\varsigma$ is a mental function, and as such not easy to describe, even in the colourful language of mythology. This, combined with the conclusion by Lentz that it is ‘non-worldliness’ and ‘non-action’ (p. 106), may be responsible for the obstacles researchers have had to overcome to grasp its meaning and function.

As observed by several scholars, the Manichaeans make use of an old Iranian concept, called by Prof. Asmussen “The Manichaean Principle of Identity”. As an evident example of this principle we may take ‘the fourfold aspect of the Father of Greatness’. The first member is in Middle Persian and Parthian *yazad*, ‘God’. At the same time it is the first member *and* the totality. Normally this phenomenon is attributed to the first or last member of a group. In the case of the five ‘Seelenkräfte’ or the five *Membra Dei*, it is in some languages the second member, while in others it is the first member, and Chinese sometimes make use of the first and sometimes of the second. Several more or less complicated theories elaborate this discrepancy. It is certainly present in Middle Persian, Parthian, Sogdian and Turkish (Uigur), which are the main languages from which the Chinese Manichaean texts were translated, so it is only natural to find *both* in Chinese.

Closely connected with Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ is the church (ἐκκλησία), called in the Eastern sources ‘religion’, which in Chinese is represented by *fa* 法, ‘law’, in Buddhism it is ‘dharma’, but in Chinese Manichaeism it is a translation of the Iranian *dyn* [dēn], ‘religion, the church, the Manichaean community’. The Uigur expression *Nom quti* can be seen as the personified Church (i.e. as $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ of the whole ἐκκλησία)⁷, just as the Parthian *dyn frh*, the Sogdian *dynyyfrn*, and its Chinese form, a straight translation *faxiang* 法相, ‘Glory of Religion’. The remarks made by Asmussen on this god summon up: “Thus all redeeming powers are gathered under one concept, which organically can be inserted

⁶ G. WIDENGREN, *Vohu Mana*, p. 15; I. GERSHEVITCH, *Beauty of the Living Soul in Iranian Manicheism*, p. 283, uses the expression *Viva Anima*; P. BRYDER, *The Chinese Transformation of Manichaeism*, p. 112.

⁷ J. ASMUSSEN, *X^u āstivānīfti*, p. 231.

in the Manichaean general view of salvation. The designation is obvious and unoriginal, but nevertheless of great importance – like so many Manichaean terms – as regards missionary technique”⁸.

Finally we have the Holy Spirit, which in Manichaeism denotes Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. In Chinese the god is normally characterized by *fa* 法 ‘religion’, in order not to be mixed up with the other “winds”.

NAMES OF OR RELATED TO LIGHT- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ IN CHINESE

- | | |
|---|----------------------------|
| 1. 惠明 <i>hui ming</i> , or. ‘kind light, wise light’, | <i>‘Light-Nous’</i> |
| 2. 廣大心 <i>guangdaxin</i> or. ‘vast great mind’, | <i>‘Great Manumed’</i> |
| 3. 法相 <i>faxiang</i> or. ‘law appearance’, | <i>‘Glory of Religion’</i> |
| 4. 淨法風 <i>jingfafeng</i> or. ‘pure law wind’, | <i>‘Holy Ghost’</i> |
| 5. 大相柱 <i>daxiangzhu</i> ‘great appearance pillar’, | <i>‘Pillar of Glory’</i> |

Instead of lining up names and commenting on them I prefer to give some examples to demonstrate in which situations Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ occurs.

Hymn-Scroll column 146

清淨光明大力惠	<i>God, Light, great Power, Wisdom,</i>
我今至心普稱歎	<i>we praise from our hearts universally,</i>
慈父明子淨法風	<i>the compassionate Father, Light-son, Pure Wind of Religion,</i>
並及一切善法相	<i>which all together is the good Glory of Religion.</i>

Hymn-Scroll column 151

清淨光明力智惠	<i>God, Light, great Power, Wisdom,</i>
慈父明子淨法風	<i>compassionate Father, Light-son, Pure Wind of Religion,</i>
微妙相心念思意	<i>the wonderful: Glory, Mind, Reflection, Thought, Understanding</i>
夷數電明廣大心	<i>Jesus, Maiden of Light, Great Manumed.</i>

This verse is clearly translated from a Parthian or Sogdian original as it contains ‘Great Manumed’ in the role of Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, which is only attested in Parthian and Sogdian. As a contrast the next verse is from a Middle Persian or Sogdian original, as it contains $Sr\bar{o}\delta\bar{s}$, which is not present in the Parthian texts in Iranian Manichaeism.

Hymn-Scroll column 171

九者直意盧舍般 9. *Correct Understanding: Sr̄ōṣ*

⁸ *Ibid.*, p. 231.

十者知恩夷數佛	10. Goodness: Jesus god
十一者齊心電光佛	11. Equanimity: Flash-light god(dess)
十二者惠明莊嚴佛	12. Majesty: Light-Nous god.

I believe that in the last line 惠明 and 莊嚴, i.e. Light-voûs and Majesty (Adornment) have changed place, due to a slip by the copyist.

Hymn-Scroll column 16

又是第八光明相	You are also number eight, the Lightworld ⁹ ,
作導引者倚託者	The leader, the reliable one,
一切諸佛本相貌	The original radiant appearance of all the Gods,
一切諸智心中王	All the wisdom, the king in Manumed.

Sundermann, in his article *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*¹⁰, has drawn our attention, in connection with the Third Messenger, to an incomplete piece of Manichaean cosmogony, the manuscript TIII 260 in Middle Persian (Mir. Man. I, p. 180, /V/ii/11ff./) which bears the title “Begonnen hat die Rede über Gott Narisah”. The translation of Sundermann starts: “Darauf erschuf der Herrscher des Paradieses ... drei Götter: der Lichtwelt und der Weisheitswelt; der Emporleitung”. If we look closely at the Chinese text we have both *rōšnsāhr* (Lichtwelt) and *xradēsāhr* (Weisheitswelt), and ‘the leader, the reliable one’. Could this god be ‘die Emporleitung’ *’br ’hr’m*?

Hymn-Scroll column 126

復啟道師三丈夫	I also petition the teacher of the Doctrine, ‘The Third Man’
白是第二尊廣大	who is the Second Honourable Greatness.
夷數與彼電光明	Jesus and the Maiden of Light
並及湛然大相柱	and the transparent Pillar of Light.

In the *Traité*, line 122, we meet the Pillar of Light as *Srōšahrāy*, ‘the Righteous Srōš’, transcribed phonetically to fit the Middle Persian 窣路沙羅夷¹¹. Interestingly enough the two characters before the transcription are 大相, *daxiang*, the same characters used in column 126 to make up the name ‘Pillar of Light’. In column 126 I take *xiang* to be a translation of *bām* in the word *bāmistūn*, Parthian

⁹ = *rōšnšahr*, *The Third Messenger*.

¹⁰ *AoF* 6 (1979) p. 132.

¹¹ See P. BRYDER, 1985, p. 113.

‘the Column of Glory’. In the *Traité*, however, it must have the meaning ‘the great radiance’. To think of 大相 *daxiang* as ‘Great $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ’ seems rather unlikely.

Hymn-Scroll col. 364-367 contains a hymn to *Srōš* which confirms still another Middle Persian name for this god.

Hymn-Scroll column 365

稱讚	哀譽		<i>We laud, praise and admire</i>
蘇露	沙羅	夷	<i>Srōšahrāy</i>
具足	丈夫		<i>The Perfect Man</i>
金剛	相柱		<i>Soul (consisting) Pillar of Glory</i>
任持	世界		<i>The World-bearer.</i>

‘The World-bearer’ is naturally *Kišwarwāryazd*, Middle Persian ‘World-bearing god’.

The examples chosen here to clarify the redeeming powers in the Chinese Manichaean texts are mainly taken from the so called Hymn-Scroll, of which I hope to publish a new critical text edition, together with a translation and commentary. As for the Compendium, Dr. Lieu plans to publish a new translation in connection with Dr. Sundermann’s *Sermon of the Light-Nous*. Eventually all the Chinese texts will be published in a Manichaean database. I hope to be able to present details of that project on another occasion.

To sum up: The Chinese texts *Hymn-Scroll* and *Traité* are translations from Sogdian, Parthian and Middle Persian texts. The confusion as to the name of $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in the Iranian texts is also found in the Chinese documents. Interesting details can still be found in these texts, but major new information cannot be expected. That will have to wait until new texts, such as those from the Dakhleh oasis, have become available.

THE ΝΟΥΣ IN THE «CORPUS PAULINUM»

Luigi CIRILLO (Napoli)

I. INTRODUCTION

The term νοῦς is a pure Greek word. According to the current language it refers to man's intellectual activity and its manifestations: the mind as faculty and as act itself of thinking, the thought, the idea or intention.

This notion, before being used in the NT, had a long history in the Greek philosophical and literary tradition whose reference points are Anaxagoras, Plato and Platonic schools, Aristotle, and Stoicism. The word νοῦς played an important role in the Gnostic tradition, especially in its version of the *Corpus Hermeticum*, but unfortunately this literature in its totality cannot be dated with accuracy, and therefore we cannot define precisely its chronological relation with the NT and with the most ancient Christian writings.

In the NT the word νοῦς is used only in the *Corpus Paulinum* (21 times), if we leave out the quotations in Luke 24.45 and in the *Revelation* of John 13.18, 17.9¹. But in the *Corpus Paulinum* the use of νοῦς is more complex, its meaning does not refer only to the intellectual sphere, but more generally it connotes many manifestations of the interior human life, spiritual manifestations included, so that νοῦς can only be understood in the context of psychology or anthropology. This use does not conform with the Greek tradition, but rather with the Judeo-Hellenistic tradition, whose pattern was the Septuagint, the Greek version of the Hebrew Bible, where νοῦς is employed to translate six times *lêb* (*lêbâb*) "heart", once *rûah* "spirit" and, in other cases, different Hebrew words. This occurred because, for the Jewish translator, "heart", "spirit" and "mind" are interchangeable words, and, on the other hand, νοῦς does not have a precise corresponding term in the Hebrew vocabulary. The use of νοῦς in the Septuagint resembles that in the Pauline writings. The reason why we attach im-

¹ In Luke it means "understanding", the mind as faculty of thinking, as in the Greek tradition. In the *Revelation*, νοῦς indicates the ability to understand the meaning of the apocalyptic signs in order to perceive the revealed message.

portance to the question of the *voûs* in the *Corpus Paulinum* is due to the fact that Mani himself and the first Manichaean generations consider Paul their forefather and forerunner².

From Mani's biography (*CMC*), it seems evident that Mani could not be familiar with St. Paul and his letters from the Baptists of Mesopotamia, who as Jewish-Christians had an idea of Christianity in contrast to that of St. Paul. It is current opinion, however, that Mani knew the *Corpus Paulinum* from Marcion, because of the diffusion of the Marcionite sect in Syro-Mesopotamian territory in the first half of the third century, that is, during the period of Mani's formation. Therefore, the interpretation of Mani's Paulinism and the exegetical questions related to it are essentially based on Marcion's tradition³. From Marcion's followers, who, according to St. Irenaeus III 13.1, believed that only St. Paul had known the truth, we pass directly to the Manichaeans, who were convinced that the message of Jesus had been transmitted and preserved intact until St. Paul, as we read in *Keph.* I 13.18-19. This explains the extended use of the Pauline letters in the Manichaean sect, as demonstrated by H.-Ch. Puech⁴. The Gnostic school, especially that of Valentinus, exercised a further influence on the interpretation of the thought of St. Paul by Mani⁵. On the contrary, the Baptists, Mani's educators, exercised a rather negative influence on him with regard to St. Paul, an influence that Mani could avoid pre-

² On this subject see in particular *CMC* 60.13–62.9. In another section of the same Codex, 87.17-20, Mani is called "enemy" of the Baptist sect, like St. Paul, enemy of the Jewish-Christians. Cf. A. HENRICHS–L. KOENEN, *ZPE* 34 (1979), pp. 161s. (the notes 227 and 229), and H.D. BETZ, *Paul in the Mani Biography (CMC)*, in *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale Rende-Amantea 1984*, Cosenza 1986, pp. 215-234.

³ On this subject see the article by H.Fr. WEISS, *Paulus und die Häretiker. Zum Paulusverständnis in der Gnosis*, in W. ELTESTER (ed.), *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, p. 118, and the bibliography cited in the notes; also E.C. BLACKMANN, *Marcion and his Influence*, London 1948, pp. 52ss., and more recently J.J. CLAU-BAU, *A Lost Edition of the Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus attested by Marcion*, Washington 1989. Cf. as well on *CMC* 80.16 A. HENRICHS–L. KOENEN, *ZPE* 34 (1979), p. 137 n. 186, and the bibliography cited there.

⁴ *S. Paul chez les Manichéens*, in *Sur le Manichéisme et autres Essais*, Paris 1979, pp. 153-167.

⁵ On the Paulinism of Valentinus, cf. H.Fr. WEISS, *art. cit.* (n. 3), pp. 119s.; see also H. LEISEGANG, *La Gnose* (translated from the German), Paris 1951, p. 197: Valentinus is the one who shows the greatest affinity with Pauline Christianity. The relationship between Valentinus and his school and St. Paul was already studied by Th. ZAHN, *Geschichte* I 2, 1889, pp. 751-758 (quoted by W. BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (translated from the German), London 1972, p. 224 n. 57). On the relationship itself between the contents of the letters of the *Corpus* and Gnostic ideas, cf. K. RUDOLPH, *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion* (translated from the German), Edinburgh 1983, pp. 300ss.

cisely because at that time, due to both the Marcionite and Gnostic Valentinian traditions, he was very well informed about the great importance of St. Paul in the Church. These examples demonstrate, in any case, that Mani's information about the Apostle was based on later Paulinism. Hence some important conclusions with regard to the *Corpus Paulinum* itself, and the interpretation of its texts. Mani's Bible, in fact, as that of the Marcionite school, was in two parts, the *Gospel* and the *Apostle*, but we cannot say with certainty how many letters were in the second part. In fact, while the collection made by Marcion had only ten Pauline letters (it did not include the Pastorals and the Letter to the Hebrews), it seems that, at a later date, Marcion's followers had also introduced the Pastorals in the collection itself⁶. In any case, we must say that the distinction made today between 'Pauline' and 'deuteropauline' letters did not exist for Mani, and this explains why the texts of the two letters, Ephesians and Colossians, could have such a great importance for the development of the theological thought of the Manichaean sect.

As we shall see later, among the different aspects of the Pauline notions about the νοῦς, the most important is the soteriological one, an aspect that has a central place in the Manichaean system since the νοῦς is the saviour of man⁷. The first stimuli for this doctrine were, perhaps, precisely some texts of the *Corpus Paulinum*. It may be useful to recall, as a premise, that the Manichaeans substantially shared with St. Paul and the Gnostics the conception according to which man is com-

⁶ The question of the Pastorals is not clear; that is, both their existence already near the end of the 1st century or the beginning of the 2nd, and their inclusion in a collection of Pauline writings made up of 13 letters are under discussion. On the entire question see the exposition by W. BAUER, *op. cit.* (n. 5), pp. 195ss. (the Old Testament, the Lord, and the Apostles), in particular pp. 221s. in which the author criticizes the thesis of Harnack (p. 223). Cf. also H. VON CAMPENHAUSEN, *Marcion et les origines du Canon néotestamentaire*, RHPPhR 46 (1966), pp. 213-226, and *The Formation of the Christian Bible* (translated from the German), Philadelphia 1972, pp. 147ss., esp. p. 163. According to M. TARDIEU, *Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament*, in ID. (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, p. 142, the Manichaean New Testament does not depend literally on the Marcionite New Testament, even if the latter could have constituted historically a determining theological model in the formation of the thought of Mani and in the reception of the Christian Scriptures by the Manichaeans.

⁷ Let us recall the two phases in the Manichaean conception of the νοῦς: 1. as a transcendent hypostasis of the supernatural world, as one of the five Fathers who form the Kingdom of Light; 2. as principal agent in the process for the redemption of man. For the first phase see in particular the *Keph.* VII (pp. 34-36) and the outline made by A. HENRICHS-L. KOENEN, *ZPE* 5 (1970), p. 183. The second phase is the historical phase in which the νοῦς becomes the Twin of the soul and its saviour. The salvific process reproduces the model for salvation of the Urmensch as narrated by the Manichaean myth.

posed of three constitutive elements: νοῦς, Soul, Body⁸. For the Gnostics there is a radical opposition between the νοῦς and the Body because of their different origins. St. Paul also opposed these two elements, but the opposition, however strong, could not be based, in light of Jewish monotheism, on the origin from two different ontological principles. The Manichaeans, besides accentuating the dualism νοῦς–Body, attributed to each of the three elements a specific function in order to obtain the redemption of man: Body, as the absolutely negative element, is to be rejected; Soul is to be freed from the Body in which it is confined as in a ‘prison’; and the νοῦς is precisely the saviour in this process of liberation–salvation⁹. Certainly the Pauline texts cannot be quoted in this process, but at least in some of them it seems that man is identified with his interior and hidden part, that is the νοῦς, and that the spiritual destiny of man depends on it.

II. THE PAULINE NOYΣ

Before examining the texts strictly concerning the νοῦς, let us begin with some preliminary considerations: the culture of Paul; the Biblical roots of the anthropological question in the first century of our era; the anthropological terminology.

1. THE CULTURE OF ST. PAUL

Because of his biography, we must distinguish a double cultural stratum in St. Paul: a Judeo-Hellenistic layer, the strongest, due to his family and his education in Tarsus, Cilicia, within the frame of Hellenistic culture; and a Judeo-Palestinian stratum through the school of Gamaliel in Jerusalem.

The main element in Hellenistic Judaism was the Septuagint and the synagogal predication which, based on its terminology, was in continuous dialogue with the pagan culture and its categories. Essentially this was also the tendency of the Hellenistic Church, of which Paul became a member and an apostle. Evidently the Hellenistic experience increased in him during his missionary travels through Asia Minor and Greece, and at the time of his long stay in Rome. Furthermore, in all these places Paul became acquainted with popular philosophy and the

⁸ The trichotomous division sometimes becomes dichotomous in ψυχή and σῶμα, in which, however, the νοῦς is implicitly accepted as the highest and most noble part of the ψυχή. On this problem see K. RUDOLPH, *op. cit.* (n. 5), pp. 88ss.

⁹ Cf. H.-Ch. PUECH, *La conception manichéenne du salut*, in *op. cit.* (n. 3), p. 54.

phenomena of religious syncretism, and must have experienced the mysteries and their terminology.

On the other hand, as a pupil of Gamaliel, Paul had a good initiation in the Hebrew Bible and in the Palestinian–Jewish categories as, for example, the Rabbinic exegetical method. But in Palestine he could not ignore the Qumrân community and its Biblical spirituality. As a result of these considerations, we should never rule out the possibility that a Pauline expression could have a double meaning according to the double level of his culture.

2. THE BIBLICAL ROOTS OF ANTHROPOLOGY

The following texts can be indicated as the basis of the anthropological discussion at the beginnings of Christianity: *Genesis* 1.26-27 and 2.7; *Wisdom* 2.23; and *Sirach* 17.1-4. The first of these texts showed the fundamental idea of Jewish anthropology: man is the “image” (MT: *Selem*; LXX: εἰκῶν) of God. *Gen.* 2.7 declared that it was God’s “breath of life” (*Nišmat hayyîm*, πνοή ζωῆς) that transformed the “dust of the earth” (*Āphâr*, χοῦς) into a human being (“a living person”: *Nepheš hayyâh*, ψυχὴ ζῶσα). In *Gen.* 6.17 and 7.15 “breath of life” is called “spirit of life” (*Rûah hayyîm*, πνεῦμα ζωῆς). Hence the use of *Nepheš* – ψυχή, *Rûah* – πνεῦμα as anthropological terms and their mutual relation: man is a living person (= *Nepheš*) because of the action of the spirit (or breath) of life (*Rûah*). The sapiential texts – written in a context of Hellenistic culture – like *Sirach* 17.1 and *Wisdom* 2.23, expounded on the text of *Genesis*. Thus *Sirach* put together *Gen.* 1.26 and 2.7, while *Wisdom* 2.23 explained in what sense man is the image of God: because God made him image of what He has of His own, or of His own nature (εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος), interpreted in the sense of: image of his eternity. From this derives the concept of the incorruptibility/immortality of man: God made man for incorruptibility (ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ). In other words, man is “image” because he is immortal. This is the distinctive mark of sapiential anthropology, one that is new with regard to the more ancient Biblical texts. Hence also a new way of understanding the terminology used before in the Hebrew tradition. The word σῶμα (which as translation of *Bâšâr* means “the person” in his entirety) was opposed to ψυχή (which, in turn, means “the individual being” as translation of *Nepheš*), so that σῶμα and ψυχή were treated, according to Greek anthropology, as the two elements of the human compound, mortal the first, immortal the second. *Wisdom* 9.15 quotes a ternary anthropological scheme σῶμα – ψυχή – νοῦς, in which each element

has a philosophical Greek meaning. Moreover, this same text calls the *σῶμα γεώδης σκῆνος* an *earthly vessel*, container of the *νοῦς*, and says that the *νοῦς* feels oppressed in it¹⁰.

According to Philo, the most noble part of the "soul", the *νοῦς*, corresponds to τὸ ἡγεμονικόν, the directive principle in man, as it was believed in the Stoic tradition, and it is the *νοῦς* that constitutes the image of God in man (*Gen. 2.7*). The exegesis of Philo opposed *Gen. 1.26* and *Gen. 2.7* (i.e. the pre-existent man, God's image and resemblance, εἰκὼν and ὁμοίωσις, to the earthly man). The man of *Gen. 1.26* is the exemplary idea (the model) of the second and identifies himself with the *νοῦς*, the pattern, therefore, on which the earthly man is stamped¹¹.

Basically the anthropology is not different in the *Corpus Hermeticum*: historical man is the result of the union of the archetypal man with nature: and the archetypal man, called οὐσιώδης (essential), ἄυλος (immaterial), is the image of the Νοῦς (Poimandres I 15.17)¹².

But on the side of Palestinian Judaism, at Qumrân, another kind of anthropology developed, based (1) on the very negative concept of *Bâsâr* (flesh), which, developing from a more ancient tradition, came to signify man as a corruptible being, weak and ephemeral, and (2) on a particular psychological development of the meaning of *Rûah* (spirit), considered as a mysterious power active in man. Obviously in this Semitic milieu the concept of the *νοῦς* is not present. Here, instead, great importance is given to another notion, that of the "holy spirit" (the spirit of sanctity, *Rûah haqqôdeš*), principle of spiritual life, and contrasted with another spirit, the evil power in man. It is important to remember that in the *Hodayot* (Hymns) a very strict relationship exists between *Rûah haqqôdeš* and knowledge (or rather, that particular knowledge of the "mysteries" that the members of the Sect

¹⁰ For the division between "body" and "soul" cf. some texts from the books of the Maccabees (2 *Macc.* 6.30; 4 *Macc.* 10.4, 13.13). For the contrast between the mortal body and the immortal soul cf. *Wis.* 9.15 and the corresponding in Plato, *Phaedo* 81c. The true and real Self is the ψυχή. On this subject cf. *ThWb*, VII col. 115-118, 1046; IX, col. 631s. There was also another ternary scheme used in Hellenistic Judaism: σῶμα – ψυχή – πνεῦμα (body, soul, spirit) quoted in *1Thess.* 5.23, in which, however, the elements have a theological meaning: man considered as a unity, as σάρξ, ψυχή and πνεῦμα. Cf. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament I* (translated from the German), London 1971, p. 209; also *ThWb* VI, col. 433, 393s. See also above, note 8.

¹¹ *Leg. all.* I 31-32. *Op. mund.* XLVI 134-135. Cf. H.A. WOLFSON, *Philo*, vol. I, Cambridge (Mass.) 1968, pp. 389-395; *ThWb* VII, col. 1049s.

¹² A.D. NOCK – A.J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, vol. I, pp. 11-13 (text), p. 22 (commentary). Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953.

have). *Rûah haqqôdeš*, principle of spiritual life, is also the instrument of knowledge¹³.

3. PAULINE ANTHROPOLOGICAL TERMINOLOGY

Let us now try to see, in a very synthetic manner, how the Biblical anthropological terminology is employed in the *Corpus Paulinum*¹⁴; the aim is to give the general context of the use of the word νοῦς.

In the *Corpus* wide use is made of σῶμα and σὰρξ, in which are subdivided, as in the Septuagint, the different meanings of the word *Bâšâr*. Σῶμα "body" indicates the person in its entirety. Σὰρξ "flesh" is also used to designate the person itself. In general, the two words are not employed according to the anthropological Hellenistic dichotomy. We must also note that "body" in itself does not have a negative or pejorative meaning. This occurs only when "body" is used in relation with σὰρξ "flesh", which, according to St. Paul, as well as for Qumrân and late Judaism, is the cause of sinning. In this case, σὰρξ is not a word with a simple meaning, but a word which indicates a definite moral category, the sphere of sinning, as in the well-known expression "the deeds of the flesh" (*Gal.* 5.19). Hence also the use of the expression to act "according to the flesh" κατὰ σάρκα. The adjectives σαρκικός and σάρκινος have the same negative meaning.

The category diametrically opposed to that indicated by σὰρξ is expressed through the word πνεῦμα "spirit" and the correspondent adjective πνευματικός "spiritual". Hence also the expression κατὰ πνεῦμα "according to the spirit". Specifically Paul uses πνεῦμα (a) with reference to the Spirit of God, and (b) with reference to the human spirit, and in both cases the original meaning of *rûah* is always implicit, that of a mysterious power in action. But even when Paul speaks about man, he cannot conceive of human life (in this case the life of a Christian) as separate from the activity of the Spirit of God. And those who live accordingly are called πνευματικοί. Paul, then, must have regarded the life according to the Spirit (or in the Spirit) as the life of the new creation.

¹³ "The spirit of sanctity" (or "holy spirit"), which is already used in *Is.* 63.10-11 and *Ps.* 51.13, is quoted several times in the texts from Qumrân (*IQS* IV 21; VIII 16; IX 3; CD II 12) and especially in the *Hymns* (VII 6-7; IX 32; XII 12; XIV 13; XVI 2, 7, 12; XVII 26), and it is the "spirit of knowledge" (almost a particular instrument for esoteric knowledge). See *IQS* XII 12-13: "Through your holy spirit You have opened in me the knowledge in the secret of your wisdom". Cf. F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte*, Bonn 1956, pp. 42s., 73.

¹⁴ I follow R. BULTMANN, *op. cit.* (n. 10), pp. 192-203, 232ss., and *ThWb* VII, col. 1056ss.

But there is another meaning of πνεῦμα when considered in relation to man. The word can signify what we call the Self, the inner part of man, the conscience. From this point of view, πνεῦμα is another word for “person”¹⁵, the person as a being conscious and aware of himself. In this case, πνεῦμα comes close to the Hellenistic meaning of νοῦς, or else νοῦς is simply employed in place of πνεῦμα, as in the text of *Is.* 40.13 LXX, quoted in *2Cor* 2.11 and *Rom.* 8.16. In the text of Isaiah, *rûah* becomes νοῦς κυρίου, as in the two texts of Paul; πνεῦμα and νοῦς are put on the same semantic level. And in this way, the characteristics of the Biblical notion of “spirit”, mystery and impenetrability, are transferred to the νοῦς.

Finally, the word ψυχή “soul” — a rare word in the *Corpus* — can also indicate the person, the living being according to the original meaning of *Nepheš*. The concept of vitality correspondent to this term is transferred to ψυχή: the person as a subject who is able to decide and propose. Consequently, Paul employs ψυχή with the meaning that πνεῦμα has, according to the synonymity that exists between *Nepheš* and *Rûah* in the Old Testament¹⁶. But πνεῦμα, when this word connotes the conscience, is differentiated from ψυχή, as has already been stated above.

However, by using the adjective ψυχικός in opposition to πνευματικός, Paul introduces a meaning of ψυχή unknown in the Semitic tradition: ψυχή and ψυχικός indicate “the natural man”, or rather, the sphere of natural life, inferior to that of πνεῦμα. In correspondence with κατὰ σάρκα and κατὰ πνεῦμα, he contrasts two new categories: τὸ ψυχικόν (which concerns only the sphere of “soul”, hence “second-rate”, “transitory”) and τὸ πνευματικόν (the superior level under the influence of the divine πνεῦμα, the level of supernatural life). In *1Cor.* 2.13-15 the man πνευματικός is he who under the influence of the Spirit knows God’s action; the ψυχικός, on the contrary, is the man who remains solely on the level of natural knowledge and knows what the natural faculty, the νοῦς, allows him to know. Later, in the *Letter of Jude* 19, ψυχικοί are those who are devoid of the Spirit. This contrast between the two different parts of man, ψυχή and πνεῦμα, must have already been widespread before the time of St. Paul¹⁷. The opposition, as we know, is strongly developed in

¹⁵ Cf. R. BULTMANN, *op. cit.* (n. 10), pp. 206 and *ThWb* VI, col. 432ss.

¹⁶ Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l’Ancien Testament*, tome II: *L’homme*, Paris 1956, pp. 19s., 35; R. BULTMANN, *op. cit.* (n. 10), pp. 204s.

¹⁷ Cf. P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con Giudaismo e Cristianesimo* (translated from the German), Brescia 1986, p. 207; *ThWb* VI, col.

Gnosticism and is manifest in the division of mankind in three categories (χοϊκοί, ψυχικοί, πνευματικοί)¹⁸. We can now proceed to a specification of the role of the νοῦς.

III. THE TEXTS CONCERNING THE ΝΟΥΣ

1. The meaning of the word νοῦς normally used in the *Corpus* is that of the *faculty of understanding*, a faculty that is *natural and specific to the man* who is not disturbed by external causes. In this use there is no religious connotation; the “mind” of man has no relation to the divine nature (contrary to what was believed in certain philosophical milieus of the time)¹⁹.

Problems of various types, anxiety in particular, can shake someone’s mind and cause wrong judgements or decisions. This is the case with the Thessalonians excited by the expectation of the Parousia (2*Thes.* 2.2).

In *Rom.* 1.20, νοῦς is the faculty of knowing through which the invisible perfections of God become visible in his works, and thus become νοούμενα “understandable”; this is also applicable to the Pagans.

But the autonomous faculty of thinking remains inactive in concomitance with a charismatic gift like the glossolalia: see *1Cor.* 14.14-15. There is a contrast between τὸ πνεῦμά μου and ὁ δὲ νοῦς μου. “My spirit” is the divine Spirit bestowed upon man, the Spirit which inspires the speaker in tongues (ὁ λαλῶν γλώσση); “my mind” is the human faculty of thinking which stops operating during the glossolalia (ἄκαρπός ἐστιν “is unfruitful”). “My spirit” here is a new faculty of knowing and speaking and, in this sense, a faculty of the same kind as the natural faculty of the νοῦς, but opposed to it. And in the presence of the supernatural faculty, the human mind (the νοῦς), while still remaining in man, is, however, inactive.

2. The word νοῦς is further used to express *the mind as interior feeling*, which is presented as a particular way of thinking in order to build a Christian community. In this sense, as in *1Cor.* 1.10, νοῦς is paralleled with γνώμη in a text in which Paul exhorts the faithful to be united “in the mind and judgement”.

435s.

¹⁸ Cf. *ThWb* IX, col. 467s.; K. RUDOLPH, *op. cit.* (n. 5), pp. 91s.

¹⁹ Cf. texts from the Gnostic tradition and by Philo in *ThWb* IV, col. 953s.

Again employed as a natural faculty, νοῦς can also signify the ability to conceive a “personal conviction” and, consequently, to express it if there are differing opinions, as Paul says in *Rom.* 14.5: everyone should be fully convinced in his own mind (τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφοροῦσθω).

3. The section that follows is the most important for our discussion. There is also a specific use of νοῦς, in which the word indicates something that approaches what elsewhere, using a different terminology, is called *inclination or instinct*. Here the meaning of the νοῦς is shifted to the level of the operative principle, the principle of moral life: the orientation of the mind conditions and determines human behaviour. In these contexts Paul speaks about the νοῦς almost as if it were an independent reality, or a hypostasis. And, because the νοῦς can be orientated in two different directions, Paul practically speaks about the existence of two different behaviours determined by a good νοῦς or by an evil νοῦς. As regards this problem, Paul says with a Hellenized, and probably Stoic, terminology what the *Testaments of the Twelve Patriarchs* said through the expression “two διαβούλια” in man, the texts of Qumrân through the “two spirits”, and the Rabbis through “*yeşer tôb*” and “*yeşer hârâ*” (the good and bad instinct in man). As for Paul, in *Rom.* 7.22-24 he intends with νοῦς the interior disposition towards what is good, the good instinct, which has its own law (ὁ νόμος τοῦ νοός μου, 7.23). This reality corresponds, in 7.22, to the “inner man” (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), that is the real man, the true personality, one’s hidden Self. This is one of the most qualifying points in St. Paul’s thought, if the νοῦς is considered from the point of view of the theology of sin and justification. The νοῦς as such turns towards the good. One could be surprised to read, as for example in 7.19-21, that the real Self has not been corrupted and that its aim is the good, or what is right. Sinning, or rather the principle of it, is located, instead, elsewhere, “in my body’s members” (7.23), that is in the σῶμα considered under the sway of σάρξ, and ultimately “in my flesh”²⁰. Σῶμα and σάρξ assume, in this context, the negative meaning about which we have spoken before; they constitute the bad inclination, the principle of sinning, the law which struggles against the law of the νοῦς.

However, in *Rom.* 1.28 Paul speaks about a depraved mind (ὁ ἀδόκιμος νοῦς) to which God has delivered the Pagans. No doubt that here it is a question of the bad instinct, which leads to the sins quoted

²⁰ Cf. R. BULTMANN, *op. cit.* (n. 10), p. 212.

in 1.29-31. As a consequence of the depraved νοῦς, the heart and the purpose (καρδία, διάνοια) of the Pagans are darkened (1.21). According to the *Letter to the Ephesians* 4.17 the Pagans walk in the “futility (ἐν ματαιότητι) of their mind, darkened as they are in their purpose”. The *Letter to Titus* 1.15 adds that mind and conscience (ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις) are corrupt. Later, ■ “corrupt mind” characterizes the heretics factually considered Pagans.

The *Letter to the Colossians* 2.18 calls the depraved mind “the mind of the flesh” (ὁ νοῦς τῆς σαρκός), a νοῦς rooted in the flesh²¹. This is not to say that σάρξ has a mind, but rather that the mind acts according to the stimulus of the flesh. The σάρξ is the principle of evil, as stated above. And if the νοῦς lets itself be dominated by the law of the σάρξ, it becomes “depraved”. This seems to be the punishment of God inflicted on the Pagans in *Rom.* 1.28: God abandoned them to the fatal law of the flesh. If this is the case, then it seems that the two moral principles in the *Corpus Paulinum* are the νοῦς on the one hand, and the σάρξ on the other.

Other important reflections derive from the fact that the “renewed mind” is called a “new man”²², which, like a new dress, must clothe the Christians. In *2Cor.* 4.16 Paul says that the renewal concerns the inner man (ὁ ἔσω ἡμῶν [ἄνθρωπος] ἀνακαινοῦται), while the outer man deteriorates (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται). In *Rom.* 7.22 Paul identifies the νοῦς with the *inner man*; in *2Cor.* 4.16, however, he develops a new notion, that of the *outer man*, and contrasts it with the inner man. The outer man who deteriorates is man considered as “body”; he is man in his visible aspect. This man must, in some way, be correlated with the principle of evil. The inner man, on the contrary, the νοῦς, who is able to renew himself day after day, is the new man, and has been created according to God (τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα). This same idea is found in *Col.* 3.10: “the new man is formed anew in the image of his Creator” (κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν). There is no doubt that these expressions recall the idea of *Gen.* 1.26: man created according to the image of God, as already indicated. The consequence: the likeness of man to God is the νοῦς renewed. We can call this reality a new personality, a new manner of being, which, in reality, corresponds to the original project of

²¹ The text concerns the heresy of the Colossians, with particular reference to the cult of the angels. The author exhorts the faithful not to let themselves be convinced by the heretics who have a “fleshy mind” or “a mind of flesh”.

²² *Eph.* 2.15 and 4.24.

God regarding man. It is a return to the origins, to man as he was created.

In *Rom.* 12.2 the verb δοκιμάζειν, “to prove”, connotes the capacity that the renewed νοῦς has to assess each situation. However, in *Col.* 3.10, the new man is related to knowledge (he is continuously renewed in order to have better knowledge). The new man is like a new dimension of the human person, characterized by a particular or new kind of knowledge.

4. Νοῦς as object of knowledge, and as faculty of knowing.

Νοῦς is employed with the first of these meanings in *1Cor.* 2.16a and *Rom.* 11.34 through the quotation of *Is.* 40.13 LXX, in which *rûah Yahweh* is translated by νοῦς κυρίου, as indicated above. But in *1Cor.* 2.16b the word νοῦς in the expression νοῦς Χριστοῦ, the mind of Christ, is the necessary instrument, the faculty for knowing the thought of God²³. The argumentation of Paul in the section of *1Cor.* 2.6-16 tends to demonstrate that the Lord’s thought (in the quotation from Isaiah), or the mysterious and hidden Wisdom of God (in *1Cor.* 2.7), can only be known through the Spirit of God (i.e. through the revelation), that is, through “the Spirit who comes from God” (τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, 2.12), an expression that corresponds in 2.16b to the νοῦς Χριστοῦ. This paralleling of the two concepts demonstrates that the notion of πνεῦμα and that of νοῦς can be interchanged. The fundamental idea is the existence of a connaturality between he who knows, on the one hand, and the object of knowledge on the other, an idea expressed through the following axiom: the Spirit of God knows the depths of God as the spirit of man knows the inner part of man (the innermost Self). He who has this particular faculty of knowing the “Lord’s thought” is called πνευματικός. And Paul knew he was one of the πνευματικοί. On the contrary, he who does not have the “Spirit who comes from God” (2.12) remains on the level of purely human knowledge, that which human nature allows him, or (according to Hebrew terminology) that which his *Nepheš* – ψυχή allows him, as indicated above. This man is called ψυχικός. At this point Paul introduces a differentiation between the notion of ψυχή and that of πνεῦμα, precisely because he tends to correlate the Hebrew notion of πνεῦμα with the Greek notion of νοῦς. On the basis of this, the πνευματικοί and the ψυχικοί form two separate classes of mankind.

²³ Cf. the text: “Who has known the mind of the Lord (νοῦν κυρίου)...? But we have the mind of Christ (νοῦν Χριστοῦ)”.

CONCLUSION

The texts quoted in section III.3 are those that have had the greatest impact on the Manichaean tradition: *Rom.* 7.22 and *2Cor.* 4.16 (the νοῦς, the interior man in opposition to the σῶμα/flesh, the exterior man), *Col.* 3.9-10 and *Eph.* 4.22-24 (the νοῦς, the new man, able to renew himself, opposed to the σῶμα/flesh, the exterior man who is destined to corruption). The Manichaeans found these texts exactly suited to express their dualistic thought and, in fact, made great use of them, above all for the formulation of their moral categories. The νοῦς, as the hegemonic principle and divine part of man, is the one who leads the struggle against the Body, the animal part of man. In history we can observe that this Manichaean language is common to the Catholic language regarding the struggle that man must undertake against the Body, but there is still much to study in order to understand in which direction the influence operated, or, whether it is not perhaps the case of an exchange between the two traditions. Further, the Manichaean tradition passes from the subjective level to a universal level: the νοῦς is considered the head, the hidden guide of the entire community. It is also curious to observe, with regard to this precise idea, an analogy with the “Shepherd”, the mysterious figure which gives the name to the work by Hermas²⁴.

²⁴ Cf. L. CIRILLO, *Le Pasteur d'Hermetas dans la tradition manichéenne: à propos du fragment M97 en pehlvi*, in A. VAN TONGERLOO – S. GIVERSEN (eds.), *MS I*, pp. 49ss.

DIE ZERGLIEDERUNG DES ΝΟΥΣ

Vorstufen manichäischer Systembildung im Mittleren Platonismus?

Carsten COLPE (Berlin)

1. DIE FRAGE

Von den mittelplatonischen Philosophen neigen bekanntlich einige dazu, ihre Lehren zu systematisieren. Die manichäische Lehre wird mit Selbstverständlichkeit ein System genannt. Von einem platonischen und vom manichäischen System gibt es verschiedene Formen. Es ist damit weder gesagt, daß dies verschiedene Systemformen sind, noch daß ein System hier wie dort dieselbe Struktur hat. Man muß sie miteinander vergleichen. Die Berechtigung zu einem solchen Vergleich ergibt sich nicht zuletzt aus der Stellung, die dem νοῦς in beiderlei Systemen zugewiesen wird. Mittels einer Untersuchung dieser Stellung soll ein solcher Vergleich vorgenommen werden.

Man begibt sich da notwendig zwischen zwei Pole, die zeitlich noch weiter auseinanderliegen als der sog. Mittlere Platonismus (ca. 50 v.–200 n.u.Z.) und Mani (216–276). Den einen Pol bildet der historische Platon (427–347), bei dem der νοῦς ein relativ einfacher Begriff ist. Der andere Pol sind die manichäischen *Kephalaia* (4. Jahrh.), in denen der νοῦς eine vielfach gespaltene Hypostase ist. Unsere Frage ist eine doppelte: Wie ist es von der einfachen Form bei Platon, die gnoseologisch und erkenntnistheoretisch in der Philosophie von höchster Bedeutung blieb, zu der hypostatisch zerspaltenen Form im späteren Manichäismus, aber angelegt schon bei Mani gekommen, sodaß man statt von einer Stellung des νοῦς eher von den Stellungen mehrerer noetischer Hypostasen in seinem System sprechen muß? Und: Haben die Stellungen der letzteren etwas mit der Stellung des ersteren zu tun, wenn sich zeigen würde, daß diese Stellung ein Teil der inneren Organisation eines mittelplatonischen Systems, daß also der νοῦς an derselben gedanklich mitbeteiligt ist?

2. ANFANGS- UND ENDPUNKT: PLATON UND DIE *KEPHALAIA*

Bei Platon¹ kommt der νοῦς an 75 Stellen vor (nicht eingerechnet

¹ Nochmalige Zusammenfassung der schon bei C. COLPE, *Gnosis* II, in: *RAC* XI (1981), Sp. 581 gegebenen. Guter Überblick bei J. BEHM, *Der Begriff Nous in*

natürlich die Adjektive νοητός usw. und die Verben νοεῖν· διανοεῖν etc.). Die prägnanteste Stelle, *Phaidon* 97c, berichtet zustimmend die Überlieferung, daß der νοῦς “das Anordnende und aller Dinge Ursache” sei. Ähnlich findet man es schon bei Anaxagoras, der hier ja auch zitiert wird, und bei Aristoteles. Platon gewinnt zu dieser Weltvernunft, dem anordnenden Prinzip des Makrokosmos, jedoch komplementär die menschliche Vernunft hinzu, ohne daß er, im *Phaidon* und im *Phaidros*, eine ausführliche Makrokosmos / Mikrokosmos – Spekulation entwickelt (das tut er erst im *Timaios*, wo die Voraussetzungen etwas anders liegen). Im *Phaidon* und im *Phaidros* wird der νοῦς vielmehr der höchste Seelenteil: so wie er anderswo der Lenker des Kosmos ist, so ist er hier der Lenker der Psyche. Nach *Philebos* 30d kommen andererseits der νοῦς und seine parallele Kraft Sophia nicht ohne Psyche zum Dasein; die Psyche kann nicht ohne den νοῦς existieren, der νοῦς nicht ohne die Psyche. Wenn die Dinge mit theologischen Anspielungen berichtet werden, dann kommt auch Zeus ins Spiel: der νοῦς wohnt in der Natur des Zeus, die Götter sind der Vernunft teilhaftig wie die höheren Menschen, die Götter haben u.U. selber νοῦς und können sich ihrem νοῦς, dem obersten Zeus, zuordnen. Das sind pseudomythologische Formen, die später vielleicht noch einmal wichtig werden, aber es ist eine relativ einfache Lehre.

Ganz anders am Endpunkt, im Manichäismus²: Dort steht der νοῦς in Beziehung zu vielen anderen Hypostasen, die teilweise von ihm abgeleitet sind, teilweise aber auch neu mit ihm identifiziert werden. Er ist von “Jesus dem Glanz” “berufen”; er ist der eigentliche “Vater aller Apostel”, der zu seiner Hilfe den “Apostel des Lichtes”, den “Paarge nossen” und die “Lichtgestalt” beruft; als Vater aller Apostel wählt er zunächst die “Kirche” aus, er ist ihr “Bräutigam” oder wohnt in ihr dergestalt, daß seine und der “Kirche” “Ähnlichkeit” ein einziger Leib sind. Der νοῦς sammelt das Leben durch die Verkündigung der Apostel; wenn das von ihm gesammelte Leben zu ihm zurückkehrt, bedeutet das zugleich, daß sich die Kirchen zu ihm versammeln. Durch die Lehre der Kirche und ihrer Apostel geht er auch zu den Einzelmenschen; er erinnert die lebendige Seele, bestehend aus den fünf Lichtelementen, an die Sünde, die sie durch Hingabe an die Vermischung begangen hat; er erinnert die Seele des Menschen an ihre “erste

Philosophie und Religion der Griechen, in: *ThWb* IV (1942), S. 952-956.

² Die *Kephalalaia*- (und andere) Stellen, auf die hier aus Platzgründen verzichtet werden muß, bei C. COLPE, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung*, Diss. Göttingen 1954, S. 16f, 72-75, 102-103; ergänzend W. LENTZ, *What is the Manichaean Nous?*, in: *UJb* 33 (1961), S.101-106.

ὄσλα”- Er wendet sich zu den Toren des menschlichen Körpers, demütigt ihre Wächter und öffnet ihre Riegel, nimmt dann Wohnung im Körper, läßt dem Menschen seine Begierden zum Abscheu werden und den Willen des “Heiligen Geistes” geschehen. Vom νοῦς, der damit auch Weltvernunft bleibt, kommen die guten Gedanken im Menschen. So ist der νοῦς der Wecker der Schlafenden, der Einsammler der Zerstreuten, der Arzt der Seelen. Was der νοῦς auf diese Weise schafft, ist der “Neue Mensch”; man sagt dafür auch: “Der Neue Mensch ist mit dem Licht-νοῦς”, oder: “Der Licht-νοῦς ist der König des Neuen Menschen”. Insofern, als er auf dem Wege über den Menschen allerletzten Endes für die Rückführung des Lichtes sorgt, kann er auch “König über das All” heißen. Damit ist man ungefähr wieder bei der Lenkung der Welt durch den νοῦς, wie Anaxagoras und Platon sie kennen, nur daß bei den Manichäern inzwischen eine kosmische Katastrophe geschehen ist, aus der durch ein großes Drama der Stand wiederhergestellt werden muß, der bei Platon und Anaxagoras nie gefährdet war.

Wie ist es zu dieser langen Entwicklung gekommen? Gibt es Denker oder Mythologen, die dafür verantwortlich zu machen sind?

3. GRUPPIERUNG DER AUTOREN

Gern werden als zeitliche Zwischenstationen Philon, die Hermetik und Plotin in Anspruch genommen, und rein ideengeschichtlich gelingt es auch oft, mit ihnen von Platon aus eine Brücke zu Mani zu schlagen. Aber örtlich liegen diese Zwischenstationen alle in Unterägypten, in und um Alexandrien. Nun wird in einem so kosmopolitischen Zeitalter, mit solcher Mobilität von Rhetoren und Philosophen, mit soviel Kommunikation zwischen den geistigen Zentren, gewiß niemand daraus einen Einwand gegen eine Diffusion von Ideen ableiten, wie sie hier angenommen werden müßte. Die Unsinnigkeit eines solchen denkeographischen Arguments darf aber nicht die Aufmerksamkeit ganz von einer Gruppe von Philosophen ablenken, die in diesem Zusammenhang schon immer merkwürdig wenig beachtet wurden, eben den sog. Mittelplatonikern³. Die Mehrzahl derer, von denen Näheres bekannt ist, gehören nämlich ins 2. Jahrhundert, und die Hälfte von allen

³ Umfassend J. DILLON, *The Middle Platonists A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977; CL. ZINTZEN (Hrsg.), *Der Mittelplatonismus* (WdF 70), Darmstadt 1981; J. WHITTAKER, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*; und L. DEITZ, *Platonisme antérieur à Plotin: Bibliographie*, in: ANRW II 36.1 (1987), S. 81-123 und 124-163; A. DIHLE, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München 1989.

sind im Westen Asiens, in der Asia, in Syrien und in Palästina, zuhause. (Die andere Hälfte besteht etwa, außer aus schattenhaften Figuren – die sich aber auch in der Levante finden –, aus Eudoros, Apuleius, dem anonymen Theaitetkommentator, Attikos, Kelsos, Tauros, Plutarch.) Sie sind also geographisch näher bei Mani als die Alexandriner, und sie sind auch zeitlich näher bei, und das heißt: vor ihm. Es handelt sich um zwei Asiaten, drei Syrer und zwei Palästinenser.

4. DIE BEIDEN ASIATEN

Gaios, der Gründer der nach ihm benannten Richtung in Kleinasien, dessen Eklektizismus für die Arbeit der ganzen Schule repräsentativ war, bleibt für uns im Dunkeln; er ist kaum zu rekonstruieren⁴. Er kann der Lehrer mehrerer der Folgenden gewesen sein, sicher des Alkinoos/Albinos und des Theon, weniger sicher des Arztes Galen⁵. Dieser letztere fällt ohnehin aus unserer Betrachtung heraus, obwohl er hier erwähnt werden muß; denn er verstand die Heilkunst als Philosophie und brachte sie in ein System⁶.

Außerordentlich bedeutend ist Alkinoos/Albinos⁷ in Smyrna. Er

⁴ Zu Gaios und 'Albinos' vgl. J. DILLON, aaO S. 266-305; A. DIHLE, aaO S. 285; Cl. MORESCHINI, *Die Stellung des Apuleius und der Gaios-Schule innerhalb des Mittelplatonismus*, in: Cl. ZINTZEN, aaO S.219-274.

⁵ "Man weiß aus seiner Autobiographie, daß er um 151 herum von Pergamon nach Smyrna wechselte 'um des Platonikers Albinos willen' (*De libr. propr.* 2). Er war also auf jeden Fall ein Schüler des Albinos, dessen Lebensdaten wir einzig und allein aus dieser Notiz erschließen können. Ihr zufolge wird die Akme des Albinos gemeinhin zwischen 145 und 155 angesetzt. Da Galen (129-199) bereits mit 14 Jahren zu studieren begann, könnte er – rein theoretisch – auch schon beim Lehrer seines Lehrers die Schulbank gedrückt haben. Welchen Grund hätte aber gerade ein Egozentriker wie er, dies in seiner 'Selbsterlebensbeschreibung' zu verschweigen?" (M. TORINI, dem ich außer dieser und der übernächsten Anm. weitere wichtige Hinweise verdanke). Es wären – unter anderen Gesichtspunkten – bei Galen noch viele Fragen zu stellen, die ich aber hier übergehen muß.

⁶ Entgegen der Ankündigung bleiben außer Betracht die Verfasser der *Oracula Chaldaica* ('Julian der Theurge') und des *Poimandres* sowie Valentinus. Es führt bereits aus dem Thema "Stellung des νοῦς" heraus zur Gnosis, wie bei jenen Autoren der Platonismus "aus den Fugen" gerät. Der notgedrungen festgesetzte Umfang dieses Beitrages erlaubte nur beim *Didaskalikos* ein relativ ausführliches Referat, aber zu einigen Texten (z.B. unten Nr. 6) nur Hinweise. Vorausgesetzt wird der ausgezeichnete Aufsatz von A. BÖHLIG, *Mani und Platon – ein Vergleich*, in: A. VAN TONGERLOO – S. GIVERSEN, *MS I*, S. 19-34.

⁷ Zum Problem der beiden Namen bzw. der Identität ihrer Träger und damit auch zur Verfasserschaft für den *Didaskalikos* nehme ich nicht Stellung. "Leider wissen wir über Albinos gar nicht mehr so viel, seit WHITTAKER (*Phoenix* 28, 1974; *ANRW* II 36.1, S. 81ff; Introduction zu *Alcinoos*, siehe nächste Anm.) die ebenso alte wie erfolgreiche These FREUDENTHALS (*Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, Berlin 1878) umgestürzt und den *Didaskalikos* als das Werk eines ansonsten völlig unbekanntes, in den Manuskripten aber stets als Verfasser genannten 'Alkinoos' reklamiert hat. Von Albinos bleiben uns somit v.a.: die Notiz bei Galen, der äußerst

kommentierte den Platon ausführlich, wie es alle Platoniker taten, doch kennen wir weder seinen Text noch seine Methode. So sind früher, bei den älteren Platon-Editionen, Passagen aus einem Handbuch mitediert worden, was über den Duktus und Charakter dieses Werkes einen interessanten Aufschluß gibt. Es ist der *Didaskalikos*, ein Lehrbuch der platonischen Philosophie⁸, in dem es von Aussagen über den νοῦς, über νοεῖν, νοητά usw. nur so wimmelt. Ich gebe einige Proben⁹:

*“La contemplation est l’acte de l’intellect qui intellige les intelligibles, l’action est l’acte d’une âme raisonnable qui agit par l’intermédiaire du corps”*¹⁰.

*“Le premier est l’intellect qui est en nous, le second est un instrument naturel qui sert à juger d’abord de la vérité et conséquemment du mensonge”*¹¹.

*“L’intellection est l’opération de l’intellect qui contemple les premiers intelligibles”*¹².

Der νοῦς, der sich selbst erkennt als göttlicher und menschlicher, ist zugleich der, der die πρῶτα νοητά erkennt; das sind wieder die geistigen Kräfte in der Hierarchie des Seins, von denen auch andere Mittelplatoniker sprechen.

*“Et de même qu’en appliquant notre intellect à l’astronomie, nous sommes conduits des choses visibles à l’essence invisible et intelligible, de même aussi en entendant des sons harmonieux, nous nous élevons de la même façon des sons entendus jusqu’aux objets perçus par l’intellect lui-même”*¹³.

kurze ‘Prologos’ zu den platonischen Dialogen, die bei Proklos *In Timaeum* erhaltenen Fragmente und das Wissen um eine schriftliche Bearbeitung der Vorlesungen des Gaios in 8-10 Büchern, die bis ins 12. Jh. hinein ein Bestandteil des *Parisinus Graecus* 1962 war und seitdem rätselhafter Weise verschollen ist”.

⁸ Alcinoos, *Enseignement des Doctrines de Platon*, ed. J. WHITTAKER et trad. P. LOUIS, Paris 1990, danach die folgenden Übersetzungen (bis Anm. 13).

⁹ Mündlich: “Erlauben Sie mir, daß ich die Zitate, die ich bringen werde, aus den vorliegenden französischen Übersetzungen vorlese. Das ist eine Hommage an den *genius loci*. Flämisch wäre noch besser, aber das kann ich nicht; Französisch ist jedenfalls immer noch besser als Deutsch oder Griechisch”.

¹⁰ *Did.* II (p. 153, 3-5 HERMANN). In dieser Aussage haben wir einmal das aristotelische Sich-selbst-Erkennen des νοῦς, aber hinzugefügt noch, was es bei Aristoteles nicht war, daß die Selbsterkenntnis des νοῦς in θεωρία geschieht (von dem französischen Herausgeber hier eben mit “contemplation” übersetzt). Der νοῦς hat seine eigene θεωρία, in der er sich selber erkennt, und läuft damit praktisch gleich mit der θεωρία, die der Mensch übt, indem er den νοῦς zur Erkenntnis der wirklichen Dinge anwendet. Das ist schon gnostisch, aber nur formal, denn es fehlt die Überbrückung eines dualistischen Bruches in dieser θεωρία.

¹¹ *Did.* IV (p. 154, 15-17). Hier wird deutlich gesagt, daß der νοῦς als Theorie, θεωρία-fähige Kraft auch im Menschen ist (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς), womit sich eine Gleichgestaltung oder eine Konvergenz der θεωρία des göttlichen und des menschlichen νοῦς ergibt, die beide sich selbst erkennen und damit auch einander erkennen.

¹² *Did.* IV (p. 155, 20f.)

¹³ *Did.* VII (p. 161, 37-41); vgl. J.H. LOENEN, *Die Metaphysik des Albinos*, in: Cl. ZINTZEN, aaO S. 98-149, dort 130.

Hier ist der νοῦς sogar der, der die Gesetze, die in den Sternen walten, wahrnehmen kann. Er ist dazu fähig, weil er von derselben ordnenden Struktur ist, wie sie in der Bewegung der Fixsterne und ihrem Verhältnis zu den Wandelsternen schon waltet. Kraft derselben Ordnungsstruktur ist er wahrnehmbar, ist er fähig, die Ordnung in der Gestirnwelt wahrzunehmen, und er ist auch fähig (das ist jetzt ein pythagoreisches Element) zu hören, was bei der Bewegung der Sterne geschieht, und die Schönheit zu schauen, die in dieser Bewegung zum Ausdruck kommt. Auf diese Weise ist der νοῦς im Menschen auch wieder gleich Gott, denn Gott ist derjenige, der die Schönheit der Bewegungen der Gestirne und des Klanges, den sie dabei erzeugen, geschaffen hat.

Für Alkinoos/Albinos steht der νοῦς in einer Reihenfolge mit dem Logos, den er stuft¹⁴, aber nicht, wie es bei Philon von Alexandrien, in der *Sapientia Salomonis* und im *Jesus Sirach* wäre, auch mit der oder einer Sophia. In dieser Reihenfolge ist der Logos, der als Wechselprinzip zum νοῦς fungiert, schon über allen menschlichen Verstand erhaben:

“Il faut ensuite parler du troisième principe que Platon considère comme presque inexprimable. Nous pourrions cependant l’atteindre grâce au raisonnement suivant: s’il existe des choses intelligibles, et si ces choses ne tombent pas sous les sens ni ne participent au monde sensible, mais aux premiers intelligibles, il existe des premiers intelligibles dans un sens absolu comme il existe des premiers sensibles. Ce principe étant admis, le conséquent doit l’être aussi. Etant donné que les hommes sont remplis des impressions des sens au point que, même lorsqu’ils se proposent de concevoir l’intelligible, ils y mêlent quelque apparence sensible, comme l’idée de grandeur, de figure ou de couleur qu’ils y joignent souvent, il leur est impossible de concevoir purement l’intelligible: les dieux au contraire se dégagent du sensible et conçoivent l’intelligible purement et sans mélange”¹⁵.

Wichtig ist hier, daß diese Prinzipien ἀμυγῶς, “sans mélange”, da sind; das wird genau der Gegensatz sein, in dem sich später Mani zu ihnen allen befindet. Bei ihm sind die geistigen Kräfte, auch der νοῦς, hineingemischt in etwas anderes. Es sieht fast so aus, als hätte der Autor hier aufgrund der aristotelischen Homöomerienlehre einen Grund gehabt, etwaige Mischungen von vornherein abzulehnen. Dieses Prinzip wird auch λόγος ἄληπτος genannt:

“Pour parler plus clairement on pourrait dire que ce qui juge c’est le philosophe par lequel les jugements sont portés, mais c’est également la raison au moyen de laquelle on juge de la vérité, et que nous avons appelée un instrument. La rai-

¹⁴ Ich erinnere an das, was Bianchi das vorige Mal über die Abstufung gesagt hat. So ist es auch hier.

¹⁵ *Did.* X 1 (p. 164, 7-18); Cornelia DE VOGEL (siehe Anm. 18; nach Nrn. zitiert) 1327a. Hier zitiert nach der älteren Ed. und Übers. von P. LOUIS, Rennes 1945.

*son se présente sous deux formes: l'une est parfaitement solide et sure, l'autre n'est a l'abri de l'erreur que dans la connaissance des choses; la première appartient à Dieu mais pas à l'homme, la seconde peut appartenir à l'homme"*¹⁶.

Der Logos wird also zweifach (διττός) gesehen: der eine gehört zu Gott (θεῶν δυνατός), der andere befähigt den Menschen. Das ist eine gewisse Lehrbarmachung dessen, was Plato über den νοῦς gesagt hatte, und zugleich ist der νοῦς mit den beiden Prädikaten ἄληπτος und ἀτρεκής hypostatischer geworden als er bei Platon gewesen war. Nun wird über all diesem als Ursache von allem ein aktiver νοῦς angenommen, der in gewisser Weise an den νοῦς bei Anaxagoras und Platon erinnert, aber transzendenter geworden ist als diese νόες, die zu Gott und den Menschen gehören.

Wichtig ist noch, daß der νοῦς ausdrücklich als eine höhere Kraft als die Seele beschrieben wird: "L'intellect est meilleur de l'âme ('Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων)..." Dann kommt eine Erörterung, warum der νοῦς als höhere Kraft im menschlichen nicht-materiellen Wesen aller dieser Dinge fähig ist:

*"... et qu'au-dessus de l'intelligence en puissance se trouve l'intelligence en acte qui embrasse tout à la fois et se tient toujours en activité, puisque plus grande encore est la beauté de ce qui en est la cause et qui est supérieur à tout le reste, c'est là qu'il faut placer le premier dieu, le moteur qui fait agir sans cesse l'intelligence du ciel tout entier"*¹⁷.

Man kann es fast eine "trichotomische Ontologie" nennen, die sich auf diese Weise entwickelt. Der höchste Seelenteil, die höchste Geisteskraft des νοῦς steht in kosmischen Bezügen, deren Bezugspunkte man "Glieder" des νοῦς nennen kann. Die Ursache des immeraktiven νοῦς τοῦ συμπαντός οὐρανοῦ ist selbst νοῦς, so daß sich eine Art Hierarchie der νόες ergibt. Diese Gliederung, eine Weitergliederung des νοῦς und zugleich eine stärkere Hypostasierung, geht über Platon hinaus. Das erste Prinzip ist ὁ πρῶτος νοῦς oder νοῦς ἀκίνητός, der unbewegliche νοῦς; der zweite ist der, von dem wir eben gehört haben, der immer-aktive, immer-wirkende (ἀεὶ ἐνεργῶν) und all-durchwaltende νοῦς, und der dritte ὁ ἐν δυνάμει νοῦς, der auch eine Kraft der Weltseele ist¹⁸. Wie bei Aristoteles, wird der νοῦς auch bei Alkinoos/Albinos begriffen als einer, der sich selber erkennt (ἑαυτὸν νοῶν), und er wird, genau wie bei Platon, als "gut" und als

¹⁶ *Did.* IV 2 (p. 154, 18-25); C. DE VOGEL 1327c.

¹⁷ *Did.* X 2 (p. 164, 18-27); C. DE VOGEL 1327b.

¹⁸ So C. DE VOGEL. Sie hat die wichtigsten Alkinoos/Albinus-Stellen im dritten Band ihrer schönen Anthologie der griechischen Philosophie mit abgedruckt: *Greek Philosophy*, vol.III: *The Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1973³, S. 400ff.

“Ursache des Ganzen” bezeichnet, womit er dem Demiurgen des Timaios nahekommt.

Die Systematisierung läuft also folgendermaßen: Gliederung des platonischen νοῦς, Hinzufügung der Selbsterkennungskraft des νοῦς nach Aristoteles und Identifikation mit dem Demiurgen des Timaios, der dort noch nicht νοῦς geheißen hätte. Der oberste νοῦς bekommt auf diese Weise, weil er immer transzendenter geworden ist, in der Gliederung ein Prädikat, das er bei Platon und Aristoteles noch nicht haben konnte: ἄρρητος. Und da er auch mit Zeus identifiziert bleibt, wie in Ansätzen schon bei Platon, und noch mehr mit einem philosophischen Gott, der eigentlich nur ein Wechselbegriff für den νοῦς ist, aber die Transzendenz des νοῦς bezeugt, ergibt sich abermals ἄρρητος – ein dem Pythagoreismus paralleler mittelplatonischer¹⁹ Beginn der *theologia negativa*:

“Dieu est ineffable et saisissable seulement par l’entendement, comme nous l’avons dit, parce qu’il n’est ni genre ni espèce, ni différence spécifique: et il ne subit aucun accident, ni mal, car il est impie de dire pareille chose; ni bien, car s’il est une chose à laquelle il participe, c’est certainement le bien; ni choses indifférentes, car cela n’est pas conforme à la notion que nous avons de lui”²⁰.

Die Reihe der negativen Prädikate wird noch fortgesetzt, und es war für mich überraschend, daß wir sie, so wie sie sich sonst im Neuplatonismus und in der christlichen Mystik finden, doch auch schon hier, bei dem relativ undualistischen Alkinoos/Albinos, antreffen. Und dann, im 12. Kapitel seines Werkes, gibt es eine ausführliche Beziehung dieses νοῦς auf den Demiurgen, was dem Autor gestattet, auch die Wesen, die zwischen dem Demiurgen und der Erde sind, nicht nur “sichtbare Götter” zu nennen, wie es für die Planeten und Fixsterne schon immer gewesen war, sondern auch νοητά. Ja, νοητὰ ζῶα, θεοί und Sterne werden ein und dasselbe – auch das ist eine Systematisierung, die über frühere hinausgeht.

Zusammenfassend kann man also sagen: Der *Didaskalikos* ist eine Systematisierung der platonischen Lehre, in der der zergliederte νοῦς sozusagen die Binnenreferenzen im System herstellt.

Theon von Smyrna hat einen Traktat *Über die Musik* geschrieben, und er ist darin auch Platoniker, insofern er als Platoniker auch systematisiert, was die Pythagoreer über Musiktheorie schon geschrieben hatten. Um einen Eindruck zu geben, wie er argumentiert und wie

¹⁹ Vgl. J.M. WHITTAKER, *Neupythagoreismus und negative Theologie*, in: Cl. ZINTZEN, aaO S.169–186.

²⁰ *Did.* X 4 (p. 165, 5–10).

sorgfältig er auch die Lehre vom Geist differenziert und gliedert, zitiere ich ein Stück aus seinem Kapitel über den Logos. Er hat kein Kapitel über den νοῦς, der νοῦς durchzieht bei diesem Thema auch seine Schrift nicht, aber man darf Logos als Wechselbegriff zu νοῦς nehmen und von da aus die Organisation seiner Systematisierung erschliessen:

“Le mot λόγος est pris en plusieurs sens par les péripatéticiens; car on appelle ainsi le langage que les modernes nomment oral et le raisonnement mental sans émission de voix; ... on appelle encore ainsi le rapport de proportion, et c’est en ce sens qu’on dit qu’il y a rapport de telle chose à telle autre; l’explication des éléments de l’univers; le compte des choses qui honorent ou qui sont honorées, et c’est dans cette acception que nous disons: tenir compte de quelque chose, ou n’en pas tenir compte. On appelle encore λόγος le calcul des banquiers, les discours de Démosthènes et de Lysias dans leur œuvres écrites; la définition des choses, qui en explique l’essence, puisque c’est à cela qu’elle sert; le syllogisme et l’induction; les récits libyques et la fable. On donne aussi le nom de λόγος à l’éloge et au proverbe. C’est encore ainsi qu’on appelle la raison de la forme, la raison séminale et beaucoup d’autres. Mais, selon Platon, on emploie le mot λόγος en quatre sens: on appelle ainsi la pensée mentale et sans parole, le discours procédant de l’esprit et exprimé par la voix, l’explication des éléments de l’univers et la raison de proportion”²¹.

Er geht also von der einfachen Grundbedeutung “Logos = Sprechen” aus, führt auch die Bedeutungen auf, die Logos als Bezeichnung einer literarischen Gattung der gesprochenen Rede hat, und geht dann weiter zu dem, was man benennt, darunter auch zu der Kraft für die Benennung der einzelnen Teile des Geistes und des Universums. Das letztere kommt der Systematisierung nahe, die wir bei Alkinoos/Albinos und bei den anderen Platonikern finden. Mehr kann er in seinem Zusammenhang *Über die Musik* zu diesem Thema nicht sagen.

5. DIE DREI SYRER

L. Kalbenos (oder: Calvisius) Tauros²² ist der erste Philosoph, der hier zu nennen wäre; erhalten ist für das, was hier inhaltlich zu sagen wäre, nicht viel. Er muß aber als ein Systematisierer der platonischen Philosophie mitgezählt werden, da er als solcher bekannt war. Neben ihm haben wir Maximus von Tyros und Numenius von Apamea.

Maximus von Tyros entwickelt eine Lehre, die der des Alkinoos/Albinos sehr ähnlich ist, es kann sein, daß er sie sogar gekannt hat. Seine hier in Frage kommende, in sein Hauptwerk²³ eingelegte Re-

²¹ Theon v. Smyrna, *Expositio rerum mathematicarum* Kap. 18, ed. et trad. J. DEPUIS, Paris 1892, S. 118f. Vgl. J. DILLON, aaO S. 397-399; A. DIHLE, aaO S. 288.

²² Ingeniös rekonstruiert von H. DÖRRIE, in: *Kairos* 15 (1973), S. 24-35; ND in *Platonica Minora*, München 1976, S. 310-323. Vgl. J. DILLON, aaO S. 237-247.

²³ *Maximi Tyrii Philosophumena*, ed. H. HOBEIN, Leipzig 1910; C. DE VOGEL

de heißt $\tau\lambda\varsigma \delta \Theta\epsilon\delta\varsigma \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \Pi\lambda\alpha\tau\acute{\omega}\nu\alpha$. Er führt die Identifikation des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ mit Gott weiter, ohne daß man sagen kann, daß es Zeus ist oder ein anderer, wie ihn später Julian, der Theurge, in seinen *Oracula Chaldaica* mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ zusammenbringen wird. Es ist für Maximus von Tyros ausgemacht, eine Sache allgemeinen Einverständnisses, daß es einen obersten Gott gibt und viele untergeordnete Götter; die unteren Götter sind auch $\nu\acute{o}\epsilon\varsigma$ oder $\zeta\acute{\omega}\alpha \nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, und es ist eine Oszillation da zwischen dieser philosophischen und der mehr mythologischen oder pseudomythologischen Begrifflichkeit. Der oberste Gott ist der vollkommene $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, er ist jenseits des Stroms der wechselnden Dinge und ändert sich nicht. Die $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, $\zeta\acute{\omega}\alpha \nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$, $\theta\epsilon\omicron\iota$ und die Geister der Menschen ändern sich. Der oberste $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist der Vater und Schöpfer des Universums, unsichtbar, unberührbar, unaussprechlich – auch hier bereits die wichtigsten Prädikate der *theologia negativa*.

Es finden sich bei Maximus bestimmte emanatistische Gedanken, ohne daß man sie schon direkt mit dem Neuplatonismus in Verbindung bringen kann. Es ist beinahe so, als ob das aristotelische Verhältnis zwischen Inhalt und Form dynamisiert wird: die Form ist das, was den Inhalt prägt. Dabei kommt dann fast heraus, daß der Inhalt aus der Form hervorgeht: das, was in etwas ist, wird zu etwas, das aus etwas kommt – pseudomythologische Prozesse im kleinen, ganz kleine emanatistische Gedankeneinheiten. So etwas findet sich auch schon hier bei Maximus von Tyros, wenn er sagt, daß bestimmte Dinge wie Ströme aus dem obersten $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als einer ewig fließenden Quelle hervorgehen. Am Ende seiner Diatribe beschreibt Maximus die $\zeta\acute{\omega}\alpha \nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ als mittlere oder mittelnde Wesen zwischen Gott und den Menschen und bringt dann auch ganz diskret, aber nicht so, wie die Neuplatoniker es tun, untere Götter und Dämonen in diese Seinshierarchie hinein. Dualistisch denkt er nicht.

Nun die rätselhafte Gestalt des Numenius von Apamea. Wir wüßten gern, ob er ein System hatte wie die anderen auch. Das läßt sich aus den Fragmenten leider nicht entnehmen, aber was ediert ist²⁴, genügt, um wenigstens über den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ etwas zu sagen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die wichtigsten Fragmente über diesen Begriff bei Eusebius in der *Praeparatio evangelica* stehen. Auch bei Numenius findet sich eine Stufung der $\nu\acute{o}\epsilon\varsigma$; der oberste kann auch $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ heißen, das sonst noch

1330a-e.

²⁴ E. A. LEEMANS, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Brüssel 1937; C. DE VOGEL 1345-1356; A. DIHLE, aaO S. 292f; H.-Ch. PUECH, *Numenius von Apamea und die orientalischen Theologien im 2. Jh. n. Chr.*, in: Cl. ZINTZEN, aaO S. 451-487.

bei Mittelplatonikern sehr selten ist²⁵; es erinnert an die *Chaldäischen Orakel*, wo es genauso ist. Die obersten $\nu\omicron\epsilon\varsigma$ können auch "der erste" und "zweite Gott" heißen, und der zweite ist das Organon, durch das der erste wirkt. Der zweite kann auch als "gezeugt" vom ersten gelten – das ist auch wieder ein pseudo-mythologischer Prozeß im kleinen, der wahrscheinlich aus einer Dynamisierung der aristotelischen Beziehung zwischen Inhalt und Form hervorgegangen ist.

Man hat gelegentlich zwischen dem zweiten Gott bei Numenius, der auch ein $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist, und dem gnostischen Demiurgen eine Beziehung gesehen. Das ist aber wohl nicht ganz richtig; Numenius' Sicht des Kosmos und des Demiurgen ist nicht gnostisch, sondern steht eher der plotinischen Beziehung zwischen dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und dem Kosmos nahe. Numenius ist ja von Plotin angegriffen worden, bzw. Plotin hat sich mit ihm kritisch auseinandergesetzt und diese mythologischen Elemente bei ihm bestritten²⁶.

6. DIE BEIDEN PALÄSTINER

Die Rekonstruktion des Antiochos von Askalon²⁷ ergibt genügend Material und Anhaltspunkte, um ihn als Systematisierer auszuweisen.

Nikomachos von Gerasa²⁸ ist Mathematiker und als Mathematiker Platoniker. Er handelt nicht über den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, aber die Ordnung der Zahlen wird in dem Schlußkapitel seines mathematischen Werkes²⁹ als "Nous" oder noetisch strukturiert angegeben. Eine Untersuchung könnte mindestens die damit angelegte systemische Tendenz nachweisen.

7. ZUR BEZIEHUNG ZWISCHEN NOYΣ-SPEKULATION UND SYSTEMTENDENZ

Ich möchte auf diesen allgemeinen Gesichtspunkt jetzt noch etwas genauer eingehen. Wichtig ist, daß es sich bei den hier zusammengestellten Werken bzw. Autoren um Ansätze verschiedener Art handelt. Gemeinsam ist ihnen die Zentrierung um den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ oder einen mit ihm

²⁵ Es begegnet natürlich in dem überreichen 10. Kapitel (p. 164) des *Didaskalikos*!

²⁶ Näheres darüber in der Dissertation von Christoph ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlin/New York 1975, wo über die Auseinandersetzung zwischen Plotin und Numenius ausführlich berichtet wird.

²⁷ J. DILLON, aaO S. 52-106: "The turn to Dogmatism" (Antiochos; Datierung unsicher, aber älter als die Bisherigen).

²⁸ J. DILLON, aaO S. 352-361 (Nikomachos). Auswahl aus Antiochos bei C. DE VOGEL 1198-1205.

²⁹ *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductio Arithmetica*, ed. R. HOCHÉ, Leipzig 1866, pp. 152ss.

sinn gleichen Begriff. Je nach Quellenlage und Strenge der Kriterien handelt es sich um drei bis sieben Systeme. In der Philosophiegeschichte werden die genannten Autoren, wenn sie überhaupt vorkommen, als die endgültigen Lehrer beschrieben, die den Platonismus in eine Form bringen, die er fortan behalten wird; dabei wird dem einen oder andern auch ein Systemwille zugeschrieben, ähnlich wie bei den Stoikern, wo die Dinge im Hinblick auf die Systemtendenz ähnlich, im Hinblick auf den Logos aber anders liegen. Das ist eine andere Konstellation der Lehre und der Tradition, als sie in der peripatetischen Richtung und im Epikureismus vorliegt; auch der Pythagoreismus hat nichts Vergleichbares hervorgebracht.

Wenn es richtig ist, daß mit dem $\nu\omicron\delta\varsigma$ als einer Art kybernetischem Organon nur die Platoniker systematisieren und sie es vornehmlich im zweiten Jahrhundert in Kleinasien und und Syrien tun, dann muß ein Gedanke erlaubt sein, den ich jetzt mit allem Vorbehalt äussere. Er entzieht sich der philologischen Beweisbarkeit, jedenfalls mit den Kategorien, die wir bisher haben. Wir müssen uns künftig etwas genauer überlegen, ob wir bei gnostischen Lehren von Mythen oder von Systemen sprechen. Meistens ergibt es die Sekunde, in der man davon sprechen will, ob man zufällig 'Mythos' oder 'System' sagt. Insbesondere 'manichäischer Mythos' oder 'manichäisches System' gehen ad libitum. Das ist auch beides nicht falsch, aber Mythos und System sind verschiedene Dinge. Ein Mythos, ein gnostischer Kunstmythos ist eine Episierung und Weiterentwicklung der pseudomythologischen Prozesse im Kleinen, wobei die *interpretatio Graeca* auch aus den orientalischen Mythen noch weitere dynamische Weltansichten und episierbare Ereignisse miteinbezieht. Ein 'System' wird ein Mythos dadurch, daß zwischen den einzelnen Teilen des Mythos Beziehungen hergestellt werden; der Mythos, der dynamisch war, bekommt damit eine gewisse Statik.

Der Erfolg unserer Analysen des manichäischen Systems beruht geradezu darauf, daß solche Beziehungen evident bestehen. Systemtheoretisch würde man von 'Binnenreferenzen' sprechen. Das manichäische System ist wirklich ein System und erfüllt überdies die meisten Kriterien der Systemtheorie in klassischer Weise. Das sehen wir schon bei der einfachsten Form, bei Theodor bar Konai, wo zwischen der ersten und zweiten und dritten Berufung diese Binnenreferenzen hergestellt werden; darüberhinaus noch zwischen einzelnen Kräften innerhalb dieser Berufungen. Ganz explizit finden wir es in den *Kephalaia*, wo Alexander Böhlig die Meisterleistung vollbracht hat, in den Inhaltsangaben seiner Edition bis ins Graphische hinein die systemischen Bin-

nenreferenzen in dieser sehr entwickelten Form des Manichäismus darzustellen. Soweit ich sehe, gibt es unter den gnostischen Mythen nur noch zwei, die, außer daß sie Mythen sind, auch Systeme sind.

Nach dem Manichäismus ist das zweite der Valentinianismus und das dritte die Pistis Sophia (wer immer dahinter steckt). Diese sind systemisch durchorganisiert, alle anderen sind bloße Kunstmythen. Ich möchte nun hier die Frage aufwerfen, ob der Systemgedanke der Mittelplatoniker, den wir drei- bis siebenmal gefunden haben, nicht in irgendeiner Nachbarschaft zu Manis System zu sehen ist. Es wäre zwar auch möglich, einzelne Anklänge an den manichäischen νοῦς noch bei dem einen oder anderen zu finden, aber er würde in derselben Vereinzelung bleiben, wie wir ihn bei Plotin und Philo und sogar bei Paulus auch mit Mani parallelisieren. Das bloße Vorkommen des Wortes ist nicht der zentrale Punkt. Der zentrale Punkt ist der Systemgedanke, und der könnte – aber ich weiß eben nicht, wie man das ausdrücken soll – angeregt sein, oder die Nachbarschaft zu Systemen könnte Mani bewogen haben, einen Mythos zu systemisieren, und zwar, um ihn besser lehrbar zu machen, wie es die Platoniker mit der platonischen Lehre auch taten.

8. SYSTEMTHEORETISCHER AUSBLICK

Einen allerletzten Gesichtspunkt bringe ich gleichfalls nur mit Vorbehalt, da dürfen Sie mich erst recht nicht fragen: Kannst Du das beweisen? Aber man muß es einmal versuchen³⁰. Wie kommt es eigentlich überhaupt dazu, daß im zweiten Jahrhundert der Platonismus systemisiert wird (ich sage absichtlich nicht 'systematisiert', ich sage 'systemisiert', weil es auf die Binnenreferenzen ankommt)? Weltgeschichtliche Betrachtung kann öfter und an verschiedenen Stellen eine Konstellation feststellen, in der ein soziales System sich neu und seine Umwelt sich anders darstellt, als alles vorher gewesen war. In der antiken Geschichte kann man das 2. Jahrhundert u.Z. als eine solche Konstellation ansehen. Das römisch-imperiale Gesellschaftssystem dieses Jahrhunderts kennt in seinem Innern nur eine mit der Gesellschaft fast deckungsgleiche Organisation, das Herrschaftssystem. Dieses reguliert den gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß in allen Lebensbereichen, stößt dabei jedoch auf Grenzen, die im wesentlichen in einem stabilen hierarchischen Aufbau der Gesellschaft begründet

³⁰ Näheres zum folgenden bei Chr. GIZEWSKI, *Kategorien- und Methodenprobleme eines systemtheoretischen Ansatzes in der Alten Geschichte*, Diss. phil. Technische Universität Berlin 1977.

sind. Differenzierungsprozesse und -begrenzungen führen zu einem qualitativen Wandel der Gesellschaft: sie weitet ihre Grenzen aus, konkurriert aber an ihren geographischen Rändern mit neu entstehenden Herrschaftssystemen und läßt in ihrem Innern gesellschaftsweit konkurrierende religiöse und sich entdifferenzierende wirtschaftliche Organisationen entstehen.

Besonders bezeichnend sind die Auseinandersetzungen eines neu entstehenden Sozialsystems, das man unter anderem das christliche nennen wird, mit anderen Systemen, die dann heidnische heißen werden. Auf der christlichen Seite finden gegenüber der heidnischen öffentliche Bekenntnisakte einschließlich der Martyrien statt; auf der christlichen Seite versucht man, gegenüber heidnischer Argumentation in Apologetik und einer neuen Dogmatik überlegen zu werden; auf der christlichen Seite arbeitet man programmatisch oder auch faktisch auf eine Aufhebung des religionspolitischen Monopols des Herrschaftssystems hin. Auf der heidnischen Seite hingegen sind dem Handeln durch die Sinnorientierungen des Herrschaftssystems, der traditionellen religiösen Ordnung, der Philosophie und Literatur, der Wissenschaft und der Bildung, der breiten öffentlichen Meinung merkwürdige Grenzen gesetzt. Es kommt kaum zur Bildung reaktiver Ideologien gegenüber dem Christentum³¹. Namentlich wenn man die philosophischen Schulen betrachtet, ist man eher geneigt, ihre Aussage von einer bloß katalysatorischen Gegenwart des Christentums her veranlaßt zu sehen, als daß man auch nur die leiseste direkte Auseinandersetzung mit diesem bemerkt. Alledem korrespondiert nun höchstwahrscheinlich der Tatbestand, daß die Philosophie systemisch wird. Sie kann damit auch einfacher als in ihren ursprünglichen Formen schulmäßig gelehrt werden. Das muß als eine Weise der geistigen Selbstbehauptung bewußt gewesen oder gewußt worden sein, die unauffälliger war als kritische, polemische oder apologetische Bezugnahmen auf Aussagen, Bekenntnisse und Thesen der neuen Herausforderer, also wirkungsvoller als eine plakative Methode, deren Abgleiten in Vergessenheit abzusehen war.

³¹ Vgl. J.C.M. VAN WINDEN, *Das Christentum und die Philosophie. Der Beginn des Dialoges zwischen dem Glauben und dem Verstand*, in: Cl. ZINTZEN, aaO S.413–448.

LA FONCTION DU ΝΟΥΣ DANS LE SYSTÈME RELIGIEUX DES DRUZES: UNE SYNTHÈSE ENTRE ISMAËLISME ET ĠULŪW

Daniel DE SMET (Leuven)

LA RELIGION DRUZE, UNE RELIGION MÉCONNUE

Bien qu'un nombre important de manuscrits druzes aient été acquis par plusieurs grandes bibliothèques occidentales dès le 18^e siècle et que ce peuple mystérieux de la Syrie et du Liban ait piqué la curiosité d'innombrables voyageurs et orientalistes¹, le système religieux des Druzes n'a pas encore reçu la place qu'il mérite dans l'histoire des idées. La première étude scientifique de la théologie druze, le monumental *Exposé de la religion des Druzes* de Sylvestre de Sacy, publié à Paris en 1838, demeure jusqu'à présent le principal ouvrage de référence! Malgré ses qualités indéniables, dues à une approche philologique remarquable pour l'époque, S. de Sacy caractérise son travail comme un "tableau de l'une des plus insignes folies de l'esprit humain", qui a pour seul but "d'apprendre aux hommes qui se glorifient de la supériorité de leurs lumières, de quelles aberrations est capable la raison humaine laissée à elle-même"². Alors que le destin tragique du calife fatimide al-Ĥākīm, "le plus barbare et le plus insensé des tyrans dont la mémoire ait souillé les annales du mahométisme"³, doit illustrer la cruauté extrême dont est capable l'homme oriental, l'étude de la religion druze montre jusqu'à quels excès inouïs peut conduire l'esprit oriental, laissé dans l'ignorance d'une fausse religion (l'islam).

Sans doute sous l'influence de S. de Sacy, des générations de chercheurs ont considéré la religion druze comme une doctrine religieuse 'inventée' par un astucieux aventurier, Ĥamza b. 'Alī, dans l'intention d'acquérir un pouvoir politique. Ainsi, selon Hodgson, Ĥamza, "a testy, uncooperative sort of individual with his own ideas, jealous of any equal"⁴, aurait déve-

¹ R.B. BETTS, *The Druze*, New Haven-Londres, 1988, pp. 15-32.

² S. DE SACY, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris 1838, vol. I, p.VIII de l'avertissement.

³ *Exposé* I, p. IV de l'introduction.

⁴ M.G.S. HODGSON, *Al-Darazī and Ĥamza in the Origin of the Druze Religion*, JAOS 82 (1962), p. 9.

loppé sa religion d'une manière parfaitement planifiée, en empruntant à l'ismaélisme ce qui lui était utile, quitte à intervertir les rangs de la hiérarchie cosmique si cela pouvait apporter quelque avantage politique, et surtout, en simplifiant à l'extrême la doctrine complexe de l'ismaélisme, afin de la rendre plus accessible à son esprit peu enclin aux spéculations philosophiques ("Ḥamza had little sense of abstract philosophy"). Ḥamza aurait créé une doctrine grossière, "embraced largely by foreigners and by less well-educated local tradesmen"⁵.

D. Bryer en vient à-peu-près à la même conclusion: "Using Ismā'īli terminology and to a large extent the basic ideas of their cosmology, Ḥamza now built up a new and, what Toynbee calls, 'fancy' religion. Like some juggler, Ḥamza threw up the whole Ismā'īli system into the air, catching and reshaping those aspects he liked, throwing out those he did not"⁶. Poussé par une croyance passionnelle en la divinité d'al-Ḥākīm et par un dégoût, voire même une haine profonde pour les idées abstraites de l'ismaélisme orthodoxe, Ḥamza aurait délibérément forgé une religion à sa propre mesure: "unlike the founders of most great religions and philosophies, he had consciously built up the structure of a new religion"⁷.

Pour W. Madelung la doctrine druze, "dieser Aufstand gegen die spekulative Theologie", doit être comprise comme une tentative de 'matérialiser' et de 'mythiser' les notions philosophiques abstraites de l'ismaélisme fatimide: Ḥamza et ses adeptes ont distillé, à partir de la philosophie ismaélienne, une doctrine 'concrète' qui opère, tout en s'opposant à la spéculation philosophique, un retour vers le mythe⁸.

Bref, la religion druze est généralement considérée comme un dérivé secondaire de l'ismaélisme. Elle est présentée comme un exemple caractéristique d'une religion créée de toutes pièces par un imposteur, à une date relativement récente et en des circonstances historiques assez bien connues.

Compte tenu de sa nature présumée d' "invention récente et secondaire", il s'avère presque logique que la doctrine druze ait été jusqu'ici négligée par la plupart des historiens de la religion: sa valeur pour l'histoire des

⁵ M.G.S. HODGSON, *art. cit.*, pp. 13-17.

⁶ D. BRYER, *The Origins of the Druze Religion* (I), *Der Islam* 52 (1975), p. 240.

⁷ D. BRYER, *Origins* (I), p. 262.

⁸ W. MADELUNG, *Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre*, *Der Islam* 37 (1961), pp. 118-119.

idées semble très restreinte, ne dépassant pas celle d'une curiosité géographique et chronologiquement limitée. Seuls les rares spécialistes de l'ismaélisme ont montré quelque intérêt, espérant sans doute trouver dans les écrits druzes des informations concernant la doctrine ismaélienne⁹. Les recherches sur la transmission de la gnose pré-islamique au monde musulman et sur le développement de la tradition gnostique en Islam ignorent généralement les Druzes. Cependant, M. Sprengling avait jadis remarqué que les écrits druzes contiennent un système gnostique complet, apparenté à la gnose syrienne (Bardésane) et surtout manichéenne, bien que gardant une originalité indéniable¹⁰. Malheureusement, l'intuition de Sprengling n'a pas été suivie dans la recherche ultérieure.

La conception stéréotypée concernant l'origine et la nature de la religion druze, telle que nous l'avons relevée dans quelques publications importantes, doit être nuancée. Evidemment, un certain nombre des particularités de la doctrine druze, comme la déification d'al-Ḥākīm ou l'ordre et l'identification concrète des *hudūd* avec des personnes dans l'entourage du calife, ont été introduites par Ḥamza b. ʿĀlī et par son successeur Bahāʾ ad-Dīn al-Muqtanā. Tout comme la théorie ismaélienne de l'Imamat, la doctrine druze a subi une certaine évolution, imposée par la situation politique changeante dans laquelle se trouvait le mouvement¹¹.

Mais il s'agit là d'éléments secondaires qui n'affectent en rien le fond de la doctrine. Celle-ci n'est pas sortie tout droit de l'imagination féconde de Ḥamza mais reflète, à notre avis, un courant religieux qui existait déjà en certains milieux ismaéliens.

Tout en demeurant profondément encrée dans la philosophie fatimide de tendance néoplatonicienne, la doctrine de Ḥamza s'en écarte sur un nombre de points capitaux. Pour évaluer l'origine et la signification réelle de ces divergences, qui constituent l'essence de la religion druze, une étude minutieuse des écrits de Ḥamza et de ses successeurs s'impose.

⁹ L'étude du système druze en sa relation avec l'ismaélisme a été amorcée par D. BRYER, *The Origins of the Druze Religion* (II), *Der Islam* 53 (1976), pp. 5-27, et par H. HALM, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis* (AKM 44.1), Wiesbaden 1978, pp. 139-141. Halm a trouvé dans les écrits druzes quelques éléments utiles à sa reconstitution de la cosmologie ismaélienne.

¹⁰ M. SPREGLING, *The Berlin Druze Lexicon*, *AJSL* 56 (1939), pp. 403-411.

¹¹ Ceci explique les contradictions qui apparaissent entre les divers écrits de Ḥamza, notamment au sujet du nombre et de l'ordre des *hudūd*; cf. D. BRYER, *Origins* (I), pp. 243-244; W. MADELUNG, *art. cit.*, p. 117; H. HALM, *Kosmologie*, pp. 140-141.

Cependant, deux facteurs entravent sérieusement notre entreprise. Bien qu'elle ait été envisagée de longue date et plusieurs fois amorcée, la publication du canon druze n'a toujours pas été réalisée: la plupart des textes druzes demeurent donc inédits¹². En plus, il est nécessaire de comparer soigneusement la doctrine druze avec les ouvrages ismaéliens contemporains, afin de relever les ressemblances et les divergences. Une telle comparaison ne peut être accomplie qu'à base d'un ensemble de textes relativement limité, une partie importante de la littérature ismaélienne demeurant inédite, voire inaccessible¹³.

Dans le présent article nous voudrions apporter une première contribution à cette reconsidération de la doctrine druze, en fixant notre attention sur la fonction du *voûs*, le *ʿAql*, dans lequel nous reconnâtrons le troisième membre d'une triade divine. Deux traités de Ḥamza seront particulièrement utiles à notre analyse. Il s'agit du *Kašf al-Ḥaqāʾiq* (= traité n° 13 du canon druze), écrit durant le mois de Ramadan de l'année 2 du comput druze (410 A.H./ 1019 A.D.)¹⁴ et du *Sabab al-Asbāb* (= traité n° 14), qui ne porte aucune indication de date¹⁵. Nous comparerons les données fournies par ces deux traités capitaux avec la doctrine ismaélienne contemporaine¹⁶. Nous verrons que les divergences peuvent être expli-

¹² Déjà S. DE SACY avait préparé une édition du canon druze, mais sa mort empêcha qu'elle fut publiée. Près d'un siècle plus tard, le projet a été relancé par H. WEHR, *Zu den Schriften Ḥamza's im Drusenkanon*, ZDMG 96 (1942), p. 206 n. 2, qui, cependant, l'abandonna après avoir pris sur lui la rédaction du dictionnaire arabe. D. BRYER a établi, pour sa thèse de doctorat à Oxford, une édition critique des deux premiers volumes du canon druze; cf. *Origins* (I), p. 51. Mais, vingt ans plus tard, celle-ci attend, à notre connaissance, toujours d'être publiée!

¹³ Pour un aperçu de la littérature ismaélienne, avec répertoire des manuscrits et des ouvrages édités, voir I.K. POONAWALA, *Biobibliography of Ismāʿīlī Literature*, Malibu 1977.

¹⁴ Le traité a été publié par Chr. SEYBOLD, *Die Drusenschrift: Kitāb Alnoqaʿ Waldāwair. Das Buch der Punkte und Kreise*, Kirchhain-Leipzig 1902, pp. 80-96. Selon S. DE SACY, *Exposé* II, pp. 42-43, ce traité peut être caractérisé comme "la théogonie des Druzes, puisqu'il contient l'histoire de la production de ces êtres privilégiés".

¹⁵ Publié par E. VON DÖBELN, *Ein Traktat aus den Schriften der Drusen*, MO 3 (1909), pp. 96-126.

¹⁶ L'oeuvre de Ḥamid ad-Dīn al-Kirmānī (ob. ca. 1021) s'avère particulièrement importante à cet effet; cf. D. DE SMET, art. *al-Kirmānī*, dans *Encyclopédie philosophique universelle* III: *Les œuvres philosophiques*, Tome 1, Paris 1992, pp. 657-658. Nous avons consacré notre thèse de doctorat (Leuven 1993) à une étude détaillée de la pensée de cet auteur: *La quiétude de l'Intellect. Analyse critique du Kitāb Rāḥat al-ʿAql du philosophe ismaélien Ḥamid ad-Dīn al-Kirmānī* (à paraître dans OLA). Pour une présentation préliminaire, voir D. DE SMET, *Le Kitāb Rāḥat al-ʿAql de Ḥamid ad-Dīn al-Kirmānī et la cosmo-*

quées par l'influence des doctrines *ḡulāt*¹⁷, qui représentent un des courants majeurs de la gnose en Islam. Plutôt que de mettre le système druze en rapport avec la gnose pré-islamique, dont l'influence n'a été qu'indirecte, nous essayerons de le situer dans le milieu musulman au sein duquel il naquit.

LA TRIADE DRUZE: LĀHŪT, NĀSŪT ET ʿAQL

En parcourant les écrits de Ḥamza, le lecteur est immédiatement frappé par la complexe multiplicité des hypostases (*ḥudūd*) qui peuplent l'univers druze¹⁸. Cependant, une étude plus approfondie révèle que Ḥamza accorde une attention toute particulière au Lāhūt et au Nāsūt, les deux aspects du Principe ultime, ainsi qu'au ʿAql, sa première créature. Ces trois éléments forment le véritable noyau de la doctrine druze: Lāhūt, Nāsūt, et ʿAql sont les trois membres d'une triade qui constitue la divinité druze. Alors que les deux premiers sont inengendrés, le troisième membre a été instauré par *ibdāʿ*, c.-à-d. par une création *ex nihilo*.

Le Lāhūt, la 'déité' de Dieu, se réfère à l'essence divine en son inaccessibilité et son ineffabilité. D'une transcendance absolue face aux êtres créés, le Lāhūt ne peut être atteint par la raison, ni par la faculté imaginative; Il ne peut être exprimé par aucune parole et par aucun mot en aucune langue. Echappant à la perception, Il se situe au-delà des attributs qui ne reviennent qu'à ses créatures¹⁹. Ainsi, le Lāhūt ne peut être approché que par la voie négative: tous les noms, attributs et qualifications doivent être niés de son essence²⁰.

logie ismaélienne à l'époque fatimide, AOB 7 (1992), pp. 81-91.

¹⁷ Nous désignons par *ḡulūw* l'ensemble des mouvements chiites 'extrémistes' qui surgirent dès le 8e siècle en Irak et dont les hérésiographes nous ont transmis les doctrines. Plutôt que de former un groupe unitaire, organisé d'une manière centrale, les *ḡulāt* se divisent en un nombre impressionnant de sectes, dont seuls les Nuṣayris ou ʿAlawites de Syrie ont survécu jusqu'à nos jours. Cependant, toutes ces sectes possèdent en commun un fonds de doctrine qui constitue l'essence de la tradition; cf. H. HALM, *Die islamische Gnosis: die extreme Schia und die ʿAlawiten*, Zürich-München 1982, pp. 14-15, 24-26; ID., *Kosmologie*, pp. 142-168. Pour l'origine et la signification du terme *ḡulūw / ḡulāt*, voir W. AL-QĀDĪ, *The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya*, dans A. DIETRICH (éd.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Abh. der Akad. d. Wiss. in Göttingen), Göttingen 1976, pp. 295-319.

¹⁸ Pour un aperçu de la hiérarchie cosmique telle qu'elle apparaît avec diverses variantes dans la théologie druze, voir D. BRYER, *Origins* (I), pp. 243-246; H. HALM, *Kosmologie*, pp. 140-141; S.N. MAKAREM, *The Druze Faith*, Delmar 1979, pp. 43-49.

¹⁹ *Sabab*, 96-98, 108, 112, 126; *Kašf*, 80.

²⁰ *Kašf*, 91, où le Lāhūt est caractérisé par une longue série de négations; voir également

Toutefois, il est licite de Lui appliquer un nombre restreint d'attributs (comme *al-aḥad*, *al-fard*, *aṣ-ṣamad*) "par nécessité" (*darūratan*), pour éviter que la théologie négative dégénère en athéisme. Mais en aucun cas ces noms Lui appartiennent "d'une manière réelle" (*ḥaḳīqatan*)²¹.

La conception druze qui fait du Lāhūt une réalité complètement inaccessible, un Dieu inconnu et étranger, suit jusque dans les moindres détails le *tawḥīd* ismaélien²². Celui-ci s'exprime par une théologie négative, qui va même jusqu'à nier ses propres négations²³. Les rares qualifications que l'on pourrait, pour des raisons de commodité, Lui appliquer, se réfèrent à son essence par pure convention et non d'une manière naturelle et réelle²⁴.

Une des particularités les plus singulières de la théologie druze réside dans le fait qu'elle distingue, à côté du Lāhūt, le Nāsūt, l' 'humanité' de Dieu: alors que le Lāhūt demeure à jamais inaccessible, Notre-Seigneur (Mawlānā) se manifeste à ses créatures en son Nāsūt. Le Nāsūt est le voile (*ḥiḡāb*) sous lequel Il se soustrait à nos regards indiscrets, le lieu (*maqām*) d'où Il nous parle et le nom (*ism*) par lequel Il se manifeste à nous²⁵. Lāhūt et Nāsūt se rapportent comme *bāṭin* et *zāhir*: ils représentent respectivement la face cachée et la face apparente de Notre-Seigneur²⁶. Cette dualité explique comment Dieu peut être à la fois radicalement différent de ses créatures et semblable à eux: selon les Écri-

S. DE SACY, *Exposé I*, pp. 2-18; S.N. MAKAREM, *op.cit.*, pp. 41-43.

²¹ *Sabab*, 106, 122, 126; *Kašf*, 92.

²² Ainsi pour Kirmānī, le Principe ultime ne peut être exprimé par le langage humain; les intelligences sont incapables d'atteindre l'ipséité divine, qui se situe au-delà de tout attribut positif et négatif (Ḥamid ad-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb Rāḥat al-ʿAql*, éd. M. ĠALIB, Beyrouth 1983, pp. 135-146); cf. D. DE SMET, *Le Kitāb Rāḥat al-ʿAql*, pp. 87-88. Une élaboration très analogue du *tawḥīd* avait déjà été donnée par son prédécesseur Abū Yaʿqūb as-Siḡistānī; cf. P. WALKER, *An Ismāʿīli Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God*, *AJAS* 2 (1974), pp. 7-21. Voir sur le *tawḥīd* ismaélien en général, A. NANJĪ, *Transcendence and Distinction: Metaphoric Process in Ismāʿīli Muslim Thought*, dans D. B. BURRELL – B. MCGINN (éd.), *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, Notre Dame (Ind.) 1990, pp. 304-315.

²³ Kirmānī, *Rāḥat*, 147-154. Chaque négation appliquée à la divinité doit à son tour être niée: ainsi, p.ex., Dieu n'est pas un corps et Il n'est pas un non-corps.

²⁴ Kirmānī, *Rāḥat*, 151.

²⁵ *Sabab*, 96, 114, 126; *Kašf*, 92.

²⁶ Ainsi l'extrait du traité n° 29, traduit par S. DE SACY, *Exposé I*, p. 53. Bien entendu, en un sens strict, ni *bāṭin* ni *zāhir* ne sont applicables en tant qu'attributs au Lāhūt (*Kašf*, 91). Pour la signification des termes *zāhir* et *bāṭin* dans la pensée musulmane, voir D. DE SMET, *Au-delà de l'apparent: les notions de zāhir et bāṭin dans l'esotérisme musulman*, à paraître dans *L'Encyclopédie de l'Esotérisme* (P.U.F., Paris).

tures, Il habite le ciel, est assis sur un trône, possède yeux, mains, oreilles et parle à Moïse à travers le buisson ardent. Celui-ci se réfère au voile derrière lequel Dieu se manifeste à nous en son humanité. Pour Ḥamza, l'histoire de Moïse revêt une valeur allégorique: en réalité, Notre-Seigneur ne s'adresse pas aux hommes en se cachant dans un arbre, une pierre ou une idole, mais en prenant Lui-même l'apparence d'un être humain. Le Nāsūt qui – en tant qu'aspect extérieur de la divinité – est indissolublement lié au Lāhūt, son aspect intérieur, demeure un, inchangeant et intemporel, alors qu'il se manifeste dans le temps sous divers noms, en s'habillant de divers corps humains. Ces corps ne sont autres que les 'lieux', les 'enveloppes' du Nāsūt et ne peuvent être confondus avec le Nāsūt lui-même²⁷.

La seule idée que le Principe possède, outre sa 'délite' inaccessible, une 'humanité' qui s'incarne à travers l'histoire dans différents corps humains, a dû paraître monstrueuse aux philosophes ismaéliens si soucieux de sauvegarder à tout prix la transcendance divine. Selon eux, il s'agit là d'une forme extrême de *tašbih*, violant les principes les plus élémentaires du *tawhīd*. Par sa doctrine du Nāsūt, Ḥamza détruit le *tawhīd* ismaélien, qu'il avait pourtant suivi si fidèlement dans ses élaborations sur le Lāhūt. Visiblement, la notion du Nāsūt s'avère étrangère à l'ismaélisme. Elle a dû être empruntée à une autre tradition²⁸.

Notre-Seigneur a créé (*abda'a*) de sa lumière éclatante (*min nūrihi aš-ša'sa'ānī*) une forme parfaite et pure qu'Il nomma la Volonté (*irāda*), le Calame (*qalam*) ou l'Intellect Universel (*al-ʿaql al-kullī*). Ayant une forme parfaite, une lumière parfaite, une force parfaite et une activité parfaite, l'Intellect réunit en son essence toutes les perfections en un degré ultime de perfection. Par sa nature subtile et transparente, il est entièrement intelligible; dénué de toute imperfection et de toute marque de potentialité,

²⁷ *Sabab*, 108, 114; *Kašf*, 84, 92-93; cf. S. DE SACY, *Exposé I*, 54-56; S.N. MAKAREM, *op. cit.*, pp. 59-62.

²⁸ Remarquons toutefois que l'ismaélisme post-fatimide de tendance ṭayyibite distingue le *nāsūt* de l'Imam (l'enveloppe charnelle sous laquelle il apparaît) de son *lāhūt* (la lumière spirituelle dont il est la manifestation); cf. Husayn b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, *al-Mabda' wal-Ma'ād*, éd. H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne 9), Téhéran-Paris 1961, §50, p. 120 (texte arabe) et p. 179 (traduction). Bien que cette conception se rapporte à celle, présente chez les Druzes, qui fait des Imams les manifestations successives, sous des apparences humaines changeantes, d'un principe spirituel unique (voir *infra*), la distinction ismaélienne entre *lāhūt* et *nāsūt* se limite à l'Imam et n'est pas valable au niveau du Principe ultime. A notre connaissance, elle n'est pas attestée dans la littérature ismaélienne d'époque fatimide.

il se trouve en un repos complet²⁹. Il apparaît ainsi comme une image de Dieu: l'ensemble des attributs que le Coran et les Écritures (*ṣuḥuf*) confèrent à Dieu se réfèrent en réalité à l'Intellect, y compris le nom Allāh³⁰. Notre-Seigneur a confié tous ses pouvoirs envers le monde à son serviteur (*ʿabd*), l'Intellect. Il lui a donné les formes de tous les êtres qui peupleront les mondes, afin qu'ils procèdent de lui; Il lui a même délégué sa causalité, afin qu'il devienne à sa place la cause des causes (*ʿillat al-ʿilal*)³¹.

Comme pour le Lāhūt, cette description du ʿAql s'accorde exactement avec celle donnée par les philosophes ismaéliens d'époque fatimide. Selon Kirmānī l'Intellect, qui a été instauré par le Principe, contient dès son instauration (*ibdāʿ*) l'ensemble des formes ou archétypes de tous les êtres qui émaneront de lui. Il porte en son essence la totalité des attributs en leur plus haut degré de perfection³²; en sa qualité d'Intellect auto-intelligent, il est parfaitement intelligible et se trouve en un état de quiétude sereine (le "repos de l'Intellect", *rāḥat al-ʿaql*)³³. Identifié au Calame³⁴ et au Sābiq³⁵, il fonctionne comme cause des causes³⁶ et premier moteur; tous les êtres procèdent de lui par émanation. Face au Principe inconnaissable et ineffable, l'Intellect se manifeste aux hommes comme le Dieu révélé: il est le Dieu du Coran, Allāh³⁷. Tout comme pour les Druzes, le νοῦς is-

²⁹ *Sabab*, 96, 120, 124; *Kašf*, 82.

³⁰ *Sabab*, 124-126; *Kašf*, 83, 93; cf. S. DE SACY, *Exposé* I, pp. 26-28, 129.

³¹ *Sabab*, 100; *Kašf*, 82-83. Selon la terminologie druze, Mawlānā est *muʿill ʿillat al-ʿilal*, "celui qui cause la cause des causes", c.-à-d. l'Intellect: le Principe n'est pas Lui-même la première cause des êtres, mais Il a délégué cette qualité à l'Intellect, le premier être qu'Il a instauré par *ibdāʿ* (ainsi, p.ex., *Sabab* 98, 112, 114, 116, 118). Pour le sens philosophique de l'expression *muʿill ʿillat al-ʿilal*, qui n'a pas d'équivalent dans la littérature ismaélienne antérieure à Ḥamza, voir S.N. MAKAREM, *Ismaʿili and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle*, dans M.E. MARMURA (éd.), *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani*, Albany 1984, pp. 81-91.

³² Kirmānī, *Rāḥat*, 186, 189; cf. D. DE SMET, *Le Kitāb Rāḥat al-ʿAql*, pp. 89-90.

³³ Kirmānī, *Rāḥat*, 181-183, 187.

³⁴ Kirmānī, *Rāḥat*, 155, 179, 205, 212, 219, 221. L'identification de l'Intellect avec le Calame est un élément caractéristique du néoplatonisme musulman; cf. I. GOLDZIEHER, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadīṭ*, ZA 22 (1909), pp. 321-324.

³⁵ Le "Devançant" (as-Sābiq) désigne, chez tous les auteurs ismaéliens, le premier instauré, l'Intellect. Bien que, dans la hiérarchie druze, le Sābiq occupe, en tant qu'hypostase, un rang inférieur à l'Intellect (cf. H. HALM, *Kosmologie*, pp. 140-141), Ḥamza maintient que l'Intellect est "le véritable devançant" (*as-sābiq al-ḥaqīqī*), puisqu'il précède tous les autres *ḥudūd* (*Kašf*, 82).

³⁶ Kirmānī, *Rāḥat*, 157-158.

³⁷ Kirmānī, *Rāḥat*, 195.

maélien joue le rôle du *Deus revelatus*, le Dieu créé qui se charge de la démiurgie et du maintien du monde.

Les Druzes représentent donc la divinité sous la forme d'une triade, dont chaque membre se réfère à un aspect particulier: le Lāhūt correspond au *bāṭin*, l'essence inaccessible prise en soi; le Nāsūt se rapporte au *zāhir*, la face 'humaine' de la divinité, par laquelle Il se manifeste aux hommes; le 'Aql désigne son aspect créé, par lequel Il figure comme principe de la création et gouverne l'ensemble du cosmos. Lāhūt et Nāsūt forment une unité indivisible; de même, il existe un lien très étroit entre les deux premiers membres de la triade et le troisième, le 'Aql: tout comme eux, il se situe en dehors du temps et de l'espace³⁸; il n'est séparé d'eux "par aucun intermédiaire corporel, spirituel ou psychique" (*bi-ğayr wāsiṭa ġismānī wa lā rūḥānī wa lā nafsānī*)³⁹.

Toutefois, entre le 'Aql et le reste de la triade règne une discontinuité ontologique, due à l'*ibdā'*. Contrairement au Lāhūt et au Nāsūt, le 'Aql a été créé et appartient, dès lors, à l'ordre des créatures. Les deux premières hypostases se situent au niveau des principes en soi – Mawlānā est "le principe de l'unité" (*al-iḥdānīya*) ou "le principe de la causalité" (*ʿāll; muʿill*) – tandis que l'Intellect reflète ces principes tels qu'ils opèrent dans l'univers créé: il correspond au Un (*al-wāḥid*), le premier des nombres, et figure comme première cause (*al-ʿilla al-ūlā*)⁴⁰. Pour enjamber le gouffre ontologique entre ces deux niveaux et garantir la cohésion entre les membres de la triade, l'Intellect reçoit un soutien (*ta' yīd*), une aide (*ifāda*) de la part de Notre-Seigneur⁴¹.

Cette conception s'avère à la fois très proche et très éloignée de la doctrine ismaélienne: très proche, puisque le Lāhūt et le 'Aql sont décrits en des termes que l'on retrouve presque littéralement chez les théologiens ismaéliens; très éloignée, à cause de la présence du Nāsūt, qui constitue comme la négation du *tawḥīd* ismaélien. En plus, en insistant sur l'unité au sein de la triade et sur le lien intime qui unit ses trois membres, la théologie druze amoindrit la discontinuité ontologique entre le *mubdi'* et

³⁸ *Sabab*, 108.

³⁹ *Ibid.*. Cette division tripartite entre le domaine corporel, spirituel et psychique semble caractéristique pour la pensée druze (voir également *Kašf*, 91). Les Ismaéliens, par contre, se limitent au dualisme classique, opposant le monde spirituel (*al-ʿālam ar-rūḥānī*) au monde corporel (*al-ʿālam al-ğismānī*).

⁴⁰ *Sabab*, 98.

⁴¹ *Ibid.*

le *mubda*^c, le sujet et l'objet de l'*ibdā*^c, les deux pôles étant reliés par *ta'yid* et *ifāda*⁴².

Ainsi, Ḥamza a élaboré sa triade en polémisant contre les philosophes ismaéliens. Il reproche aux anciens docteurs (*aš-šuyūḥ al-mutaqaddimūn*) de faire du Sābiq le niveau ultime (*gāya*), la limite (*nihāya*) au-delà de laquelle les intelligences ne peuvent s'élever: la négation du Nāsūt constitue, selon lui, une forme de *kuf*^r⁴³. Bien qu'il ne cite pas ses adversaires nommément, ces critiques pourraient très bien s'adresser à Kirmānī⁴⁴.

Déjà avant Ḥamza, certains philosophes ismaéliens (comme Muḥammad an-Nasafī et Abū Ya'qūb as-Siğistānī) avaient essayé d'atténuer la discontinuité ontologique entre le Dieu inconnu et le Dieu révélé ou, selon une terminologie philosophique, entre le super-être et l'être, en introduisant une hypostase intermédiaire: l'Impératif créateur (Amr), identifié au Verbe de Dieu (Kalimat Allāh)⁴⁵. Le Principe inaccessible, qui se situe au-delà de l'être et du non-être, se manifeste par son Verbe créateur, l'impératif *kun*, par lequel Il instaure l'Intellect, le premier être⁴⁶. Le passage du niveau supérieur à l'être vers l'être s'effectue donc par le niveau intermédiaire de l'être mis à l'impératif. Mais, la délimitation du statut ontologique de cette entité intermédiaire a confronté les philosophes fatimides avec des problèmes insurmontables: étant nécessairement distinct de l'Ultime (risque de polythéisme), l'Impératif se joint à l'Intellect une fois que celui-ci ait été instauré, bien qu'il demeure toujours un être autonome qui conserve sa propre essence⁴⁷. La faiblesse philosophique de cette doctrine a incité Kirmānī à rejeter l'existence de tout intermédiaire entre le Principe et l'Intellect: le Verbe n'est autre qu'un des attributs de l'Intellect;

⁴² Pour Kirmānī, par contre, le *ta'yid* et l'influx n'opèrent qu'à partir de l'Intellect: uniquement les êtres inférieurs à l'Intellect en bénéficient. Entre l'Intellect et le Mubdi' il n'y a que l'*ibdā*^c, dont la quiddité est inconnaissable (*Rāḥat*, 174-175).

⁴³ *Kašf*, 80.

⁴⁴ Pour Kirmānī l'Intellect est la première limite (*an-nihāya al-ūlā*), la limite ontologique et épistémologique qui sépare les êtres créés du Principe inaccessible (*Rāḥat*, 157, 179, 262).

⁴⁵ D. DE SMET, *Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme*, *RSPT* 73 (1989), pp. 397-412.

⁴⁶ Ḥamid ad-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb ar-Riyād*, éd. 'A. TĀMIR, Beyrouth 1960, p. 224; Abū Ya'qūb as-Siğistānī, *Kitāb al-Yanābi'*, éd. H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne*, §24-25, p. 16-17 (du texte arabe).

⁴⁷ al-Bustī, *Kašf Asrār al-Bāṭiniya*, texte cité par H. HALM, *Kosmologie*, p. 224; Kirmānī, *Riyād*, 225; Siğistānī, *Yanābi'*, §25, p. 17; §74-75, pp.40-41.

Intellect et Verbe se réfèrent à la même essence⁴⁸. Ainsi, l'Intellect est séparé du Principe ineffable par une discontinuité absolue, elle-même inconnaissable et ineffable. Cette discontinuité n'est enjambée par aucun intermédiaire⁴⁹: *mubdi* et *mubda* représentent deux pôles qui ne sont pas reliés par un troisième terme. L'idée d'une triade est donc refusée.

La théorie ismaélienne qui place le Verbe (Kalima) au-dessus du Sâbiq (c.-à.-d. l'Intellect), tout en maintenant que les deux sont identiques (*hiya huwa wa huwa hiya*), est sévèrement critiquée par Ḥamza⁵⁰. De même, la solution proposée par Kirmānī ne pouvait guère séduire Ḥamza, puisqu'elle exclut d'emblée le Nāsūt comme trait d'union entre le Lāhūt et le ʿAql. Contre le grand théologien, il défend la nécessité d'un intermédiaire en lequel le Dieu inaccessible se manifeste par le verbe: tout comme le Amr ou la Kalima des premiers philosophes ismaéliens profère la parole créatrice, le Nāsūt druze s'adresse aux créatures de derrière un voile, pour les appeler à l'existence et leur révéler sa présence. Cependant, la triade druze se distingue de la triade ismaélienne antérieure à Kirmānī (Mubdi – Amr – ʿAql). Ainsi, Ḥamza qualifie la volonté (*irāda*) comme un attribut de l'Intellect⁵¹ et applique l'impératif créateur de S. 36:82 (*kun fa yakūnu*) non au deuxième membre de la triade, mais à l'activité créatrice de l'Intellect⁵².

L'origine de la triade druze doit être cherchée dans une autre tradition. Tout comme la théologie druze, la doctrine des Nuṣayris distingue dans le Principe divin trois aspects différents: le Maʿnā ou l'essence inaccessible de la divinité, le Ism, qui figure comme voile (*hiġāb*) derrière lequel Il se manifeste et le Bāb, la "porte" par laquelle on peut accéder aux réalités divines⁵³. Cette triade suit le même schéma que la triade druze. Alors que le Maʿnā, tout comme le Lāhūt, représente l'essence divine considérée en soi, en son inaccessibilité absolue, celle-ci se manifeste aux créatures derrière le voile de l'Ism ou Nāsūt: ainsi Dieu s'est montré aux hommes et leur a parlé en leur propre langue. Finalement le Bāb, tout comme le ʿAql

⁴⁸ Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī, *ar-Risāla al-Muḍīya*, éd. M. ĠALIB, *Maġmūʿa Rasāʾil al-Kirmānī*, Beyrouth 1987, pp. 49-52; *Riyād*, 66, 126, 172, 227.

⁴⁹ Kirmānī, *Riyād*, 62.

⁵⁰ *Kašf*, 81.

⁵¹ *Sabab*, 120, 124; *Kašf*, 82.

⁵² *Kašf*, 82.

⁵³ R. DUSSAUD, *Histoire et religion des Nuṣayris* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 129), Paris 1900, pp. 45-69; M. MOOSA, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse 1988, pp. 318-323, 342-351; H. HALM, *Gnosis*, p. 300.

l'aspect le plus accessible de la divinité puisqu'il appartient au même ordre que les créatures, accomplit les fonctions du démiurge: il est le créateur des mondes, la cause des causes. En même temps il prend soin d'apporter à ses créatures la connaissance salvatrice⁵⁴. Les trois membres de cette triade sont intimement liés, de manière à ne former qu'une seule essence divine, contenue dans l'expression Allāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm (Allāh = Maʿnā; ar-Raḥmān = Ism; ar-Raḥīm = Bāb). Tout comme pour les Druzes, les composantes de la triade nuṣayrie sont indissociables et situées hors du temps et de l'espace⁵⁵.

Le rapprochement entre la triade druze et la triade nuṣayrie se confirme par un nombre d'éléments concrets. Dans les deux traditions la première hypostase est associée au *bāṭin* de la divinité et la deuxième au *zāhir*⁵⁶. Le Lāhūt druze est parfois désigné comme *al-maʿnā* ou *maʿnā al-maʿānī*⁵⁷. Nāsūt et Ism sont associés au voile (*ḥiğāb*) derrière lequel Dieu apparaît et se manifeste aux hommes⁵⁸. ʿAql et Bāb sont apparus, en tant que démiurges du monde, dans le cycle de Muḥammad sous la figure de Salmān⁵⁹. D'autre part, il existe quelques différences importantes entre les deux triades. Ainsi, la triade nuṣayrie se compose d'un élément incréé et de deux entités créées: le Ism a été créé par le Maʿnā et le Bāb par le Ism⁶⁰. Dans la triade druze, par contre, Lāhūt et Nāsūt sont incréés, seul le ʿAql ayant été instauré par *ibdāʿ*. Le Ism reçoit des caractéristiques que les Druzes réservent au ʿAql: il est parfois appelé "la cause des causes" (bien que cette qualité soit également attribuée au Bāb)⁶¹; il est la première créature, la plus parfaite de toutes⁶²; il s'est manifesté sur terre dans la personne d'Adam⁶³. Pour les Nuṣayris, les trois membres de la

⁵⁴ SULAYMĀN EFENDI AL-AḌANĪ, *Kitāb al-Bākūra as-Sulaymāniya fī Kašf Asrār ad-Diyāna an-Nuṣayriya*, s.d., s.l. (Beyrouth 1863), pp. 40-41; cf. M. MOOSA, *op. cit.*, pp. 343-344, 349, 351.

⁵⁵ SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 42; cf. M. MOOSA, *op. cit.*, pp. 318-319.

⁵⁶ S. DE SACY, *Exposé I*, p. 53; M. MOOSA, *op. cit.*, p. 343.

⁵⁷ *Kašf*, 80; cf. M. MOOSA, *op. cit.*, pp. 328-329; S. DE SACY, *Exposé I*, p. 60. *Maʿnā al-Maʿānī* figure dans les textes nuṣayris comme un des noms de ʿAlī; cf. SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 47.

⁵⁸ *Sabab*, 108; *Kašf*, 92; SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 3.

⁵⁹ SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 3, 18-19; cf. D. BRYER, *Origins (I)*, p. 242; M. MOOSA, *op. cit.*, pp. 343-351.

⁶⁰ SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 18-20, 45; cf. M. MOOSA, *op. cit.*, p. 321.

⁶¹ M. MOOSA, *op. cit.*, pp. 342, 350.

⁶² M. MOOSA, *op. cit.*, p. 342.

⁶³ SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 16; cf. H. HALM, *Gnosis*, p. 302; R. DUSSAUD, *op. cit.*, p. 76.

triade se sont incarnés dans l'histoire (Ma'nā = 'Alī; Ism = Muḥammad; Bāb = Salmān), alors que la théologie druze exclut une incarnation du Lāhūt⁶⁴.

Nous constatons donc que dans le système des Druzes, tout comme en un certain nombre de mouvements *ḡulāt*⁶⁵ et, en particulier, chez les Nuṣayris, la divinité présente un aspect *bātin* et un aspect *zāhir*, auquel s'ajoute un aspect créé, par lequel il agit sur le monde comme démiurge et enseigne aux croyants la connaissance salvatrice. Bien que les Druzes se distinguent ici de l'ismaélisme, leur triade subit l'influence de la philosophie ismaélienne de tendance néoplatonicienne. Ainsi, le Lāhūt est décrit selon les principes du *tawḥīd* ismaélien et devient, de ce fait, une entité d'une transcendance absolue, sujette à une théologie négative radicale: en une pareille optique la possibilité d'une incarnation terrestre du Lāhūt est évidemment exclue. Chez les Nuṣayris, par contre, le Ma'nā n'est pas soumis à une théologie négative si radicale; Il n'est pas si inconnaissable et si infenable que l'Ultime ismaélien ou le Lāhūt druze. En outre, les Druzes ont conservé la notion, si fondamentale pour l'ismaélisme, de l'*ibdā'*: le Dieu transcendant crée, par *ibdā'*, le 'Aql, qui figure comme première créature (*al-mubda' al-awwal*). Entre le Mubdi' et le 'Aql, en sa qualité de *mubda'*, règne une discontinuité ontologique totale. L'inspiration ismaélienne de la doctrine druze interdit que le Lāhūt crée le Nāsūt par *ibdā'* (comme le Ism procède du Ma'nā chez les Nuṣayris): la distinction essentielle entre le Nāsūt et le 'Aql disparaîtrait, ainsi que la discontinuité, toujours présente dans le système druze bien qu'affaiblie par rapport à l'ismaélisme, entre le *mubdi'* et le *mubda'*, l'Ultime et l'Intellect. Finalement, le 'Aql druze revêt quasiment les mêmes traits que dans l'ismaélisme. Il est le premier être, la créature la plus parfaite, la cause des causes: attribuer ces qualités au Nāsūt (comme certains textes nuṣayris les appliquent au Ism) n'aurait aucun sens en une optique proche de l'ismaélisme.

La notion druze de la divinité se distingue donc de l'ismaélienne par des éléments empruntés à la tradition des *ḡulāt*; elle s'éloigne de cette der-

⁶⁴ SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 3; cf. H. HALM, *Gnosis*, p. 302.

⁶⁵ Ainsi, p. ex., al-Qummī, *Kitāb al-Maqālāt wal-Firaq*, éd. M.Ġ. MAŠKŪR, Téhéran 1963, §111, p. 56, où la distinction entre *ma'nā*, *ism* et *bāb* est attribuée à la secte des Muḥammisa, les adeptes d'Abul-Ḥaṭṭāb; cf. H. HALM, *Gnosis*, p. 224; ID., *Das Buch der Schatten. Die Muḥaddal-Tradition der Ḡulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums, Der Islam* 58 (1981), pp. 62-63.

nière par l'influence de la doctrine ismaélienne, qui demeure sa principale source.

La position intermédiaire que la théologie druze occupe entre ismaélisme et *ḡulūw*, apparaît également dans la cosmogonie et dans la sotériologie.

L'ORGUEIL DE L'INTELLECT ET LE DÉBUT DE LA COSMOGONIE

La triade divine, située hors du temps et de l'espace, précède l'existence du monde. La cosmogénèse sera provoquée par un "drame cosmique", dont le 'Aql est le protagoniste. Cet événement se trouve admirablement décrit dans le *Kašf al-Ḥaqā'iq*. En prenant conscience de la position privilégiée que Notre-Seigneur lui avait accordée, le 'Aql devint orgueilleux:

"Lorsque l'Intellect entendit cela de la part d'al-Bār, le Très-élevé (qu'Il soit glorifié!), il contempla sa propre personne et constata qu'elle était sans égal capable de lui ressembler, sans adversaire capable de s'opposer à elle et sans rival capable de l'égaliser. Il fut pris de fierté pour soi-même et pensa qu'il n'aurait jamais besoin d'autrui, que jamais un adversaire ne surgirait pour s'opposer à lui, ni un rival pour l'égaliser, mais qu'il demeurerait seul dans tous les cycles, sans adversaire. Alors Notre-Seigneur, le Très-élevé (qu'Il soit glorifié!) créa de son obéissance désobéissance, de sa lumière obscurité, de son humilité orgueil, de sa connaissance ignorance. Quatre natures répréhensibles apparurent ainsi face aux quatre natures louables, c.-à.-d. les natures de l'Intellect (...). Face à chaque instrument religieux (*āla dīniya*) se dressa un instrument adverse (*āla didīya*) pour s'opposer à l'Intellect, désobéir à son commandement et à son interdit. L'Intellect vit que l'esprit et la forme de l'Adversaire étaient pareils aux siens et qu'il avait été créé à partir de lui, sans qu'il existe un intermédiaire entre eux deux. L'Intellect comprit qu'il s'agissait d'une épreuve (*miḥna*) avec laquelle son Créateur, le Très-Haut (qu'Il soit glorifié!) avait voulu l'éprouver, lorsqu'il considéra soi-même comme étant parfait et puissant. A ce moment il reconnut son impuissance et sa faiblesse et implora le pardon pour son péché. Il supplia Notre-Seigneur, le Très-élevé (qu'Il soit glorifié et exalté!) de lui prêter assistance contre l'Adversaire. Il dit: 'Il n'y a point de Dieu hormis Notre-Seigneur, c.-à.-d. il n'y a pas de Dieu dont la puissance et le pouvoir soient parfaits, hormis le Très-Haut, le Dieu des dieux (qu'Il soit glorifié et exalté!), Lui qui n'a pas d'adversaire, ni de rival, ni d'égal'. Il Lui implora de lui donner un assistant (*mu'īn*) pour lutter contre l'opposition de l'Adversaire et un lieutenant (*ḥalīfa*) pour le représenter auprès des amis, afin qu'il soit ainsi exempt de parler avec l'Adversaire et de se mettre au niveau du Rival. Le Très-Haut (qu'Il soit glorifié!) créa de ce désir et de cette humilité l'âme des *ḥudūd*"⁶⁶.

L'orgueil du troisième membre de la triade qui en un moment d'aveuglement croit pouvoir se passer des autres, constitue le péché primordial suite auquel apparaissent les forces de l'obscurité. Pris de remords,

⁶⁶ *Kašf*, 83-84; cf. H. HALM, *Kosmologie*, pp. 80-82.

l'Intellect implore le pardon des autres membres de la triade. Notre-Seigneur, touché par la sincérité de ce repentir, lui crée un assistant, l'Ame (Nafs), qui reçoit la moitié du mouvement et de l'acte de l'Intellect. L'Ame se trouve ainsi dans la position du féminin, face à l'Intellect qui correspond au masculin (interprétation cosmologique de S. 4:12 ou 175: "au mâle, portion semblable à celle de deux filles"). Intellect et Ame forment le couple primordial, qui est à la base de la genèse de l'univers: tous les *ḥudūd* sont leurs enfants⁶⁷; les croyants sont les fils spirituels de l'Intellect et de l'Ame, qui sont pour eux comme père et mère⁶⁸. Suite à l'aveuglement de l'Intellect, la triade est élargie par un élément féminin qui se situe à un niveau hiérarchique inférieur aux autres: l'Ame est assujettie à l'Intellect; elle est son serviteur et lui doit une obéissance totale⁶⁹.

Cette conception profondément gnostique de la cosmogénèse provoquée par l'aveuglement du démiurge ("Die Verblendung des Demiurgen"⁷⁰) se retrouve dans la cosmologie ismaélienne la plus ancienne, telle qu'elle est exposée dans la *Risāla* d'Abū 'Isā al-Muršid⁷¹. Le récit donné par Ḥamza correspond, jusque dans les moindres détails, à celui d'Abū 'Isā⁷².

D'autre part, le motif de l'orgueil s'avère également fort répandu dans la tradition des *ḡulāt*: l'orgueil de 'Azāzi'il dans l'*Umm al-Kitāb*⁷³ et celui des âmes préexistantes chez les Nuṣayris⁷⁴ figurent comme cause de la génération de l'univers.

⁶⁷ *Kašf*, 84, 86; *Sabab*, 96.

⁶⁸ *Kašf*, 86.

⁶⁹ *Kašf*, 87: l'infériorité de l'Ame par rapport à l'Intellect se reflète dans la valeur numérique de leurs noms respectifs.

⁷⁰ H. HALM, *Kosmologie*, pp. 75-90.

⁷¹ Abū 'Isā al-Muršid, *Risāla*, éd. S.M. STERN, *Studies in Early Ismā'īlism*, Jérusalem-Leyde 1983, pp. 7-16.

⁷² Les nombreux parallèles entre les deux textes ont été relevés par H. HALM, *Kosmologie*, pp. 82-83. Remarquons toutefois que dans la *Risāla* le couple primordial est formé par Kūnī et Qadar: le principe féminin (Kūnī étant la forme féminine de l'impératif *kun*) précède le masculin et lui est supérieur (cf. Abū 'Isā, *Risāla*, §2, p. 8). La substitution de Kūnī et Qadar par 'Aql et Nafs dans les textes ismaéliens marqués par le néoplatonisme, ainsi que dans la théologie druze, entraîne un changement dans l'ordre de préséance entre les deux sexes: le féminin se retrouve au second rang, en une position inférieure à l'Intellect; cf. H. HALM, *Kosmologie*, pp. 57-60.

⁷³ *Umm al-Kitāb*, éd. W. IVANOW, *Der Islam* 23 (1936), §137-141, pp.78-79; §119-128, pp. 81-83; cf. H. HALM, *Gnosis*, pp. 160-161; ID., *Kosmologie*, pp. 146-147.

⁷⁴ SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 59-61; cf. H. HALM, *Gnosis*, pp. 298-299; ID., *Kosmologie*, pp. 147-148, 152.

LA LUTTE PERPÉTUELLE ENTRE LA LUMIÈRE ET LES TÉNÈBRES

Selon Ḥamza l'orgueil de l'Intellect engendre une série de qualités négatives qui viennent s'opposer aux qualités positives: l'obéissance génère la désobéissance, la lumière les ténèbres, l'humilité l'orgueil et la connaissance l'ignorance. Les "instruments religieux", tournés vers le véritable *tawḥīd*, sont doublés par les "instruments adverses", qui ont pour seul but de s'opposer à l'Intellect. Toutes les forces négatives et ténébreuses ainsi déchaînées se réunissent pour former une nouvelle entité, l'Adversaire (Didd), l'antipode de l'Intellect et son rival immédiat, qui apparaît comme son image négative⁷⁵.

Afin de neutraliser l'influence maléfique de l'Adversaire, l'Intellect reçoit l'Ame pour compagne. Ce couple engendrera le reste de l'univers en une lutte continue contre l'Adversaire: en une tentative d'empêcher l'extension des forces ténébreuses, de nouveaux *ḥudūd* sont produits, tandis que ces substances spirituelles, assaillies par l'Adversaire, s'éloignent encore davantage de l'Intellect. Ainsi, l'Ame ne possède plus que la moitié de la lumière et de la perfection de l'Intellect, étant située entre la lumière de l'Intellect et la ténèbre de l'Adversaire. Son essence contient déjà un mélange de lumière et d'obscurité, raison pour laquelle elle n'appartient plus à la triade divine⁷⁶. L'Intellect se situe derrière l'Adversaire, tandis que l'Ame se tient devant lui. L'Adversaire a donc toujours la possibilité de leur échapper en se mouvant vers la gauche ou vers la droite. Pour empêcher cette fuite, l'Intellect a besoin d'un assistant pour protéger le flanc droit, tandis que l'Ame désire un assistant pour renforcer le flanc gauche. A cette fin émane (*inbaʿata*) de l'Intellect la Parole et de l'Ame le Sābiq⁷⁷. L'Adversaire se trouve maintenant encerclé par ces quatre *ḥudūd*, mais réussit encore à échapper "par en-dessous" (*min taḥta*), ce qui nécessite l'émanation d'une nouvelle entité cosmique, le Tāli⁷⁸. À mesure

⁷⁵ *Kašf*, 83.

⁷⁶ *Kašf*, 85.

⁷⁷ *Kašf*, 86.

⁷⁸ *Ibid.*, ʿAql, Nafs, Kalima, Sābiq et Tāli forment ainsi une pentade cosmique. La pentade d'entités spirituelles semble être un des thèmes majeurs de la gnose en Islam puisqu'elle est commune à la tradition ismaélienne (cf. H. HALM, *Kosmologie*, pp. 67-74) et à celle des *ḡulāt* (secte des Muḥammisa, *Umm al-Kitāb* etc.); cf. H. HALM, *Das Buch der Schatten*, p. 51. Le système druze combine donc la triade, au niveau de la divinité, avec la pentade au niveau des principes cosmiques. Le ʿAql occupe une place intermédiaire entre les deux: en tant que dernier membre de la triade divine et premier membre de la pentade céleste, il relie le Créateur à ses créatures.

que l'on descend dans la hiérarchie des *ḥudūd*, la lumière affaiblit et l'obscurité accroît. Finalement les substances lumineuses tombent sur la terre, où elles sont emprisonnées dans les corps corruptibles et matériels⁷⁹. Mais, même sur terre, la lutte entre les forces lumineuses et ténébreuses continue. L'Adversaire se manifeste dans l'histoire sous le nom de Hārat, "pour autant que la confusion règne (*ḥāra*) en son âme"⁸⁰, ou sous celui d'Iblis, nom qui indique qu'il procèda de l'Intellect sans que ce dernier le voulut: l'Adversaire est un *walad zinā'*, puisqu'il n'a pas de père (*id laysa lahu ab*)⁸¹.

Cette hiérarchie des *ḥudūd*, bien qu'elle se compose entièrement d'entités et de noms empruntés à l'ismaélisme, diffère de celle généralement admise par les Ismaéliens⁸². De même, le thème d'une lutte continuelle entre les forces de la lumière et de l'obscurité, figurant comme moteur du processus cosmogonique, demeure sans équivalent direct dans la tradition ismaélienne d'époque fatimide. Dans la *Risāla* d'Abū 'Isā le *ḍidd* se manifeste effectivement sous la figure d'Iblis⁸³. Mais il y tient une fonction bien différente: il est un des *ḥudūd* inférieurs qui a, par orgueil refusé d'obéir à l'ordre de Kūnī de se prosterner devant Qadar et qui, pour cette raison, a été chassé du plérôme. Le refus d'Iblis de se prosterner devant Qadar, l'Anthrôpos céleste, préfigure, sur le plan cosmique, le refus de Satan de se prosterner devant l'Adam terrestre⁸⁴. Or, dans le texte druze, l'Adversaire, généré par l'orgueil de l'Intellect, se situe au même degré hiérarchique que lui et provoque la genèse du monde spirituel et matériel, tout en étant présent à chaque niveau de la réalité.

Selon l'imamologie ismaélienne chaque Nāṭiq et chaque Imam possèdent un ou plusieurs adversaires qui essaient de détourner les hommes de leur *da'wa*⁸⁵. Dans le cycle de Muḥammad ces adversaires sont évidemment

⁷⁹ *Sabab*, 96.

⁸⁰ *Kašf*, 85-86. Hāriṭ est un des noms d'Iblis dans la tradition islamique, cf. D. BRYER, *Origins* (II), p. 16.

⁸¹ *Sabab*, 110; *Kašf*, 86. Selon Ḥamza, le nom Iblis viendrait de *ab laysa* ("il n'a pas de père")!

⁸² H. HALM, *Kosmologie*, pp. 140-141.

⁸³ Abū 'Isā al-Muršid, *Risāla*, §15, p. 13.

⁸⁴ H. HALM, *Kosmologie*, pp. 104-109.

⁸⁵ Cette conception semble surtout présente dans la littérature ismaélienne pré-fatimide de tendance qarmate. Elle apparaît, p. ex., dans le *Kitāb al-Kašf*, attribué à Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, éd. R. STROTHMANN (Islamic Research Association Series, 13), Londres: 1952, pp. 30-31, ainsi que dans le *Kitāb al-Fatarāt*, attribué au même auteur; cf. H. HALM, *Kosmologie*, pp. 27-28; 32-36.

Abū Bakr, ʿUmar et ʿUṭmān⁸⁶. La fonction du *ḍidd* semble se limiter à l'imamologie: apparemment elle ne revêt, du moins dans les textes fatimides qui nous sont connus, aucune signification cosmologique⁸⁷.

Le dualisme gnostique, tel qu'il est impliqué dans les écrits druzes par la notion de l'Adversaire, a été mis en rapport avec le dualisme iranien, tant zoroastrien que manichéen⁸⁸. Or, il faut constater que le système druze ignore la présence au plus haut niveau de la divinité, de deux principes contraires: l'Adversaire n'apparaît qu'au niveau du troisième membre de la triade, l'Intellect. Mawlānā n'a d'adversaire ni en son Lāhūt, ni en son Nāsūt⁸⁹. En d'autres termes, le mal et l'obscurité n'entrent en jeu qu'en deçà de la limite ontologique qui sépare l'Intellect des deux premiers membres de la triade.

Plutôt que de postuler une influence directe du dualisme iranien sur la théologie des Druzes, nous pensons que le "dualisme druze" doit être situé dans la tradition des *ḡulāt*. Ainsi, selon l'*Umm al-Kitāb*, la genèse de l'univers s'accomplit suite à la rébellion de l'Adversaire, ʿAzāzi'il ou Ḥārīt, qui porte en sa manifestation terrestre le nom d'Iblis. La création est l'effet d'un conflit continu entre les forces lumineuses et ténébreuses, ces dernières étant menées par ʿAzāzi'il, qui est présent à chaque niveau cosmique⁹⁰. De même pour les Nuṣayris, la désobéissance des âmes lumineuses engendre le *Didd*, qui se manifeste sous divers noms dans les divers cieux dont se compose l'univers: tout comme les Druzes, les Nuṣayris situent la dynamique réglant la cosmogonie dans la lutte menée par les forces lumineuses contre l'Adversaire⁹¹.

La doctrine druze se montre, une fois encore, comme une synthèse entre ismaélisme et *ḡulūw*.

⁸⁶ Voir, outre les références données ci-dessus, D. BRYER, *Origins* (II), p. 14 (qui cite l'*Asās at-Ta'wil* du Qāḍi an-Nuṣmān).

⁸⁷ Chez les auteurs ṭayyibites du Yémen, par contre, le thème occupe une place importante. Voir, p. ex., Ḥusayn b. ʿA. b. M. b. al-Walīd, *al-Mabda' wal-Ma'ād*, §12-16, pp. 105-107 (texte arabe) et pp. 152-154 (traduction); cf. H. CORBIN, *op. cit.*, pp. 136-137.

⁸⁸ Ainsi, p. ex., Ph.K. HITT, *The Origins of the Druze People and Religion* (Columbia University Oriental Studies, 28), New York 1928, pp. 35-36; M. SPRENGLING, *art. cit.*, pp. 404, 408-410; R. DUSSAUD, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁹ *Kašf*, 83. De même, malgré la présence de nombreux thèmes gnostiques, la cosmologie ismaélienne ne témoigne pas d'un dualisme radical; cf. H. HALM, *Kosmologie*, pp. 122-123.

⁹⁰ H. HALM, *Gnosis*, pp. 194-198; ID., *Das Buch der Schatten*, pp. 52-53.

⁹¹ SULAYMĀN EFENDI, *Bākūra*, 60-61; Abū Saʿīd Maymūn b. al-Qāsim aṭ-Ṭabarānī, *Maḡmūʿ al-Aʿyād*, éd. R. STROTHMANN, *Festkalender der Nusairier, Der Islam* 27 (1946), §351-352, pp. 197-198.

LA FONCTION DÉMIURGIQUE ET SOTÉRIOLOGIQUE DE L'INTELLECT

Attirées vers la matière et mélangées avec elle à cause de la lutte qu'elles ont menée avec l'Adversaire, les substances lumineuses aspirent à être délivrées de leur prison corporelle. À cette fin le 'Aql, assisté par les autres *hudūd*, forme et organise notre monde sublunaire: il est le démiurge (*al-mudabbir*)⁹² qui règne sur le monde avec ses *hudūd*⁹³.

Conjointement avec cette fonction démiurgique, l'Intellect a pour principale tâche d'apporter aux âmes déchues la gnose salvatrice qui leur permettra de se détacher de leurs liens corporels et de rejoindre le monde de la lumière. À tout moment, le 'Aql est le maître (*mu'allim*) et l'éducateur (*mu'addib*) des hommes, chargé de leur enseigner les réalités divines (*ḥaqā'iq*)⁹⁴. Tout comme le père délègue au maître d'école son autorité sur l'enfant, afin de l'instruire et de l'éduquer, Notre-Seigneur a confié à l'Intellect l'autorité en matières religieuses (*umūr dīniya*), afin qu'il se charge à sa place d'instruire les croyants. L'Intellect devient ainsi la véritable cause des croyants; il détermine leur récompense ou leur punition. Il est le moyen (*wasīla*) par lequel Notre-Seigneur exerce sa miséricorde envers les hommes: quiconque désobéit à l'Intellect, désobéit à Notre-Seigneur⁹⁵. La divinité agit donc sur le monde sublunaire par l'intermédiaire de l'Intellect, le troisième membre de la triade, qui transmet aux âmes la connaissance nécessaire à leur remontée. L'Intellect tient ce pouvoir des deux autres membres de la triade: il reçoit d'eux le soutien et l'influx⁹⁶, sans qu'il existe entre eux quelque intermédiaire⁹⁷. Il transmet cette gnose – “les véritables sciences” (*al-ʿulūm al-ḥaqīqiya*), “la sagesse élevée” (*al-ḥikma al-ʿulwīya*)⁹⁸ – à ses *hudūd*, qui l'aideront, comme des soldats obéissant à leur commandant, à accomplir sa mission salvatrice⁹⁹.

⁹² *Kašf*, 82; 93.

⁹³ Hamza déduit le nombre des *hudūd* de la *basmala* (*Sabab*, 116; 124): les sept lettres dont se compose *bismi-llāh* dans la graphie arabe, se réfèrent aux sept *duʿāt* des sept *aqālīm* et aux sept sphères célestes (*aflāk*), tandis que les douze lettres de *ar-rahmān ar-rahīm* désignent les douze *duʿāt* des douze *ḡazā'ir* et les douze signes du zodiaque (*burūġ*). Nous retrouvons ici l'idée, chère à l'ismaélisme et à maint système gnostique, que le démiurge règne sur le monde par l'intermédiaire des sept sphères et des douze signes du zodiaque (cf. H. HALM, *Kosmologie*, pp. 91-100).

⁹⁴ *Sabab*, 98.

⁹⁵ *Sabab*, 98-100; *Kašf*, 82-83; 89.

⁹⁶ *Sabab*, 106-108.

⁹⁷ *Sabab*, 98; 104; 106; 108; *Kašf*, 87.

⁹⁸ *Sabab*, 108.

⁹⁹ *Sabab*, 102; *Kašf*, 87.

L'attribution d'une fonction démiurgique et sotériologique à l'Intellect s'avère parfaitement conforme à la doctrine ismaélienne. Ainsi pour Kirmānī, l'Intellect et le plérôme des Intelligences séparées tiennent le rôle de démiurges qui ont créé, à divers niveaux, notre monde sublunaire, en se servant des sphères et corps célestes comme instruments¹⁰⁰. En plus, l'Intellect et les Intelligences du plérôme transmettent aux hommes la connaissance nécessaire à actualiser leur intellect et à rejoindre, libérés de leurs attaches corporelles, le monde des Intelligences séparées¹⁰¹. Situé à la tête des Intelligences, l'Intellect figure comme cause de la *da'wa* terrestre; les *hudūd* doivent leur connaissance et leur pouvoir au soutien et à l'influx qu'ils reçoivent de l'Intellect¹⁰².

LES INCARNATIONS TERRESTRES DU NĀSŪT ET DU 'AQL

Une des marques les plus caractéristiques de la doctrine druze réside dans le fait que le Nāsūt et le 'Aql, tout comme les autres *hudūd*, se montrent aux hommes sous une figure humaine. Selon Ḥamza, Notre-Seigneur, en sa miséricorde, ne cache ni son Voile (= le Nāsūt), ni le 'Aql, ni les autres *hudūd* aux hommes, mais veille à ce qu'ils soient présents à tout moment, afin que celui qui cherche le salut (*nağāt*) pour son âme n'ait pas à adorer le néant (*al-'adam*) ou à se prosterner devant des images et des idoles¹⁰³.

Le Nāsūt s'est manifesté sous la figure humaine d'al-Bār au début de notre présent cycle. Suite à l'offensive lancée par l'Adversaire, il s'est retiré dans l'occultation, pour ne réapparaître qu'avec le calife fatimide al-Qā'im et ses successeurs, se dévoilant enfin complètement avec al-Ḥākim¹⁰⁴. Alors que le Nāsūt se soustrait pendant de longues périodes d'occultation aux yeux des fidèles, le 'Aql demeure toujours présent en la personne de l'Imam, afin d'appeler continuellement, sous les apparences humaines les plus diverses et en toutes les langues, les fidèles au culte et au *tawḥīd* véritables¹⁰⁵. À l'époque d'al-Bār, le 'Aql se manifesta sous la figure de Ādam aṣ-Ṣafā' ou Ṣaṭnīl¹⁰⁶; puis, allant d'une forme corporelle

¹⁰⁰ Ainsi, p. ex., Kirmānī, *Rāḥat*, 306-307; 323-324.

¹⁰¹ Kirmānī, *Rāḥat*, 249; 265; 272.

¹⁰² Kirmānī, *Rāḥat*, 190; 209; 239; 273; 314; 324; 326; 346; 377-378; 384; 405; 474; 488; 501.

¹⁰³ *Kašf*, 84-85.

¹⁰⁴ *Sabab*, 108; *Kašf*, 84; cf. S. DE SACY, *Exposé*, I, p. 25.

¹⁰⁵ *Sabab*, 108; 122-124; *Kašf*, 82.

¹⁰⁶ S.N. MAKAREM, *op. cit.*, pp. 68-70.

à l'autre, il apparut sous le règne d'al-Ḥākīm en la personne de Ḥamza b. 'Alī¹⁰⁷. En fait, il s'agit toujours du même principe qui s'incarne en différents corps humains, ces derniers n'étant que des formes (*ṣuwar*), enveloppes (*aqmiṣa*) ou lieux (*maqāmāt*). Ainsi, selon Ḥamza, l'essence d'al-Bār est identique à celle d'al-Ḥākīm; sa propre essence ne diffère en rien de celle d'Adam¹⁰⁸.

L'idée que la divinité située au-delà de la limite ontologique qui la sépare de l'Intellect, puisse s'incarner sur terre en prenant l'aspect d'un simple mortel, serait ressentie par tout théologien ismaélien comme un blasphème inouï, une forme outrée de *tašbih*. Ici, le système druze s'écarte radicalement de l'ismaélisme, tout en se rapprochant, une fois de plus, de la tradition des *ḡulāt*. Les trois membres de la triade nuṣayrie s'incarnent à travers l'histoire, notamment en 'Alī, Muḥammad et Salmān¹⁰⁹. Les Druzes refusent cependant que le premier membre, le Lāhūt, puisse s'incarner, probablement sous l'influence du *tawḥīd* ismaélien.

La théorie qui proclame l'identité essentielle de tous les Prophètes et Imams, ceux-ci représentant un principe spirituel unique (l'Intellect) qui se manifeste sous diverses apparences corporelles et transmigre d'un corps à l'autre, est présente dans l'imamologie ismaélienne, bien que souvent d'une manière voilée¹¹⁰. Par contre, cette doctrine a été ouvertement défendue par un nombre impressionnant de *ḡulāt*¹¹¹.

Bien que la description donnée par Ḥamza de l'Intellect soit proche de la philosophie ismaélienne, les manifestations terrestres de cet Intellect rappellent davantage la tradition des *ḡulāt*. Ainsi, l'Intellect-démiurge apparut à l'époque de Muḥammad sous la figure de Salmān¹¹², tout comme chez les Nuṣayris¹¹³ et dans l'*Umm al-Kitāb*¹¹⁴. Ḥamza présente l'Intellect

¹⁰⁷ *Sabab*, 122; 124; *Kašf*, 86.

¹⁰⁸ *Kašf*, 87; cf. S. DE SACY, *Exposé*, I, pp. 40-42.

¹⁰⁹ Ṭabarānī, *Maḡmū' al-A'yād*, §347, pp. 195-196; cf. H. HALM, *Gnosis*, p. 300.

¹¹⁰ Ainsi, selon Kirmānī (*Rāḥat*, 273), tous les Prophètes et Imams ne forment qu'une seule âme qui se diversifie par le corps en une multitude de personnes différentes. Voir également I. GOLDZIHNER, *art. cit.*, pp. 337-340.

¹¹¹ Ainsi, p. ex., Qummī, *Maqālāt*, §111, p. 56: "Ils (les Muḥammisa) prétendent que Muḥammad est Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus: il ne cessa de paraître aux Arabes et non-Arabes". Il s'agit de la doctrine du *ḥulūl*, une des hérésies généralement attribuées aux *ḡulāt*; cf. L. MASSIGNON – G. ANAWATI, *art. ḥulūl*, dans *E.I.*².

¹¹² D. BRYER, *Origins* (I), p. 242; H. HALM, *Kosmologie*, p. 166.

¹¹³ M. MOOSA, *op. cit.*, p. 357; R. DUSSAUD, *op. cit.*, p. 68.

¹¹⁴ H. HALM, *Das Buch der Schatten*, 52.

comme l'Anthrôpos céleste, qui s'est manifesté sous la figure de Ādam aṣ-Ṣafā', l'Adam primordial devant lequel les Anges dûrent se prosterner. Chez Kirmānī l'Intellect figure également comme l'Anthrôpos céleste, l'archétype céleste de l'homme¹¹⁵. Mais, lorsque la doctrine druze distingue trois Adams différents, elle se rapproche davantage de l'*Umm al-Kitāb*¹¹⁶.

LA DOCTRINE DRUZE ENTRE ISMAÉLISME ET ĠULŪW

Nous pouvons donc conclure que la doctrine druze, telle qu'elle a été élaborée dans les écrits de Ḥamza b. 'Alī, reflète un système gnostique qui présente un schéma très analogue à celui du mythe cosmologique ismaélien. La divinité absolument transcendante, inconnaissable et ineffable se manifeste par l'Intellect (le *voûs* ou 'Aql), sa première créature, qui réunit en son essence toutes les perfections et tous les archétypes des mondes futurs. Doté de l'ensemble des attributs de la divinité, il est le *Deus revelatus*, Allāh, l'image créée et accessible du Dieu inconnu et étranger. Entre ces deux aspects de la divinité règne une discontinuité ontologique, instaurée par *ibdā'*. Séparé de son "Père", l'Intellect perd tout contact avec Lui et se prend pour l'Ultime. Cet aveuglement, compris comme un acte d'orgueil, engendre l'obscurité et le mal, mettant ainsi le processus cosmogonique en marche. La création de l'univers n'est autre qu'une tentative visant à empêcher l'extension des ténèbres. À cette fin, l'Intellect reçoit un assistant, l'Âme, avec laquelle il forme un couple primordial, qui engendrera l'ensemble des *hudūd*. Mais, entre temps, les substances lumineuses sont attirées toujours plus bas, jusqu'à se mélanger complètement avec la matière. Finalement, l'Intellect devient le démiurge de notre monde sublunaire et crée l'homme à son image (l'Intellect étant l'Anthrôpos céleste). Il produit les sphères comme instruments qui doivent lui permettre de "ramasser" les âmes sauvées et de les ramener vers le monde de lumière¹¹⁷. Afin d'opérer le salut des âmes, l'Intellect se manifeste sur

¹¹⁵ Kirmānī, *Rāḥat*, 264-265.

¹¹⁶ La triade Ādam aṣ-Ṣafā', Ādam al-'Āsī et Ādam an-Nāsī chez Ḥamza correspond exactement à la triade Ādam-i Kāfūrī, Ādam-i 'Āsī et Ādam-i Maḡmūm dans l'*Umm al-Kitāb*; cf. D. BRYER, *Origins* (II), p. 9. L'ismaélisme ṭayyibite distingue également trois Adams, bien qu'en un sens différent; cf. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 137.

¹¹⁷ Ḥamza compare les sphères célestes à des moulins et des norias qui fonctionnent sans interruption et à un rythme constant (*Sabab*, 120). L'image de la noria cosmique, liée à celle de la colonne de lumière, apparaît également chez les auteurs ṭayyibites du Yémen. Elle pourrait être d'origine manichéenne; cf. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 142.

terre sous la figure humaine de l'Imam. Il révèle aux âmes la gnose salvatrice, la connaissance du *tawhīd*, par laquelle elles pourront se libérer des corps et se purifier de toute souillure matérielle. Ce processus ne sera accompli définitivement qu'à la fin du présent cycle, avec l'avènement du Qā'im.

Certains thèmes, que les auteurs ismaéliens d'époque fatimide n'abordent qu'avec précaution, sont traités d'une manière ouverte dans les écrits druzes. Il s'agit de sujets délicats, particulièrement réprouvés par l'orthodoxie musulmane. À cette catégorie appartiennent l'aveuglement du démiurge, la lutte entre la lumière et les ténèbres comme moteur de la cosmogonie, la présentation de l'Imam comme manifestation terrestre de l'Intellect, la consubstantialité des Prophètes et Imams, qui se manifestent à travers des corps différents. Alors que ces notions sont généralement voilées sous la *taqīya* par les auteurs fatimides, elles apparaissent d'une manière beaucoup plus explicite chez les *gūlāt*, ainsi que dans la littérature ismaélienne post-fatimide, surtout de tendance ṭayyibite¹¹⁸. Par leur franchise en la matière, les Druzes se rattachent plutôt à cette tradition des *gūlāt* qu'à celle des fatimides contemporains.

Hamza situe l'Imam résolument au-dessus du Prophète. Il va même plus loin: alors qu'il considère l'Imam comme l'incarnation de l'Intellect, il voit dans le Prophète et la *šarī'a* qu'il révèle, une punition divine infligée aux hommes pour avoir suivi l'Adversaire¹¹⁹. La présence de l'Imam par rapport au Prophète et le mépris de la *šarī'a* qu'elle engendre, sont sévèrement condamnés par les théologiens fatimides, bien que ces thèmes demeurent toujours présents d'une manière latente dans le mouvement ismaélien¹²⁰. Chez les *gūlāt*, par contre, l'attitude antinomiste est générale¹²¹.

¹¹⁸ Les ouvrages ṭayyibites, bien qu'ils continuent la tradition de l'ismaélisme fatimide, contiennent un nombre de thèmes gnostiques qui semblent étrangers à la littérature fatimide. L'état actuel des recherches ne permet pas de donner une explication définitive à ce phénomène remarquable: s'agit-il de thèmes qui étaient connus des auteurs fatimides, mais voilés par la *taqīya*? Ou, au contraire, la doctrine ṭayyibite reflète-t-elle une autre tradition au sein de l'ismaélisme, fortement imprégnée d'éléments *gūlāt*, tout comme le système druze?

¹¹⁹ D. BRYER, *Origins* (I), pp. 248-252.

¹²⁰ H. HALM, *Kosmologie*, pp. 102-103; 119-120.

¹²¹ Le rejet de la *šarī'a* est un des critères généralement invoqués pour classer un mouvement shiite dans la catégorie des *gūlāt*; cf. W. MADELUNG, art. *ibāha*, dans *E.I.*².

En dernier lieu, Ḥamza s'écarte radicalement de l'ismaélisme lorsqu'il admet entre l'essence inaccessible de la divinité et l'Intellect un moyen-terme: l'humanité de Dieu, qui s'est manifestée sur terre sous différentes figures humaines. Il introduit ainsi au sein du Principe divin une triade. Cette notion de la divinité, tout comme l'apparition, à chaque niveau cosmique, de l'Adversaire en qui se concentrent les forces des ténèbres, trahissent l'influence des milieux *ḡulāt*: on les retrouve dans l'*Umm al-Kitāb* et dans la doctrine nuṣayrie. Un nombre d'autres parallèles, qu'une étude minutieuse pourrait certainement faire accroître, confirme ce rapprochement¹²².

En un point, cependant, les Druzes se distinguent aussi bien des Ismaéliens que des *ḡulāt*: la volonté explicite de placer leur système en dehors de l'Islam. Les manifestations du Nāsūt et du 'Aql se font successivement en les personnes d'al-Bār / Šaṭnīl et al-Ḥākīm / Ḥamza, non en celles de 'Alī ou de Muḥammad, comme chez les Nuṣayris. Au contraire, les personnalités musulmanes deviennent pour les Druzes les émissaires de l'Adversaire ou, du moins, des fléaux envoyés par Notre-Seigneur pour châtier les infidèles. En ce sens, il est légitime de considérer Ḥamza comme le fondateur d'une nouvelle religion distincte de l'Islam. Mais il est inexact qu'il ait inventé cette religion de toutes pièces. Elle reflète, au contraire, une forme d'ismaélisme fortement empreinte de notions appartenant à la tradition des *ḡulāt*. La doctrine druze n'est autre que le produit et le témoin des nombreux contacts qui existaient, de toute évidence, entre l'ismaélisme et le shiisme extrémiste. Sans doute faut-il expliquer ainsi le ton particulièrement violent sur lequel Ḥamza combat les Nuṣayris: la religion des deux communautés possède bien des éléments en commun¹²³.

¹²² Voir les parallèles relevés par H. HALM, *Kosmologie*, p. 166. Ainsi, p. ex., la croyance en la métempsycose est commune aux Druzes et aux *ḡulāt*; cf. R. FREITAG, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie* (Islamkundliche Untersuchungen, 110), Berlin 1985, pp. 1-112; 128-159. Mais elle est également défendue par certains auteurs ismaéliens (*ibid.*, pp. 160-182).

¹²³ Le traité n° 15 du canon druze, *ar-Risāla ad-dāmiḡa lil-fāsiq* (éd. R. STROTHMANN, *Drusen-Antwort auf Nuṣairi-Angriff, Der Islam*, 25 (1939), pp. 269-281), dont l'attribution à Ḥamza n'est pas certaine, contient une attaque exacerbée contre la doctrine nuṣayrie. En fait, il ne s'agit pas d'une véritable polémique théologique, mais plutôt d'un enchaînement d'injures.

DER ÜBERTRITT AUGUSTINS ZU DEN MANICHÄERN*

Erich FELDMANN (Münster i/Westf.)

Über dem Weg der kirchengeschichtlich-theologischen Forschung, deren Thema "Augustin und der Manichäismus" ist, hat nicht immer ein glücklicher Stern gestanden. P. Alfarcic, der die manichäische Literatur so gut kannte, stieß mit seinem Buch *L'évolution intellectuelle d'Augustin* (1918) auf starke Ablehnung. Er vertrat die These, der ehemalige Manichäer Augustin habe sich in Mailand intellektuell und moralisch eher zum Neuplatonismus bekehrt als zum Christentum. Mit der Ablehnung dieser These konzentrierte sich die Forschung auf die Vorgänge der Mailänder Lebensphase Augustins, und das Problem seines Übertrittes zu den Manichäern trat zurück. Da seit etwa 1888 (Harnack/Boissier) ohnehin ein Teil der Forscher den *Confessiones* als Quelle zur Rekonstruktion der wirklichen Abläufe im Leben Augustins skeptisch gegenüberstanden, schien die historisch-kritische Erfassung des jungen Augustins ein unwichtiges oder gar wissenschaftlich unmögliches Thema zu sein.

Erneut geriet, zumindest in der theologischen Forschung, das Thema: "Augustin und der Manichäismus" in eine ungünstige Situation. 1965 wies J. Ratzinger in seiner Rezension der *Dogmengeschichte* von A. Adam, dem verdienten Editor manichäischer Quellen, eine Reihe von Thesen über die Nachwirkung des Manichäismus im theologischen Denken Augustins zurück. Dies geschah sicher teilweise zu Recht. Doch dann beschloss Ratzinger den Abschnitt über Augustin mit folgenden Worten:

"Im übrigen sollte man doch auch bedenken, daß Augustinus als Manichäer Laie, nicht Theologe war, und daß die geistige Arbeit seiner manichäischen Zeit den Problemen der rhetorischen Kultur der Spätantike galt, wie die Titel seiner verlorenen Veröffentlichungen aus dieser Periode zeigen¹. Allem nach hat er sich in dieser Zeit vor der religiösen Krise, die zur Bekehrung führte, mit religiöser Literatur nicht wesentlich mehr befaßt, als ein gebildeter Akademiker es auch heute tut, und so dürfte seine literarische Kenntnis des Manichäismus

* Text des Vortrages, der in freier Form auf dem Kongress gehalten wurde.

¹ Das ist unscharf ausgedrückt, denn aus der manichäischen Zeit stammt nur die verlorene Schrift *De pulchro et apto* (cf. *Conf.* 4,20-24,27); die Schriften *De geometria* etc. standen nicht mehr im Dienst einer (rhetorischen) Kultur, sondern der Einübung des Geistes für die Gotteserkenntnis.

verhältnismäßig gering geblieben sein; erst in der Zeit der Auseinandersetzung hat er sich etwas mehr damit beschäftigt. Insofern ist der vorchristliche Augustin eher durch die Namen Cicero und Vergil als durch den Namen Mani zu erfassen”².

Ich halte diese Beurteilung für unsachgemäß. Allerdings scheint mir die entgegengesetzte These von G. Quispel zu pointiert zu sein. Er schreibt: “Nay, we may even say that he [Augustin] did know Manichaeism better than he did Neoplatonism”³.

Es ist in der Kürze der Zeit nicht möglich, das sehr komplexe Thema unseres Vortrages: “der Übertritt Augustins zu den Manichäern” in den einzelnen Arbeitsschritten voll zu entfalten. Zu ihnen gehören das Methodenproblem und die Darstellung der Sachprobleme, die Augustin beim Übertritt zu den Manichäern bewegt haben. Die Methodenprobleme setze ich hier voraus (cf. meine Auseinandersetzung vor allem mit Courcelle und Testard⁴). Ich greife fast nur die Sachprobleme auf, und auch sie nur in Auswahl. Es geht mir vor allem darum, die Probleme des augustininischen Denkens von 373, die uns der Einsatz der Methoden zu erkennen gibt, ins Bewußtsein zu heben.

Die Hauptquelle, aus der wir den Problemdruck rekonstruieren, in den der junge Augustin hineingeriet, sind seine berühmten *Confessiones*, die Bekenntnisse. Augustin schrieb dieses Buch, das viel autobiographisches Gut enthält, aber keine Autobiographie ist, im Alter von etwa 43 Jahren. Dieses in allen Jahrhunderten gelesene, dennoch rätselhafteste Werk unter den 129 Schriften Augustins – ohne die Briefe und Predigten – ist freilich nicht unsere einzige Quelle. Es gibt darüber hinaus noch einige andere Texte, aus denen wir Informationen entnehmen können. Sie werden im Verlauf der weiteren Überlegungen, so weit möglich, ihre Erwähnung finden.

Für uns wichtig ist zunächst das dritte Buch dieser *Confessiones*. Augustin schildert dort drei Ereignisse, die ihm etwa 373, also als Neunzehnjährigem in Karthago widerfuhren. (1) Das ihn tief bewegende Erlebnis einer Lektüre: Er las ein Buch Ciceros mit dem Titel *Hortensius* (*Conf.* 3,7-8). Bald darauf erzählt Augustin von einer weiteren Lektüre. Er nimmt (2) von sich aus die Bibel zur Hand – und verwirft sie (*Conf.* 3,9). Und (3) berichtet er, er habe daraufhin die Religion

² J. RATZINGER, *JbAC* 10 (1967), S. 222.

³ G. QUISPEL, *Mani, the Apostle of Jesus Christ*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, hrsg. v. J. FONTAINE – Ch. KANNEN-GIESSER, Paris 1972, S. 667-672; Zitat S. 671. Cf. auch E. FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Münster 1975, I, S. III.

⁴ *Einfluß*, S. 45-64, 65-75.

seiner Mutter Monnica preisgegeben – und sei Manichäer geworden (*Conf.* 3,10ff). Die beiden letzten Texte werden jeweils mit *itaque* verbunden, deuten also einen inneren Zusammenhang an⁵. Die Ereignisse müssen sich innerhalb von wenigen Tagen (*duab. an.* 1: *paucis diebus*) vollzogen haben.

Hören wir zunächst, wie Augustin von Ciceros *Hortensius* beeindruckt wurde. Er schreibt:

“Dieses...Buch (Ciceros) enthält einen Mahnruf zur Philosophie... Dieses Buch war es, das meinen Sinn umwandelte, auf Dich, Herr, selbst meine Bitten lenkte... Ich begann aufzustehen, um heimzukehren zu dir...”⁶

Man hat vor etwa 100 Jahren angefangen, gegenüber diesen Worten skeptisch zu werden. Solche Skepsis hatte mehrere Ursachen, eine lag darin, daß wir leider die Schrift Ciceros nicht mehr besitzen. Es war darum unmöglich, Augustins Aussagen kritisch zu kontrollieren. Aber hier hat sich inzwischen einiges, und ich meine, Entscheidendes verändert. Die philologische Forschung hat nämlich in einer fast hundertjährigen mühsamen Arbeit die verlorene Schrift in beachtlichem Maße rekonstruiert⁷; Augustin selbst scheint diese Schrift späterhin nahezu auswendig präsent gehabt zu haben. Die meisten Fragmente sind uns in seinen Schriften erhalten.

Ich gebe Ihnen nur eine Skizze dessen, was wir heute über dieses Werk des Römers wissen.

Cicero schrieb den *Hortensius*, einen Dialog, wohl in der Zeit vom Oktober 46 bis zum Frühjahr 45 v. Chr. Der Hinweis auf die Abfassungszeit ist wichtig, denn die biographische Situation macht Ciceros Motiv für die Ausarbeitung seiner Schrift erkennbar. Caesars Alleinherrschaft hatte ihn aus der politischen Tätigkeit verdrängt. Ciceros durch den Umsturz im Staat fragwürdig gewordene politische Lebensarbeit rief nach einer Rechtfertigung. Er findet sie in dem stoischen Gedanken, daß nicht der äußere Erfolg den Wert eines Mannes bestimmt. Dieser liege vielmehr in der Intention, mit der jemand sein Werk getan habe. Ein Übel dagegen sei allein die moralische Schuld, höchstes und einziges Gut jedoch sei nur die *virtus*, die Kraft des Weisen, über die *fortuna* und alle äußeren Dinge erhaben zu sein.

⁵ Zu *itaque* cf. J.B. HOFMANN – A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1972, S. 513-514.

⁶ *Conf.* 3,7: ...*liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam... ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas... et surgere coeperam, ut ad te redirem.*

⁷ Cf. Müller (1888); Plasberg (1892); Diemel (1911-1912); Stroux (1931); Ruch (1958); Testard (1958); Feldmann (1975); Gigon (1952); Straume-Zimmermann (1976); Gigon – Straume – Zimmermann (1990).

Indem Cicero nun versucht, sich gegenüber der Hinfälligkeit der äußeren Dinge einen inneren Halt in der Philosophie aufzubauen, wächst ihm der Gedanke zu, auf einer anderen als der politischen Ebene zum Ruhme des Staates zu wirken. Literarische Ambitionen, eine lange Beschäftigung mit der Philosophie und die Fähigkeit, aus der Not eine Tugend zu machen, führen zu dem Plan, die griechische Philosophie im römischen Sprach- und Denkraum heimischer zu machen. Der *Hortensius* sollte dazu das einführende Werk werden. Der Gattung nach ist der *Hortensius* ein Protreptikos, d.h. eine Werbeschrift. Er gehört also einer Gattung an, mit der z. B. Philosophen gern für ihre Lehren warben, wie es etwa auch Aristoteles getan hat. Augustins Begeisterung für den *Hortensius* korrespondierte also genau mit der Intention der Schrift.

Um die politisch und juristisch denkenden Römer für die Philosophie zu gewinnen, hat Cicero dem *Hortensius* formal folgende Struktur gegeben. Im ersten Teil diskutieren gestandene Politiker über den Nutzen verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen. Der Gesprächspartner Hortensius, von dem das Buch seinen Titel erhielt, bestreitet dabei aufs heftigste den Wert der Philosophie. Im zweiten Teil hat dann Cicero selbst in einer fortlaufenden Rede die Bedeutung der Philosophie herausgearbeitet.

Lassen Sie mich kurz und mit Blick auf unser Thema die Hauptgedanken des ciceronischen Werkes umreißen.

Im Dialog diskutieren die Gesprächspartner über einzelne geistige Betätigungen des Menschen. Man darf vermuten, daß sich Cicero dadurch eine Möglichkeit schuf, eine Wertung verschiedener Disziplinen vorzunehmen, mit denen sich der Mensch beschäftigen kann. So verschaffe die Dichtung dem Menschen (zwar) literarischen Genuß; die Historie (aber) dem Politiker und dem Feldherren Studien, die zur Ausübung ihres Amtes sehr nützlich sein können; die Rhetorik (jedoch) diene der Durchsetzung des Rechtes, dem Staat und dem Volk; sie habe also einen höheren Rang; die Philosophie (dagegen) übertreffe alle, denn sie) helfe dem Menschen in den größten und kleinsten Dingen des Lebens (*Hort.*, frg. 22 GRILLI). Dann läßt Cicero den berühmten Rhetor Hortensius auftreten.

Er trägt eine Reihe von Argumenten vor, die den Wert und die Durchschlagskraft der Philosophie erschüttern sollen. Die verschiedenen Schulen der Philosophen mit ihren zuweilen völlig widersprüchlichen Lehrmeinungen, die autoritätsuntergrabende Diskrepanz zwischen Lebensführung und den Lehraussagen der Philosophen z. B. zwingen zu deutlich zu dem Schluß, daß die Philosophie nur eines

schafft: sie erzeugt übergroße *Skepsis*. Und dann hat Cicero offenbar in einer großen Rede den *Sinn* des Philosophierens und einer philosophischen Lebensführung aufgezeigt.

Angesichts der sich widersprechenden Lehrmeinungen sucht Cicero für seine Beweisführung einen Ausgangspunkt zu gewinnen, der als Axiom vernünftigerweise von keinem Menschen in Zweifel gezogen werden kann. Dieses Axiom lautet: *Wir alle wollen ganz gewiß glücklich sein* (*Hort.*, frg. 58 GRILLI; mit moderner Begrifflichkeit würde man besser übersetzen: Wir alle wollen ganz gewiß das "wahre Leben")⁸.

Wo nun und *wie* das wahre Leben zu suchen ist, darin liegt freilich das Problem. Cicero hat vermutlich zunächst falsche Auffassungen abgewehrt und dann seine positive Vorstellung entwickelt. Der Mensch erreicht das ihn beseligende Leben nicht, wenn er es in solchen Gütern sucht, die ihm von der *fortuna*, also dem zufälligen Schicksal, der Glücksgöttin gewährt, aber auch entrissen werden können wie etwa Reichtümer (*diuitiae*), Ruhm (*gloria*) in der Gesellschaft und sinnliche Vergnügungen (*uoluptas*), denn sie machen ihn abhängig. Muß er doch ständig in der Furcht leben, diese (Außen)dinge könnten ihm geraubt werden. Furcht und Seligkeit aber schließen sich aus.

Das Glück, das wahre Leben, ist also in einer Tätigkeit und in einer Sache zu suchen, die niemand dem Menschen zu entreißen vermag. Diese Tätigkeit liegt im Erstreben und diese Sache wächst uns zu im Anschauen der Weisheit, die als einzige Größen dem äusseren Zugriff entzogen sind. Die Weisheit aber definiert Cicero als "Wissen(schaft) von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihrer ursächlichen Zusammenhänge" (frg. 94). Damit zeichnet Cicero so etwas wie das Dasein des Wissenschaftlers, wie Bringmann es ausdrückt⁹, oder griechisch gesprochen, den βίος θεωρητικός. Das ist die nach alter philosophischer Überlieferung höchste Lebensform, in der im ständigen Forschen nach der Wahrheit und in ihrem Anschauen das beglückende, das wahre Leben sich einstellt.

Um aber in diese Lebensform hineinzukommen, muß der nach Weisheit Strebende zuerst einmal seine Lebensweise durch die vier Kräfte der Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und der Gerechtigkeit steuern.

⁸ W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart-Köln 1951, S. 261-280, bes. S. 261f; so auch H. VON CAMPENHAUSEN, *Neuere Augustin-Literatur I*, *ThR* 17 (1948/49), S. 51-72, ebd. 71: "...wobei der anrühige Begriff der 'Glückseligkeit' als Ziel allen Strebens sehr glücklich durch 'wahres Leben' ersetzt wird".

⁹ Kl. BRINGMANN, *Untersuchungen zum späten Cicero (Hypomnemata, Heft 29)*, Göttingen 1971, S. 120.

Die Fragmente 84-87 lassen noch erkennen, daß Cicero in der Lust (*uoluptas*) den ärgsten Feind der Philosophie gesehen hat, "denn eine heftige Lust des Leibes kann nicht mit dem Denken harmonieren". Unabdingbar gehört nun zur Lebensführung des die Weisheit liebenden Mannes – und das heißt übersetzt Philosoph sein – die Pflicht zur wissenschaftlichen Ausbildung. Ohne eine solche Schulung kann nämlich keine dialektische Auseinandersetzung mit den philosophischen Lehrmeinungen gelingen. Philosophieren ist also keine Sache für das einfache Volk.

Auf die Frage, warum der Mensch in so schwierigen Verhältnissen lebe, warum er so vielen Irrtümern und Mühsalen ausgesetzt sei, gibt Cicero eine Antwort, die eine alte (orphische) Überlieferung aufgreift. Er schreibt:

"Auf Grund der Irrtümer und der Mühsale des menschlichen Lebens entstehe der Eindruck, daß zuweilen die Seher (uates) und die Deuter des göttlichen Geistes in ihren Kulturen und bei der Übergabe der Mysterien gar nicht so Unrecht hatten, die behaupten, wir seien zur Sühne für Vergehen, die wir in einem früheren Leben begangen haben, geboren worden. Und es sei wahr, was bei Aristoteles steht, daß wir mit einer ähnlichen Strafe verurteilt worden seien wie jene Menschen, die, wenn sie in die Hand etruskischer Seeräuber gefallen waren, mit ausgesuchter Grausamkeit getötet wurden. Man fesselte deren lebendige Leiber an Leichen, beide einander möglichst zugewandt Gesicht auf Gesicht. Und so seien unsere Seelen mit den Leibern verbunden, wie diese Lebenden mit den Toten gefesselt waren" (frg. 112 GRILLI).

Vielleicht hat Cicero auch mit diesen Gedanken eine Erklärung geben wollen, warum der Weg zur Erkenntnis nur mit so viel Mühsal zu durchlaufen sei. Aber er hat wohl keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß sich für jeden, der sich auf diesen Weg mache, eine große Verheißung (*magna spes*) zu erfüllen beginne. Wer nämlich seinen Geist zu schärfen sucht und nach Erkenntnis strebt, in dem wächst die Kraft zur *uita contemplativa*, und er sichert sich damit die *uita beata*.

Augustin selbst hat uns den wahrscheinlichen Schluß der Rede Ciceros hinterlassen. Ich darf zitieren. Cicero sagte (frg. 115 GRILLI):

"Wenn wir solche Betrachtung Tag und Nacht anstellen und unsere Vernunft schärfen, was so viel wie Schärfe des Geistes bedeutet, und uns davor hüten, daß sie stumpf werde, das heißt, wenn wir als Philosophen leben, dann besteht eine große Hoffnung: Entweder, wenn das, womit wir empfinden und weise sind, sterblich und vergänglich ist, erwartet uns, nachdem wir die menschlichen Ämter zu Ende verwaltet haben, ein willkommener Untergang und nicht ein schmerzliches Erlöschen, und gleichsam das Ausruhen vom Leben (von mir: Wir sinken ins Nichts). Wenn wir aber, wie die alten Philosophen, und zwar gerade die größten und weitaus berühmtesten glaubten, unsterbliche und göttliche Seelen haben, dann muß man annehmen, daß diesen, je mehr sie immer in ihrer Bahn waren, das heißt im vernünftigen Überlegen und im Verlangen nach

Forschung, und je weniger sie sich in die Laster und Irrtümer der Menschen verstrickten und verwickelten, umso leichter der Aufstieg und die Rückkehr in den Himmel sein werde... Deshalb müssen wir...ob wir nun ruhig verlöschen wollen, wenn wir in diesem Getriebe gelebt haben, oder ob wir aus diesem in ein anderes vielleicht besseres Haus ungesäumt ausziehen wollen, auf solche Bemühungen unsere ganze Arbeit und Sorge verwenden”.

Es ist, so denke ich, bereits nach dieser Skizze der Thematik des *Hortensius* einsehbar, daß diese Rede vom *Sinn* des Philosophierens und einer philosophischen Lebensführung einem *Sinn-Entwurf* zum Verständnis des eigenen Lebens gleichkommt. Wie hat ihn Augustin nun aufgenommen?

Auf den ersten Blick will es scheinen, daß Augustin in denkbar guter Disposition und überaus bereitwillig diesen Text gehört hat und ihn sehr ernst nahm. Noch als Bischof, als 43-jährigem Mann führte ihm, so läßt sich beobachten, die Begeisterung die Feder. Er schreibt mit Blick auf diese Lektüre (*Conf.* 3,8):

“...doch hatte ich an jener Aufforderung [von] Ciceros [Hortensius] allein schon darum meine Freude, weil ihr Wort mich erweckte, begeisterte, befeuerte, nicht für diese oder jene Philosophenschule, sondern für die Weisheit selbst, was sie auch sei, mich zu entscheiden, sie zu erstreben, sie zu erlangen, sie festzuhalten...”.

Wir haben noch ein weiteres Zeugnis über die Wirkung des *Hortensius* auf Augustins Haltung. Dreizehn Jahre nach der Lektüre, 386 in Mailand, da Augustin erneut, aber unter anderen Voraussetzungen den *Hortensius* liest, ja ihn geradezu seinen Schülern zum Studium empfiehlt (als Propädeutikum), schreibt er das Buch *Alleingespräche*. Hier unterhält sich Augustin mit seiner Vernunft. Da fragt ihn die Vernunft (*sol.* 1,17):

“Verlangst Du gar nicht nach Reichtum? Nein (sagt A.), und zwar nicht erst seit heute. Denn da ich jetzt 33 Jahre alt bin, sind es etwa 14 Jahre, seitdem ich das Verlangen nach diesen Dingen überwunden habe. Wenn sie sich aber zufällig boten, habe ich bei ihnen an nichts anderes gedacht als an den nötigen Lebensunterhalt und eine meinem Stande angemessene Verwendung. Ja, ein einziges Werk Ciceros hat mich sehr leicht zu überzeugen vermocht, daß man keineswegs nach Reichtum trachten, wenn er aber in den Schoß fällt, ihn mit Weisheit und Vorsicht verwalten soll”¹⁰.

Diese beiden Texte haben unzweifelhaft autobiographischen Charakter. doch ich muß davor warnen, gewisse autobiographische Texte Augustins, und zu ihnen gehören vor allem die ersten 9 Bücher der *Confessiones*, unbedenklich wie einen Geschichtsbericht zu lesen. Augustin

¹⁰ Cf. dazu R.P. RUSSEL, *Cicero's Hortensius and the Problem of Riches in Saint Augustine*, *AugStud* 7 (1976), S. 59-68.

komponiert und redigiert solche Texte mit außerordentlicher Kunst und mit imponierender Zielstrebigkeit. Auch das kann ich hier nicht entfalten. Nur, wenn man das nicht sieht, verschließt man sich eine Tür für die ungemaine Dramatik, die 373 in Augustin anhub. Nur zwei Beispiele für diese Kompositionstechnik. Die Basis der ganzen Argumentation im *Hortensius* war der Satz: "wir alle wollen glücklich sein, wahres Leben finden". Augustin hat später diesen Satz Ciceros etwa 15 mal in seinen Werken zitiert. Ja, er ist zum Fundament seiner ganzen späteren Theologie geworden, in dessen Dienst auch seine berühmte Gnadenlehre steht. Doch im Bericht über seine Lektüre des *Hortensius* (*Conf.* 3,7-8) steht nicht die geringste Andeutung über diese Thematik. Der Bischof läßt das ciceronische Axiom kompositorisch erst dort in den *Confessiones* erscheinen, wo es theologisch sorgfältig in die (neue) Gotteslehre eingebaut werden kann. Es tritt damit in einen neuen Funktionszusammenhang ein (*Conf.* 10,29-34) und ist nun nicht mehr verfänglich. Wären wir allein auf Augustins Bericht angewiesen, entginge uns, daß Augustin im *Hortensius* der Eudaimonia-Lehre begegnete, die Cicero mit dem Streben nach Weisheit verbunden hatte. Ich gebe noch eine zweite Beobachtung. Augustin sagt, er habe die Weisheit zu lieben begonnen, was immer sie auch sei. Er tut so, als ob er keine Definition der Weisheit bei Cicero gefunden habe. Aber sie stand dort. Augustin verschweigt sie hier, um sie hernach mit Christus gleichsetzen zu können. Er bremst dadurch den Impuls der Leser, die Weisheit noch bei den Philosophen zu suchen.

Die *Confessiones* zeigen insgesamt Kompositionsmerkmale wie (1) das Verschweigen und Verlagern von Problemen, (2) das Polemisieren gegen Positionen und (3) das Akzentuieren von Thesen. Ohne Wissen um diese Technik liest man dieses größte Werk Augustins sicher falsch.

Stellen wir nun eine einfache Frage an den Text *Conf.* 3,7-8: Wenn Augustin so begeistert von Ciceros Sinn-Entwurf war, warum wurde er nicht auf der Stelle Philosoph? Mit dieser Frage kommen wir zu dem, was ich das Konkurrenzproblem beim jungen Augustin nennen möchte. Schauen wir noch einmal zurück. Cicero hatte alles Streben auf die Weisheit hin ausgerichtet. Diese Weisheit hatte er definiert als "Wissen(schaft) von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihrer ursächlichen Zusammenhänge". In dieser Bestimmung steckt nichts anderes als eine Aufforderung zu einer totalen, und zwar *rationalen Welterklärung*. Hat dies aber nicht die Philosophie zu leisten? Zu erwarten wäre also, daß Augustin sich nun auf die philosophische Literatur gestürzt hätte. Was aber geschieht? Er nimmt *die Bibel* zur Hand.

Wie kommt das?

Abermals hat die historische Kritik vor etwa 100 Jahren angefangen, sich an einem zweiten Satz im Bericht Augustins über seine Lektüre des *Hortensius* zu stoßen. Er lautet (*Conf.* 3,8):

„Nur das eine dämpfte mich bei all meiner Feurigkeit: der Name Christi kam dort (bei Cicero) nicht vor. Denn diesen Namen... meines Erlösers... hatte mein Herz... schon mit der Muttermilch fromm in sich aufgenommen und tief in sich eingepägt. Wo dieser Name fehlte, konnte mich nichts völlig fesseln“.

Natürlich ist es Unsinn zu meinen, Augustin habe naiv bei einem vorchristlichen Autor Hinweise auf Christus erwartet. Auch hat Augustin nicht leichtfertig geschrieben, er habe den Namen Christi vermißt. Augustin hat vielmehr zum ersten Mal etwas getan, was man bei ihm später immer wieder beobachten kann. Er vergleicht und setzt in Beziehung. „Die Kraft seines Gedächtnisses“, so schreibt C. Andresen, „sicherte (den Eindrücken) die stete, wenn auch latente Gegenwärtigkeit“¹¹. Augustin aktiviert bei der Lektüre christliche Jugendeindrücke und stellt zwischen ihnen und dem *Hortensius* Beziehungen her. Wir wissen heute (Eichenseer), daß man in Nordafrika die Himmelfahrt Christi mit den Worten bekannte: ‘ascendit in coelum’. Nun begegnet Augustin im *Hortensius* der Vermutung Ciceros, daß denen, die nach Weisheit streben ‘faciliorem ascensum et reditum in coelum fore’ (frg. 115). Liegt es nicht nahe, daß Augustin beim Lesen seines *Hortensius* an seine Mutter erinnert wurde, die vor ihm über ihren Glauben an Christus gesprochen hatte (*Conf.* 1,17)? Es läßt sich kaum bestreiten, daß dieser Text mit seiner Rede von einem möglichen Aufstieg der Seele in den Himmel Erinnerungen an das Bekenntnis vom Aufstieg Christi zu evozieren vermochte. Die erregende Spannung wird sichtbar, die sich in Augustin aufzuladen begann. Was im *Hortensius* nur Vermutung war, das schien in der Verkündigung der Mutter Tatsache zu sein. Die Lektüre konnte Augustin zu dem Gedanken drängen: die Mutter hat recht.

Die *Hortensius*-Lektüre weckt (*excitatus*) also, so dürfen wir sagen, in Augustin den Philosophen; die, um mit J.B. Metz zu sprechen, gefährliche Erinnerung an christliche Jugendeindrücke reißt ihn aber zugleich über das im Buch gezeichnete Ideal des Strebens nach Weisheit so hinaus, daß Augustin, ohne den Gehalt des *Hortensius* preiszugeben, nach einem weiteren Ziel ausschaute: Christus. Und weil Augustin versuchte, die Werbung für ein Leben in der Philosophie mit der ihm bis

¹¹ C. ANDRESEN, *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*, Darmstadt 1975, S. 7.

dahin bekannten Christusverkündigung in eine Synthese zu bringen, bahnte sich – paradoxerweise – der Bruch mit der Mutter an.

Und da ist noch ein Phänomen. Die Mutter hatte Augustin immer wieder zur Zucht gemahnt (*Conf.* 2,6-7). Im *Hortensius* stößt er nun auf die These, mit dem Leben eines Weisen sei die *uoluptas corporis* unvereinbar. Der *Hortensius* verlangte eine ethische Lebensführung, von der auch Monnica, wenn auch aus einem anderen Ansatz heraus und mit anderen Zielen, gesprochen hatte. Sinn-Vermittlungen Ciceros und kindliche Eindrücke laufen aufeinander zu und lösen Impulse zu weiterer Sinn-Suche aus.

Es könnte sogar so sein, daß Augustin Christus mit der Weisheit identisch gesetzt hat. Man denke dazu an 1 Cor 1,24, eine Stelle, die ja auch den Manichäern kostbar war. Brown glaubt¹², man habe in der nordafrikanischen Kirche vor Augustin Christus als Weisheit verehrt und verweist dazu auf die Predigt 279,7 aus dem Jahre 401 (freilich auch auf Reliefs der Sarkophage). Der Text kann jedenfalls die Beweislast nicht tragen, da Augustin in ihr offensichtlich auf 1Cor 1,24 anspielt. Mir scheint eine solche Identifizierung für den jungen Augustin nicht belegbar. Sie bleibt darum reine Spekulation. Aber machen es die aufgezeigten Zusammenhänge nicht einleuchtend, daß Augustin nunmehr nach der Bibel greift, um zu sehen, wie sich ihre Aussagen zu seinen neuen Einsichten verhalten?

Man mache sich noch einmal, bevor weitere Reflexionen folgen, bewußt, was jetzt geschehen konnte. Insofern Augustin die Definition der Weisheit durch Cicero ernst nahm, die Weisheit als Wissen(schaft) von den göttlichen und menschlichen Dingen und ihrer ursächlichen Zusammenhänge zu verstehen, was hätte näher gelegen als sich nach Philosophen oder nach philosophischer Literatur umzusehen? So berichtet Augustin uns beispielsweise davon, ein Jahr später – er fügt ausdrücklich die Zeitangabe hinzu (*Conf.* 4,28) – sei ihm, anscheinend wie zufällig, die Kategorienlehre des Aristoteles in die Hand gefallen. Stolz läßt uns der schreibende Bischof noch wissen, er habe diese allein und ohne Hilfe eines Lehrers verstanden. Doch von einem Streben, nur Philosoph sein zu wollen, seine Sinn-Suche und sein Weltverständnis ohne Einbeziehung der christliche Tradition zu vollziehen, gibt kein Text Zeugnis. Augustin überhört offenbar nicht und vergißt nicht die Aufforderung des *Hortensius*, auch nach der Wissenschaft vom Göttlichen zu streben. Er beschließt darum (*Conf.* 3,9: *itaque institui animum intendere*), die Heilige Schrift als *das* Dokument der Christen zu

¹² P. BROWN, *Augustine of Hippo*, London 1967, S. 42 n. 2.

befragen, wie sich denn das Verständnis des Göttlichen und Menschlichen und der ganzen Weltwirklichkeit in ihr ausspreche.

Die Lektüre verunglückt völlig. Der Text, der uns darüber berichtet (*Conf.* 3,9), ist sehr kompliziert. Er kann jetzt nicht analysiert werden. Ich hebe nur drei Beobachtungen heraus:

- (1) Augustin verwirft die Bibel;
- (2) Augustin sagt nicht, welche Abschnitte der Bibel er gelesen habe;
- (3) Augustin gibt keinen konkreten Grund für sein Scheitern an. Was er als Grund angibt, ist bereits spätere theologische Theorie.

Der dritte Apekt bedarf einer Erläuterung. Wenn ich sage, Augustin gebe keinen konkreten Grund für sein Scheitern an, so denke ich an folgenden Text (*Conf.* 3,9E):

Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem.

Was heißt hier *Tulliana dignitas* oder *ciceronische Vornehmheit* oder auch *Würde des Ciceronischen*? Man hat immer wieder, mit Hinweis auf Hieronymus, gesagt, Augustin habe den (literarischen) Stil der Bibel unannehmbar gefunden. Das mag stimmen, und die keineswegs hochstehenden Übersetzungen mochten Augustin noch zusätzlich abstoßen¹³. Aber ist der Ausdruck nur in diesem engen Sinn zu verstehen?

Der große Augustinforscher P. Courcelle hat auch in diesem Punkt die Forschung weitergebracht. Er hat in der Predigt 51,6 eine biographische Notiz gefunden, nach der Augustin an den Widersprüchen in den Stammbäumen Jesu gescheitert sei¹⁴. Übrigens erneut eine Nachricht, über die Augustin in den *Conf.* schweigt. Die Beobachtung Courcelles ist sicher festzuhalten, aber sie löst das Problem noch nicht. Wie, so läßt sich fragen, ist es möglich, daß Augustin ausgerechnet bei der ersten Lektüre zu den Stammbäumen Jesu greift. Ohne einen für uns nicht mehr greifbaren und von außen auf Augustin zugekommenen Impuls ist die Entdeckung dieser Schwierigkeiten kaum denkbar. Vermuten könnte man schon hier einen Anstoß durch die Manichäer.

Doch ich möchte die Aufmerksamkeit auf ein weiteres grundsätzliches Problem lenken. Das ist das hermeneutische Problem, wie die moderne Wissenschaft sagt. Was heißt das?

¹³ Cf. jedoch die Beobachtungen von A.D. NOCK, *Bekehrung*, in *RAC* II, Sp. 115, über die Anziehungskraft der "barbarischen Weisheit", zu der ja auch das AT gehörte. Dieses gilt sicher nicht für Augustin.

¹⁴ P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968², S. 60-64; doch siehe schon TILLEMONT, *Vita* 6 (*PL* 32,77).

Bei der ersten eigenen und bewußten Lektüre der Bibel stoßen in Augustin zwei Traditionen aufeinander, ein Zusammenstoß, der durch Augustins Intellektualität von geradezu weltgeschichtlicher Bedeutung wird. Die eine Tradition ist die lateinisch-griechische Sprach- und Denkstruktur, die Augustin ganz bewußt in Ciceros *Hortensius* aufnimmt. Die andere ist die israelisch-frühchristliche. Die erste arbeitet mit scharfen Begriffen, baut logisch auf und arbeitet mit rationalen Folgerungen. Die jüdisch-christliche erzählt und berichtet von Erfahrungen, die Menschen in Jahrhunderten gemacht haben. Eben diese Tradition kennt keine philosophisch geprägte Begrifflichkeit und Lehrmeinung. Da Augustin nun die griechisch-römische Tradition in Ciceros *Hortensius* ganz bewußt akzeptiert, er andererseits noch keine Erfahrung im Umgang mit völlig andersartig gewachsenen Traditionen hat, vermag er beide Traditionen im ersten Anlauf nicht zu vermitteln und miteinander in Beziehung zu setzen. Der junge Logiker und Rationalist lächelt überlegen über den (naiven) Erzähler, wie er ihm in der Bibel entgegentritt. Diese Erfahrung der ersten bewußt gesuchten Bibellektüre, bei der Augustin keine Entsprechung zu seinem *Hortensius* zu finden wußte, machte Augustin bereit und willens, nach anderen Sinnvermittlungen zu suchen und auszuschauen. Bevor dieser nächste Aspekt entwickelt wird, sei nur noch auf eines aufmerksam gemacht: Augustin verdeckt und verdunkelt das hermeneutische Problem seiner ersten Lektüre mit seiner *superbia*-Theologie. Das hatte weitreichende Folgen, die hier nicht darzustellen sind.

Wir kommen damit zum letzten Abschnitt. Augustin wird Manichäer und gehörte nach eigenem Zeugnis 9 Jahre lang (*Conf.* 4,1; *Mor.* 2,68¹⁵) zur *ecclesia Manichaica*. Er hat die *ecclesia catholica*, die Kirche seiner Mutter verworfen (cf. z.B. *Conf.* 3,19 mit 8,30) und sie als Student, vielleicht noch als Professor, eine Zeitlang in Disputationen, in denen er fast immer (*paene mihi semper*) zu siegen vermochte (*duab. an.* 11), lächerlich gemacht. Diese Fakten werden von niemandem angezweifelt. Das Kernproblem liegt darin, welche Motive Augustin bei dem Übertritt zu den Manichäern bewegten und daraus folgt, wie intensiv man sich die Bindung an sie vorstellen soll. Dieses Problem sollte das Zitat von J. Ratzinger signalisieren.

Die Manichäer verstanden sich als die wahren Christen, bekämpften aber die *ecclesia catholica*, weil sie den einen *deus* als den Schöpfer aller Dinge verkündete und am Alten Testament als seiner Schrift fest-

¹⁵ *Novem annos totos magna cura et diligentia vos audiui...* (cf. auch 2 *mor.* 25: *cum studiose vos audiremus*; 1 *mor.* 34; *util. cred.* 2).

hielt. Augustin geriet mit seinem Übertritt zu den Manichäern also in ein problemgeladenes Spannungsfeld.

Der Bericht vom Übertritt zu den Manichäern liegt in *Conf.* 3,10ff am ausführlichsten vor. Er ist allerdings mit den sogenannten Früh-Konfessionen¹⁶ zu vergleichen. Auf diesen Vergleich muß ich jetzt verzichten. Den Bericht der *Conf.* habe ich seinerzeit von meinem Kompositionsverständnis der *Conf.* her analysiert, indem ich in ihm eine Reflexionsschicht und eine narrative Schicht unterschieden habe. Das führte mich dazu, versuchsweise die gesamte Reflexionsschicht aus diesem Text heraus zu schälen. Das Ergebnis sieht dann so aus:

RESTBESTAND DES TEXTES VON *CONF.* 3,10-18 NACH ABLÖSUNG
DER REFLEXIONSSCHICHT

CONF. 3,10

Itaque incidi in homines ... in quorum ore ... (viscum) confectum conmixtione syllabarum

- 1) *nominis tui*
- 2) *et domini Jesu Christi*
- 3) *et paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti.*

haec nomina non recedebant de ore eorum ... et dicebant: "veritas et veritas" et multum eam dicebant mihi ...

- 1) *non de te tantum (qui vere veritas es), sed etiam*

- 2) *de istis elementis mundi, (creatura tua) ...*

cum te illi sonarent mihi

- 1) *frequenter et multipliciter voce ... et*
- 2) *libris multis et ingentibus.*

et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebatur ...

sol et luna ...

te ipsam, veritas, ... esuriebam et sitiiebam. et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis ... splendida ... quia te putabam, manducabam, (non) avide (quidem) ... qualibus ego tunc pascebar ...

CONF. 3,10

Daher fiel ich unter Menschen ... in deren Mund ... (ein Vogelleim) gebildet war aus einer Mischung von Silben

- 1) *deines Namens*
- 2) *und des Herrn Jesus Christus*
- 3) *und des Parakleten, unseres Trösters, des Heiligen Geistes.*

Diese Namen wichen nicht aus ihrem Mund ... und sie redeten: "Wahrheit, Wahrheit", und sie redeten mir viel von ihr ...

- 1) *nicht nur über dich (der du wahrhaft die Wahrheit bist), sondern auch*
- 2) *über diese Elemente der Welt, (deine Schöpfung) ...*

wenn jene dich mir in die Ohren schrienen

- 1) *immer wieder und immer anders gewendet ... und*
- 2) *in vielen und überaus großen Büchern;*

das waren jene Schüsseln, in denen mir, der ich nach dir hungerte, aufgetragen wurden ...

Sonne und Mond ...

nach dir selbst, o Wahrheit, ... hungerte und düstete ich. Sie setzten mir weiter noch in jenen Schüsseln ... glänzende Gebilde vor ... weil ich dich darin vermutete, aß ich, (nicht gerade) ... begierig ... von solchen [Dingen] nährte ich mich damals ...

¹⁶ Cf. E. FELDMANN, *Einfluß*, S. 45-46; gemeint sind mit diesem Begriff 'frühe autobiographische' Texte, cf. oben S. 111.

3,11

*quinque elementa varie fucata propter
quinque antra tenebrarum ...*

illa autem credidi ...

*quippe laborans et aestuans (inopia veri)
... cum te ... quaererem ...*

3,12

*Nesciebam enim aliud, ... quod est, et ...
movebar, ut suffragarer ...
cum a me quaererent,*

- 1) unde malum est
- 2) et utrum forma corporea deus fini-
retur et haberet capillos et unguis
- 3) et utrum iusti existimandi essent
qui:
 - a) haberent uxores multas simul
 - b) et occiderent homines
 - c) et sacrificarent de animalibus.

*quibus rerum ignarus perturbar ... ire in
eam (= veritatem) mihi videbar, quia*

(ad 1) non noveram malum

...
(ad 2) non noveram deum esse
spiritum

...

3,13

(ad 3) et non noveram iustitiam ...
secundum quam iusti essent

- a) Abraham
- b) et Isaac
- c) et Jacob
- d) et Moyses
- e) et David
- f) et illi omnes (laudati ori dei)

...

*sic sunt isti qui indignantur, cum audi-
erint illo saeculo licuisse iustis, quod isto
non licet iustis ...*

3,14

*... et cantabam carmina ... et reprehende-
bam ... patres*

3,11

*die 5 Elemente, verschieden gefärbt je
nach den 5 Höhlen der Finsternis ...*

jene Dinge habe ich geglaubt ...

*freilich mühte ich mich ab und voller
Unruhe (in meiner Not um die Wahr-
heit)...(war ich)... als ich dich ... suchte...*

3,12

*Ich kannte ja kein anderes ... Sein und
ließ mich ... bewegen beizupflichten,
wenn sie mich fragten,*

- 1) woher das Übel stamme,
- 2) und ob Gott in körperlicher Ge-
stalt eingeschlossen sei und Haare
und Nägel habe,
- 3) und ob jene als Gerechte gelten
könnten, die:
 - a) mehrere Frauen gleichzeitig hät-
ten,
 - b) Menschen töteten
 - c) und Tieropfer darbrachten.

*Unwissend in diesen Dingen wurde ich
verwirrt ... (doch) ich glaubte mich auf
dem Wege der Wahrheit zu befinden, da
(zu 1) ich das Übel nicht begriff,*

...
(zu 2) ich nicht wußte, daß Gott
Geist sei

...

3,13

(zu 3) und ich keinen Begriff von
Gerechtigkeit hatte ... nach dem
gerecht waren

- a) Abraham,
- b) Isaak,
- c) Jakob,
- d) Moses,
- e) David
- f) und alle jene, (die durch
Gottes Mund gelobt wur-
den) ...

*so sind sie, die sich entrüsteten, wenn sie
hören, daß den Gerechten in jenen frü-
hen Zeiten etwas erlaubt gewesen sei,
was den Gerechten jetzt nicht mehr er-
laubt ist ...*

3,14

*... und ich sang Lieder ... und tadelte ...
die Väter ...*

3,15

... itaque flagitia, quae sunt contra naturam, (ubique ac semper detestanda atque punienda sunt) qualia Sodomitarum fuerunt ...

3,15

... und deshalb sind auch die Verbrechen gegen die Natur wie die der Sodomiten (immer und überall verabscheuungswürdig und strafbar) ...

3,16

.i.

3,17

... multa itaque facta, quae hominibus improbanda viderentur ...

3,16

.i.

3,17

... da gibt's also viele Taten, die den Menschen Anlaß zur Kritik geben ...

3,18

Haec ego nesciens inridebam

1) *illos ... servos*

2) *et prophetas ... cum inridebam eos*

...

sensim atque paulatim perductus (ad eas nugas), ut crederem ficum plorare cum decerpitur, et matrem eius arborem lacrimis lacteis ...

3,18

In meiner Unkenntnis der Dinge verlachte ich

1) *jene ... Knechte*

2) *und Propheten ...*

... indem ich sie verlachte ...

geriet ich nach und nach (in jene Verblendungen), daß ich glaubte, die Feige weine Milchtränen, wenn man sie pflücke, genau so wie ihre Mutter, der Feigenbaum ...

Es ist erstaunlich, mit welcher Meisterschaft Augustin in diesen neun Paragraphen einige der wesentlichsten Züge der manichäischen Verkündigung formuliert. Durch die Ablösung der 'Reflexionsschicht' und durch die systematisch-optische Anordnung der Texte lassen sich folgende Charakteristika herauslösen:

(1) Die Manichäer bedienten sich der Sprache der christlichen Trinitätslehre. Der Text läßt allerdings nicht unmittelbar erkennen, ob die Gliederung trinitarisch oder auf die Einzelhypostasen oder im Sinne beider Möglichkeiten zu deuten ist. Augustin dürfte hier bewußt nicht von "Personen", sondern von Namen sprechen, da in seinen Augen (jetzt als Bischof) die Rede der Manichäer nur der Ausdruck eines Kultes mit "phantasmata" ist. Ephräm der Syrer (†373) sagt im Osten: "Namen haben sie gestohlen, mit denen sie etwas, was nicht ist, bekleideten". Auch nach Augustin traf die Rede der Manichäer nicht die Wirklichkeit Gott. Aber ihre Verkündigung schien christlich zu sein.

(2) Eine bedeutsame Thematik der manichäischen Verkündigung wird genannt: Gotteslehre und Kosmologie. Sie ist vom starken Selbstbewußtsein getragen, die 'Wahrheit' zu kennen und zu verkünden. Nach den *Kephalaia*, in denen der Vater "Gott der Wahrheit" genannt wird (151,20-22), hat Mani "die Wahrheit in allen Ländern fern und nah gesät" (101,24-25).

(3) Die Manichäer drängten sich ins Bewußtsein der Gesellschaft durch zwei Phänomene: a) ihre Verkündigung (und Diskussionen; cf. *duab. an.* 11); b) ihre beachtliche Literatur. Es fällt auf, daß Augustin nicht einen unzweideutigen Begriff für 'Verkündigung' braucht (cf. *Conf.* 1,1), sondern in verschleiernnden, allgemeinen und abwertenden Worten auf die manichäische Predigt hindeutet (cf. etwa *Conf.* 7,3).

(4) Der Inhalt der manichäischen Verkündigung und Literatur wird durch einige Bilder in seiner Faszinationskraft (*splendida*) und Irrationalität (*antra*; siehe dazu jetzt *Keph.* 6 Kap. 30,13f., aber schon *c. Faust.* 6,8) erkennbar.

(5) Die kritisierend-aggressive und Problem-aufreißende Stoßkraft und deren Angriffsrichtung (zumindest gegenüber Augustin – und den damaligen Gebildeten? Cf. *Gen. adu. Man.* 1,1) wird scharf gezeichnet: a) die Frage (nicht Antwort!) nach dem Übel (Bösen); b) die Frage nach dem Wesen Gottes (Genesis); c) die Frage nach den gerechten Menschen, bei der wie in Frage b der Bezug zum AT unverkennbar ist (Patriarchen und Propheten). Diese Strategie hat oft genug den Beifall der Angesprochenen gefunden ("so sind sie ...").

(6) Der Kult und die meditativ-singende Glaubenshaltung der Manichäer werden selbst noch im narrativen Kern des Textes unter Andeutung seiner groben Sinnlichkeit (Sonne und Mond) und verschlüsselt – (das *cantabam carmina* [3,14] dient scheinbar in der Reflexion einem anderen Thema – in der Bildersprache sichtbar, durch die die hungrige und dürstende Seele gestillt zu werden vermochte (*manducabar, pascebar*). Um die meditativ-singende Glaubenshaltung der Gemeinden Manis zu veranschaulichen, seien zwei Erläuterungen erlaubt:

a) Die Erwähnung von "Sonne und Mond" ist ein Hinweis auf die manichäische Christologie, denn "die Manichäer hielten dafür, daß diese Sonne ... Christus der Herr sei" (*tract. in Ioan.* 34,2).

b) Auf welche Bildsprache in der singenden Gemeinde Manis ein Katechumen stoßen konnte, sollen einige Verse aus den bedeutsamen, von Nagel (*Sarakoton*) durchsichtiger gemachten "Psalmen der Wanderer" erhellen. Dort heißt es:

*"Meine Brüder, wir haben den Weg erkannt;
uns obliegt es, Reisezehrung für
den Weg zu rüsten.
Den Weg ist die Erkenntnis Gottes,
die guten Wegzehrungen sind die Gebote.*

*Was nützte es dem Menschen,
der den Weg beschreitet und hat kein Brot?"*
(Ps.b. 135,3-8)

*"Im Leibe befindlich sind wir fern von Gott,
Ruhe hat uns nicht erreicht, denn
in ihm haben wir Wohnung genommen.
Keiner vermag sich zu rühmen,
der noch eine Stunde in diesem Gefängnis weilt."*
(Ps.b. 135,21-24)

Von solchen Gedanken nährten sich manichäische Beter.

Diese Charakteristik der manichäischen Verkündigung findet sich im narrativen Kern der Texte. Nach Definition ist diese narratio zwar hypothetisch als Erzählung dessen anzusehen, was sich ereignet hat oder anschaulicher ausgedrückt, was Augustin erlebt hat. Sie ist aber gerade deshalb noch einmal kritisch zu befragen, ob in ihr *damalige* Ereignisse, d.h. Ereignisse aus dem Jahre 373, geschildert werden oder ob Augustin seine Gesamterfahrung mit den Manichäern niederschreibt. Das Problem läßt sich mit zwei Fragen zur Debatte stellen:

- (1) Beschreibt der Bischof Augustin bei der Niederschrift der *Conf.* im Jahre 397 im Restbestand des Textes *ausschließlich* jene Aspekte der manich. Verkündigung, die ihn als Studenten von 373 in den "wenigen Tagen" (*duab. an.1*) seines Nachdenkens über die Frage beeindruckten, wo er sich nach der *Hortensius*-Lektüre und nach der Enttäuschung seiner ersten Bibellektüre ansiedeln sollte?
- (2) Oder zeichnet der Bischof Augustin in unserem Text diese Verkündigung nach einer Methode, bei der er protreptisch bestimmte Elemente aus jener Gesamtkenntnis des Manichäismus auswählt, die er sich zusätzlich zu seinem ersten Erleben durch weitere Erfahrungen und Studien, sei es in oder nach seiner Manichäerzeit, für seine polemische Arbeit erworben hat?

Die zweite Frage scheint aus zwei Gründen negativ beantwortet werden zu können. Erstens dürfte Augustin gerade wegen seiner protreptischen Zielsetzung der *Conf.*¹⁷ sehr daran gelegen gewesen sein, jene faszinierenden Aspekte der manich. Verkündigung darzustellen, die ihn – und vielleicht auch andere – auf den ersten Blick so leicht für den Manichäismus einnehmen konnten. Indem Augustin die Strategie der manichäischen Missionare skizziert und sie unmittelbar mittels der Reflexionsschicht zu ruinieren und lächerlich zu machen sucht¹⁸, ließ

¹⁷ Cf. dazu E. FELDMANN, *Einfluß*, und ID., *Confessiones*, in *AL* (im Druck).

¹⁸ Den Text, der den Übertritt zu den Manichäern bringt, beginnt Augustin (*Conf.* 3,10) mit diesem Satz: "So fiel ich denn unter Menschen, die in ihrer Überheblichkeit wahnsinnig, den Sinnen allzusehr verfallen und geschwätzig waren" (*itaque incidi in*

sich die 'Irrlehre' bereits empfindlich, vielleicht sogar schon tödlich treffen. Er konnte hoffen, man werde durch die Einlagerung der *narratio* in die Reflexion den Trick manichäischer Werbung (*Gn. adu. Man. 2,41: haereticorum fallacia*) durchschauen. Zweitens ist die *narratio* eines persönlichen Eindruckes und nicht die systematisierende Darstellung – man vergleiche dazu einmal den Abriß des Systems, den Augustin in *haer. 46* gibt – gerade durch die Ablösung der Reflexionsschicht unverkennbar.

Immerhin, man kann erwidern, Augustin habe den narrativen Bericht in *Conf. 3,10ff* aus seiner bischöflichen Beobachtung der manichäischen Missionstätigkeit heraus komponiert. Darauf weise die brillante Charakterisierung hin, die nur aus einer Gesamtschau kommen kann. Doch dem stehen eine Reihe von Eigenarten in der *narratio* gegenüber, die kurz zu beleuchten sind.

Die *narratio* des verbleibenden Textes schildert das Phänomen der manichäischen Religion aus zwei Perspektiven.

In der einen Perspektive erscheint eine Reihe, in der die einzelnen positiven Themen der Religion selbst aneinandergereiht werden: der Schein christlicher Verkündigung, Gotteslehre, Kosmologie, missionarische Tätigkeit, die manichäische Literatur, Verehrung der Sonne und die Lehre vom Finsternisreich.

Diese Erzählung ist durchgehend mit der Person Augustins verknüpft: Sie beginnt mit dem bedeutsamen *incidi* (3,10), manifestiert sich mit dem entsprechenden Personalpronomen (*mihi*; 3x in 3,10) und endet bei dem so oft interpretierten: *illa autem credidi* (3,11). Augustin bekennt, er habe die Mythen der Manichäer vertrauensvoll als Wirklichkeiten angenommen. Das zeigt gerade der nunmehr mögliche Vergleich mit der in der Reflexionsschicht erscheinenden Erzählung von Medea (3,11), die auf einem Drachenwagen aus der Luft herabkommt (Pacurius). Eine solche Erzählung hielt er für Mythos, aber den Mythos der Manichäer durchschaute er zunächst nicht.

homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces...). Man fragt erstaunt, wie konnte Augustin auf solche Menschen hereinfliegen. Waren diese Menschen wirklich so, wo war denn der intelligente Augustin, daß er sie nicht durchschaute und ihre unsinnigen Angebote nicht beiseite schob und dem Spott preisgab? So kritisch war eben der 19jährige nicht, wohl aber der Bischof Augustin. Und dieser polemisiert, um die Leser vor den in seinen Augen immer noch gefährlichen Jüngern Manis zu immunisieren. Dies Bemühen ist offenbar nicht ganz ohne Erfolg geblieben. Noch heute sehen weniger informierte Leser in den durch die Berichte angezeigten Vorgängen nur eine Bagatelle. Was wirklich geschah, muß jedoch durch diese Polemik Augustins hindurch erfragt werden.

Dagegen spricht nicht die Äußerung aus *beata u.* 4¹⁹, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe²⁰.

In der anderen Perspektive erscheint eine Reihe, in der einige der kritisch (zersetzenden) Angriffe manichäischer Missionare geschildert werden: die Frage nach dem Bösen, nach Gottes Wesen und nach dem ethischen Problem der rechten Lebensführung, illustriert an alttestamentliche Gestalten.

Auch diese Erzählung ist in der grammatischen Konstruktion auf Augustin als Subjekt bezogen. Sie läuft außerdem ebenso wie die erste Reihe auf ein sich Verfangen im manichäischen System zu. "Ich glaubte, die Feige weine Milchtränen" (*Conf.* 3,18)²¹. Dieses Sich-Verfangen ins manich. System, sowohl am Ende der ersten wie auch am Ende der zweiten Reihe, wird zusätzlich in der Reflexionsschicht noch einmal mit dem Bild vom "frechen Weib" gezeichnet (*Sap.* 9,13-17), das ihm zurief: "Esset mit Behagen die heimlich entwendeten Brote und trinket das süße Wasser" (3,11; cf. dazu auch den Psalm der Manichäer *Ps.b.* 135,3f) und an dem er zu Schaden kam. Bereits in *Gn. adu. Man.* 2,4 findet sich dasselbe Bild mit der Anspielung auf das manich. Versprechen einer wissenschaftlichen Erkenntnis im Kontext der Auseinandersetzung mit den Manichäern über die Genesis.

Dennoch beschreibt Augustin im Restbestand des Textes von *Conf.* 3,10-18 offensichtlich nicht nur das ihm in den ersten Tage sichtbare "Erscheinungsbild des Systems"²², denn der Bericht gleitet hinüber zu den Themen der manichäischen Dogmatik, die man kaum in wenigen Tagen kennenlernen konnte. Diese gleitenden Übergänge werden sichtbar in 3,11 (5 Höhlen der Finsternis), in 3,18 (die reflektierende Erzählung über das Verhältnis der Mani-Jünger zu den Früchten der Erde im gesamten Abschnitt) und möglicherweise in 3,14 (und ich sang Lieder; cf. auch 3,11) wenn man darin, wie schon Alfarić²³ vermutete und worin ihm Schmidt²⁴ zustimmte, einen Hinweis auf

¹⁹ "...fiel ich auf Leute herein, die glaubten, das sichtbare Licht als eine der höchsten Gottheiten verehren zu müssen. Ich stimmte ihnen nicht zu, glaubte freilich, daß sie unter ihrem Schleier irgend etwas Großes verborgen hielten".

²⁰ Cf. *Einfluß*, S. 58ff.

²¹ Es ist aber gleichwohl mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Augustin einer solchen Anschauung unmittelbar in den Psalmengesängen begegnen konnte: *Ps.b.* 54,28-30: "I am the life of the world: I am the milk that is in all trees: I am the sweet water that is beneath the sons of Matter".

²² Cf. *Einfluß*, S. 8.

²³ P. ALFARIĆ, *Evolution*, S. 162 n. 5.

²⁴ SCHMIDT, *Mani-Fund*, S. 32.

Augustins Teilnahme an der manichäischen Liturgie (Singen von Psalmen) sieht.

Schließlich läßt sich nicht übersehen, daß Augustin in *Conf.* 3,18 gerade mit dem Blick auf seine Kritik am AT von einem Abgleiten (*sensim et paulatim*) in den Manichäismus spricht.

Während mit dieser Analyse nur das Erscheinungsbild der manich. Missionstätigkeit vor unseren Augen sichtbar wird, muß nun eine Analyse dessen erfolgen, wie Augustin auf diese Phänomene reagiert hat. Es ist einleuchtend, daß ich dies jetzt nicht in der sachlich notwendigen Kohärenz leisten kann. Es wäre dazu einiges zur Stellung der Manichäer zur Bibel zu sagen²⁵, vor allem zur Ablehnung des AT und zu der vom manich. Ansatz her modifizierten Rezeption des NT; man müßte sodann die Themenbereiche entfalten, die Augustins Reaktionen nach seinen eigenen Zeugnissen erkennen lassen; ich zähle die wichtigsten kurz auf: die "Zusage wissenschaftlichen Denkens" durch die Manichäer innerhalb der Fragen nach dem "Woher des Übels", der Frage nach Gott, dessen Abbild der Mensch sein soll und schließlich der Frage nach den Patriarchen des AT, ob sie als Gerechte Gottes angesehen werden dürfen. Innerhalb dieses Komplexes müßte dann auch die Frage nach dem *auctoritas*-Problem (cf. *util. cred.* 2) zur Sprache kommen, das eine wichtige Rolle gespielt hat. Es müßte weiterhin behandelt werden die scheinbar christliche Verkündigung der Manichäer mit ihrer Christus- und Trinitäts-Frömmigkeit. Gerade die Christus-Frömmigkeit ist ja in den letzten Jahren als Brücke beim Übertritt zu den Manichäern erkannt worden. Ich erinnere u.a. an die Arbeiten von Ries und de Menasce; schließlich wäre noch das Problem der Ethik im Spannungsfeld: Hortensius – Augustinus – Manichäer darzustellen. Ich gebe stattdessen nur noch einige wenige, aber charakteristische Hinweise. Die für Augustin – vielleicht – bestürzendste Frage lautete: *Unde malum?* Woher kommt das Böse in unsere Welt (*Conf.* 3,12). Immer wieder haben die Manichäer sie vorgetragen. Augustin selbst schreibt (*lib. arb.* 1,4):

"Nun wohl (sprach Evodius), wenn du mich nötigst, zuzugestehen, daß wir das Übeltun nicht lernen, so sag mir, wie wir denn dazu kommen?"

(Augustin erwidert)

"Du regst da eine Frage an, mit der ich mich schon als Jüngling abgequält habe, die mich erschöpfte und in die Fangarme der Ketzler trieb. Das war für mich ... verhängnisvoll..."

²⁵ Cf. E. FELDMANN, *Einfluß*, S. 540ff.

Augustin war sicher ein sensibler Mensch und ein großer Ästhet. Er hat an den vielen Unvollkommenheiten des Menschen, den schrecklichen Leiden und den verwirrenden Katastrophen der Welt gelitten (wie später Camus, der übrigens über diese Problematik bei Augustin seine Diplomarbeit geschrieben hat). Augustin bezeugt nun häufig, daß auch die Manichäer überaus lebhaft ihr Mißfallen an vielen Dingen der konkreten Welt zum Ausdruck brachten. Er bezeugt ebenso, daß die Manichäer für viele Anstoß erregende und schwer verstehbare Dinge in der Welt den Gott des AT als Urheber anklagten. So fragten sie, ob denn Gott den Teufel erschaffen habe; ebenso, ob er den Menschen, der sündigen würde (und übrigens auch), ob er die Frau erschaffen habe. Die Frage nach dem Übel und dem Bösen in der Welt ist nun aber aufs engste mit dem Problem verbunden, daß jemand, dem die Schöpfung mißfällt, den Schöpfer für die schlechte Schöpfung anklagt (cf. dazu *Conf.* 7,20). Die Frage nach dem einen und guten Gott war damit gestellt. Faßt man alle diese Komponenten zusammen, so wird folgender Text Augustin ein wenig verständlicher, mit dem Augustin seine eigene Problemnot dieser kritischen Zeit beschreibt:

“Hier kann einer die Frage stellen, woher die Sünden kommen und woher überhaupt das Übel stammt. Wenn von einem Menschen, woher kommt dann der Mensch? Wenn von einem Engel, woher dann der Engel? Wenn man sagt, daß beide aus Gott seien, was ebenso richtig wie wahr ist, scheint es doch für Leute ohne Erfahrung und ohne die Fähigkeit, verborgene Dinge durchdringend zu erkennen, als ob Übel und Sünden wie mit einer Kette an Gott gebunden seien” (duab. an. 11).

Um nun nicht den guten Gott für alle schlimmen Dinge in unserer Welt verantwortlich zu machen²⁶, schien es dem jungen Studenten am sinnvollsten zu sein, die Verkündigung der Mani-Jünger von einem guten Gott und einer bösen Macht in dieser Welt zu übernehmen. Offenbar gab es auch keine Theologen der Catholica, die sein Fragen aufzufangen vermocht hätten. Ja, es scheint so gewesen zu sein, man erlaube das Wort, daß der junge Augustin den Pastoren lästig gefallen ist. Er schreibt:

*“Auch ich bin einer von den kläffenden Hunden gewesen, und damals verfuhr man...so mit mir, daß man mir nicht die Speise der Belehrung bot, sondern mit dem Knüppel mich wegjagte”*²⁷.

²⁶ *Conf.* 5,20: *et quia deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere cogebat, constituebam ex aduerso sibi duas moles...*

²⁷ 1 mor. 33: *Et ego latravi et canis fui, quando mecum iure non docendi cibo, sed re-fellendi fustibus agebatur.*

Das Problem des Unheils und des sündigen, leidvollen Daseins des Menschen in dieser Welt führte Augustin zu einer (von vielen) Konvergenzen zwischen seinem *Hortensius* und der Verkündigung der Manichäer. Cicero hatte die Theorie eines präexistenten (Sünden)-Falles der Seele erwogen (frg. 112). Die bedrückende Existenz der Seele im Leib konnte unter dieser Voraussetzung als Strafe für jenes frühere Vergehen gedeutet werden.

Nun sprachen aber auch die Manichäer von einem praexistenten Überwältigtwerden der Seele durch das Böse. Sie verkündeten die Existenz der Seele im Leib, im Raume des Bösen als Einkerkelung²⁸, durch die der Seele alles Unheil widerfahren sei. Seele und Leib existieren nach Manis Auffassung also in einem gefährlichen Spannungsverhältnis, das zum ewigen Untergang der Seele führen kann. Nur wenn die Seele sich von der Wahrheit Manis, des Apostels Jesu Christi, zum Leben *rufen* läßt, wird sie gerettet.

Aus dem Grundverhältnis zwischen einer vorirdisch- seelischen und einer leiblich-weltlichen Existenz konnte Augustin schließlich weiterer Spannungen ansichtig werden. Das Leben der im Leib zum Bewußtsein kommenden Seele offenbarte sich voller Widersprüchlichkeiten und somit voller Unruhe.

In Ciceros Philosophie zeigte sich die Spannung, weil die Seele nur unter großer Anstrengung dem Zielgedanken eines geistig-philosophischen Lebens zu entsprechen vermochte.

In der manichäischen Verkündigung trat die Spannung im Menschen hervor, da die Seele nur mühsam die Lösung aus dem sie fesselnden Leib und der sie bestrickenden Welt zu vollziehen vermochte. Die Stellung des Auditors in der *ecclesia Manichaica* war ja das Zugeständnis, daß der Katechumen nur unvollkommen die von Mani gewünschte Lebensform eines Vollkommenen (= *electi*) zu realisieren fähig war. Im Dienst der Erlösung dieser in der Welt verstrickten Seele stand die manichäische Verkündigung.

Im Dienst dieser Verkündigung stand auch die für einen unkundigen Hörer nicht leicht von der christlichen Frömmigkeit zu unterscheidende Christus- und Trinitätsfrömmigkeit, die Augustin gleich zu Anfang von *Conf.* 3,10 eindeutig, wenn auch nur in Umrissen erkennen läßt. Nach den koptischen Text-Funden können wir uns ein besseres Bild von ihr machen. Ich gebe dafür nur ein Beispiel von zwei Strophen (*Ps. b.* 223):

²⁸ Man denke an das obige Zitat aus den *Kephalaia*.

*“Laßt uns unseren Herr Jesus segnen,
der uns den Geist der Wahrheit gesandt hat.
Er kam und schied uns von der Verirrung der Welt.
Er brachte uns einen Spiegel.
Wir blickten hinein und sahen in ihm das All.
Als der Heilige Geist kam, offenbarte er uns den Weg der Wahrheit und lehrte
uns, daß es zwei Naturen gibt, die des Lichtes und und die der Finsternis,
voneinander getrennt seit dem Anfang”.*

Die manichäische Verkündigung ist letztlich nichts anderes als erlösende Erkenntnis(vermittlung)²⁹. Solche *Gnosis* charakterisiert nach Augustin die Manichäer derart, daß er später von ihnen sagen konnte, sie seien “groß im Versprechen von (wissenschaftlicher) Einsicht und Wahrheit”³⁰. In den 1930 in Ägypten gefundenen *Kephalaia* sagt Mani von sich (15,3-7 [24]):

“(der Paraklet) offenbarte mir das Mysterium des Lichtes und der Finsternis...und wie diese Welt aufgerichtet worden ist...”

Kurz, die Manichäer versprachen (natürlich im Sinne ihrer soteriologischen Kosmologie) eine totale und rationale Welterklärung, und dies ohne die Forderung eines Autoritätsglaubens, den es nach ihrem Denkansatz nicht einmal geben konnte. Eine solche rational-diskursive Welterklärung konnte in den Augen Augustins ihre Entsprechung im *Hortensius* finden. Sie entsprach dem noch rationalistisch denkenden Augustin.

Wollten schließlich die Mani-Jünger im weithin christlichen Nordafrika missionarische Erfolge erzielen, so mußten sie einen Schwerpunkt ihrer Kritik auf die Schöpfungsgeschichte des AT legen, denn sie widersprach naturgemäß aufs schärfste ihrer Vorstellung von zwei Prinzipien. Die Schöpfungsgeschichte war absolut unvereinbar mit dem mythischen Erlösungsdrama Manis. Gelang den Missionaren die Zerstörung der Glaubwürdigkeit des AT, so wankte auch die Kirche, die an diesem AT festhielt.

Gerade diese Kritik ist durch Augustin bezeugt³¹. Augustin hat ihre Wirkung auf sein eigenes Denken – aus wohl durchsichtigen Gründen – nicht unmittelbar, aber nicht weniger deutlich indirekt dokumentiert.

²⁹ Cf. dazu H.C. PUECH, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, *ErJb* 1936, S. 183-286.

³⁰ Aug., 2 mor. 55: *...a vobis, magnis omnino pollicitatoribus rationis atque veritatis, quaeram...*

³¹ Cf. dazu das wiederholte *sic solent Manichaei reprehendere* in *Gn ad Man.*, PL 34,174ff.

Für diese Kritik wurde Augustin nach dem Scheitern seiner persönlichen Bibellektüre empfänglich. Ich kann das scheinbar kritische Verfahren der Manichäer wiederum nur mit einigen Beispielen andeuten³². So fragten die Manichäer: wenn Gott erst am 4. Tage die Sonne schuf, wie konnten vorher Tage sein (*Gn* 1,14-19)? Oder: Wie konnte sich Wasser an einem Orte sammeln, wenn alles voll des Wassers war (*Gn* 1,9-10)? Und etwa diese Frage: Mußte Gott nach seinen Schöpfungstätigkeiten ruhen? Ein solcher Gedanke ist doch wohl Gottes unwürdig (*Gn* 2,1-3). So und ähnlich stellten die Manichäer ihre Fragen, und sie konnten Augustins eigene Bedenken gegen die Bibel voll bestätigen. Diese Kritik begann zu wirken. Das AT wurde unglaubwürdig und mit ihr die sie tragende und für sie bürgende Kirche. Augustin fiel, um es mit den gleichen Worten der schon erwähnten Predigt zu sagen, aus dem Nest der Kirche heraus. Er schreibt im Kontext seiner Gn-Auslegung in *Conf.* 12,37:

“Wenn nun einer von diesen Kleinen die scheinbare Armut Deines Wortes verschmäht und, so schwach wie übermutig, sich hinausreckt aus dem hegenden Nest, ach, er wird fallen, der Arme. Dann, <Herr und Gott, hab Erbarmen, daß nicht, die des Weges kommen>, den federlosen kleinen Vogel <zertreten> (Ps. 55,2), und <sende Deinen Engel> (2 Mcc 15,23; Mt 11,10; von mir hinzugefügt: wie du mir Ambrosius gesandt hast), der ihn wieder ins Nest lege, damit er dort am Leben bleibe, bis er fliegen kann”.

Dieser Text beschreibt, arg verschlüsselt, Augustins eigene Erfahrung, denn er spielt auf jene Hilfe an, die ihm Ambrosius im Kontext der Auslegung der Schöpfungsgeschichten im Blick auf die *imago-Dei*-Lehre (*Conf.* 6,6) gegeben hatte. Und eben dies greift die Frage aus *Conf.* 3,12 auf, ob denn Gott in eine körperliche Gestalt eingeschlossen sei. Courcelle entdeckte das Bild vom Nest im *s.* 51,6 *PL* 38,337 und interpretierte, Augustin sei bei der ersten Bibellektüre an den Stamm-bäumen Jesu (*Mt* 1,1ff) gescheitert, ohne die Wiederaufnahme des Bildes in 12,37 wahrzunehmen³³. Die Manichäer kritisierten nämlich das nach ihrer Meinung naiv gedachte Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, der nach Auskunft der Bibel nach dem Bilde Gottes geschaffen sei³⁴. Sie fragten, ob denn Gott eine Nase, Ohren und Haare habe? War in der Tat, so konnte der theologisch ungeschulte Augustin sich fragen, ein solches Gottesbild nicht eines Liebhabers der Weisheit,

³² Cf. dazu die Übersicht in E. FELDMANN, *Einfluß*, S. 574-588.

³³ Cf. dazu E. FELDMANN, *Einfluß*, S. 163, 521ff.

³⁴ Cf. E. FELDMANN, *Einfluß*, S. 570.

eines Philosophen unwürdig? In *Conf.* 6,5 schreibt Augustin viel später, aber an diese Zeit denkend:

“Da ich also nichts davon wußte, worin diese Ebenbildlichkeit mit Dir bestehe, hätte ich um Bescheid anknöpfen sollen, in welchem Sinne man das zu glauben habe...”

Augustin hat also diese Ebenbildlichkeit abgelehnt.

Während nun die Autorität der Kirche zerbrach, begann jene der Manichäer zu wachsen, denn es kamen noch weitere Faktoren hinzu, die seine jugendliche Problematik verschärfen. Augustin hatte seinen *Hortensius* nicht vergessen. Er ist sehr wohl denkbar, daß er weitere Konvergenzen zwischen einzelnen Themen seines *Hortensius* und dem äusseren Erscheinungsbild der Manichäer zu entdecken begann.

Ich zähle zum Schluß noch einige auf. So hatte Cicero vom Weisen verlangt, er solle nicht nach den Gütern der Welt streben, vielmehr sein ganzes Leben der Wissenschaft widmen. Der Wissenschaftler oder Philosoph im Sinne Ciceros war eigentlich eine durch Askese geprägte Gestalt. Von diesem Ideal aus konnte Augustin nun die manich. Missionare beurteilen, die *Electi*. Waren diese asketischen Männer, die auf alles in der Welt verzichteten, nämlich auf Reichtum, Ehe (*voluptas*) und Ansehen, waren eben diese Jünger Manis, die ständig ihre gelehrten Bücher mit sich herumtrugen und so scharfsinnig ihre Kritik zu formulieren verstanden, waren sie nicht, so konnte Augustin fragen, glaubwürdige Vertreter des von Cicero gezeichneten Ideals eines Weisen³⁵? Augustin hat sicher nicht sofort durchschaut, warum diese Männer in so strenger Askese lebten. Aber die durch den *Hortensius* sich aufdrängenden Fragen scheint er mit einem erwartungsvollen Ja beantwortet zu haben.

Diese Beobachtungen sollen mit einem persönlichen Bekenntnis Augustins schließen, das er als junger Presbyter (391) seinem ehe-

³⁵ Cf. E. FELDMANN, *Alypius*, in *AL* I, Sp. 246: “Der hortensischen Lebensform (cf. Feldmann, *Einfluss* 1, 369-375) schien aber das zunächst weder von Augustinus noch von Alypius in den philosophisch-religiösen Voraussetzungen durchschaute sittlich beeindruckende Auftreten der manichäischen Missionare zu korrespondieren, denen sich Alypius deshalb wie zuvor Augustinus anschloß (Feldmann, *Einfluss* 1, 711-727). Darum begründet Augustinus diesen Übertritt mit den Worten: *amans in Manichaeis ostentationem continentiae, quam ueram et germanam putabat (conf. 6,12)*”.

maligen und von ihm zum Manichäismus bekehrten Freund Honoratus machte (*util. cred.* 2):

“Du weißt doch, Honoratus: nur deshalb sind wir auf diese Leute hereingefallen, weil sie behaupteten, sie würden ohne erschreckende Autorität mit einfacher, reiner Vernunft Einsicht diejenigen, die ihre Hörer sein wollen, zu Gott führen und von jedem Irrtum befreien. Was zwang mich denn sonst dazu, die Religion, die mir meine Eltern ins Herz gelegt hatten³⁶, zu mißachten, mich für neun Jahre diesen Leuten anzuschließen und ihr aufmerksamer Hörer zu sein. Doch nur ihre Behauptung, man schrecke uns mit einem Aberglauben und befehle uns Glauben vor Vernunft Einsicht, sie aber würden niemanden zum Glauben drängen, wenn nicht zuvor die Wahrheit erörtert und entwickelt worden sei”³⁷.

³⁶ Cf. Aug., *Acad.* 2,5: *respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est et medullitis implicata.*

³⁷ Übers.: A. HOFFMANN, *Augustins Schrift De utilitate credendi. Einleitung, Übersetzung, Analyse*, Diss. Münster 1991.

AN ABBREVIATED VERSION OF MEDINET MADI PSALM LXVIII FOUND AT KELLIS:A/5/53 B (FOLIO 4, TEXT A2)*

Iain GARDNER (Perth, Western Australia)

The present paper will focus on one of the Manichaean psalms found in a liturgical codex written on wooden boards. The codex is *provisionally* entitled *A/5/53 B*. The psalm is an abbreviated version of Medinet Madi psalm LXVIII, published in the facsimile edition of the *Psalm-Book* part one, edited by S. Giversen.

This particular text has been chosen so as to initiate discussion about the nature of the Manichaean community at Kellis; and especially the question of the relationship between its texts and those from Medinet Madi.

A/5/53 B

Excavations under the auspices of the Dakhleh Oasis Project, directed by Anthony J. Mills, are in progress at the site of Ismant el-Kharab, ancient Kellis, which was submerged in sand towards the end of the fourth century c e. The first seven seasons of excavation and study (until February 1992) under the direction of Colin A. Hope (Monash University) have uncovered remarkable artefactual and literary materials, as well as substantial architectural remains. In particular, an excavation of three houses within *Area A*, which together comprise part of a substantial residential complex preserved to the original roof line, has provided rich documentary evidence about the activities of its fourth-century occupants.

In 1991 there was discovered on the floor of room 4 (House Three) a wooden codex with five boards ('dig no. 31/420-D6-1/A/5/53B'). The boards are approximately 19 x 7 cm in size. Four of these have been deliberately erased, although infrared photography or some other technique may make readable the underlying script that is occasionally

* Paper originally presented to the *IIIrd International Symposium of Manichaean Studies*, Royal Asiatic Society, London, July 14th, 1992. The theme of this *IIIrd International Symposium of Manichaean Studies* (London 1992) is current scholarship on Manichaean texts from Central Asia and Egypt; and this afternoon of July 14th has been devoted to work in progress on the Kellis discovery. My own role in the Kellis project is to edit the Coptic literary texts.

evident. However, one board (folio 4) reveals well-preserved Coptic texts in black ink on each side. The codex was found tied to another with seven boards, all cleaned.

Recto (of folio 4) there are four abbreviated psalms written in two columns by one hand (= A 1-4). At the end of each column there are scrawled, in a much coarser hand, a further few lines of text (= B 1). These have been mostly scrubbed away, so that the content is unclear, but they may be a further psalm. This unusual format needs to be explained.

First, the texts are abbreviated in the sense that the beginning of a line is given; but it then breaks off, sometimes mid-word. A new line begins again, with no continuity to the last. These constant breaks can cause problems for the translator, although the Coptic of scribe A is easily read. The style and effect is somewhat similar to the psalm index published by Allberry from the end of the Chester Beatty codex (pp. 229-233 in his edition).

Secondly, scribe A has written in two long columns. However, a break in the first is indicated by a design, in the second by a rough stroke. The resulting four sections are roughly equal in length: A 1 contains 26 lines (1-26); A 2 has 26 lines (27-52); A 3 has 23 lines (53-75); A 4 has 23 lines (76-98).

The discrete nature of each of these four sections, and their identification as four Manichaean psalms, is most immediately apparent from their final lines. For three of the sections the final line begins: $\sigma\tau\epsilon\alpha\delta\tau$ $\mu\bar{n}$ $\sigma\rho\sigma$, 'Glory and victory'; and the other: $\gamma\sigma$ $\bar{n}\epsilon\alpha\delta\tau$, 'He is glorious'. These are standard formulations for the closing verse, the doxology, of the psalms published by Allberry. For example:

*Glory and victory to the Spirit of Truth, our God, our
Lord Mani, and all his holy perfect
Elect, and the soul of the blessed Mary (3:12-4).*

Thus, in comparison to Allberry's psalm-index, this text is a 'list' of verses or strophes. Each line corresponds to the beginning of a verse, perhaps equal to the indented sections in the Medinet Madi edition of the *Psalm-Book*. However, in contrast to that fine copy, the text here was probably used for 'live' congregational usage. The beginning of each verse or stanza is provided to aid the memory.

The psalms A 1-4 do not correspond to any published by Allberry, although they share a great deal of the terminology and style. However, Allberry only published the second half of the Chester Beatty

text. In the index to the whole work, which he did edit, are also given the incipits from the first part.

The index is not complete, but nevertheless the incipit given in the index for psalm LVII (ⲛⲟ) is essentially the same as the first line of psalm A 4: ⲣⲁⲓϥ ⲧⲁⲫⲧⲭⲏ ⲛⲧⲉ ('Watch, my soul'). Unfortunately, an examination of the facsimile edition of part one of the *Psalm-Book*, published by S. Giversen, shows psalm LVII to be almost completely destroyed. Indeed, it is not clear either where it begins or finishes.

However, a first search (I. Gardner) of the whole facsimile *has* identified another of the psalms from *A/5/53 B* in the Chester Beatty codex. A 2 corresponds to psalm LXVIII on plates 97, 98 and 99. It seems highly probable that some or all of the other psalms also lie hidden in part one. Whether they can be firmly identified is another question. The search for identification is difficult; and such is the poor state of a great many of the Medinet Madi pages that this matter may not be resolved until there is a full critical edition of part one of the Chester Beatty text.

To refer now briefly to the verso: here scribe A has written in a single column, and with more care, a description of the eschatological journey undertaken by the individual Manichaean soul (= A 5). This is replete with terminology familiar from the Medinet Madi texts. It has a much more personal tone than the psalms, which are communal. Its presence here may indicate that it is a liturgical prayer to reinforce the faith in the face of death.

Below this again, and in two columns, the coarser hand has written another abbreviated psalm (= B 2). Some words are also visible along the edge of the text (= C 1).

To return to psalm A 2, the text reads as follows:

A/5/53 B, folio 4, recto

27	ⲙⲁⲣⲛ̅ⲥⲙⲟⲩ ⲁⲡⲛ̅ⲭ̅ⲥ̅	<i>Let us praise our Christ!</i>
28	ⲡⲣⲱⲙⲉ ϩⲁⲣⲏϩ ⲙ̅ⲡⲣ̅(<i>Man, be on guard! Do not (</i>
29	ⲟⲩⲱⲓⲭⲟϩ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲕⲉ(ⲕⲉ)	<i>Depth of the dark(ness)</i>
30	ⲡⲁⲡⲟ ⲛ̅ⲧⲁϩ ⲙ̅ⲡⲕⲉ(ⲕⲉ)	<i>But the creature of the dark(ness)</i>
31	ⲟⲩⲁⲓⲙⲱⲛ ⲛ̅ϩⲁϩ ⲛ̅(ϩⲟ)	<i>A many-(faced) demon</i>
32	ⲡⲟⲱⲃ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲧⲉⲕⲟ	<i>The work of perdition</i>
33	ⲡⲕⲱϩ ⲡⲙⲉⲥⲧⲉ	<i>The envy, the hatred</i>
34	ϩⲁϩⲉⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲁⲓ ⲧ̅ⲛ̅ⲥ̅	<i>He likened himself, namely Jesus</i>

35	π ^χ ϵ̄ πιεβαλ ρ ^μ	<i>Christ, this one from</i>
36	ϕωτμ ρωϕ επατλοϛ/	<i>Listen also to Paul</i>
37	πρεϕταψεδειψ	<i>The proclaimer</i>
38	βωλε εβαλ η̄ημρε	<i>Release the chains</i>
39	πψι ετεραψι μ̄(<i>The measure that thou wilt measure (</i>
40	πμα ηψαλετ μ̄(π ^χ ϵ̄)	<i>The bridechamber of (Christ)</i>
41	πψηη ηταϕ μ̄(πωνρ)	<i>But the tree of (life)</i>
42	ραστε προς οτκοτει	<i>Trouble thyself for a little (time (?))</i>
43	ρωκ μμο ηταμαρε	<i>Brace thee, and I shall bind thee</i>
44	καλωσ εραϕρηαρπ	<i>Right well, as he was first</i>
45	ητο ρωε τψσχη	<i>Thou also, soul</i>
46	ηκε ηιμ σοτηατα(κο)	<i>Everything they will des(troy)</i>
47	οτсмоσ οταρχη	<i>A blessing, a beginning</i>
48	π ^χ ϵ̄ ηατοσδο μμο	<i>Christ will save thee</i>
49	ηρημνοε ηηαρ(<i>The waves of the ..(</i>
50	τψσχη <δε>καϕε εραρα(<i>Soul, that thou might ..(</i>
51	ω πεατ нек ηη ^χ ϵ̄	<i>O! The glory to thee, our Christ</i>
52	οτεατ μη ερο μ̄ηη(<i>Glory and victory to our (</i>

This can now be compared with psalm LXVIII in the facsimile edition.

Giversen counts the beginning of Medinet Madi psalm LXVIII to line 8 on plate 97 of the facsimile edition. Here some kind of titular ascription is clearly visible, within a design, on the right hand side. The psalm number ρη is not directly readable; but Giversen is undoubtedly correct following the much clearer LXVII (ργ) on plate 95.

The incipit for this psalm in the index published by Allberry (230:7a . . . (.) μοσ απη) also corresponds directly to that in A/5/53 B (r. 27 μαρηεμοσ απηχϵ̄); although the beginning of the first line of LXVIII can not be read with confidence in the facsimile.

Such is the condition of the Medinet Madi text that its correspondence to the Kellis version first becomes clear at the eighth line of the psalm (97:16), equating to the fourth line of A2 (r. 30). This fits exactly the pattern that subsequently becomes established, where the Kellis text provides the first words of every second or third line of psalm LXVIII. When there are three lines the final one seems to be foreshortened, indicating that the text has run over the line length at the ending of a verse. Thus the rule seems to be that the Kellis text provides the beginning of every second *complete* line; the psalm as a whole being broken up into regular units, possibly for antiphonal singing.

- г. 36 ςωτм ρωϥ επατλος
 98:5 σωτ]με ρωϥ απατλο[с . .] . [
 98:6]δε τμῆτсаβε ἡτсарз оумῆтρε[се пе
Listen also to Paul [
] that the wisdom of this flesh [is] fo[ol]ishness [(I Cor. 3:19)
- г. 37 пречтащедειϣ
 98:7 [п]реχтащедιϣ ἄπωνο ετῆντε . [
 98:8] παщеῖτε ἡνεχεντολατε αϥ[. . .] . [
The proclaimer of life, because . . [
] the multitude of his commandments; he has [. . .] . [
- г. 38 βωλε εβαλ ἡῆμρε
 98:9 [βω]λ αβαλ ἡῆμρε μῆ . . [. . .] [
 98:10]εμμε ἡρμρн . т . [.] [
Release the chains [. . . .] [
] [.] [
- г. 39 пшг етеращг м̄
 98:11 [. . .] етєрщг м̄м . . [.]ε[.] . . . [
 98:12] п [.] . [
The measure that thou wilt measure [.] . [.] . . . [
] [.] . [
- г. 40 пма нщалет м̄
 98:13 η[.] . нщелет мπεχρ̄ε̄ [
 98:14]ϩεληс апечсезе ἡϩρηῖ [ϩῆ] оσ[ϩ]рт[ε
The bridechamber of Christ [
] await his word in [f]lea[r (?)
- г. 41 пшнн ἡтаϥ м̄
 98:15 пшнн ἡте понϫ пе псаϩне ἄп[ῆ]κλ[ε̄] не[ϥ
 98:16 . . ϩῆ αβαλ ἄпреще не ηεϥκαρποс ϩῆ α[βα]λ [ῆ
 98:17 ποσ]αῖне (vac)
*The tree of life is the knowledge of the [Pa]racle[te], it[is
 . . from joy are its fruits f]ro]m
 the li]ght.*
- г. 42 ϩαστε προς οσκοϩει
 98:18] προς . . [κο]ϩῖ ἡте [. . .] соσ . [.] . [
 98:19] [.] . . . [.] [

	<i>Christ will save thee</i>]... []..].....
г. 49	ἸϞΙΜΗΟΤΕ ἸἸΔΡ	
99:3].. ἸΤΕ .. ΔΔΙ .. .
99:4]... σ . ΔΒΔΛ ρΗ ΝΕϞ .
	<i>The waves of the . .</i>].....]..... out from.....
г. 50	ΤΨΤΧΗ ΚΑϞΕ ΕΡΑΡΑ	
99:5]ΚΛΔΔ .. ΝϞ .. .
99:6]... [...] . [
	<i>Soul, that thou might . .</i>].....]... [...] . [
г. 51	Ω ΠΕΔΤ ΝΕΚ ΠἸΧῚ	
99:7]... [...] . [
99:8]... [...] .. .
	<i>O! Glory to thee, our Christ</i>]... [...] . [
]... [...] .. .
г. 52	ΟΤΕΔΤ ΜἸ ΕΡΟ ΜἸΠἸ	
99:9	ΟΤΕΔΤ ΜἸΟΤΕΡΟ ΜἸΠἸΔΔΙϞ] ΠΜΔΝΙΧΔΙΟϞ ΜἸ Ν[ΕϞ	
99:10	ϞΩΤἸ ΤΗΡΟΤ ΕΤΟΤΔΒΕ ΟΤ]ΕΡΟ ἸΤΨΤΧΗ ΜἸΨΔἸ ΔΜ	
99:11	ΝΟΤΕ ΜἸΤΨΤΧΗ ἸΤΜΑΚΙΔΡἸΔ ΜἸΜΑΡἸΔ (vac)	
	<i>Glory and victory to our lord] Mani, and [all] h[is] holy elect. V]ictory to the soul of Pshai, Jm- noute; and the soul of the blessed Mary.</i>	

It has been demonstrated that Kellis psalm A 2 is a version of psalm LXVIII in the Medinet Madi codex. Nevertheless, even in the short parallel passages that remain there are some interesting variations. Notably the shift in emphasis evident at r. 30/41 (*but the ...*) gives the impression that the Kellis text is a more fluid and oral rendition. This reinforces the sense of the overall structure of A/5/53 B as a subsidiary document; and derived from an 'authorised' version.

Thus, the Kellis psalm, by its emphasis on the pattern of verses, indicates a deliberate purpose to the arrangement of the lines in the Medinet Madi text; and that precisely the same format was a fixed feature at Kellis. However, the concise recapitulation of the incipits, on such durable material as a wooden board, suggests live and regular liturgical use at Kellis. The community at worship would seem to have used

these boards to aid the memory, and possibly to provide a lead for the antiphonal singing of the psalms.

Whether the Kellis text represents an earlier or later point in the chronological development of the *Psalm-Book* is more difficult to ascertain; and depends on the weight placed on the minor differences in orthography. Certainly, the overall impression is of a close relationship in the textual tradition. Nevertheless, features such as the non-assimilation to a following labial consonant, thus $\bar{n}\bar{n}\bar{m}\bar{p}\bar{e}$ at r. 38, provide some slight support for an earlier date. This accords with the archaeological evidence.

Naturally, discussion and any suggestions about this text are welcomed. A substantial paper, including a provisional edition of all the texts from folio 4 of *A/5/53 B*, with critical notes and commentary, will appear during 1993 in the journal *Orientalia*. Further details about the Kellis excavation, and its significance for Manichaean studies, will also be provided there.

FUNZIONE, DENOMINAZIONI, CARATTERE DEL $\text{NOY}\Sigma$ NELLE OPERE ANTIMANICHEE DI AGOSTINO

Concetta GIUFFRÉ SCIBONA (Messina)

La tematica che percorre gran parte delle opere antimanichee di S. Agostino si articola, come è noto, continuamente attorno al problema dell'origine del male, del peccato e delle modalità della salvezza. Essa, vivacemente dibattuta quale punto nevralgico delle opposte antropologie (manichea e cristiana), mentre scandisce profondamente le differenze essenziali tra le diverse concezioni, nell'esame continuo dei meccanismi rispettivi di caduta e di salvezza, mette in evidenza modi, sostanze e soggetti nei processi contrapposti.

La funzione-sostanza, definita $\text{vo}\tilde{\upsilon}\Sigma$ nei testi copti o greci, primo e risolutivo agente della modificazione ontologica dell'anima, diventa in tal modo identificabile anche se non così denominata. Ed anzi, il carattere del tutto particolare della documentazione agostiniana sul manicheismo ne rende ancor più immediatamente percepibile nell'attualità esistenziale il ruolo assolutamente fondamentale: è infatti attraverso la sua azione che si mette in moto un processo dalle connotazioni intellettuali, ma di efficacia francamente ontologica. Una tale azione non appare in questi testi nella narrazione della vicenda mitico-protologica delle ipostasi divine del $\text{vo}\tilde{\upsilon}\Sigma$, o nella evoluzione storica delle sue incarnazioni profetiche. Essa viene piuttosto colta implicitamente nella realtà dell'esistenza individuale ed appare più evidente, agli occhi dell'ex-catecumeno, nell'opera di quelli che costituiscono le ultime proppagini di quella evoluzione profetica, gli eletti della Chiesa manichea (*non salvandi, sed salvatores Dei*)¹, eletti dei quali Mani, ultimo sigillo dei profeti, costituisce il prototipo. In una tale dimensione, quella cioè dell'esistenza, che consiste, per così dire, in un segmento del secondo dei "tre tempi", la realtà ontologica del $\text{vo}\tilde{\upsilon}\Sigma$ -*luce* e delle sue ipostasi, sicuramente conosciuta e sottintesa dagli interlocutori di Agostino, si frammenta nelle funzioni connaturate alle anime divine individuali e si mostra nell'opera di trasformazione graduale dell'attitudine dell'anima verso la gnosi. La chiusura in una dimensione attuale ed esisten-

¹ *Enarrat. in Psalm.* 140.12, CC XL, p. 2035, 21.

ziale della concezione manichea della lotta tra le due sostanze, conduce inoltre ad una attenzione più acuta nella percezione del principio di individuazione delle funzioni connaturate all'anima nel processo, di peccabilità o di salvezza, che la riguarda. E d'altra parte, risulta necessaria, anzi imprescindibile per la percezione più precisa di un tale principio, la considerazione di esso nel quadro più vasto di quell'insieme di strutture dialettiche o solidali che costituiscono la linea mitico-prophetica e antropologica sulla quale agisce questa funzione-sostanza. In altre parole, i testi agostiniani ricevono significato e specificità dalla comparazione con le concezioni parallele presenti in altri testi. In pari tempo le connessioni e le ideologie fondamentali del sistema manicheo ne risultano più chiaramente sottolineate ed individuate. È nostra intenzione, sulla base di un tale criterio metodologico, dopo aver illustrato le modalità di funzionamento del *voûs* quali risultano dai testi di Agostino, farne emergere i caratteri generali di una funzione dell'anima, connaturata ad essa, funzione la quale si sostanzia in relazione alla maggiore o minore coscienza dello stato di mescolanza con la materia, assumendo verosimilmente in prospettiva escatologica, l'immagine dell'individuo. Si tratta di un gioco dialettico che si opera in seno e in rapporto all'anima divina individuale, entro la quale il *voûs* dà autocoscienza all'anima di trovarsi mescolata con una sostanza estranea, ma anch'essa dotata di forza aggressiva in grado di ostacolarla. L'autocoscienza, d'altra parte, sostanzia e rafforza sempre di più il *voûs* nella sua funzione.

La risposta di Fortunato, volta a controbattere la proposizione agostiniana del libero arbitrio dell'anima che pecca, spiega che proprio la presenza di una sostanza negativa, che induce l'anima divina al peccato, suscita la *scientia rerum*². Con tale espressione, che ricorrerà più volte con il medesimo senso nelle argomentazioni dei manichei interlocutori di Agostino, si indica qui, come è noto, l'inizio del processo messo in moto dal *voûs*, di restituzione dell'anima alla sua natura divina con la conseguente trasformazione ontologica che, anche attraverso la pratica dei *tria signacula*, comincia a svolgersi in essa.

Qua scientia admonita anima, et memoriae pristinae reddita, recognoscit ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare...³.

² C. *Fortunatum* 21.124, BA XVII, p. 174.

³ C. *Fortunatum* 20.122, BA XVII, pp. 166-168.

Il contenuto significativo dell'espressione *ratio* (o *scientia*) *rerum*, nei suoi precisi rapporti con l'azione del νοῦς, risulta ancor meglio precisato dal confronto di questo luogo con quello nel quale Fortunato, proclamando i princìpi della sua fede, afferma che il Verbo, nato alle origini del mondo, venendo tra gli uomini:

*dignas sibi animas elegisse sanctae suae voluntati, mandatis suis coelestibus sanctificatas, fide ac ratione imbutas coelestium rerum*⁴.

Sembra evidente che Fortunato considera queste anime elette da Dio, proprio perché depositarie non solo della fede, ma soprattutto di quella *scientia rerum* che costituiva il segno distintivo e la qualità specifica della gnosi manichea, questa tipica pretesa di esplicabilità totale e quasi scientifica della realtà cosmica e metafisica, ma che in questo caso specifico attiene all'autocoscienza, nel microcosmo dell'esistenza individuale, della situazione dell'anima. L'insistenza di Agostino sulla *mera et simplex ratio*⁵ proclamata dai manichei come unico mezzo di quella conoscenza piena e perfetta che egli si aspettava dall'adesione alla loro dottrina, mostra che questa espressione, recepita da lui in senso puramente filosofico, si riferiva invece da parte loro alla facoltà del νοῦς.

E tutta la terminologia agostiniana relativa alla facoltà superiore intellettuale dell'anima (*intelligentia mentis*⁶; *ratio superior*⁷; *acies mentis*⁸), pur usata in contesti polemici o applicata a contesti diversi, assume talora un colore che sembra declinare verso concetti manichei.

Il processo dell'acquisizione definitiva della salvezza, a partire dall'inizio della rivelazione, è lungo e progressivo, come proclama il prologo dell'*Epistula Fundamenti*; e l'azione salvifica del νοῦς si esplica soprattutto attraverso la parola:

*Haec sunt, inquit [Manichaeus] salubria verba, ex perenni ac vivo fonte, quae qui audierit, et eisdem primum crediderit, deinde, quae insinuant, custodierit, numquam erit morti obnoxius, verum aeterna et gloriosa vita fruetur. Nam profecto beatus est iudicandus qui hac divina instructus cognitione fuerit, per quam liberatus in sempiterna vita permanebit*⁹.

Dalla parola di Mani alla parola degli eletti il νοῦς opera illuminando. La metafora della luce, che è sostanza divina nella concezione manichea, esprime spesso nei testi agostiniani le modalità di azione di una

⁴ C. *Fortunatum* 3.114, BA XVII, p. 136.

⁵ *De util. cred.* 1.2, CSEL XXV 1, pp. 4, 10. Cfr. *Ibid.* 6.13, p. 19, 11; 10, 24, p. 30, 6; C. *Epist. Fund.* II-IV, BA XVII, p. 396-398.

⁶ *De duab. anim.* III 3, BA XVII, p. 58.

⁷ *De Trinit.* XII 3.3.

⁸ C. *Epist. Fund.* XLII 48, BA XVII, p. 505-506.

⁹ C. *Epist. Fund.* XI 181; BA XVII, p. 418.

tale facoltà da parte degli eletti verso i catecumeni, attraverso la lettura dei testi nei quali è custodita la parola di Mani:

Epistula Fundamenti quae fere omnibus, qui apud vos illuminati vocantur, solet esse notissima"; "quando lecta est, illuminati dicebamus a vobis"¹⁰.

Una formula negativa della medesima immagine ci rende conto tuttavia della possibilità di fallimento dell'azione del *voûs*:

*Quare desinant dicere illud, quod in ore habent quasi necessarium, cum eos quisque deseruerit qui diutius audisset: lumen per illum transitum fecit*¹¹.

La vittoria dell'anima divina, dunque, pur destinata e preparata nella prospettiva ontologica della sua medesima natura, nella realtà esistenziale quotidiana si traduceva quasi sempre nella situazione instabile di due sostanze in lotta tra loro, come risulta chiaramente nella lettera di Secondino:

*Non ergo armorum pugna est, sed spirituum, qui iisdem utuntur. Pugnant autem animarum gratia. Horum in medio posita est anima, cui a principio natura sua dedit victoriam*¹².

È questo uno dei luoghi agostiniani in cui nel modo più immediato e vivace si percepisce la dinamicità bellicosa dell'azione del *voûs*, cui si contrapponeva, in situazione di opposizione polare, una forza contraria e negativa, tipicamente inerente alla materia e tendente ad obnubilare l'autocoscienza dell'anima divina e del suo stato di mescolanza. Una sorta, insomma, di *voûs* Malvagio¹³, di controparte negativa e speculare di esso cui pure i testi copti accennano, attivo soprattutto in quello stato dell'anima indicato nel *X^uāstvēnīft*¹⁴ come "questo me stesso" e contrapposto all'"antico me" (rispettivamente lo stato impuro esistenziale dell'anima e quello divino primigenio). Due forze inerenti, dunque, e connaturate alle due sostanze che compongono l'uomo nella sua realtà ontologica, le quali, considerate ed osservate nello spazio-tempo dell'esistenza e nel loro diverso e dialettico comporsi, si sono espresse nel pensiero di Agostino, che certamente riflette una concezione conosciuta dai suoi interlocutori, nella dottrina delle due anime, l'una buo-

¹⁰ *C. Epist. Fund.* XXV 192, BA XVII, p. 456; V 176, BA XVII, p. 398.

¹¹ *De util. cred.* 1.3, CSEL XXV 1, p. 6.2.

¹² *Secund. Epist.* I 573, BA XVII, p. 512.

¹³ Cfr. *infra*, in questo stesso Simposio, la relazione di P. VAN LINDT, *The Light-Nous in the Coptic Manichaica*.

¹⁴ J.P. ASMUSSEN, *X^uāstvēnīft. Studies in Manichaeism* (ATD 7), Copenhagen 1965, pp. 196 e 218.

na e l'altra malvagia, coesistenti nell'uomo e in lotta tra loro, dottrina trattata sistematicamente nel *De duabus animabus*.

Non è forse casuale che in esso Agostino, proprio nell'indicare la facoltà con la quale, si percepirebbe l'anima malvagia, che egli vorrebbe dimostrare inesistente, usi delle denominazioni che racchiudono probabilmente il concetto di νοῦς¹⁵. Dopo avere infatti operato una sorta di classificazione delle facoltà conoscitive, egli ne pone al culmine l'*intelligentia*, dimostrando poi come sia contraddittorio, da parte dei manichei, attribuire una sostanza ontologica divina al Sole ed alla Luna percepibili con i soli sensi ed invece una negatività assoluta all'anima malvagia percepibile solo attraverso la facoltà più alta dell'anima (*sublimitate, animi, mente scilicet atque intelligentia*)¹⁶. Fondandosi dunque sull'assunto che ciò che è percepibile con un'attività conoscitiva superiore è perciò stesso da ritenersi di natura superiore, Agostino, mentre tende a dimostrarlo, mette in luce la natura e la funzione di questa facoltà superiore che è il νοῦς.

È noto che la dottrina delle due anime dell'uomo non è attestata, se non sporadicamente, nel resto della documentazione manichea, ed è dunque ritenuta da non pochi studiosi quasi un *hapax* agostiniano. Ma, come è stato osservato¹⁷, la compattezza della sostanza dell'anima divina nella prospettiva ontologica della concezione manichea, può essere stata accompagnata, nella considerazione della situazione esistenziale, dalla presenza di una sorta di controparte speculare negativa dell'anima medesima. Noi sosteniamo che questa realtà speculare consiste nel sostanzinarsi di quella forza aggressiva presente nella parte materiale dell'uomo, quel νοῦς Malvagio di cui sopra si è detto. Così come si sostanzia, collegandosi come una sorta di gemello speculare dell'anima fin dalle origini, il νοῦς-luce, forza viva e significativa della sua natura divina, che l'accompagna lungo la sua esistenza ed appare nell'ultima vicenda di essa.

Una concezione di questo tipo si mostra chiaramente a livello profetico e nel suo carattere paradigmatico nelle modalità e nei contenuti della vicenda di Mani, nel suo rapporto con il *Syzygos* nel CMC¹⁸. Ma

¹⁵ *De duab. anim.* III 2.95; BA XVII, p. 54.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ U. BIANCHI, *Sur la question des deux âmes de l'homme dans le manichéisme*, in *A Green Leaf. Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen*, Leiden 1988, pp. 312-316.

¹⁸ *The Cologne Mani Codex "Concerning the Origin of his Body"*, ed. and transl. by R. CAMERON – A.J. DEWEY, Missoula 1979, pp. 18-25. Su questa tematica cfr., da ultima, G. SFAMENI GASPARRO, *Tradizione e nuova creazione religiosa nel manicheismo: il 'syzygos' e la missione profetica di Mani*, in *CMC – Atti I*, pp. 249-283.

essa è confermata anche in alcuni testi in lingua copta. Nel *Keph.* VII, dal *voûs-luce*, attraverso due emanazioni continue promanano l'Apostolo della Luce (ipostasi divina di Mani) ed il Compagno (*Saish*) "che viene all'Apostolo e l'accompagna dovunque"¹⁹. Nel salmo del Bema, poi, all'approssimarsi della morte, Mani contempla il suo Compagno con i suoi occhi di Luce, guardando il Padre glorioso pronto ad aprirgli la porta del regno divino. Ma nello stesso tempo il Profeta lo prega di "potersi spogliare dell'immagine [*eikon*] della carne"²⁰.

Altri testi in copto attestano una tale dottrina, a livello esistenziale, per l'anima individuale. In uno dei salmi Sarakoton, dedicato all'anima, si legge: "il tuo *voûs* che è raccolto, la tua prima sicurezza, il tuo Compagno (*Saish*) incrollabile"²¹. In questo stesso Simposio, inoltre, P.A. Mirecki ci ha presentato e commentato un altro dei salmi Sarakoton che costituisce una sorta di *inno al voûs-luce*.

L'invocazione *refrain* collega strettamente il *voûs* all'anima chiamandolo "Sole del mio cuore e Luce della mia anima"²².

Ma i versi più significativi per il nostro assunto sono quelli nei quali il salmista ripropone l'opposizione paolina dell'Uomo interiore e dell'Uomo esteriore:

*"Il mio uomo che è dentro di me è come te nella sua immagine
o voûs
Il mio uomo che è fuori di me riceve grazia attraverso la tua parola"*²³.

L'uomo interiore, cioè la parte divina e incontaminata dell'anima, ha l'immagine del *voûs*, laddove l'uomo esteriore, la parte cioè mescolata con la materia ha bisogno della parola di lui.

Ancora nel medesimo inno l'invocazione del salmista apre la sua preghiera a prospettive escatologiche:

*"Io ti ho custodito a quel tempo, custodisci tu ora me alla fine
o voûs"*²⁴.

Così come è stato accolto nel suo primo incontro con l'anima, il *voûs* alla conclusione dell'esistenza custodirà questa nella reintegrazione col Padre.

¹⁹ *Keph. I*, p. 36, 3-9.

²⁰ *Ps.-B. II*, salmo CCXXVI, p. 19, 22-24.

²¹ *Ibid.*, p. 146, 51-54.

²² *Ibid.*, p. 173, 13-14.

²³ *Ibid.*, p. 173, 19-21.

²⁴ *Ibid.*, p. 173, 28.

THE HERMETIC NOYΣ IN THE OLDEST EUROPEAN WORK ON THE COPTIC CHURCH

Jan HELDERMAN (Amsterdam)

Although before him Athanasius Kircher (1602-1680), and after him Paul Ernst Jablonski (1693-1757), dealt in considerable depth with the Coptic language, the etymology of Egyptian words, names, etc., in the history of Coptology Franciscus Wilhelmus von Ramshausen, however, with his study on the Coptic Church (1666), deserves a place of his own. During the final stages of his studies at the University of Jena, von Ramshausen (born in the small town of Quakenbrück in Westphalia and a theologian in the Lutheran tradition, who had studied before in Rinteln and Rostock) wrote his doctoral thesis entitled “†ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΝΚΕϣ† sive exercitatio theologica, Ecclesiae Copticae, hoc est Christianorum Aegyptiacae ortum, progressum, praecipuaque doctrinae capita repraesentans, ad publicam disputationem, in famigerabili Academia Jenensi, praesidente maximo reverendo, amplissimo, excellentissimo viro DN. Joh. Ernesto Gerhardo, S. Theol. D. & P.P. celeberrimo, Domino, Patrono, atque Praeceptore suo submissee venerando, die 30. Junii MDCLXVI ventilandam, conscripta & exhibita à” [follows his name]. On June 30th of 1666, he defended his thesis with J.E. Gerhard, son of the famous Lutheran theologian J. Gerhard (†1637), as his supervisor¹. The work, comprising 88 pages, is remarkable from several points of view. Firstly, this booklet is important in a technical sense, because of the 38 xylographies it contains, inserted separately into the printed Latin text. In addition, the year of publication is of great moment. W. Kammerer, in her *Coptic Bibliography* (1950), therefore rightly gave this dissertation, listed as no. 2409, the following qualification: “Probably the oldest European work on the Copts”. A. Mallon, in his *Grammaire copte*, went even further by stating: “C’est sans doute le plus ancien travail européen sur les Coptes”². Not surprisingly, von Ramshausen based his study particu-

¹ The present article is a sequel to *Franciscus Wilhelmus von Ramshausen Rediscovered*, I. *Some New Material for the History of Coptology*, *JEOL* 22 (1971-72), pp. 318-334. [In n. 27 (p. 325) the reference to Crum is to be deleted.]

² See the third edition, Beyrouth 1926, p. 248. Strangely enough the remark is missing in the 4th ed. of 1956, as it was in both the first (1904) and the 2nd (1907).

larly on the *Prodromus Coptus* of 1636 and the *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654) of Athanasius Kircher, several church histories (from Eusebius to contemporary ones), and many itineraries³. He compared the various data, analysed them and formulated his evaluation in a systematic way. His thesis consists of the following chapters: 1. Derivation of the name Copt; 2. Language of the Copts and the Hieroglyphic Script; 3. Coptic Bibles and manuscripts; 4. History of the Coptic Church; 5. Persecution and heresy; 6. Coptic Egypt since the sixth century; 7. Coptic dogmas, sacraments and rituals.

The following evaluation of the dissertation can be given. To begin with, von Ramshausen was the first to make an inventory of the facts regarding the Coptic language *and* the Coptic church by summarizing all reports, notes and treatises he could lay his hands on; to put it in his own words: "Etsi vero perpauca quod sciam, Coptitarum religionem ex professo tractarint, annitar tamen nonnulla de ea ex variis ubivis authoribus excerptendo in ordinem redigere" (p. 74). In so doing, he laid the foundation for later research, such as was carried out, for instance, by Trommler, Jablonski, and Schwartze⁴.

Secondly, von Ramshausen was intimately acquainted with the facts and views provided by the historians of the Old Church and the Church Fathers. On p. 33, for instance, when dealing with the origin of the Coptic church, he states: "Unanimiter autem prope testantur antiquitatis Ecclesiasticae Secretarii, quod Evangelista Marcus ... Alexandrinae Ecclesiae Patriarcha sive Episcopus primus fuerit creatus". Moreover, notwithstanding his occasional critical remarks, he

³ See for Athanasius Kircher: E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen 1961, pp. 89-99; M.V. DAVID, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1965, pp. 43-56; M. POPE, *The Story of Decipherment. From Egyptian Hieroglyphic to Linear B*, London 1975, pp. 28-32; and J. GODWIN, *Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*, London 1979. See for the itineraries especially the series *Voyageurs occidentaux en Egypte 1400-1700*, Le Caire 1971, nos. 3, 6, 10 and 12.

⁴ See C.H. TROMMLER, *Abbildung der Jacobitischen oder Coptischen Kirche...*, Jena 1749 (mentioning von Ramshausen in *Vorbericht*, pp. I-II); ID., *Bibliotheca Copto-Iacobiticae specimen...*, Leipzig 1767 (mentioning von Ramshausen pp. 61-62). P.E. IABLONSKI, *Pantheon Aegyptiorum...*, Frankfurt/Oder 1750, 2 vol. Posthumously his *Opuscula* were edited and enlarged by J.W. TE WATER (Professor at Leiden University): *Pauli Ernesti Iablonskii opuscula...*, 4 vols., Leiden 1804 (I), 1806 (II), 1809 (III), 1813 (IV). See on Jablonski's (Te Water's) importance: J. HELDERMAN, *Jablonski en Te Water. Twee Koptologen uit de tijd van de 'Verlichting'*, *Phoenix* 30 (1984), pp. 54-62 and ID., *Van Jablonski/Te Water tot Vycichl. Bij Jozef Janssens pleidooi voor een nieuwe «Wiedemann»*, *Phoenix* 34 (1988), pp. 54-58. M.G. SCHWARTZE, *Koptische Grammatik*, Berlin 1850, pp. 16-32. See for the history of Coptology: M. KRAUSE, *Coptological Studies and Coptology*, in *Coptic Encyclopedia* II, New York 1991, pp. 613-618.

treated the Copts and their church with true congeniality. Von Ramshausen's observations (see pp. 54-56) are of great importance for the ecclesiastical history of Egypt, especially Alexandria in the days of the Arian crisis, and later on with respect to the conflict between so-called Melkites and the parties of the Monophysites, who should now preferably be denominated as "anti-Chalcedonian Egyptian Orthodox"⁵. He informs the reader that he will give a summary from the *Annales* (i.e. a Church history from the Melkite point of view) of Eutychius, "ut qui non in omnium manibus" (p. 54), regarding the history of the patriarchs of Alexandria (a rather 'unholy' and complicated history, for that matter). Eutychius' (real) Arabic name was Said Ibn-Batrik. He was in the Melkite (Greek) patriarchal see from 933-940. He was also a well-known and respected doctor of medicine⁶. It should be noted that Eutychius' data are corroborated by the Arabic (Islamic) historian Macrizi, who lived 1364-1442. He mentions Eutychius and calls him: "ein vortrefflicher Mann ... und Verfasser einer nützlichen Chronik" (thus Wüstenfeld's translation)⁷. Later on, more detailed attention will be paid to a number of interesting facts reported by von Ramshausen; particularly to his astonishing accounts with respect to the Manichaean patriarchs... On p. 57, von Ramshausen mentions the Arian 'antipopes' of Alexandria in the turbulent patriarchate of Athanasius: Gregorius

⁵ D.W. JOHNSON, *Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts 451-641*, in B.A. PEARSON (a.o.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, p. 219 n. 11. See also the article by Ch. KANNENGISSER, *Athanasius of Alexandria vs. Arius: the Alexandrian Crisis*, *ibid.*, pp. 204-215.

⁶ The correct orthography is Ibn al Bitriq, see *Coptic Encyclopedia* IV, pp. 1265-1266 s.v. See G. GRAF, *Geschichte der chr. arab. Literatur* II, Rome 1947, pp. 32-38. First edition E. POCOCCO, *Contextio gemmarum sive Eutychii Annales*, Oxford 1658; Latin translation of the Arabic text in PG CXI, pp. 894-1156; new edition by L. CHEIKHO (a.o.), Beyrouth 1906 & 1909 (reprinted as CSCO 50-51, 1960-62); see A. BÖHLIG, *Die Gnosis*, III. *Der Manichäismus*, Zürich 1980, p. 305 n. 31. See further G.G. STROUMSA, *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, in *Roots* (n. 5 above), p. 312, and C.W. GRIGGS, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden 1990, pp. 90-92 and 111 n. 62; compare too M. CRAMER, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute*, Wiesbaden 1959, p. 23 n. 7. Von Ramshausen quotes Eutychius pp. 50, 54-56 and 64. The question of the sources Eutychius used is simplified by C. BROCKELMANN, *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1909², p. 71 ("...beruht ganz auf byzantinischen Quellen..."). The problem is adequately treated by S.H. GRIFFITH, *Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: a Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic*, *Byzantion* 52 (1982), pp. 154-190, esp. p. 171. See for Eutychius and the Council of Nicea the interesting article by H. HORST, *Eutychios und die Kirchengeschichte. Das erste Konzil von Nikaia (325)*, *OC* 74 (1990), pp. 153-167.

⁷ F. WÜSTENFELD, *Macrizi's Geschichte der Copten*, Göttingen 1845 (repr. Hildesheim 1979), pp. 5 and 63; M. CRAMER, *loc. cit.* (n. 6). See for good background information M. CRAMER, *op. cit.*, pp. 6-13 and 39-41.

and Georgius (339-361)⁸. The latter was installed with military force, sent by the Emperor and commanded by the *dux* Sebastianos⁹. Athanasius twice accused him of being a Manichaean¹⁰. After the Council of Chalcedon, in 451, Proterius was elected the new patriarch of Alexandria by order of the Emperor Marcianus. Proterius adhered to 'Chalcedon' and as he was loyal to his Emperor he was in fact the first Melkite archbishop (von Ramshausen, p. 62). His Coptic ('Monophysite') opponent was the rather sly and ruthless priest Timothy who was nicknamed 'Timothy the Cat'. He got himself made the real Coptic patriarch and saw to it that Proterius was killed by the Alexandrian mob. His corpse was exposed, dragged upon a camel through the streets and finally burnt¹¹. After some decades the situation in the 'Monophysite' or Coptic camp became still more complex and in fact schismatic. During the patriarchate of Timothy III (519-536) the 'Monophysites' were divided into two factions. This event was caused by the theological dispute concerning the corruptibility or incorruptibility of the body of the Lord, between two emigrated bishops, Severus of Antioch and Julian of Halicarnassus, who had settled down near Alexandria. As a result, the two factions were called Severians or Corrupticoles and Julianists or Phantasiasts, the latter having the sympathy of the monks and the people. After Timothy's death the Julianists (i.e. the majority) made Gaianus archbishop, whereas the Severians (supported by the officials) installed Theodosius. The factions were from now on called the Gaianites and the Theodosians¹². Only with the help of the list of both the Greek or Melkite patriarchs *and* the Coptic

⁸ See C.W. GRIGGS, *op. cit.* (n. 6) pp. 144-145. As to Georg see Th. BAUMEISTER, *Martyr Invictus*, Münster 1972, p. 155-158.

⁹ Not *dux* Maximus as C.W. GRIGGS, *op. cit.* (n. 6), p. 144, states. As to Sebastianos see already J.A. MINGARELLI, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae*, Bologna 1785, fasc. II, p. CCLIX annot. 4: "In hanc urbem ab Ariano seu potius a Sebastiano Aegypti Duce Manichaeo relegatus fuit Philo episcopus (*sic!*) teste S. Athanasio in Historia Arianorum ad Monachos, 72". See further the learned annotation given by A.A. GEORGI in his *De miraculis sancti Coluthi et reliquiis actorum sancti Panesniv...*, Roma 1793, p. LI-LII: b) "Sebastianus dux Thebaidis... [being another man than Sebastianus *comes Aegypti* as to whom he quotes Tillemont:] 'Sebastianus Manichaeus audax et petulans iuvenis qui Georgium pulso Athanasio in sede Alexandrina armis imposuit' "

¹⁰ See G.G. STROUMSA, *art. cit.* (n. 6), p. 314 n. 33, with more information on Sebastianos.

¹¹ See C.W. GRIGGS, *op. cit.* (n. 6), p. 210; further MACRIZI, p. 40 and D.W. JOHNSON, *art. cit.* (n. 5), pp. 219 and 224.

¹² See C.W. GRIGGS, *op. cit.* (n. 6), p. 210; D.W. JOHNSON, *art. cit.* (n. 5), p. 219; B.F.M. XIBERTA, *De controversiis christologicis aevo patristico*, in *Miscellanea G. Mercati* I, Rome (Vatican) 1946, pp. 351-352. The Julianists were called *aphthartodocetae* too.

or 'Monophysite' patriarchs, e.g. in the *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*¹³, can one find a path through the 'wilderness'. The newly published *Coptic Encyclopedia* gives only the Coptic or 'Monophysite' list, and since only Theodosius is mentioned, and no mention is made of Gaianus, one should regard that list as incomplete¹⁴. Interestingly enough, von Ramshausen (p. 63) puts this Gaianus as Cajus Manichaeus upon the stage. This information is, however, not confirmed by other sources. It is significant, though, that during the patriarchate of Theodosius and Peter IV (ca. 536-570), among several other Melkite patriarchs, two of those are called Manichaeans by both Macrizi and von Ramshausen (both scholars drawing on Euty-chius' Annals), i.e. a Johannes and an Athanasius¹⁵. How should we evaluate this rather startling information? It is known that the Manichaeans had their own clergy (bishops and priests). And though among the Christian clerics some crypto-Manichaeans will surely have existed¹⁶, the idea of a Manichaean sneaking into the Melkite patriarchate is almost inconceivable.

Now Manichaeism arrived early in Egypt and it must have remained there until perhaps the tenth century¹⁷. In fact, Manichaeism did obtain a firm footing in Egypt, as is witnessed by the smart action taken by the orthodox patriarch of Alexandria Timotheus (380-385). At the Council of Constantinople Timotheus exposed the Manichaeans among

¹³ See the list (Orthodox and Melkite patriarchs) in the *Dictionnaire*, ed. A. BAUDRILLART (a.o.), vol. II, Paris 1914, pp. 365-367; see on the factions mentioned p. 331. As to the 'wilderness', I DE BEAUSOBRE quite rightly heaved the sigh: "L'Histoire en général, & l'Histoire Ecclésiastique en particulier, n'est bien souvent qu'un mélange confus de faux & de vrai, entassé par des Ecrivains mal instruits, crédules ou passionnés. Cela convient surtout à l'Histoire des Hérétiques & des Hérésies" (*Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam 1734, vol. I, p. 7).

¹⁴ *Coptic Encyclopedia* VI, pp. 1913-1920 s.v. *Patriarchs*, esp. pp. 1914-1915 for the period in question.

¹⁵ See VON RAMSHAUSEN, p. 63, and MACRIZI, pp. 45-47. Macrizi enumerates two more Manichaeans: Johannes al-Câim-bil-amr, who is dated, however, too early (he may have been the Johannes II in the list of the *Dictionnaire* [n. 13 above], p. 366, or the Johannes IV in W. SMITH-H. WACE, *Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, London 1878-1880, III, p. 348 [= no. 14 in the general numbering]), and the notorious army commander and Melkite patriarch Cyrus, surnamed al-Mukaukas (630-643), who saw the conquest of Egypt by the Arabs under 'Amr in 641 (see *Coptic Encyclopedia* III, pp. 682-683 [very instructive]; A. ATIYA, in *EI*, Leiden 1986, V, p. 90 s.v. *Ḳibṛ*; MACRIZI, p. 48; and D.W. JOHNSON, *op. cit.* [n. 5], pp. 223-224).

¹⁶ See G.G. STROUMSA, *art. cit.* (n. 6), p. 315.

¹⁷ See C.W. GRIGGS, *op. cit.* (n. 6), pp. 94-95 (with notes on pp. 112-113); G.G. STROUMSA, *art. cit.* (n. 6), pp. 315-316; and MACRIZI, p. 35: [at the time of Arius: Athanasius] "... der grösste Theil der Einwohner von Alexandrien und Ägyptenland bestand aus Arianern und Manichäern".

the Egyptian bishops, priests and monks by permitting them to eat meat on Sundays and Christian festivals¹⁸. Of course, the Manichaeans would not do such a horrible thing. Eutychius therefore concludes with a touch of irony: *...ita dignosci posset (sc. Timotheus) e patriarchis et episcopis quisnam Manichaeus esset*, and he continues by stating: *Metropolitae autem et episcopi Aegyptii plerique Manichaei erant* (I 515). In spite of all undoubted exaggeration – Stroumsa rightly observes “...his remark...should not be taken *au pied de la lettre*”¹⁹ – there must have been a kernel of truth in the matter. Eutychius, moreover, reports that at that very time there were two classes of Manichaeans: the strict observants or *saddiqun* and the more lenient who were permitted to eat fish instead of meat, called *sammaqun* (the fish being an inanimate animal), or in Latin: *piscarii*. But since to most Ancients fish was an *horreur*, as de Beausobre points out in relation to *sammaqun* and *saddiqun*²⁰, Stroumsa’s proposal to consider *sammaqun* as a misreading for *samma’un* = *auditores* should be supported²¹. The *saddiqun* are consequently the *electi*, the true believers²².

Now, with respect to the ominous surname Manichaeus (Johannes and Athanasius), another possibility for an explanation of the name might be considered: it could be the fact that ‘Manichaean’ served as a *contemptuous* term, used for the first time perhaps in the Arian crisis. In Athanasius’ treatise *Historia Arianorum ad Monachos*, it is reported that Arian leaders, fearing they would be charged with heresy in the future, set to work on the emperor Constantius that he would see to it that they would not be counted among the Manichaeans: *σκόπει μὴ μετὰ Μανιχαίων λογισθῶμεν*²³. Later, in the Byzantine Empire, ‘Manichaean’ “soon became a term of opprobrium, commonly hurled at political or theological opponents of all sides”²⁴.

Yet the problem remains that Eutychius – being himself a Melkite patriarch – could list among his predecessors on the Melkite throne and elsewhere several Manichaeans, evidently without himself feeling

¹⁸ See Eutychius in *PG* I, par. 515-516; G.G. STROUMSA, *art. cit.* (n. 6), pp. 313-314; MACRIZI, p. 37; W. SMITH-H. WACE, *op. cit.* (n. 15), II, p. 797 s.v. *Manes / Manichaeans*.

¹⁹ G.G. STROUMSA, *art. cit.* (n. 6), p. 313.

²⁰ *Op. cit.* (n. 13), II, pp. 769-770 (cf. p. 767).

²¹ *Art. cit.* (n. 6), p. 314.

²² Cf. Arabic stem *sdq* in *TWAT* s.v. *سَدَق* (RINGGREN), VI, p. 903.

²³ See *PG* XXV, p. 728.

²⁴ G.G. STROUMSA, *art. cit.* (n. 6), p. 314; see F. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne* (Maîtres spirituels 40), Paris 1974, p. 6.

incriminated²⁵. The case therefore requires further investigation, however confused his sources may have been.

Returning to von Ramshausen's work, we will now pay attention to another significant point. His dissertation is of considerable importance for ecclesiastical history as studied in his own time. In it, among a number of other things, he elucidates Roman Catholic and Protestant views conflicting not just with one another, but with regard to the Orthodox churches as well. Roman Catholics took a different stand²⁶. Now it was precisely the Renaudot mentioned in that work who, in his *Liturgiarum Orientalium Collectio* (1716), made a number of critical and chafing remarks aimed at von Ramshausen, whom he introduced in his *Praefatio* (p. oij) as "unus de ecclesia coptica dissertationem instituit".

Finally, von Ramshausen's work remains until today an important source of historical material of the kind that would otherwise no longer be available to us. Moreover, it adds some important topics and facts that would not be known from studying the classical writers alone. As an example for the latter observation reference may be made to von Ramshausen's rendering of Kircher's interpretation of a 'hieroglyphic scheme' as found in the so-called *Tabula Bembina* or *Isiaca*.

This is a rectangular table, or rather table-top, measuring 1.28 by 0.75 m, made of bronze and decorated with encaustic or smalt enamel and silver inlay, richly engraved with mythological depictions and hieroglyphic ornamentation, centered around a picture of the enthroned Isis. The table was certainly a genuine cult object (an altar), presumably made in Rome not earlier than the middle of the 1st century A.D. for use in the Iseum²⁷. It emerged after the sack of Rome in 1527, came into the possession of a certain ironworker who sold it at an exorbitant price to Cardinal Pietro Bembo (1470-1547), a great

²⁵ Compare Macrizi, p. 46: "Die Melikiten setzten für sich zu Alexandrien einen Manichäischen Patriarchen ein mit Namen Athanasius... ihm folgte Johannes ein Manichäer mit dem Beinamen al-Câim bil-hacc... folgte ihm Johannes el-Câim bil-amr".

²⁶ See A. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, South Bend (Ind.)—London 1968, p. 14.

²⁷ The *Tabula Bembina* is shown in its entirety in M.P. HALL, *An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Qabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy*, Los Angeles 1967¹⁴ (with p. LVIIIff) and in J. GODWIN, *op. cit.* (n. 3), p. 65. Parts of the Table are represented in E. IVERSEN, *op. cit.* (n. 3), plate VI.1; M. POPE, *op. cit.* (n. 3), p. 34; and only the margins with the tiny pictures in *Phoenix* 29 (1983), p. 70, according to Pignorius. Finally, the Scarab picture only in M. POPE, *op. cit.*, p. 32. The two most important studies of the Table are E. SCAMUZZI, *La Mensa Isiaca del Museo di Antichità di Torino*, Roma 1939, and E. LEOSPO, *La Mensa Isiaca di Torino*, Leiden 1978. The latter gives several pictures of the *Tabula* and a large drawing of the complete Table (Tavola xxxii) inside the back cover.

scholar in the best humanistic tradition, historiographer of the Republic of Venice, his native city²⁸. After Bembo's death, the Mensa Isiaca was acquired by the House of Mantua, and after many perilous peregrinations it finally came to the Museum of Turin, where it still is today²⁹. An exact replica of the original table was made in 1559 by the the famous Enea Vico of Parma. While working in Padua, the city where he was born, this plate served as an inspiration to Laurentius Pignorius (1571-1631) for his edition of *Vetustissimae Tabulae Aenae explicatio*, published in Venice in 1605³⁰. The book was quickly reprinted and saw several new editions. The Amsterdam edition of 1670 was renowned and widely used³¹. Pignorio's scepticism and sobriety is gratifying to the modern reader, because his explication of the pictures is based on evidence from ancient authors only and not on allegory³². And indeed the pictures or inscriptions are truly derived from genuine hieroglyphs. They are, however, devoid of any meaning

²⁸ For the sack of Rome—context see P.E. JABLONSKI—J.W. TE WATER, Leiden 1806, II, p. 227; M.P. HALL, *op. cit.* (n. 27), p. LVII; M. POPE, *op. cit.* (n. 3), p. 33; and J. GODWIN, *op. cit.* (n. 3), p. 65. According to VON RAMSHAUSEN, p. 21, it was called a gift from Pope Paul III (1534-1549) to Bembo. Likewise A. KIRCHER, *Prodromus*, p. 224. Of course 'honoris causa' only.

²⁹ Already P.E. JABLONSKI—J.W. TE WATER, II, p. 228 note (a), mention the presence of the Table in the Royal Turin Museum. See for later times K. BAEDEKER, *Northern Italy*, Leipzig 1913¹⁴, p. 39, and ID., *Oberitalien*, Leipzig 1931²⁰, p. 318 (bottom).

³⁰ See M.P. HALL, *op. cit.* (n. 27), p. LVII; E. IVERSEN, *op. cit.* (n. 3), pp. 85 and 158 nn. 94 & 96; M. POPE, *op. cit.* (n. 3), p. 33.

³¹ The full title reads: "Laurentii Pignorii Patavini Mensa Isiaca, quae Sacrorum apud Aegyptios ratio & simulacra subjectis tabulis aeneis simul exhibentur & explicantur. Accessit Authoris de Magna Deum matre discursus, & sigillorum, gemmarum, amuletorum aliquot figurae & earundem ex Kirchero Chifletioque interpretatio. Nec non Jacobi Philippi Tomasini manus aenea, & de vita rebusque Pignorii dissertatio, Amstelodami, sumptibus Andreae Frisii, 1670". It is a convolute comprising four treatises: *Mensae Isiacaе expositio*, pp. 1-96, and *Magna Deum matris Idaeae et Attidis Initia*..., pp. 1-28 (new numbering), both by Pignorius; further: *Manus Aeneae Cecropii Votum referentis, dilucidatio auctore Jacobo Philippo Tomasino, Aemoniae praesule*, pp. 31-60, and *Jacobi Philippi Tomasini episcopi Aemoniensis (= Cittanuova [Novigrad], Austr.) de vita bibliotheca et Musaeo Laurentii Tarvisini dissertatio*, pp. 63-94. On p. 12 of the *Mensa* the history of the discovery and mention of Aeneas Vicus, "industrius ille sculptor". P.E. JABLONSKI—J.W. TE WATER make use of this 1670 edition, cf. II, p. 229. See further M.V. DAVID, *op. cit.* (n. 3), p. 47, and *Phoenix* 29 (1983), pp. 69-70. One has to know that Jablonski—Te Water (pp. 227-273) give a "nova interpretatio" of the *Tabula Bembina*. This new interpretation implies that the large figures on the *Tabula* represent in a symbolical way the *Solstitium hybernum* and the so-called *Inventio Osiridis* on January 6th (see esp. pp. 243-244 and 267). On the 'Finding of Osiris' cf. J. Gwyn GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Swansea 1970, p. 452.

³² See E. IVERSEN, *op. cit.* (n. 3), p. 85; M. POPE, *op. cit.* (n. 3), pp. 33-34; *Phoenix* 29 (1983), p. 70.

and must therefore be a work of the late and decadent period³³. The entire Table contains forty-five figures divided over three horizontal panels. These main figures – there are a number of lesser symbols – are grouped into fifteen triads, four of which are on the upper panel, seven on the central, and four on the lower (see the illustrations)³⁴.

Pignorius provided his *Tabula* – in print – not only with Greek and Latin characters, but also with figures. He did not, however, stick to any strict order. The rather tiny pictures on the four sides of the Table were numbered as well.

For Athanasius Kircher, the *Tabula* or *Mensa Isiaca* was “the richest of all sources for the Egyptian wisdom and he analyses and interprets it at great length in the light of Platonic, Orphic and Chaldaean doctrines”³⁵. Obviously, his attention was drawn to one of those small pictures on one of the sides. It is the picture numbered 59 at the lower margin to the left, almost next to the capital B on the rim. Before we deal with Kircher’s thorough treatment of this one picture, let us quote Pignorius on the matter as proof of his succinctness: “Nr. 45 – Scarabeus cum Osiridis capite quod unum ad implendam fabulam deorat. Idem caput ornant Isis insignia, eo mysterio, de quo superius verba fecimus”³⁶. In his search for the literal and symbolic (mystic) meaning, Kircher focused precisely on this figure of a human-faced scarab. This resulted in a corpus of observations and contemplations (see his *Prodromus*, pp. 219-277, and his *Oedipus* III, pp. 80-160). In his *Prodromus*, p. 224, he gives a drawing of the scarab which he made and observes in *Oedipus* III, p. 147: “Anima mundi sive spiritus universi, ex scarabaeo constat et capite Hori chelis tabulam continente in quo literis Coptis legitur φϑαο, per scarabaeum significabatur firma-

³³ See E. IVERSEN, *op. cit.* (n. 3), p. 56; M. POPE, *op. cit.* (n. 3), p. 33; J. GODWIN, *op. cit.* (n. 3), p. 65.

³⁴ M.P. HALL’s inventory (*op. cit.* [n. 27], p. LVIII) is itself slightly esoteric. For IYNX (= Isis) see J. GODWIN, *op. cit.* (n. 3), p. 65.

³⁵ J. GODWIN, *op. cit.* (n. 3), p. 65.

³⁶ 1670 edition, p. 80. The number 45 is perhaps due to the almost identical figure with the correct number 45 on the same side or margin of the Table; see E. LEOSPO, *op. cit.* (n. 27), Tavola XXb and Tavola XXXII at bottom right. In fact, two more reproductions of the Table were made. Apart from Vico’s, there appeared a reproduction in 1600 by Giacomo Franco in Venice and another in 1607 by J.G. Herwarth von Hohenburg in his *Thesaurus Hieroglyphicorum*. Kircher probably used the latter: see E. LEOSPO, *op. cit.*, pp. 13-14. Kircher gives the entire picture on a large folder in *Oedipus*, III, between pp. 78-79. In this connection it should be mentioned that Kircher founded, shortly before 1651, his own museum (a “Wunderkammer”) in Rome, see E. LEOSPO, *Gli oggetti ed egittizzanti del Museo Kircheriano*, and S.A. BEDINI, *Citadels of Learning. The Museo Kircheriano and Other Seventeenth-Century Italian Science Collections*, both in M. CASCIATO (a.o.), *Enciclopedia in Roma Barocca*, Venice 1986, pp. 322-325 and 258-260, respectively.

mentum, per quinque circulos collo annexos quinque planetae per caput Hori Sol, per lunarem figuram capiti impositum Luna, per Crucem circulo impositam elementa quibus quidem nihil aliud nisi spiritus memoratus omnia mundi membra virtute sua penetrans animans et amore connectus innuitur”.

Von Ramshausen, in his turn, copied Kircher's drawing and states (p. 21): “Vides hic scarabaeum cum capite humano, & circulis concentricis in collo, tenentem chelis tabellam scriptoriam, in qua hoc Copticum est inscriptum nomen $\Phi\tau\lambda\omicron$, (quod à Gr. $\phi\lambda\epsilon\iota\nu$, amoremq; notat.³⁷). Adstat dein à tergo globus alatus, ex cujus concavo serpentes prosiliunt. Supra caput denique inventur Luna crescens, cruce insignita”. As to the Coptic word, we have here another specimen of von Ramshausen's ‘wood-cut’-technique. The ‘mystical’ interpretation regards the winged sun, accompanied by serpents, as indicating *Hemeph* or “supremus intellectus” (p. 23). Here, of course, we are confronted with the mystic, symbolic interpretation of the hieroglyphs in a Platonic sense as Kircher puts it in his *Prodromus*, chapter 5 (initium): “(hieroglyphs) quod nihil aliud sint, quam Symbolica quaedam & sublimioris Theosophiae per universales animi notiones expressa repraesentatio” (quoted by von Ramshausen, p. 18). This approach of the Egyptian writing system(s) reaches back especially to Horapollon with his treatise *Hieroglyphica*, written in Coptic in the 5th century and translated into Greek by a certain Philippus³⁸. On the one hand, he still had a fairly good knowledge of the hieroglyphs as a plain writing system; on the other hand, he attributed a philosophical meaning to the pictures, thereby leaning heavily on Plato. This matter may now be considered common knowledge and it will therefore suffice to refer again to the already mentioned studies of Hall, Iversen, David, and Pope. However, as for the misunderstanding of scholars in ages past, misinterpretations which are now mostly smiled upon kindly, we who have extensive knowledge of the Egyptian language and its writing systems should take into account that the symbolic interpretation of inscriptions on Egyptian temples from the later period (especially the

³⁷ These four Greek characters cannot be determined with certainty. E. SCAMUZZI, *op. cit.* (n. 27), pp. 20-23, would read ΝΙΛΟΥ, Nilos being the name of the maker of the Table and the human head resembling the face of the Emperor Hadrian. See E. LEOSPO, *op. cit.* (n. 27), pp. 81-82 and 92. She makes it clear that this reading is not at all certain (*op. cit.*, p. 97). Strangely enough, neither mentions the reading $\Phi\tau\lambda\omicron$.

³⁸ Text: F. SBORDONE, *Hori Apollonis Hieroglyphica*, Naples 1940; translation by J. VERGOTE, *Chron. d'Égypte* 18 (1943), pp. 39-90 (nr. 35) and pp. 199-239 (nr. 36), and the supplement by J. JANSSEN – B. VAN DE WALLE – J. VERGOTE, *Chron. d'Égypte* 22 (1947), pp. 251-259 (Nr. 44).

temple of Esna) was in those days taken for true fact. In this respect, Laurent Motte³⁹ points out an interesting passage in Plotinus, *Enneads* V 8.6, where we read:

Δοκοῦσι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμη λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι λόγους καὶ προτάσεις μηδὲ μιμουμένοις φωνὰς καὶ προφορὰς ἀξιωμάτων κεχρηῆσθαι, ἀγάλματα δὲ γράψαντες καὶ ἕν ἕκαστον ἐκάστου πράγματος ἀγαλμα ἐντυπώσαντες ἐν τοῖς ἱεροῖς τὴν ἐκείνου [οὔ] διέξοδον ἐμῆναι, ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστον ἐστὶν ἀγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ ἀθρόον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις. ὕστερον δὲ ἀπ' αὐτῆς ἀθρόας οὔσης εἶδωλον ἐν ἄλλῳ ἐξευλιγμένον ἤδη καὶ λέγον αὐτὸ ἐν διεξόδῳ καὶ τὰς αἰτίας, δι' ἃς οὕτω, ἐξεύρισκον, ὥστε καλῶς οὕτως ἔχοντος τοῦ γεγεννημένου θαυμάσαι εἰ τις οἶδε, θαυμάσαι ἔφη τὴν σοφίαν, πῶς αὐτὴ αἰτίας οὐκ ἔχουσα τῆς οὐσίας, δι' ἃς οὕτω, παρέχει τοῖς ποιουμένοις κατ' αὐτήν. τὸ καλῶς ἄρα οὕτως καὶ τὸ ἐκ ζητήσεως ἂν μόλις ἢ οὐδ' ὅλως φανέν, ὅτι δεῖ οὕτως, εἴπερ τις ἐξεύροι, πρὸ ζητήσεως καὶ πρὸ λογισμοῦ ὑπάρχειν οὕτως· οἶον – λάβωμεν γὰρ ἐφ' ἐνὸς μεγάλου ὃ λέγω, ὅπερ ἀρμόσει καὶ ἐπὶ πάντων – ...

The wise men of Egypt, I think, also understood this, either by scientific or innate knowledge, and when they wished to signify something wisely, did not use the forms of letters which follow the order of words and propositions and imitate sounds and the enunciations of philosophical statements, but by drawing images and inscribing in their temples one particular image of each particular thing, they manifested the non-discursiveness of the intelligible world, that is, that every image is a kind of knowledge and wisdom and is a subject of statements, all together in one, and not discourse or deliberation. But [only] afterwards [others] discovered, starting from it in its concentrated unity, a representation in something else, already unfolded and speaking it discursively and giving the reasons why things are like this, so that, because what has come into existence is so beautifully disposed, if anyone knows how to admire it he expresses his admiration of how this wisdom, which does not itself possess the reasons why substance is as it is, gives them to the things which are made according to it. That, then, which is beautiful in this way, and which is with difficulty or not at all discovered by research to be necessarily like this, if one were to find it out, exists before research and before reasoning; for instance – for let us take one great example of what I am saying, which will also fit all other cases – ...⁴⁰

So Kircher and von Ramsgausen must not merely be smiled upon affably. Perhaps they had a better understanding of many things in the field of philosophical Hermetic traditions.

That applies surely to the still important study on Hermetic medical traditions by the Danish physician Olaus Borrichius (Borch, 1626-

³⁹ *L'hiéroglyphe, d'Esna à l'Évangile de Vérité*, in *Cahiers de la Bibliothèque Copte* (ed. J.M. ROSENSTIEHL), Leuven 1986, pp. 111-116, esp. p. 112.

⁴⁰ Text and translation from the Loeb Plotinus edition by A.H. ARMSTRONG, *Plotinus* (in seven volumes), Vol. V, London 1984, pp. 256-257.

1690), who published it to combat the denigrating views of Hermann Conring (*De medicina Hermetica*) as the title of Borch's book makes clear: "Hermetis, Aegyptiorum et Chemicorum Sapientia ab Hermanni Conringii animadversionibus vindicata per Olaum Borrichium" (Copenhagen 1674), with the nice motto: "Deuteronom XXIII v. XII 'noli abominari Aegyptum'"⁴¹.

Returning to von Ramshausen's *Hemeph* or 'supremus intellectus', we observe that this Hemeph, Emeph, also called Kmeph, Kneph or Kmephis/Kamephs and Knephis, now signified the Hermetic Νοῦς, i.e. God in his essence and God the creator of the cosmos.

Dealing with Hermetic theology, in which mention is made of Pimander and Asclepius, Kircher in his *Oedipus*, vol. II, part 2, p. 519, raises the question of three hermetic godly orders, "quorum primus ordo est principium Deus Deorum unitas ex uno superessentiam, essentiae Pater; ipse enim est Ens supereminens, intelligibilium principium. Secundus vero ordo est *Hemphtha* coelestium deorum Dux estque intellectus, se ipsum intelligens intelligentiasque in se convertens". Here one is confronted with yet another name for the hermetic creative Νοῦς: Hemphtha, in which name one surmises the old Egyptian creator-god Ptah.

This assumption becomes a certainty when consulting Jablonski's *Pantheon Aegyptiorum* (1750), vol. I, pp. 40-43, where Kneph, Emeph and Ptah are identified on the basis of Jamblichus' *De mysteriis* VIII 3; see also Jablonski, *l.c.*, pp. 81-102, on the matter. In Te Water's re-edition of Jablonski's *Pantheon*, we encounter in the list of *Voces Aegyptiacae apud scriptores veteres*, vol. I, p. 64, E'IKTON, which *vox* is again identified as Emeph or Cneph on the basis of Jamblichus. Before we take a closer look at Jamblichus, let us start our consultation of the original sources with Plutarch's *De Iside et Osiride*, ch. 21. There Kneph is mentioned in the following context (the theme is the tomb and burial place of Osiris) "... the Thebaid alone do not (*sc.* honour animals), since they believe in no mortal god, but only in him

⁴¹ Borrichius was brought to my attention by Prof. S. Giversen (Aarhus University). See on Borrichius now *Dansk Biografisk Leksikon* III (Copenhagen 1934), pp. 454-462 s.v. *Borch, Ole* (on Hermetis etc., pp. 460-461); *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1970, II, p. 317. Borch bequeathed his house as a *collegium medicum* providing lodging for 6 students; the house is still to be seen in Copenhagen. For all this see H.D. SCHEPELERN, *Olai Borrichii itinerarium 1660-1665*, Copenhagen 1983, 4 vols. Borrichius actually saw the *Tabula Bembina* in Turin: H.D. SCHEPELERN, *op. cit.* I, p. XVII; for his life and work, vol. I, pp. XIV-XLIII.

whom they call Κνήφ, who is unbegotten and immortal” (ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον)⁴².

Now it is Jamblichus' turn. This Neoplatonist and convinced pagan, attacking Christian belief on occasion, wrote in his *De mysteriis* VIII 3: “In another order he (*sc.* Hermes) premises as god, Emepħ, duke of the celestial gods, whom they say is Νοῦς, thinking himself” (...τὸν Ἡμῆφ τῶν ἐπουρανίων θεῶν ἡγουμένον, ὃν φησι νοῦν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν νοοῦντα). Before this god, however, the first god, “the undivided One (τὸ ἕν ἀμερές) is placed. In this god resides the Νοῦς. He or it is also called Iktôn (Εἰκτών). Apart from these Two, other creator-gods are mentioned. Of the demiurgic Νοῦς (δημιουργικός Νοῦς) it is said that his name, while revealing hidden words, is Amon in the Egyptian language; when active in creation his name is Ptah (the Greeks call him Hephaistos, emphasizing his artisanship) and when stressing the fact that he is the maker of all things good, his name is Osiris...”⁴³. Obviously Kircher's *Hemphtha, dux deorum*, is a combination of Hemepħ and Ptah. Finally Eusebius, the famous Church historian, pays attention to Kneph and cognates in his *Praeparatio Evangelica* I 48 and III 45. In the former passage he communicates that with regard to a protozoon, a kind of snake with phoenix-like characteristics, the Phoenicians call it Agatho-Daimon (Ἄγαθὸν Δαίμονα) whereas the Egyptians name it Kneph (Κνήφ). In the latter passage he states: “The Demiurg, whom the Egyptians address as Kneph having a human appearance but with the body of a black dog, holding a belt and a sceptre, on his head a feather-crown...being life-giver and king...” (τὸν Δημιουργόν, ὃν Κνήφ οἱ Αἰγύπτιοι προσγοροῦσιν, ἀνθρωποειδῆ, τὴν δὲ χροιάν ἐκ κυανοῦ μέλανος ἔχοντα, κρατοῦντα ζώνην καὶ σκῆπτρον, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς πτερόν βασιλείον περικείμενον...ζωοποιὸς καὶ ὅτι βασιλεὺς...). This Demiurg now projects from his mouth an egg, out of which a god is generated, whom they (*sc.* the Egyptians) called Ptah, the Greeks on the other hand Hepaistos (Φθα...Ἡφαιστον, III 46)⁴⁴.

⁴² J. Gwyn GRIFFITHS, *op. cit.* (n. 31), p. 151.

⁴³ See for the quoted sentences G. PARTHEY, *Jamblichi De mysteriis liber*, Amsterdam 1965, pp. 262-263, and E. DES PLACES, *Jamblique. Les mystères d'Égypte* (Budé series), Paris 1966, pp. 196-197 and 220 on Kneph. See also H.J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967², p. 262 n. 255. Interestingly, Pignorius quotes Asclepius 9 (“O Egypt, etc.”) in his *Mensa*, p. 7.

⁴⁴ See the edition K. MRAS, *Eusebius' Werke*, Berlin 1954, I (*Praeparatio evang.*), pp. 53 (on I 48) and 143 (on III 45-46); see further R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig 1904, p. 132 (cf. also pp. 22-24 and 29). Ζωοποιός and βασιλεύς are keynotes in Philonic philosophy as well as in Johannine theology: see C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 256, and esp. pp. 322-325.

These *loci*, parts of which are also cited by von Ramshausen, clearly show that Eusebius in his polemic with the Neoplatonist Porphyrius (Jamblichus' teacher), who produced 15 books against the Christians, was well informed with respect to Egyptian and hermetic traditions. Interestingly, these three passages obtain their background and profile in the Corpus Hermeticum itself. There, at XII 1, the Νοῦς, the Agathodaimon, emanated but not separated from God, is working in men and is god for them. In ch. 8 of the same treatise, Hermes Trismegistos tells Tat that Νοῦς Agathodaimon stated that All is One (ἐν ἔστι τὰ πάντα), and in ch. 13 the Agathodaimon is called Blessed God (μακάριος θεὸς Ἄγαθὸς Δαίμων) who works in the soul as Νοῦς encompassing the Word (the context deals with the origin and character of language)⁴⁵. Thus the Agathodaimon or Kneph (regardless of the orthography) is active in creation, as the hermetic Triad: God, man and world clarifies, cf. e.g. CH VIII 2-5; X 14, and fragment XXVIII. In this fragment Hermes, when interrogated on the question what god would be, says: "The Creator of the universe (and) the all-wise and eternal Νοῦς" (ὁ τῶν ὄλων δημιουργός, σοφώτατος νοῦς καὶ αἰδίδιος)⁴⁶.

Meanwhile it is now known that Kneph is the (Greek) name of a primitive serpent-deity of Thebes in Egypt, later incorporated in the god Amun. The old Egyptian form of the name is now etymologically established as *Km-ḫt.f* = "he who has completed his (life)time"⁴⁷. The serpent which, as was believed, created and rejuvenated itself, clearly supports Eusebius' statement as given above (*Praep.* I 48).

Von Ramshausen's definition of Hemeeph as "supremus intellectus" was indeed close to the mark. And his quotation of Vergil, *Aen.* VI

Meanwhile, Ole Borch is discussing from Eusebius' *Praeparatio* I 45 on p. 4; I 47 on p. 10; I 46 on p. 17.

⁴⁵ See A.D. NOCK – A.J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, Paris 1945, I, p. 177 (CH XII 8) and p. 179 (CH XII 13). New Dutch translation: R. VAN DEN BROEK – G. QUISPEL, *Corpus Hermeticum*, Amsterdam 1990, pp. 144-146; cf. p. 150 n. 3 for Kneph. See also A.D. NOCK – A.J. FESTUGIÈRE, *op. cit.* I, p. 135 n. 78, regarding Kneph, and p. 186 n. 21 regarding Agathodaimon.

⁴⁶ A.D. NOCK – A.J. FESTUGIÈRE, *op. cit.* (n. 45), IV, unmarked page following p. 96. One remembers the hermetic triad God, World, Man: see A.D. NOCK – A.J. FESTUGIÈRE, I, p. 89 n. 6.

⁴⁷ See W. VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven 1983, p. 56, s.v. ⲛⲧ; see further regarding the etymology of Kneph, P.E. JABLONSKI, *Pantheon* (n. 4), I, pp. 40-44 and 81-102; P.E. JABLONSKI – J.W. TE WATER, *op. cit.* (n. 4), I, p. 64 (Ἡμηφ/ΕΙΚΤΩΝ). Regarding Chnum, see W. VYCICHL, *op. cit.*, p. 244; regarding Amun see W. HELCK – E. OTTO, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, Wiesbaden 1970, pp. 40-41; J. GWYN GRIFFITHS, *op. cit.* (n. 31), p. 374. Especially the god Amun (Amon) is related to Kneph.

724-727 (pp. 22-23), can be judged as appropriate too. Though in the quotation “principio coelum ac terras camposque liquentis lucentemque globum lunae Titaniaque astra *spiritus intus* alit totamque infusa per artus, mens agitat molem et magno se corpore miscet”, the *spiritus* is of Stoic descent⁴⁸, its creative aspect, however, is not far from the function of the hermetic Noûs.

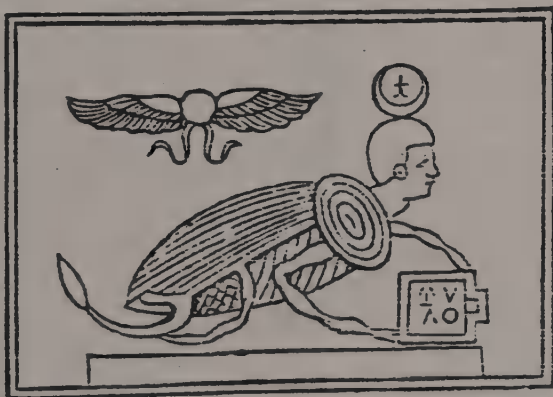
Summing up, one might say that von Ramshausen, as a Church historian working along the same lines as someone like Eusebius, i.e. taking into consideration what was knowable from Antiquity in the republic of letters and philosophy such as Kircher's before and Jablonski's after, remains an example for scholars today. And that because they integrated the knowledge of the Ancients into their own researches. At a time when various disciplines, such as theology, classical philosophy, and oriental philology began to drift increasingly further apart, the comprehensive approach of these three scholars of the 17th and 18th centuries is both motivating and instructive for our studies today. Not in the least for Manichaean studies.

⁴⁸ See M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1980⁵, II, p. 141. For the quotation from Vergil see also A. KIRCHER, *Prodromus*, p. 254, and P.E. JABLONSKI, *Pantheon*, I, p. 82.

224 C. Vlt. Literæ Copt: inter Hieroglyph:

Tabula
BembinaHierogly-
cum sche-
ma.

quod Tabulam Bembinam, ab Amplissimo Cardinale Petro Bembo, (in cuius manus Pauli III. Pont: Max: munere primùm incidit,) vulgò vocant. In huius itaq; Tabulæ à diuersis postmodum æri incisæ, inferiori limbo, secúdo loco hieroglyphicum schema, monstri sub Scarabæi indumento humanam faciem mentientis similitudine effigiatú occurrit. Cuius capiti Lunæ crescētis species imminēs cornibus in se cōuersis figuram exprimit circuli, è cuius centro character in crucis similitudinē diffusus, nescio quid mysteriosum indigitat. Cōtinet prætereà Scarabæus ille αἰθερπίμορος chelarum deductarum intercapedine, conclusam Tabellam quandam veluti scriptoriam, seu pugillares, quibus antiquo Copto



charactere hoc nomē exaratum reperio, ϫνλο,
quod antiqua Aegyptiaca lingua seu Copta ni-
hil

MENSÆ ISIACÆ SIVE TABULÆ ÆNEÆ VETVSTISSIMÆ. SACRIS
 PRIMVM E MVSEO TORQVATI BEMBI, VNDE ET BEMBINA DICITVR, AN. M D I
 HANC DEINDE IN FORMAM CO
 SERENISSIMO PRINCIPI LEOPOLDO GVILIELMO ARCHIDVCI AVSTRIÆ, SVPREMO BEL
 Vtuli monumentum arte perennisu dicat, consecrat, Athanasius



Ill. 4 - Tabula Bembina (from HALL)

AVM LITERIS CÆLATAE VERVS, ET GENVINVS TYPVS, QVAM
 ACTAM A NEAS VICVS PARMENSIS EDIDIT ATQVE FERD. I. CÆSARI CONSECRAVIT.
 CM CONTRACTAM
 RGVNDIA. GVBERNATORI NECNON MAGNO TEVTONICI ORD. MAGISTRO.
tesu eiusdem interpres Romæ Anno. 1654. *Inseratur hæc tabula in III. tomo inter fol. 78. et 79.*



C

D



III. 5 - Half of the four margins of the *Tabula* (from PIGNORIO)



Ill. 6 – Olaus Borch (*Borrichius*)

DER LICHT-ΝΟΥΣ IM KORPUS DER UIGURISCHEN MANICHAICA

Hans-Joachim KLIMKEIT (Bonn)

Obwohl die uigurischen (alttürkischen) Manichaica Zentralasiens den mittelpersischen Begriff Wahman in türkisierter Form (als *whmn* oder *whwmn*) für den Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ kannten und der Begriff in dieser Form auch Bestandteil des Namens von Geistlichen war¹, hat der Türke ein eigenes Kompositum für den Götternamen geprägt, der mit dem alttürkischen Wort *qut* gebildet wurde, nämlich *Nom Qutī*. *Qut* ist zunächst "das Charisma", dann "der Glanz", der in frühen alttürkischen Inschriften den Königen zugeschrieben wurde. *nom* < sogd. *nom* < gr. $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ist "die Religion", "das religiöse Gesetz", im Buddhismus "der *dharmā*", dann aber auch, neben anderen Bedeutungen, "die manichäische Kirche". A. Bombaci hat dem Begriff *qut* und seinen Verbindungen einen zweiteiligen Aufsatz gewidmet². Grundsätzlich stellt er im Hinblick auf den manichäischen Sprachgebrauch fest: "*Qut* assumes a particular meaning in the Manichaean texts in so far as it indicates one of the five *membra dei*, and, more precisely, the intellect, corresponding to Latin *mens*, Greek *nous*, Sogdian *parn* [lies: *farn*] ..." ³. Folglich ist *Nom Qutī* zunächst der "Nous der Religion/Kirche", und in der Tat zeigen sonderlich die iranischen "Einsetzungshymnen" für Geistliche, daß Wahman/der Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in besonderer Weise seinen Platz in der Kirche hat und zunächst in den höheren Würdenträgern, dann aber in allen Elekti seinen Wirkungsort hat⁴. Belegt ist ebenfalls der seltene Begriff *Din Qutī* (*din* < mp. *dēn*, "Religion, Kirche") in derselben Bedeutung⁵.

¹ Offenbar wird "Wahman" im Türkischen vor allem bei der Götter-Trias Jesus, Lichtjungfrau, Wahman verwendet, wie die wenigen Beispiele dafür suggerieren, die uns erhalten sind. Vgl. *Türk. Man. III*, 15 (T II D 176 verso), *Türk. Man III*, 42 (TM 164 verso?) und *Türk. Man III*, 43 (TM 301). Wahman als Namensbestandteil finden wir z. B. *Türk. Man. I*, 27 (T II D 171 verso).

² A. BOMBACI, *Qutluy Bolzun!* I, in: *UAJb* 36 (1965), S. 204-291; II, in: *UAJb* 38 (1966), S. 14-43.

³ A. BOMBACI, *op. cit.* II, S. 25.

⁴ Vgl. H.-J. KLIMKEIT, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens* (Abh. d. Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften, Bd. 79), Opladen 1989.

⁵ Vgl. *Türk. Man. III*, 9 (TM 298): "Also strengt euch an, daß ihr stets wach sein

Bombaci macht aufmerksam auf parallele buddhistische Begriffsbildungen, z. B. *Burxan qutī*, “die Würde eines Arhat”, die Arhatschaft, oder auch *Sitātapatri qutī*, “die Würde der (Göttin) Sitātapatrā”⁶. In offenbar Anlehnung an solche Begriffe sind in einem späteren Text, dem “Großen Hymnus auf den Vater Mani” (TT III), *Burxan qutī* und *Arxant qutī* auch manichäisch verwendete Begriffe für die Erlösung; im zweisprachigen (tocharisch/uigurischen) Mani-Hymnus (TT IX) erscheint sogar das Unikum *Mani qutī*, eine Parallele zum buddhistischen *Burxan qutī*⁷. In bezug auf die Gottheit Nom Qutī stellt Bombaci grundsätzlich fest: “*Qut* referring to the divinity has the value of charism [i. e. charisma] which bestows salvation, and of blessing”⁸.

Erwähnt sei, daß der Begriff Nom Qutī auch in der christlich-türkischen Literatur auftaucht, und zwar in dem türkischen Fragment einer Georgspassion. Hier ist die Rede vom “Wohnsitz des Nom Qutī”, worin Bang wohl zu recht eine “Personifizierung der Kirche” sieht⁹.

Im Schlußgebet des Georg vor seiner Hinrichtung heißt es in einem Hilfsangebot an alle, die ihn in Not anrufen: “... wer mich anrufend die heiligen Fasten fastet und den Erzbischof, den Bischof und die heiligen Priester als Fürsprecher (Anwälte) nehmend zu allererst dem Gottessohne, dem Wohnsitz des Nom Qutī (also die Kirche) (und) dem *mdmn* (?) seine Verehrung erweist, (und) geweihte Rauchkerzen, Leucht-Kerzen und dergleichen den heiligen Priestern [bringt] ...”¹⁰. Nun hat W. Sundermann in seiner mit ausführlicher Einleitung versehenen Edition des Sermons vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ¹¹ darauf hingewiesen, daß der Lebendige Geist im chinesisch-manichäischen “Traktat” im Sinne von “Heiligem Geist” (“der Reine Wind”) verstanden werden konnte, wobei er daran erinnert, daß in der christlichen Stele von Xi’anfu der Heilige Geist auch “der Reine Wind” heißt¹². Dies legt die Vermutung nahe, daß wir es in unserem christlichen Text auch mit dem Heiligen Geist zu tun haben, dessen Ort die Kirche wäre, wenn der fragliche Passus nicht appositionell zum “Gottessohn” zu sehen ist.

möget für diesen einen siegreichen Gott Dinqutī, der über euch erschienen ist”.

⁶ Vgl. A. BOMBACI, *op. cit.* II, S. 23.

⁷ TT III, Z. 66: “Du (Mani) ... erlangtest die vollkommen unvergleichliche Buddhawürde” (*tüz kārincšiz burxan qutī* ~ Skr. *anuttāra-samyaksambodhi*). Vgl. auch Z. 107: “... hast du (Mani) die schrankenlose Buddhawürde erlangt”; Z. 121: “Arhatwürde”. TT IX, Z. 92: “Buddha-Gott Mani-Majestät” (*burxan tngri mani qutī*).

⁸ A. BOMBACI, *op. cit.* II, S. 25.

⁹ W. BANG, *Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspassion*, in: *Le Muséon* 39 (1926), S. 73.

¹⁰ W. BANG, *op. cit.*, S. 75; türkischer Text S. 64f.

¹¹ W. SUNDERMANN, *Der Sermon vom Licht-Nous*. (BTT XVII), Berlin 1992.

¹² W. SUNDERMANN, *op. cit.*, S. 20.

Betrachten wir nun die wenigen wichtigeren Stellen in der türkisch-manichäischen Literatur, wo Nom Qutī genannt wird. Wir fangen an mit den Stellen, wo Nom Qutī in besonderer Beziehung zur manichäischen Kirche steht und als jener göttliche Geist erscheint, der auf der Kirche und ihren Vertretern ruht. In diesem Sinne ist zunächst der Schlußpassus des türkischen *Xuāstvānīft* (XV C) zu verstehen. Hier heißt es: "Sollten wir irgendwie gegen die Lichtgötter, gegen die heilige Lehre/Kirche (*nom*) und die Gottesmänner und Lehrverkündiger (*tāngriči nomči*), die heiligen Electi, gesündigt und gefehlt haben ..., dann bitten wir die Lichtgötter, Nom Qutī und die heiligen Electi, von Sünden befreit zu werden"¹³ Hier wird der Licht-νους zusammen mit den Lichtgöttern in einen engen Zusammenhang mit den Elekti gestellt, entspricht doch die hier genannte dreifache Sünde der Sünde gegen das buddhistische *Triratna* (Lichtgötter: Buddha; heilige Kirche; *Samgha*; die Lehrverkünder: Träger des *dharma*), wobei aber an dritter Stelle nicht die Lehre selbst, sondern deren Verkünder genannt werden. Die enge Verbindung zwischen Licht-νους und Elekti ergibt sich daher, wie wir nun aus dem "Sermon vom Licht-νους" wissen, daß dieser die Transformation vom Alten zum Neuen Menschen in ihnen bewirkt.

Einen zweiten Hinweis auf die Rolle des Nom Qutī finden wir in dem von P. Zieme mitgeteilten Fragment T II 1344 (Ch/U 6860)¹⁴. Viel läßt sich auf Grund des schlechten Erhaltungszustandes nicht über den Text sagen. Jedenfalls heißt es in Z. 6: "innen der Gott Nom Qutī" (*ičtin nom qutī tngri*). Ohne daß wir hier irgendwelche Beweise hätten, sei gesagt, daß dies an die Formel von der manichäischen Dualität von Religion und Staat erinnert: "innen die Religion, außen das Reich" (*ičtin nom, taštīn il*), wofür Zieme im selben Werk einige Beispiele anführt¹⁵. Es ist freilich nur eine Vermutung, daß diese Dualität auch hier genannt war und daß, wenn dies so ist, Nom Qutī dem "inneren", also dem religiösen Bereich des Lebens zugeordnet war.

Auf sicherem Boden stehen wir, wenn wir einen Kolophon zum "Buch der zwei Prinzipien" (*Iki Yiltiz Nom*), also zum *Šābuhragān* in türkischer Übersetzung, ins Auge fassen. Da teilt uns der Schreiber mit, er befinde sich "im Wohnort des Gottes Nom Qutī, an der Heil-

¹³ Übers. in H.-J. KLIMKEIT, *op. cit.*, S. 249f. Text in J.P. ASMUSSEN, *Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965, S. 179.

¹⁴ P. ZIEME, *Manichäisch-türkische Texte* (BTT V), Berlin 1975, S. 45.

¹⁵ *Op. cit.*, S. 28ff., 54f.

stätte der Mardaspant-Götter (des sog. “Fünfgottes”, also der fünf Lichtelemente), im Wohnort der reinen, klaren, starken Engel, in den reinen, klaren, lichten Klöstern (*manistanlar*)¹⁶. Hiernach ist der Ort der Gemeinde der Elekti also der “Wohnort” des Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Interessant ist, daß der Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, obwohl vornehmlich der religiösen Sphäre zugeordnet, auch einen Bezug zum manichäischen Königtum hat. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß der manichäische König *defensor fidei* war. Heißt es doch in einem Bruchstück (T II D 78d, I verso) vom “gepriesenen König”, daß er “uns von allen irrtümlichen Gesetzeslehren” scheidet¹⁷. Und in einem anderen Bruchstück (TM 176 recto) heißt es von “unserem lichten, weisen Tängrikän”: “Im Inneren (*ičtin singar*) hat er wegen der Religion (*nom*), im Äußeren (*taštın singar*) hat er wegen des ganzen Reiches seinen juwelenhaften, edlen Körper im Dienste des Volkes gepeinigt¹⁸. Und die besondere Verantwortung des Königs für Religion und Reich kommt zum Ausdruck, wenn es in einer gebetsartigen Wendung heißt: “Möge im Inneren die Religion und im Äußeren das Reich weit und breit sein. Mögen die zwei Arten von Gut (*ädgü*) vollständig bei unserem göttlichen Khan ... [sein]. Möge sein Glück (*qut*) lange ... [währen]”¹⁹. Im selben Text (TM 164 verso), der eingangs von einer Versammlung im “lichten Kloster”, und zwar “am heutigen glücklichen Tag” (dem Neujahrstag?) spricht, wird der Segen Manis, der Trias Lichtjungfrau, Jesus und Wahman, der “das Gesetz behütender Engel” und der “Buddhas (d. h. Propheten), die wiederholt herabgestiegen sind”, herabgefleht. Daß dies tatsächlich dem König gilt, läßt sich trotz der Bruchstückhaftigkeit des Textes erkennen, wenn es weiter heißt: “Mögen sie (alle) Dir (König) Segen (*qut*), Wohlergehen (*qiv*) und Kraft (*küč*) verleihen”²⁰.

Dem entspricht es, wenn es von einem König in einem Hymnus (TM 296 verso) heißt, daß er “selbst bekleidet ist mit dem Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” (*nom qutı k(ä)dilmiš*)²¹. Dem entspricht es auch, daß in der türkischen Version der Bekehrungsgeschichte des Havza, des Königs von Waruzan (Waručan), den Mani persönlich für seinen Glauben gewann, dieser geradezu genannt wird “der geliebte Sohn des Gottes Nom Qu-

¹⁶ *Türk. Man. I*, 27.

¹⁷ *Türk. Man. III*, 26.

¹⁸ *Türk. Man. III*, 40.

¹⁹ *Türk. Man. III*, 42.

²⁰ *Ibid.* Ich danke Dr. Jens P. LAUT für Hilfe bei der Übersetzung dieses schwierigen Textes.

²¹ *Türk. Man. III*, 36.

ti”²². Damit steht außer Zweifel, daß in der religiösen “Legitimation” des manichäischen Königs der Licht- $\nu\theta\upsilon\varsigma$ eine bedeutende Rolle spielte, so unklar noch ist, wie diese Rolle genau aussah.

Eine zentrale religiöse Rolle, die der Licht- $\nu\theta\upsilon\varsigma$ spielt, ist die des “geleitenden Weisen” und richtenden Seelenbegleiters. Auch hier können wir nicht mehr tun als die verstreuten, bruchstückhaft erhaltenen Einzelhinweise zu sammeln. Zunächst sei eine wichtige Stelle genannt, die schon mehrfach kommentiert wurde, da sie vom “zweiten Selbst” in einer Weise redet, die durchaus an die zoroastrische *daēnā* erinnert, jene alter ego-Gestalt, die einem beim Tod entgegenkommt und die Summe der eigenen Gedanken, Worte und Werke verkörpert²³. Der ebenfalls bruchstückhaft erhaltene Text lautet: “... sie finden ihr ‘zweites Selbst’, den Lohn, der aus ihren (Seelen)-Gliedern besteht, die ihrerseits aus jenen lebendigen guten Gedanken bestehen, die aus dem Gott Nom Qutī hervorgehen”²⁴. Schon W. Bang hatte hervorgehoben: “Die Stelle scheint ähnliche Lehren vorauszusetzen, wie die Zoroastrier über die Brücke Cinvat hatten, an der die Abgestorbenen von ihren eigenen Werken in Gestalt eines herrlichen oder überaus häßlichen Mädchens empfangen wurden”²⁵. Auf die Cinvat-Brücke wird tatsächlich in unseren Texten mehrfach angespielt. So heißt es in dem Fragment eines Gebets, das P. Zieme bekanntgemacht hat: “Die Brücke möge weit sein. Dort möchte ich zweifelsfrei hinübergehen”²⁶. Und im “Großen Hymnus auf Mani” lesen wir: “Den durch den Widerschein des Wassers des Stolzes Geblendeten hast Du (Mani) der

²² P. ZIEME, *op. cit.*, S. 50. Damit ist er als Sohn der Kirche und als *defensor fidei* gekennzeichnet (Hinweis W. Sundermann). Zur iranischen Bekehrungsgeschichte s. W.B. HENNING, *Waručān-Šāh*, in: *Journal of the Greater India Society* 9,2 (1944), S. 85-90.

²³ Vgl. C. COLPE, *Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung*, in: R. VAN DEN BROEK – M. J. VERMASEREN (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* [Festschrift G. Quispel], Leiden 1981, S. 58-77. Vgl. auch W. SUNDERMANN, *Die Jungfrau der guten Taten*, in SOCIETAS IRANOLOGICA EUROPAEA (Ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Languages, From Mazdaism to Sufism*, Paris 1992, S. 159-173.

²⁴ Text in *Türk. Man. I*, 22. Übers. nach J.P. LAUT. Zu der Frage, ob diese Gedanken im Sinne einer Gabe des Licht- $\nu\theta\upsilon\varsigma$ zu verstehen sind, vgl. W. SUNDERMANN, *Der Sermon*, S. 22ff. Was das “zweite Selbst” (*ikinti griw*) anbelangt, so steht es “diesem Selbst” (*bu öz*) gegenüber, von dem in *Xuāstvānīft* VB die Rede ist. Das “zweite Selbst” ist das Selbst, das die Gnosis erlangt hat. Vgl. J.P. ASMUSSEN, *op. cit.*, S. 218 (Verweis auf Polotskys Interpretation in seinen *Manichäischen Studien*, in: *Le Muséon* 46 (1933), S. 270f.).

²⁵ Vgl. C. COLPE, *op. cit.*

²⁶ P. ZIEME, *op. cit.*, S. 391.

wahren Lehre Brücke gezeigt²⁷. Auch wenn das Brückenmotiv hier geistig ausgedeutet wird, steht sicherlich die Vorstellung von der Cinvat-Brücke dahinter. Das die mit der Gerichtsbrücke verbundene Vorstellung von der *daēnā* in unserem manichäischen Text vom “zweiten Selbst” nachklingt, ist klar. Wichtig aber ist, daß der Lohn, der sich im “zweiten Selbst” als dem mit Gnosis begabten Selbst darstellt, in eine enge Verbindung mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ gesetzt wird, derart, daß die guten Gedanken – wohl auch als Wurzeln guten Redens und Tuns – aus ihm hervorgehen. Hier haben wir uns allerdings zu vergegenwärtigen, was W. Sundermann über die Erlösung im “Sermon vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” sagt. Er hebt hervor, daß der Erlösungsvorgang hier “auf dreifache Art beschrieben” wird:

- “1. Der Licht-Nous befreit die Lichtelemente ‘Äther’ usw. der Seele des Alten Menschen.
2. Der Licht-Nous erhebt die spirituellen Glieder des Alten Menschen ‘Glanz’ usw. und gibt ihnen Raum zur freien Entfaltung. Er pflanzt in sie, was man als die fünf Kardinaltugenden deuten kann.
3. Der Licht-Nous pflanzt (seine) spirituellen Glieder in die Seele des Menschen, die mit den Kardinaltugenden identisch sind²⁸.”

Eng verbunden mit dem eben behandelten Komplex ist eine weitere Stelle, die auf die Rolle des Nous beim Tode bzw. bei der endgültigen Erlösung verweist. Da heißt es (T II D 175,2, Bl. 1 recto): “[Wenn ein Mensch stirbt], kommt dieser Gott Nom Qutī zusammen mit (den) drei Göttern, die ihrerseits das wahrhaftige Erbarmen sind, auf jene Seele zu und sagt ihr vielerlei gute, freundliche Dinge. Dann schickt er sie (die Seele) zum (Toten)-Richter. Dort findet sie Sieg (d. h. Erlösung) und [den Preis]”²⁹. Auf der verso-Seite des Blattes wird nochmals versichert, daß es die Frucht der eigenen guten Taten ist, daß die Seele des “leuchtenden Götterhimmels” teilhaftig wird, wobei ein verstümmelter Hinweis auf “den geliebten Gott”, also den Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (?), folgt. Auf den Sachverhalt wirft auch an-Nadim Licht, wenn er in seinem *Fihrist* über die manichäische Vorstellung zum zukünftigen Leben sagt:

²⁷ *TT III*, S. 188/190 (Text) und 189/191 (Übers.).

²⁸ W. SUNDERMANN, *Der Sermon*, S. 24.

²⁹ *Türk. Man. III*, 31. W. Sundermann weist mich darauf hin, daß nach dem siebten Kephalaion die Lichtgestalt, die der Seele des verstorbenen entgegeneilt, eine Emanation des Lichtnous ist. Die Darstellung des türkischen Textes ist also einfacher oder vereinfacht.

“When death comes to one of the Elect (*aš-šadiqa*), Primal Man sends him a light shining deity in the form of the Wise Guide. With him are three deities, with whom are the drinking vessel, clothing, headcloth, crown and diadem of light. There accompanies them a virgin who resembles the soul of that member of the Elect”³⁰.

Gewöhnlich werden in den manichäischen Texten nur drei Gaben als Belohnung genannt, nämlich Kleid, Diadem und Kranz. Die drei begleitenden Götter scheinen uns in erster Linie Träger dieses dreifachen “Lohnes” zu sein. Die Lehre vom Himmelsaufstieg der Seele braucht hier nicht im einzelnen behandelt zu werden³¹. Wichtig ist uns hier allein, daß bei diesem Ereignis der Licht-νους/Nom Qutī eine entscheidende Rolle spielt. Dabei steht er in enger Verbindung mit den drei Göttern, die seine ständigen Begleiter sind. Hier ergibt sich die Frage, wie das Verhältnis dieser Vierergruppe zu den viel beschworenen “vier königlichen, lichten Göttern” (*tört ilig yaruq tāngrilär*) ist. Heißt es von ihnen doch häufig “sie mögen kommen” (*kälzün*). Diese Frage müssen wir hier aber zurückstellen.

Dies führt uns schließlich zu den Göttergruppen, innerhalb derer Nom Qutī genannt wird. Eine eigentümliche Aufzählung findet sich im Text T II D 176. Hier sagt offenbar Mani: “Meine lieben Kinder! Bedenkt zunächst die frühere Interpretationen der Worte, die ich euch gepredigt habe. Und habt ein Wissen um:

- I (a) die Jungfrau des Lichts, die Mutter (d.h. die Mutter-Gott-heit);
- (b) unseren Vater, den großen König, den König der Götter, Zurvān, den Gott und
- (c) die zweite Leuchte, die selbst ist die Göttin Kani i Rošan (die Lichtjungfrau),
- II zweitens den Mondgott (d. h. Jesus), der die Toten aufweckt, (und)
- III drittens den [heiligen] Nom Qutī, der selbst König des ganzen Gesetzes ist”³².

³⁰ B. DODGE, *The Fihrist of an-Nadim*, Vol. II, New York & London 1970, S. 795.

³¹ Vgl. dazu V. ARNOLD-DÖBEN, *Die Bildersprache des Manichäismus* (AmRg 3), Köln 1978, S. 149ff.

³² *Türk. Man. III*, 15. Übers. nach J. P. LAUT. Vgl. W. BANG, *Manichäische Hymnen*, in: *Le Muséon* 28 (1925), S. 8f.

In einer Weiterführung wird dann auf die Trias Jesus-Lichtjungfrau-Wahman (Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) verwiesen³³. Die bei uns unter I genannte Trias ist erst verständlich, wenn man W. Bang folgt, der hervorhebt, daß “die unter I aufgezählten Gestalten, die manichäische Dreieinigkeit, eine Einheit bilden, von der hier der Mondgott losgelöst ist”³⁴. Wir hätten dann aber in I – III eine weitere Trinität, vergleichbar der christlichen, nämlich der göttlichen Sphäre des Vaters, des Sohnes (Jesus als Mondgott) und des Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der die Rolle des Heiligen Geistes einnimmt.

Auf die Rolle des Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in den Lehren von den drei Tagen und zwei Nächten, die aus jeweils zwölf Stunden, d. h. Tugenden/Göttern bzw. Untugenden bestehen, und in der die ganze Götterlehre zusammengefaßt ist, brauchen wir hier nicht mehr einzugehen, da dies im Rahmen einer Darlegung der manichäischen Lehre vom Alten und Neuen Menschen geschehen ist³⁵. Diese Texte, die ihre Parallelen im chinesischen Traktat und ihre Vorbilder im “Sermon vom Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ” haben, erfahren nun eine präzisere und differenziertere Deutung durch das, was W. Sundermann in der Einleitung zu seiner Edition des Sermons sagt, vor allem im Hinblick auf die den alten Menschen verwandelnde Kraft des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ³⁶. Erinnerung sei nur daran, daß der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als die Summe der positiven Glieder/Tugenden des “ersten lichten Tages” erscheint, indem er an dreizehnter, zusammenfassender Stelle genannt wird.

Eine letzte Reihe schließlich, in der der Licht- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ eine ebensolche Rolle spielt, und der auf Türkisch erhalten ist, ist eine Reihe von 22 Gliedern, die wir in einem Dunhuang-Text (Pelliot Chinois 3049 verso) finden, den J. Hamilton ediert hat³⁷. Hier erscheint Nom Qutü als 22. und damit als abschließendes Glied³⁸.

³³ *Ibid.*

³⁴ W. BANG, *Hymnen*, S. 9f.

³⁵ Vgl. H.-J. KLIMKEIT, *Die manichäische Lehre vom alten und neuen Menschen*, in: G. WIESSNER/H.-J. KLIMKEIT (Hrsg.), *Studia Manichaica* (StOR 23), Wiesbaden 1992, S. 131-150.

³⁶ Vgl. W. SUNDERMANN, *Der Sermon*, S. 8-27.

³⁷ J. HAMILTON, *Manuscripts Ouigours du IX^e-X^e siècle de Touen-Houang*, Vol. I, Paris 1986, S. 38-40.

³⁸ Die Reihe entspricht der Götteraufzählung, die wir im chinesisch-manichäischen Hymnus (H 176-183) finden. Vgl. H. SCHMIDT-GLINTZER, *Chinesische Manichaica* (StOR 14), Wiesbaden 1987, S. 33.

ANHANG: DIE REIHE DER 22 GLIEDER IM TEXT PELLIOT CHINOIS 3049

- 1) Die Stimme, das ist die ursprüngliche Göttin Mutter.
- 2) Die Rede, das ist der ursprüngliche Gott Ohrmizd (Xormuzta).
- 3) Jener, der die Freude hören läßt, das ist der ursprüngliche Gott Višparkar (der Lebendige Geist).
- 4) Die Erklärung, das ist der ursprüngliche Gott Sonne (der Dritte Gesandte).
- 5) Die Weisheit, das ist der ursprüngliche Gott Mond (Jesus).
- 6) Die Wahrheit, das ist die ursprüngliche Göttin Kani Rošan (Lichtjungfrau).
- 7) Die Liebe, das ist der ursprüngliche Gott Luft.
- 8) Der Glaube, das ist der ursprüngliche Gott Wind.
- 9) Die Vervollkommnung, das ist der ursprüngliche Gott Licht.
- 10) Die süße [Weisheit], das ist der ursprüngliche Gott Wasser.
- 11) Die Geduld, das ist der ursprüngliche Gott Feuer.
- 12) Die Sanftmut, das ist der ursprüngliche Gott Fri Rošan (der Freund des Lichtes).
- 13) Die Gleichmut, das ist der ursprüngliche Gott Vam (der Große Baumeister).
- 14) (Das Sein) in Abwesenheit der Sünde, das ist der ursprüngliche Gott 'xšyšpt (Splenditenens).
- 15) Der Besitz des vollständigen Lohnes, das ist der ursprüngliche Herrschergott des Himmels (Rex Honoris)
- 16) Der Lobpreis, das ist der ursprüngliche Gott *Wšyry* (Adamas).
- 17) Die Erlangung, das ist der ursprüngliche Gott, "der (die drei Räder) in Bewegung setzt" (*täglätgüči*) (Gloriosus Rex).
- 18) Der Segen, das ist der ursprüngliche Herrschergott der Erde (Atlas).
- 19) Das Lob, das ist der ursprüngliche Gott "Ruf" (*Xroštag*).
- 20) Die gewählte Erlangung, das ist der ursprüngliche Gott "Antwort" (*Padwäxtag*).
- 21) Das Kleid des Lichts, das ist der ursprüngliche Gott Macht (Lichtsäule, *Srös-Ahräy*).
- 22) Das Licht, das ist der ursprüngliche Licht-Nous (Nom Qutī).
Sie sind alle vollständig.

ABKÜRZUNGEN

AmRg	Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte.
StOR	Studies in Oriental Religions.
TT III	W. BANG/A. VON GABAIN, <i>Türkische Turfantexte III: Der große Hymnus auf Mani</i> , in: SPAW, Berlin 1930, S. 183-211.
TT IX	A. VON GABAIN/W. WINTER, <i>Türkische Turfantexte IX</i> (ADAW, Jg. 1956, Nr. 2), Berlin 1958.
Türk. Man.	I – III A. VON LE COQ, <i>Türkische Manichaica aus Chotscho I – III</i> . (APAW 1911, Nr. 6; 1919, Nr. 3; 1922, Nr. 2), Berlin 1911, 1919, 1922.

THE ORIGINAL MANUSCRIPT OF A CHINESE MANICHAEAN HYMNAL

LIN WUSHU 林悟殊 (Guangzhou, PRC)

The original manuscript of the Chinese Manichaean hymnal dealt with in the present paper, the Hymnscroll, is called *Xia Bu Zan* (Hsia Pu Tsan 下部讚) in Chinese, and is now in the British Library (S.2659). It was already brought to Britain by sir Aurel Stein in 1907 from the famous Dunhuang (Tunhuang) caves (Gansu, China); but it was so similar to a Buddhist sutra that no one knew it belonged to Manichaeism until the summer of 1916, when by chance it was recognized among Stein's vast collection in the British Museum by the Japanese scholar Keiki Yabuki. Since then much research has been done on it by scholars from different countries and a number of works on it has seen publication¹. However, most of these works are concerned with the language of the Hymnal and its translation, few with the original manuscript itself and its history. Fortunately I have had good opportunities to inspect the original: in March 1990 with Dr. P. Bryder of the University of Lund (Sweden), and in May 1991 with Prof. Rong Xinjiang, a young Dunhuangologist from Peking University, through the courtesy of Dr. Frances Wood and Mrs. Xiaowei Bond of the Chinese Section of the British Library. I will now report

¹ E. WALDSCHMIDT-W. LENTZ, *A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-huang*, *JRAS* 1926, pp. 116-122; ID., *A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-huang. Additions and Corrections*, *ibid.*, pp. 298-299; ID., *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (APAW 1926.4), pp. 1-131; ID., *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, *SPAW* 1933, pp. 480-607; TSUI CHI, *Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan* ("The Lower (Second) Section of the Manichaean Hymns"), *BSOAS* 11 (1943), pp. 174-219; W.B. HENNING, *Annotation to Mr. Tsui's Translation*, *ibid.*, pp. 216-219; E. MORANO, *The Sogdian Hymns of Stellung Jesu, East and West* N.S. 32 (1982), pp. 9-43; Y. YOSHIDA, *Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll*, *BSOAS* 46 (1983), pp. 226-231; ID., *Ōtani Tankentai Shōrai Chūsei Iran Go Bunsho Sugami* ["A Study of Middle Iranian Documents brought by the Ōtani Expedition"], *orient* 28.2 (1985), pp. 50-65; ID., *Kanyaku Manikyo Bunken ni okeru Kanji Onutsu sareta Chūsei Iran Go ni tsuite (Jo)* ["On Some Chinese Phonetic Transcriptions from Middle Iranian Terms found in the Chinese Manichaean Documents (I)"], *Nairiku Asia Gengo Kenkyu* ["Studies on the Inner Asian Languages"] 2 (1986), pp. 1-15; P. BRYDER, *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Lund 1985; H. SCHMIDT-GLINTZER, *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden 1987.

some of the positive results of these researches on the original manuscript to my colleagues.

The preserved manuscript is not an independent scroll; it is only a part of scroll S.2659, which is approximately 1044 cm in length, 28 cm in width. The Hymnal part is as long as 744 cm. Like the rest, it is written in double-face except for the beginning, which is only 161 cm long and is in single-face. The paper of this scroll was made from jute and is very thin. It is so thin that if you write characters on one side you can easily read them from the other side. Therefore, since most of the paper of the Hymnal is inscribed on both sides, most of the photographs are blurred or very indistinct. Thus I was not able to recognize some characters on the photographs until I saw the original. Having made a careful study of the original manuscript and done much collating work, aided by colleagues including Dr. P. Bryder, Prof. Rong Xinjiang and Prof. Y. Yoshida, I have now completed a new edition of the Hymnal².

Although the extant Hymnal is only part of the scroll S.2659, when it was originally transcribed it was an independent and integrated document, comprising 20 pieces of paper joined together one by one. Each piece was 39.5 cm long, but now only 19.4 cm is left of the first piece and just 7 cm of the last. Because the end of the Hymnal is very clear and definite, the lost portion of the last piece of paper can have nothing to do with it. On the first piece, on the other hand, it is clear that some characters have been lost, though not many. The hymn written on it is a phonetic transcription in ancient Chinese from Middle Iranian. Each Middle Iranian term is transliterated by several Chinese characters, and each sentence is marked by a Chinese number. Because the number one can be read on the extant paper, we can conclude that few characters were lost. Moreover, its lost part is only about 20 cm long, so it could not have had much written on it. That is to say, there could not have been any other hymn on it. By my inference there can have been only three lines of characters on the lost 20 cm of paper. The first line must have been the general title of the Hymnal, i.e. *Xia Bu Zan*, or *Xia Bu Zan Yi Juan* (one volume); the second an annotation of the name and title of the translator of the Hymnal, perhaps with the date of the translation as well; the third the headline of the first

² See LIN WUSHU, *A Study of the Original Manuscript of 'Xia Bu Zan', a Chinese Manichaean Hymnal from Dunhuang*, in *Papers in honour of Prof. dr. Ji Xianlin on the Occasion of his 80th Birthday*, Nanchang 1991, pp. 871-900.

hymn. In any event, the total number of characters on these three lines would not have exceeded a hundred. From the top of the beginning of the original manuscript a small quarter of paper has also been lost; nevertheless the number of characters can be determined relatively exactly, and for each of them I have left an empty square in my new edition of the Hymnal. From the rest of the manuscript few characters are missing. According to my calculation the Manichaean Hymnal in question, when it was written, contained about eleven thousand Chinese characters, whereas the manuscript as it now exists has about ten thousand nine hundred characters. In any case, of the extant Manichaean documents known to us it is perhaps the longest and most complete.

On the recto side of scroll S.2659 there is, in addition to the Manichaean Hymnal, an incomplete Buddhist Vinaya text with double-column commentary, in bold hand, about 300 cm long, more than seven pieces of paper. As for the verso side of the scroll, its contents include a part of *Da Tang Xi Yu Ji Jiao Zhu* (大唐西域記校注 “Record of the Western Regions under the Great Tang Dynasty”), compiled by Xuanzang 玄奘 and Bian-ji 辯機, more than 600 cm long; further *Wang Sheng Li Zan Wen* (往生禮讚文 “Laudatory Verses on Sukhāvati”), about 300 cm long; and a short text *Shi-er Guang Li-chan Wen* (十二光禮懺文 “Laudatory and Confessional Verse on Amitābha”), which is only about half a meter and omitted from L. Giles’s *Catalogue*³. In addition, there is a line of small characters near the end of the short text: *Wang Xi-tian Zhuan Yi-ben* (往西天傳一本 “Account of a Journey to India, one volume”); another separate line of large characters: *Wang Xi-tian Qiu-fa Sha-men Zhi-yan Xi-zhuan Ji Xie-xia Yi-juan* (往西天求法沙門智嚴西傳記寫下一卷 “Account of a Journey to India, written by the Buddhist pilgrim Zhi-yan, one volume”). These two lines hint that the scribe was still going to write down another book, which in the end was for some reason not joined to the scroll.

Previously some scholars thought that the Manichaeans wrote their Hymnal on the verso side of Buddhist documents. However, having inspected the original scroll, I can now say with assurance that it was the Buddhists who wrote their documents on the back of the Manichaeans’. It is very evident that the Manichaean Hymnal occupies only a small part of the contents of scroll S.2659. The paper for the Hymnal and Vinaya texts was used for writing something other than it only because

³ L. GILES, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tun-huang in the British Museum*, London 1957, pp. 228-229.

of certain needs. Moreover, the archaeological discoveries have shown that the ancient Manichaeans paid great attention to their transcripts, which, no matter whether excavated in Turfan or in Dun-huang, are very beautiful. It is inconceivable that the Manichaeans would have employed used or waste paper for their texts.

On the basis of its style of calligraphy Chinese scholars generally believe that the Hymnal manuscript was produced under the Tang Dynasty (618-907 A.D.). A more exact date is difficult to determine because no direct trace can be found in the manuscript itself. I have published an article in Chinese⁴ in which I have demonstrated that the date of the Chinese translation of the Manichaean Hymnal was not earlier than 762 A.D., when the Tang government was forced by the Uighurs to allow the Manichaeans to establish their temples in many places of China, and not later than 842 A.D., when the Tang government began to persecute the Manichaeans severely. If my argument is tenable, the appearance of the manuscript in question, of course, could not antedate 768 A.D.; but its production might be later than 842 A.D. because we cannot rule out the possibility that some pious Chinese adherents of Manichaeism persisted in their belief and secretly copied their scriptures in spite of prohibition. But what was the latest possible *terminus ante quem* for copying the manuscript? I will now try to answer this question.

Although there are different documents on the verso side of the scroll, the handwriting shows that they were written by the same person. And this person was none other than the Zhi-yan mentioned above. Recently, some records about him were found in other Dun-huang documents by Prof. Rong Xinjiang. According to Rong's researches⁵ Zhi-yan was an eminent monk in the Kai-yuan monastery of Fu-zhou (鄜州), Shan-xi province, from where he went to India on a pilgrimage. When he came back, he stopped at Dun-huang to visit this sacred Buddhist land. This was in March 924 A.D. Rong suggests that Zhi-yan took the scroll with him when he went to India, because the book copied on the scroll, "Record of the Western Regions", was the guidebook for Buddhist pilgrims to India at that time, and the other

⁴ LIN WUSHU, *Monijiao Xibuzan Hanyi Niandai zhi Wojian* ("On the Date of the Chinese Translation of the Manichaean Hymns"), *Wen-shi* 22 (1984). This article is also included in the author's *Monijiao Jiqi Dong-jian* ("Manichaeism and its Spread Eastwards"), Beijing 1987 [see *MSN* II.1 (1989), pp. 15-20].

⁵ RONG XINJIANG, *Dun-huang Wenxian Suojian Wan Tang Wudai Songchu de Zhongyin Wenhua Jiaowang* ("China-India Cultural Relations in 9th-10th Centuries based on the Dun-huang Documents"), in *Papers in honour of Prof. dr. Ji Xianlin on the Occasion of his 80th Birthday*, Nanchang 1991, pp. 955-968 (cf. note 2 *supra*).

two Buddhist texts, "Li Zan Wen" and "Li Chan Wen", had to be often recited by the pilgrims en route. When he came back from India, Zhi-yan no longer needed the scroll, so he left it at Dun-huang; that is to say, the Hymnal in question was not copied by the Manichaeans at Dun-huang, but was brought there from Fu-zhou in 924 A.D. by the Buddhist Zhi-yan.

It is a pity that we have not yet found any evidence to prove the date of Zhi-yan's departure from Fu-zhou, but in any case it must have been some years earlier than 924, when he had finished his pilgrimage and stopped over at Dun-huang. It goes without saying that the date of Zhi-yan's copying of the documents must be anterior to his departure, and the Manichaean manuscript must be much older than Zhi-yan's copy. Therefore, by analogy, the date when the Manichaean Hymnal was copied could not be later than the end of the ninth century.

A HYMN TO THE LIGHT-NOÛS IN THE COPTIC MANICHAEAN PSALM-BOOK*

Paul Allan MIRECKI (Lawrence, Kansas, USA)

INTRODUCTION

Umberto Eco traces the history of two closely related interpretive criteria which he calls “Hermetic semiosis” and “Hermetic drift” in recent discussions on the historical roots of contemporary debates among literary theorists on the meaning of texts¹. These criteria assume the presence of a large number of layers of meaning (some would argue for an infinite number) within any text. In “Hermetic semiosis” the meaning of every symbol is yet another more mysterious symbol, while in the related “Hermetic drift” there is instead an uncontrolled shift from meaning to meaning².

Eco’s brief historical surveys trace the origins of “Hermetic semiosis” at least as far back as second century Hermetic and Gnostic traditions of the νοῦς which gave positive value to esoteric knowledge³. “Hermetic semiosis” suggests that any text’s inner secrets can be revealed by stripping away outer layers of apparent meaning in order to reveal inner layers with their supposed secret meanings⁴.

* I am indebted to the University of Kansas (General Research Fund and the Hall Center for the Humanities) and the Kansas School of Religion (Lawrence, KS) for financial grants enabling me to read this paper at the “International Conference on the Manichaean Nous” in Leuven, Belgium (August 1991). I acknowledge gratefully that I have received helpful comments on issues related to this study from Ioan Culianu (Couliano), Kurt Rudolph, and Paul Van Lindt.

¹ U. ECO, *Interpretation and History*, in *Interpretation and Overinterpretation*, ed. St. COLLINI, Cambridge 1992, pp. 23-36, and ID., *The Limits of Interpretation*, Indianapolis 1990, pp. 1-63, esp. 8-14, 18-20, and 24-32. For a comprehensive survey of contemporary discussions, see T. EAGLETON, *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis 1983, and S. NORDIN, *Interpretation and Method: Studies in the Explication of Literature*, Lund 1978.

² U. ECO, *Limits of Interpretation*, pp. 23-43.

³ For a concise review of the ancient literature and theories, see J. BEHM & E. WÜRTHWEIN, Art. νοέω, νοῦς ..., in *TDNT IV*, col. 948-1022, esp. 951-958.

⁴ Eco rejects the concept of a secret (μυστήριον) which reveals meaning and yet still retains its political power, “the attempt to look for a final, unattainable meaning leads to the acceptance of a never-ending drift or sliding of meaning ... the Hermetic secret must be an empty one, because anyone who pretends to reveal any sort of secret is not himself initiated and has stopped at a superficial level of the knowledge of cosmic mystery” (*Interpretation and History*, p. 32). Of course, political power is maintained over those who are tricked into believing there is in fact a meaningful secret yet to be

In a much later development of Plato's νοῦς (the most excellent faculty of the human soul which creates ideas) and Aristotle's νοῦς (the cognitive intellect limited to perception)⁵, it was the sympathetic union of the human νοῦς and the divine νοῦς of Hermeticism⁶, magic⁷, Neo-Platonism,⁸ Gnosticism, and Manichaeism which caused the human νοῦς to become "the faculty for mystic intuition, for non-rational illumination, and for an instantaneous and non-discursive vision"⁹. Certainly the Manichaean psalmists and their congregations celebrated the sympathetic exchange between the human νοῦς and the divine νοῦς, an exchange which resulted in the prized mystic intuition of which Eco speaks (effected by meditation on Manichaean psalms in private and public worship).

Various orthodox heresiologists polemicized against Gnostic claims of access to secretly revealed traditions and to esoteric readings of shared texts including texts in orthodox Christian canons¹⁰. In relation to Manichaean interpretation of biblical texts, the "Hermetic semiosis" provided Mani and his followers with an effective hermeneutical

revealed, over those who are tricked into playing the game. This suggests the necessity for a rereading of several Manichaean texts (e.g., the Manichaean *Psalm-Book* 3.22, 8.22, 16.28, 18.3, 21.8, 25.1, 26.8, 27.25, 37.28, 126.8, 142.30, 185.5; and the Manichaean *Homilies-Book* 4.9, 27; 6.14, 7.12, 11.15, 12.6, 28.8, 43.17, 67.8, 75.31, 79.35, 94.20).

⁵ See the texts discussed in J. BEHM & E. WÜRTHWEIN, in *TDNT* IV, col. 954-955. Cf. G. FILORAMO, *A History of Gnosticism* (trans. A. ALCOCK), Oxford 1990, pp. 40-42.

⁶ Note the comment by Filoramo, "Hermes, or rather his *nous*, the most sublime and divine part of his being, is the individual counterpart of the *Nous* of Poimandres, the general, universal intellect ... his own *nous* [is] a particular moment of the general *Nous*" (*History of Gnosticism*, p. 45); cf. *Corpus Hermeticum* I.4-6; cf. J. BEHM & E. WÜRTHWEIN, in *TDNT* IV, col. 957.

⁷ See in this volume P.A. MIRECKI, *The νοῦς in the Greek and Coptic Magical Papyri: A Contribution to the Study of the νοῦς in Manichaeism*.

⁸ J. BEHM & E. WÜRTHWEIN, in *TDNT* IV, col. 956-957.

⁹ U. ECO, *Interpretation and History*, p. 33; see the discussions of the later texts in J. BEHM & E. WÜRTHWEIN, in *TDNT* IV, col. 955-958, and G. FILORAMO, *History of Gnosticism*, pp. 26 and 64 (cf. "mind", index p. 265).

¹⁰ E.g. Irenaeus, *adv. Haer.* I 3.2, 25.5, 30.14; and Hippolytus, *Ref.* VII,VIII. See Jacqueline A. WILLIAMS, *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi*, Atlanta 1988, esp. pp. 7-13, 189-204; and Elaine PAGELS, *Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag Hammadi*, in *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (ed. C.W. HEDRICK & R. HODGSON Jr.), Peabody (MA) 1986, pp. 257-285. On the Rabbinic polemic, see I. GRUENWALD, *The Problem of Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (ed. R. VAN DEN BROEK & M.J. VERMASEREN), Leiden 1981, pp. 171-189.

key¹¹. Mani himself claimed to reveal and open all secrets, a final and full disclosure of all that Jesus taught in obscure parables¹².

The purpose of this study is to present a practical historical-critical exegesis¹³ of a Coptic Manichaean psalm which focusses on the mystic intuition experienced by a Manichaean psalmist and effected by the divine "Light-νοῦς" of Manichaean myth.

¹¹ "To the extent that Mani had recourse to biblical materials, he used Gnostic inverse exegesis, sometimes, perhaps, with a certain originality" (I.P. COULIANO, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* [trans. I. Couliano & H. Wiesner], San Francisco 1992, p. 182). On the hermeneutical debates between Manichaeans and orthodox theologians, see *Coptic Theological Papyri II. Edition, Commentary, Translation, with an Appendix The Docetic Jesus* (ed. I. GARDNER), Wien 1988, pp. 59-78, esp. 62-64, 77-78; and the four informative studies by S.N.C. LIEU: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: An Historical Survey*, Manchester 1985, pp. 91-177; *Sources on the Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire (from Diocletian to Justinian)*, in *A Green Leaf: Papers in Honor of Professor Jes P. Asmussen* (AI 28), Leiden 1988, pp. 383-399; *Some Themes in Later Roman Anti-Manichaean Polemics I*, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 68.2 (1986), pp. 434-463 (note Appendix I, pp. 464-469); and *Some Themes in Later Roman Anti-Manichaean Polemics II*, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 69.1 (1986), 235-275; cf. W.W. KLEIN, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica* (StOR 19), Wiesbaden 1991 [= Bonn Univ. Diss., H.-J. Klimkeit].

¹² E.g. Mark 4.10-13, 33-34; 7.18; 8.17-21. Compare the following Manichaean texts: "The beloved Son, Jesus Christ ... his way which was hidden thou [Mani] didst illumine it, his scriptures (γραφῆ) which were confused thou [Mani] didst set them in order again, his hidden wisdom (σοφία) thou [Mani] didst interpret (ἐρμηνεύειν) it" (*Psalm-Book* 12.28-32); "All mysteries (μυστήριον) have been fulfilled in thee, our Father ... our Lord Mani" (*Psalm-Book* 18.3-4); "Du hast uns [verkündet] alles Verborgene, O Verkünder (?) aller Offenbarungen (ἀποκάλυψις). Wir danken (εὐχαριστεῦειν) die, O Vater, in großen Bekenntnissen (ὁμολογία), daß du uns unterrichtet hast über alle Dinge" (*Kephalaia* 244.15-18); and "All the secrets (πάντα τὰ ἀπόρητα) which my Father gave me, I have hidden and sheltered from the sects and gentiles and indeed the world, but to you I [Mani] have revealed (ὑμῖν ἀπεκάλυψα) [them] in accordance with the will of my most blessed Father" (*CMC* 68.6b-15a).

¹³ A traditional historical-critical exegesis cannot distinguish between Eco's supposed pre-textual *intentio auctoris* and textual *intentio operis*, though it is the latter which is the only guide or constraint upon the subjective *intentio lectoris*. The present exegesis assumes, for the purposes of an historical analysis, an attempted interaction with the *intentio operis*, i.e., with the text and contemporary parallel texts, but does not assume to contact and explain the elusive *intentio auctoris*, and is fully aware of the potentially subjective reading of ancient texts through historical exegesis; see U. ECO, *Overinterpreting Texts and Between Author and Text*, in ID., *Interpretation and Overinterpretation*, pp. 45-66 and 67-88, and *Limits of Interpretation*, pp. 44-63. Cf. also T. EAGLETON, *Literary Theory*, pp. 66-72; P.J. JUHL, *The Appeal to the Text: What Are We Appealing to?*, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36.3 (1978), pp. 277-287; A. NEHAMAS, *Writer, Text, Work, Author*, in *Literature and the Question of Philosophy* (ed. A.J. CASCARDI), Baltimore 1977, pp. 267-291; and M. FOUCAULT, *What is an Author?*, in *Language, Countermemory, Practice* (ed. D.F. BOUCHARD), Ithaca 1977, pp. 113-138.

This psalm, a hymn to the Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$, is one of the Manichaean "Psalms of Sarakoton" (= Allberry 173.13–174.10)¹⁴. The psalm is singly attested and the papyrus manuscript has suffered considerable damage¹⁵ resulting in a significant loss of text¹⁶.

INTERPRETATION OF THE PSALM

The hymn to the Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$ is constructed in three major sections which are discussed below¹⁷.

A. 173.13–14. *Introduction: Invocation to the Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$.*

B. 173.15–174:8. *The Central Section.*

B.1. 173.15–18. *The Psalmist's Faithfulness to the Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$.*

¹⁴ See P. NAGEL, *Die Psalmoi Sarakoton des manichäischen Psalmbuches*, OZ 62 (1967), pp. 123–130; R. MERKELBACH, *Mani und sein Religionssystem*, Opladen 1986, pp. 51–58; *Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection* Vol. II: *A Manichaean Psalm-Book*, Part II (ed. C.R.C. ALLBERRY), Stuttgart 1938, pp. xxi–xxii, 173.13–174.10; and the lexical note in W.E. CRUM, $\varsigma\alpha\rho\alpha\kappa\omega\tau\epsilon$, in *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, p. 354b.

¹⁵ On the form and contents of the *Psalm-Book*, see the recent analysis by M. KRAUSE, *Zum Aufbau des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, in A. VAN TONGERLOO – S. GIVERSEN (eds), *Manichaica Selecta* (Manichaean Studies I), Louvain 1991, pp. 177–190; and P. NAGEL, *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches* (Quellen 1), Berlin 1980; cf. C.R.C. ALLBERRY, *Psalm-Book*, pp. xx–xxiii. On the discovery and history of research on the Coptic Manichaean manuscripts from Medinet Madi, Egypt (ca. 400 C.E.), see the informative discussions by J. RIES, *Les Études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Louvain-La-Neuve 1988, pp. 215–218, and J.M. ROBINSON, *The Manichaean Codices of Medinet Madi: 1929–1989* (unpublished manuscript, courtesy of J.M. Robinson); cf. P.A. MIRECKI, *Manichaeans and Manichaeism*, in *The Anchor Bible Dictionary* 4, 502–511, New York 1992. Consult also the photographic facsimile edition by S. GIVERSEN in *The Manichaean Coptic papyri in the Chester Beatty Library*, Vol. 4. *Psalm Book*, Part 2. *Facsimile Edition*, ed. S. Giversen (Cahiers d'Orientalisme 17), Geneva 1988, plates 173–174. On the three Subachmimic dialects of the Coptic language (L4 [Manichaean], L5 [Gospel of John] and L6 [Gnostic]), see W.-P. FUNK, *How Closely Related are the Subachmimic Dialects?*, ZÄS 112, pp. 124–139, and P. Nagel, *Untersuchungen zur Grammatik des subachmimischen Dialekts* (Phil. Diss.), Leipzig, 1964.

¹⁶ From an original total of 28 lines of text, ten lines are partially destroyed through abrasion of the ink and lacunae (173.13, 23–27; 174.1, 6–8) while four lines are completely destroyed (174.2–5), resulting in a loss of nearly 33% of the original text.

¹⁷ On the identification and function of the $\nu\theta\upsilon\varsigma$ and the 'Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$ ', see the informative discussions by C. COLPE, *Manichäismus*, in RGG IV (1960), col. 714–722; H.J. POLOTSKY, *Manichäismus*, in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VI (1935), esp. col. 256–259 (= ID., *Collected Papers*, Jerusalem 1971, pp. 706–708); E. ROSE, *Die manichäische Christologie* (SOR 5), Wiesbaden 1979, pp. 76–79; K. RUDOLPH, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, New York 1977, pp. 336–339; and C. SCHMIDT & H.J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, SPAW, Berlin 1933, pp. 68–72 (= H.J. POLOTSKY, *Collected Papers*, pp. 678–682). Cf. also W. LENTZ, *What is the Manichaean Nous?*, UAJb, pp. 32–33 (1960–61), pp. 101–106. On the $\nu\theta\upsilon\varsigma$ in pre-Manichaean Gnosis, see G. FILORAMO, *History of Gnosticism*, pp. 26, 41–45, and 64; cf. n. 4 above.

- B.2. 173.19-22. *The Psalmist's Experience of the Light-νοῦς.*
 B.3. 173.23-26. (*damaged text*) "Your Father" and "the World".
 B.4. 173.27-30. *The Psalmist's Request for Faithful Reciprocity.*
 B.5. 174.1-8. (*damaged text*) *Concluding Section: "Rewards".*
 C. 174.9-10. *Concluding Doxologies to "Jesus" and the "Blessed Mary".*

(A) 173.13-14. INTRODUCTION: INVOCATION TO THE LIGHT-NOÛS.

173.13 ΠΗΚΟΥΣ ΠΟΥΔΑΙΝΕ ΠΡΗ ΑΠΑΡΗΤ (. . . .) ΔΑΠΟΥΣ
 173.14 ΠΗΝΕ ΔΤΑΨΥΧΗ

*O Light-Nous, Sun of my Heart Light
 to my Soul!*¹⁸

The Manichaean psalmist's metaphorical designation of the Light-νοῦς in 173.13 as "the Sun of my Heart" reflects a common Manichaean understanding of the Light-νοῦς as that divine redeemer figure who brings inner enlightenment to individual human beings, and so awakens them by epignosis (cf. 145.6-7 "The Light-νοῦς, the Sun of the Hearts" [ΠΗΚΟΥΣ ΠΟΥΔΑΙΝΕ ΠΡΗ ΠΗΡΕΤΕ])¹⁹.

After a lacuna, the text continues in 173.13-14 with a synonymous parallelism "Light to my Soul (ψυχή)." The Light-νοῦς is similarly called the "King of my Soul (ψυχή)" in line 27 and is also set in synonymous parallelism with "my spirit" (πνεῦμα) in line 22, where it is stated that the psalmist's soul (ψυχή) is the "place" in which the Light-νοῦς presently "is rejoicing".

(B) 173.15-174.8. THE CENTRAL SECTION.

Physical damage to the manuscript makes any structural analysis of this section of the text somewhat tentative. It is clear that the central section of the psalm is contained in 173.15-174.8, but one cannot be

¹⁸ In this study, the transcription of the Coptic text is that published by Allberry. I have made only minor changes to his otherwise excellent translation including, among other things, the removal of Greek words and question-marks in parentheses. Where other Coptic Manichaean texts are quoted, I have simplified those quotes by not including the critical sign-system employed by Allberry in his published transcription (cf. "Index Siglorum" in C.R.C. ALLBERRY, *Psalm-Book*, p. xxv [?]).

¹⁹ Compare also the fragmentary text in 37.22-23: "The Mind of the Shining Light of the Father, the Sun [of the Hearts (?)]" (ΠΗΚΟΥΣ ΠΗΤΕ ΠΟΥΔΑΙΝΕ ΕΤΗΡΩΟΥ ΑΠΩΟΥ ΠΡΗ...). This metaphorical designation is not employed in the Coptic Manichaean Homilies-Book: *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*. Band I: *Manichäische Homilien*, herausgegeben von H.J. POLOTSKY mit einem Beitrag von H. IBSCHER, Stuttgart 1934, see esp. 8.20; 48.17; 80.29; and 86.21.

certain how many thematic sub-sections were originally contained therein.

(B.1) 173.15-18. The Psalmist's Faithfulness to the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$

173.15 $\bar{\eta}\tau\iota\delta\alpha\kappa \pi\epsilon \pi\alpha\mu\bar{\eta}\tau\rho\epsilon \delta\epsilon \mu\bar{\eta}\tau\eta\bar{\iota} \varsigma\alpha\lambda\iota\varsigma\alpha \mu\iota\pi\epsilon\kappa\bar{\nu}\delta\alpha\lambda \cdot \pi\pi\omicron'$

173.16 $\mu\iota\pi\iota\kappa\alpha\tau\omicron\omicron\tau' \delta\bar{\nu}\delta\alpha\lambda \delta\epsilon \eta\epsilon \eta\alpha\delta\alpha\delta\epsilon \rho\epsilon\psi\epsilon \bar{\alpha}\mu\alpha\bar{\iota}' \cdot \pi\pi\eta'$

173.17 $\pi\rho\eta\eta\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\tau} \epsilon\tau\alpha\kappa\delta\epsilon\rho\omega\gamma \bar{\alpha}\pi\iota\kappa\alpha\delta\alpha\gamma \delta\omega\psi\mu\epsilon \rho\eta\pi\eta\eta\eta\bar{\iota}\rho$

173.18 $\bar{\alpha}\pi\eta\delta\rho\tau\epsilon$ $\pi\pi\omicron\upsilon\varsigma$

You are my witness, that I have no comfort except you. O Mind.

I have not given in that my enemies might not deride me. O Mind.

*The lamp which you did light, I have not allowed it to go out
through the oil of faith. O Mind.*

After the initial invocation, the psalmist reviews his faithfulness to the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in 173.15-18. This aretological list of virtuous activity is the necessary prelude to his requests to the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in 173.28-29 and 174.8.

The psalmist first calls on the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ to testify that he has "no comfort ($\varsigma\alpha\lambda\epsilon\alpha$)" apart from the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. The Coptic word $\varsigma\alpha\lambda\epsilon\alpha$ is also used in 167.14 where a connection is made in an oblique allusion to the second Matthean beatitude (Matt 5.4)²⁰, and so it appears that a conscious connection is made to that beatitude in our text. $\varsigma\alpha\lambda\epsilon\alpha$ is used in non-Manichaean Coptic texts to translate the Greek $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\epsilon\bar{\iota}\nu$ word group in reference to both human and divine comfort²¹. Thus, it is doubtful that even an indirect allusion is made in our text to the Manichaean Paraklete figure. It must be emphasized that the Coptic psalmists were very careful to use the Greek term $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ in its more technical Manichaean sense, rather than the Coptic term $\varsigma\alpha\lambda\epsilon\alpha$, when referring directly to the Manichaean Paraklete ($\pi\text{-}\pi\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$)²².

²⁰ Matthew 5.4 reads: "Blessed are those who weep, for they shall be comforted" ($\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\iota \omicron\iota \pi\epsilon\iota\theta\omicron\upsilon\eta\tau\epsilon\varsigma, \delta\tau\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\iota \pi\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\eta\theta\eta\sigma\omicron\upsilon\eta\tau\alpha\iota$), while the allusion in 167.14 reads: "[You are] the Comfort of those who weep" ($\pi\epsilon\alpha\lambda\epsilon\bar{\alpha} \bar{\eta}\eta\epsilon\tau\rho\iota\mu\epsilon$).

²¹ See W.E. CRUM, $\varsigma\alpha\lambda\epsilon\alpha$, *Dict.*, p. 332 for lexical data and sample texts; see also R. KASSER, $\varsigma\alpha\lambda\epsilon\alpha$. *Compléments au Dictionnaire copte de Crum*, Le Caire 1964, p. 54, §332a.

²² On the consistent use and numerous occurrences of $\pi\text{-}\pi\alpha\rho\alpha\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ in the *Psalm-Book*, see the passages listed by C.R.C. ALLBERRY, *Psalm-Book* (Index D. "Manichaean Terms"), pp. 46b-47a. On the identity of the Manichaean Paraklete figure, see the discussions by L. KOENEN, *Augustine and Manichaeism in the Light of the Cologne Mani Codex*, *Illinois Classical Studies* III, ed. M. MARCOVICH, Chicago 1978, esp. pp. 167-176; S.N.C. LIEU, *Anti-Manichaean Polemics* I, pp. 441-444; and E. ROSE, *Christologie*, pp. 37-39. See also W. SUNDERMANN, *Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung*, in *Manichaean Studies: Proceedings of the First*

At the end of line 15 we have the first occurrence of the hymnic refrain “O Mind” (ΠΝΟΤΣ) which is variously abbreviated by the scribe (ΠΝΟ', ΠΗ', and simply Π') and which was probably used as an indicator for an antiphonal response by a cantor or the singing congregation²³. Typically, a refrain employs the words and theme(s) of all or part of its psalm's first line. A. Baumstark, followed by T. Säve-Söderbergh, observes that there are two different types of refrain in the *Psalm-Book*: “Type A: *responsorium a capite*” which employs the entire first line of its psalm, and “Type B: *responsorium per latera*” which employs only the last part of the first line²⁴. If all of the refrains in the *Psalm-Book* are to be categorized according to these two types, then the refrain in this psalm to the Light-νοῦς is of “Type A”, and so it must be in a shortened form: “O Mind” (ΠΝΟΤΣ and its further abbreviations) for the first line's phrase “O Mind of Light” (ΠΝΟΤΣ ΝΟΤΑΙΝΕ), that is, “O Light-νοῦς”.

The psalmist's virtuous boast in 173.17-18 proclaims that he has remained faithful to the Light-νοῦς. He expresses himself by employing the typical and related Manichaean images of the “lamp” (ϣΗΒῚ)²⁵ and the “oil of faith” (ΠΗΗϩ ἈΠΗΔϩΤΕ). The “lamp and oil” image, so popular with the Manichaean psalmists, is borrowed from the Matthean “Parable of the Ten Maidens”, five wise and five foolish (Matt. 25.1-13; cf. Luke 12.35-38 and Mark 13.32-34)²⁶.

The “lamp” is certainly a metaphor for the individual human “soul”, the spark of light presently alienated from the Kingdom of Light

International Conference on Manichaeism, ed. P. BRYDER (LSAAR 1), Lund 1988, pp. 201-212.

²³ The clearest description of antiphonal singing in Manichaean worship is found in 47.15-17 (cf. 21.8-10; 153.14; 166.13-17); Allberry notes that “the response or refrain has in many cases been inserted at the end of verses by the scribe, often in a shortened form” (*Psalm-Book*, p. xx). On the singing of hymns as a principal manifestation of Manichaean piety, see the discussion and literature cited by T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaeian Parallels*, Uppsala 1949, pp. 1-2.

²⁴ A. BAUMSTARK, review of C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*, in *OC* 36 (1941), pp. 117-132, esp. 125; and T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies*, pp. 32-40. Baumstark reminds us that both types are quite ancient and are already found in the Sumerian liturgies.

²⁵ The Coptic Manichaean psalmists freely alternate between the Coptic ϣΗΒῚ and the Greek λαμπάς. Allberry translates the former as “lantern” and the latter as “lamp” where the two terms occur in the same sentence (e.g. at 70.15). In contrast, and according to Polotsky's indexes of Greek and Coptic terms, the *Homilies-Book* does not employ the Greek word λαμπάς, while the Coptic word ϣΗΒῚ occurs only once and that on a lacunose page (60.19).

²⁶ Note the dialogue between the five wise and five foolish virgins, based on Matt. 25.1-13, in one of the Manichaean Psalms of Heracleides (191.21-192.2; cf. ϣΗΒῚ [335a], in F. SIEGERT, *Nag-Hammadi-Register*, Tübingen, 1982, p. 160).

which has been awakened through epignosis by the redeeming Light-*νοῦς* (cf. "Light your lamps [λαμπάς], for behold, the Savior [σωτήρ] has come" 165.7)²⁷. Individual Manichaeans are even referred to as "lamps" ("O virtuous assembly ... like lamps [λαμπάς] that are gathered" 99.31-32)²⁸. The psalmist states that his lamp was lit (i.e., his indwelling soul was awakened and so enlightened) by the Light-*νοῦς* whose function is to awaken those in darkness²⁹. Parallel texts are common in the *Psalm-Book*: "Your lamps (λαμπάς) of Light, I have not allowed my enemies to put them out" (51.21-22); "You did light your lanterns (Ϸηβῆ), and put oil in your lamps (λαμπάς), and did not allow them to go out" (70.15)³⁰.

The metaphor of the lamps is extended with the reference to faith as the "oil of faith" (πνηρ ἄπναρτε) in the lamps. Again, parallel texts are common: "He [the Paraklete] gave light with his Light to our lamps (λαμπάς), put oil into them by your faith" (23.8-9); "You have lit your lamps (λαμπάς) ... with the oil of faith (πνηρ ἄπναρτε)" (53.23-24)³¹.

(B.2) 173.19-22. The Psalmist's Experience of the Light-*νοῦς*

173.19 παρωμε ετῆπασανροση · εφεινε ἄμακ ϷῆτεϷ

173.20 Ϸηκων πνοϷ

173.21 παρωμε ετῆπασανβαλ εϷαι χαριϷ ϷῆπεκεϷε

173.22 πικμανϷ[α]ῖ[α]ε [πε] παῖῆḏ · πικμαῖῆταληη πε ταψϷχη

²⁷ Just as Adam was awakened by Jesus the Splendor, so individual Manichaeans have been awakened by the Light-*νοῦς* which dwells in the Manichaean church; cf. K. RUDOLPH, *Gnosis*, pp. 336-339.

²⁸ See P.A. MIRECKI, *Coptic Manichaean Psalm 278 and Gospel of Thomas 37*, in *Manichaica Selecta*, pp. 243-262, esp. the discussion of 99.31-32.

²⁹ I. CULIANU, in a private communication, notes that "here there is certainly an ethical imperative related to the [classic apocalyptic] model of the separation of the saved and the damned ... all humans are responsible to respond to the enlightening Light-Nous". See now his posthumous publication, (with the spelling "COULIANO") *Out of This World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston 1991, esp. pp. 188-209, and the literature cited there. Rudolph speaks of a "cosmic feeling of responsibility" which is typical of Manichean piety in which the unforgivable sin is the "conscious resistance against the redeeming knowledge, the illumination by the light-nous", see K. RUDOLPH, *Gnosis*, pp. 336, 342. Similarly, Lieu notes that "the ultimate sin, for which there is no repentance, is the refusal to accept the special knowledge imparted by the Nous about the primordial existence of the two principles", and that the Manichees guaranteed their continued guidance by the Nous through the ethical precepts of the "five commandments" (*Psalm-Book* 33.17-23) and the "three seals", S.N.C. LIEU, *Manichaeism*, pp. 19-20.

³⁰ On λαμπάς see also 23.8; 25.16; 37.30; 53.23; 56.18; 99.32; 157.18; 159.28; 161.19; 165.7; 170.24; 174.21; 191.21-25; 193.6; 211.12. On Ϸηβῆ see also 93.24; 153.30-154.10; 166.25.

³¹ Cf. 60.12; 80.14; 161.19.

My Man who is within me is like You in his

Image.

O Mind.

My Man who is outside me receives grace through Your Word.

My Spirit is Your lodging, My Soul is your place of rejoicing.

This section of text begins with parallel references to “My Man who is within me” and “My Man who is outside me”. This obscure “inner and outer” opposition with reference to the dual “My Man”, is perhaps best understood in reference to Mani’s dualist anthropology and the doctrine of the “New Man” and the “Old Man”³², borrowed from the canonical deutero-Pauline tradition³³.

Although occasionally used in a negative sense in reference to the human body³⁴, the word “Image” (εἰκών)³⁵ is otherwise typically used by the Manichaean psalmists in reference to the Gods³⁶ and the individual human soul. By its very nature as a light-substance from the Kingdom of Light, the awakened human soul reflects the “image” of its true divine nature (cf. LXX Genesis 1.26)³⁷. That the εἰκών is iden-

³² Colpe notes that “Die m[anichäisch]e Anthropologie ist de facto die des Vollkommenen. Der somatisch-sarkische Teil des Menschen, auch Alter Mensch genannt, ist aus den fünf Körpern der Finsternis errichtet und von böser Lust getrieben; in ihnen ist die Seele gefesselt, die aus den Gliedern des Urmenschen oder auch aus denen des Lichtgottes besteht. Ihr wird vom Lichtnous das aus dem Todesschlaf wachrüttelnde, aus der Mischung lösende Bewußtsein von der Zugehörigkeit zur göttlichen Lichtsubstanz zurückgegeben; dabei werden die Lichtglieder gelöst und zum Neuen Menschen errichtet, der fortan im Kampf mit dem Alten liegt” (C. COLPE, *Manichäismus*, col. 719); note the recent comments by A. BÖHLIG: “The anthropology of Manichaeism affirms that man in his present condition is the ancient man, who through the struggle of the light-nous with sin is purified into the new man. This light-nous is identical with the first soul-member of the Father of Greatness, so that through Jesus and Mani the illuminator God intervenes among men as an active participant”, in *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. ATIYA, New York 1991, pp. 1519a-1523a, esp. 1520a; cf. also H.H. SCHAEFER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, in *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25*, Leipzig 1927, p. 93 n. 1; see also the relevant passage quoted by S.N.C. LIEU, *Manichaeism*, pp. 18-19, from the Chinese Manichaean *Treatise* from Tun-huang.

³³ Colossians 3.9-10: ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν; and Ephesians 4.22-24: ἀποθέσθαι ἡμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ἡμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.

³⁴ See 19.27 “that I might divest myself of the image of the flesh” (δε εἰνακακῆ δεησῆ ἡοικων ἡτσαρῆ).

³⁵ See the useful study by J.L. ALLEN Jr., *Splendor Opifex: Mirrors and Mirror-Images in Hellenistic Culture*, unpubl. M.A. thesis, University of Kansas 1992.

³⁶ Image of the Father: 2.22; 61.14; 79.24; Image of the Savior 62.11; 81.2; Image of Christ 64.12; Image of the Perfect Man (= Column of Glory) 139.21.

³⁷ LXX Genesis 1.26: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα

tified as the human soul reflecting the reality of its divine nature is clear from several texts in which the psalmists refer to the human soul as the εἰκὼν which returns to its place of origin in the Kingdom of Light upon the death of the body³⁸. An explicit connection is made between the “Image” and the “New Man” in 46.18: “the fair and mighty Image of the New Man” (τσαῖη ἡοικων εταῖ ἄπρἄἡβῆρε)³⁹.

In contrast to the “internal man”, the psalmist’s “external man” is explicitly not related to the εἰκὼν of the νοῦς, and so can thus be understood as the “Old Man” (the human body) of Mani’s dualist anthropology. The psalmist states that his “Man that is outside me” receives grace (χάρις) through the word (σεξε) of the Light-νοῦς⁴⁰. It is clear that the Word of God imparts grace and so sustains the New Man in his constant battle with the Old Man⁴¹. The struggle is between soul and body, “the soul (*anima viva*) is awakened, strengthened, and enlivened by Jesus, whose brother the ‘New Man’ thus becomes ... the adept was bound to exercise a continual process of discrimination toward both himself and the surrounding world, separating the actions of Light from the actions of Darkness”⁴².

ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν; on the interpretation of Gen 1.26 in Gnostic texts, see R. McL. WILSON, *The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26*, in *Studia Patristica*, Berlin 1957, I, p. 423; G. FILORAMO, *History of Gnosticism*, pp. 87-100; G. FILORAMO & C. GIANOTTO, *L’interpretazione gnostica dell’ Antico Testamento, Augustinianum* 22.1-2 (1982), pp. 53-74; and J. FOSSUM, *Gen 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism, Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), pp. 202-239.

³⁸ See 2.22 “The sun raises up what has been refined, the seal and likeness of the Image of the Father” (πρη πρεϋτοσνος ἄπτεσατϋ πταβεϋ μῆπεινε ἡοικων ἄπῶτ); and 215.1-6 “it is not possible that the Image of the Living Man should come to the dwelling-places of the beasts. The Light shall go to the Light ... the Image of the Living Man shall go to the living land from which it came. The Light shall return to its place” (ἄἡσεαμ ἀτε τρῆκων ἄπρωμω ετανῆ εἰ ἀη . . . μαῆψωπε ἡἡτῆνατε: ποταῖνε ἡαβικ ἀποταῖνε: τρῆκων ἄπρωμε ετανῆ ἡαβικ ἀτχωρα ετανῆ ετασει ἡῆντε: ποταῖνε ἡαση ἀπευμα). Cf. the study by P. NAGEL, *ζωγραφειν und das ‘Bild’ des Mani in den koptisch-manichäischen Texten*, in *Eikon und Logos*, Halle 1981, pp. 199-238.

³⁹ There are few references to the Old and New Man in the *Psalm-Book*: the Old Man 3.31; the New Man 40.13; 46.18; 88.2; 150.29; both the Old Man and the New Man together 25.13-14; 167.54-55.

⁴⁰ A related passage in another Psalm of Sarakoton (151.4–152.9) extols the “Word” using similar images: “The Word of God (πσεξε ἄπνοστε) is sweet when it finds ears to hear it. It lodges (σαῖλε) not in a mind (νοῦς) that is shut, it makes not its way to a shrine that is polluted. It lodges (σαῖλε) with the Maidens and dwells in the heart of the Continent. They with whom it lodges (σαῖλε), — its grace (χάρις) spreads over them” (151.17-20).

⁴¹ In contrast, in the *Kephalaia* it is the “Light-Word” of the apostles that brings liberation (Keph. 225.5-7: πεϋσεξε ποταῖνε).

⁴² I. COULIANO, *Tree of Gnosis*, pp. 177-178.

World (κόσμος [?]). The *Stichwörter* “world” (κόσμος) and “Your Father” (πεκίωτ) are then employed in 173.25-26 with a reference to a now unknown action which the Father “has not” done. Most of 173.26, like 173.14, seems to have been originally uninscribed, further suggesting that 173.23-26 comprised a structural unit which ended in 173.26a and which focussed on the two themes of “Your Father” and “the World”.

(B.4) 173:27-30. The Psalmist’s Request for Faithful Reciprocity

173:27][. . . .] π Ϛ Ἰ τ κ ο ὄ ρ ρ ο Ἰ τ α ψ ὄ χ η π η ’
 173:28 ἀ ἴ ρ | ἀ ἴ Ϛ ἀ ρ α κ ἄ π ρ ἴ Ϛ η ὄ | ρ | ἀ ἴ Ϛ ἀ ρ α ἴ † η ο ὄ Ϛ ε ἴ τ ρ α η π ’
 173:29 ἀ ἴ τ | ε ε τ ’ ε ρ α κ π ἄ η ο ὄ τ ε τ ε ε κ ε ρ α ἴ † η ο ὄ Ϛ . [. .] Ϛ ω μ |
 173:30 ε ε | Ἰ τ α κ π ε π α κ α ε ὄ τ η Ϛ μ ἴ τ η ἴ κ α ἴ η α ψ τ ε μ π | ε κ β α λ

. *You are a King of my Soul. O Mind.*
I guarded You at the time, You guard me now in the end. O Mind.
I gave myself for You, my God, You give yourself for me now . . .
for You are my trust, I have no other protection except You.

This apparent section begins with an invocation to the Light-νοῦς as “a King of my Soul”. Another Manichaean Psalm of Sarakoton employs a similar epithet for the Light-νοῦς: “the New King is the Light-νοῦς” (153:20-21: πῆρο ἡῶρε πε ηνοτε ἡοταῖνε). This positive image of the king is related to the Ancient Near Eastern concept of the king as a protector whose primary function toward his people was to guard them from internal chaos and external threats. This idea is immediately developed in the following two lines (173.28-29) in which the psalmist requests the fulfillment of the reciprocal (covenantal?) relationship with the Light-νοῦς (“I guarded You ... You now guard me, ... I gave myself for You ... You now give yourself for me”), and the statement that the Light-νοῦς, as the king of the psalmist’s soul, is the only true protection available to him.

The idea of a human devotee guarding (παῖε) something related to a deity is common in the Manichaean tradition: “May the Judge see you guarding (παῖε) these commandments” (7.30); “Lo, Your righteousness, our Father ... has not diminished ... because of the strong ones that guard (παῖε) it” (13.15-19); “I keep (παῖε) myself holy” (84.26); and “I am watching (παῖε) for You” (152.26)⁴⁵.

⁴⁵ Cf. the series in 200.19-26. Elsewhere, the deity guards (παῖε) the devotee: 2.8

Nevertheless, the statement that the psalmist “guarded” the Light-νοῦς “at that time” (ἄπισησ) remains obscure since we are told neither “how” nor “from what” the psalmist “guarded” the Light-νοῦς, nor are we told what “the time” refers to. The obscurity of Allberry’s reconstructed text is primarily due to the damaged manuscript. However, a solution is offered if 173.28 is understood to be comprised of two sense units in antithetic parallelism. Note that the phrase “at the time” (ἄπισησ) is in parallel antithesis to the phrase “in the end” (εἰς τὸ τέλος), suggesting that the former time is the time of the psalmist’s first encounter with the Light-νοῦς when he received the initial epignosis of his true origins in the Kingdom of Light. In this sense, the psalmist “guarded” or “kept” the Light-νοῦς from the potential of initial rejection (cf. 173.17-18, above). The antithesis is completed when the psalmist requests that the Light-νοῦς also “guard” him “now”, in the time of the end⁴⁶. The immediacy of the psalmist’s situation is indicated by the adverbial reference to “now” (ἄρτι) in both 173.28 and 29 suggesting perhaps that the entire hymn may be the psalmist’s meditation on his impending death which includes his requests to the Light-νοῦς⁴⁷. This personal funerary aspect of the psalm is further suggested in the fragmentary last line of the central section in which he asks the Light-νοῦς to “... take me with You to Your [...]” (174.8). The psalmist apparently concluded this section with the statement that he has no other protection but the Light-νοῦς (173.30; cf. the synonymous line in 173.15, above).

(B.5) 174.1-8: (damaged text) Concluding Section: “Rewards”

174.1] Ⲅⲁⲓϥ [.

and 151.4. Cf. *CMC* 8.11; 11.7; 33.5; 95.10-11.

⁴⁶ Culianu, in a private communication, notes that “whether the time ‘in the end’ should be understood in the larger cosmological apocalyptic sense is doubtful, since the text seems to refer instead to the [more personal] time when the psalmist himself will die, though [one] should not exclude the possibility [here] of an individual Manichaean soul journeying to the Kingdom of Light” (on this concept, see now Culianu [as COULIANO], *Out of This World*, pp. 188-209), suggesting that it does not refer to “The Future Time” of Manichaean salvation history; see the discussions of Manichaean philosophy of history and apocalypticism in S.N.C. LIEU, *Manichaeism*, pp. 8-22; L. KOENEN, *Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish, and Christian Thought*, in *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del simposio internazionale*, ed. L. CIRILLO, Cosenza 1986, pp. 285-332; and H.J. POLITSKY, *Manichäismus*, col. 261-262 (= *Id.*, *Collected Papers*, p. 709).

⁴⁷ The presence of Gnostic funerary psalms in the *Psalm-Book* has been noted by K. Rudolph in a personal communication; see his discussions of the so-called “mass for the dead” in K. RUDOLPH, *Gnosis*, pp. 244 and 342 and the literature cited there.

174.2
174.3
174.4
174.5]ΜΠΙΜΔ . . . ΚΕΡΕ . . . ΔΒΔΛ
174.6]ΙΟϚ · ΨΔΝ†ΜΔΡΚ ΝΖΒΐΩ ΝΝΕΚ
174.7] ΠΝΟϚ
174.8]ϚΟϚ . . . ΖΙΤ ΝΕΜΕΚ ΔΝΕΚΔΒΩΙ

(174.1-5 damaged and illegible)

..... until I fill You with the recompense of Your
 O Mind.
 take me with You to Your

174.1-5 are damaged and no connected text can be read. One can read $\alpha\delta\iota\varsigma$ in 174.1 where there is apparently a reference to either “the Lord” ($\alpha\delta\iota\varsigma$), “Lordship, Dominion” ($\mu\eta\tau\alpha\delta\iota\varsigma$; cf. 193.29), or the verbal “to lord, to rule” ($\rho\alpha\delta\iota\varsigma$; cf. 55.28; 86.2; 187.8)⁴⁸.

The next readable text is in 174.6b-7 which preserves only the central section of a sentence “... until I fill You with the recompense of Your ...” and concludes with the refrain “O Mind”. Reference to the recompense or reward⁴⁹ paid to the righteous and the unrighteous is another apocalyptic concept often employed by the Manichaean psalmists. In its negative sense, reference is made to those who will receive the just reward of their evil nature⁵⁰. The text in 174.6 employs the word in a positive apocalyptic sense, but the problem of interpretation focusses on the identification of the two persons.

Parallel texts from the *Psalms-Book* fall into two types. In the first type the speaker is the psalmist who requests Jesus to “give me quickly the reward of my faith and my prayers and my fastings and my alms” (84.14-16), or to “give me now the reward of my deeds” (95.30-31)⁵¹. In the second type the speaker is a God, apparently Jesus who says “I have heard your prayer, O blessed soul: I am he who will give you the reward of your good deeds” (113.14-15). The close similarities be-

⁴⁸ Allberry’s doubtful reading of the Coptic letter α admits the possibility of $\rho\alpha\iota\varsigma$ (“to guard”), thus continuing the discussion from the preceding section (173.27-30) with the *Stichwort* $\rho\alpha\iota\varsigma$. Similarly, one could also read the Subachmimic $\tau\alpha\iota\varsigma$ (Sa: $\tau\omicron\epsilon\iota\varsigma$ “rag of cloth”; not in the *Psalms-Book* or the *Homilies*) as in Isa 64.6 and Matt 9.16.

⁴⁹ On $\alpha\delta\iota\omega$, see W.E. CRUM, *Dict.*, p. 552b (< $\psi\iota\delta\epsilon$).

⁵⁰ E.g. the “godless city” (44.25); the “body” (53.7); this “Life” (105.33); and the “Leader of Darkness” (152.18).

⁵¹ See also the fragmentary text in 176.5-8 “... my garland, give me the reward of my ... and do thou receive the reward of thy ...” (. . . $\rho\alpha\kappa\lambda\alpha\mu\ \mu\alpha\ \eta\eta\iota\ \tau\psi\beta\iota\omega$ $\eta\tau\alpha$. . . $\epsilon\psi\epsilon\ \tau\epsilon\alpha\iota\ \tau\psi\beta\iota\omega\ \eta\eta\epsilon\mu\eta$. . .).

tween our text in 174.6 and the oracular saying at 113.14-15 (where the words of Jesus to the psalmist are also included as part of the conclusion of the psalm) suggest that the speaker in 174:6 is the Light-νοῦς, rather than the psalmist. Thus, our hymn to the Light-νοῦς concludes with an oracular saying from the Light-νοῦς in which a promise is made that the psalmist will receive his reward as a result of his “good deeds” (113.15)⁵². In each case it is the human subject who receives the negative or positive reward, and it is the Manichaean Gods who distribute those rewards.

The psalmist then concludes his psalm with a now fragmentary request to the Light-νοῦς to “... take me with You to Your ...” (174.8), clearly a reference to the ascent of the psalmist’s human soul (light-substance) which will ascend after death to be distilled from the material cosmos and so ultimately to reenter the Kingdom of Light.

(C) 174:9-10 Doxologies to “Jesus” and the “Blessed Mary”

174.9 οσεαυ μῆουταῖοι| ἡῖητῆ πῆρο ἡνετοσαβε μῆτ|ψτ

174.10 χη ἡτμακαρια ἡμαρια|

*Glory and honor to Jesus, the King of the Holy Ones, and the
soul of the blessed Mary.*

Over half of the ink used to inscribe the psalm’s doxology has been abraded from the papyrus, yet Allberry has shown that the typical and formulaic nature of the doxologies in the *Psalm-Book* make textual reconstruction a relatively easy task⁵³.

⁵² Oracular sayings are often employed as climaxes in the Manichaean psalms. See also the example in 100.26-30 (cf. P.A. MIRECKI, *Psalm 278*, pp. 253-260).

⁵³ See the informative discussions of the doxologies by C.R.C. ALLBERRY, *Psalm-Book*, p. xx; T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies*, pp. 28-31; and A. BAUMSTARK, review of C.R.C. Allberry (n. 24 above), p. 123.

THE NOΥΣ IN THE GREEK AND COPTIC MAGICAL PAPYRI

A Contribution to the Study of the NOΥΣ in Manichaeism

Paul Allan MIRECKI (Lawrence, Kansas, USA)

INTRODUCTION¹

The text editions used for this study include selections from the Greek magical papyri published by Karl Preisendanz in 1928 and 1931 (2nd ed. 1972-73)², the Coptic magical papyri published by Angelicus M. Kropp in 1930-31³, and the Coptic magical codex *P. Michigan* inv. 593⁴. These materials were selected because they contain editions of magical texts⁵ which employ understandings of the Noϋς that are com-

¹ I am indebted to the University of Kansas (General Research Fund and the Hall Center for the Humanities) for financial grants enabling me to read this paper at the "International Conference on the Manichaean Noϋς" in Leuven, Belgium (August 1991). I acknowledge gratefully that I have received helpful comments on issues related to this study from Jean-Pierre Mahé, Cornelia Römer, and Morton Smith. The idea for this paper came from my good colleague Alois van Tongerloo who suggested that I survey the Greek and Coptic magical texts to see what relation they might have to Manichaean conceptualizations of the Noϋς, and then to report my findings at the Leuven conference; it is to him that I dedicate this short study.

² *Papyri Graecae Magicae*, ed. K. PREISENDANZ et al., 2 vols., Berlin 1928-31 (hence, *PGM*); see now *Papyri Graecae Magicae*, zweite, verbesserte Auflage von A. HENRICHs, Stuttgart 1973-74 (hence, *PGM*²); *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, ed. H.-D. BETZ, Chicago 1986 (hence, *GMPT*); and the excellent new edition of the two texts in *PGM XIII*, with diplomatic transcriptions, commentaries, and photographs: *Two Greek Magical Papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden. A Photographic Edition of J384 and J395 (= PGM XII and XIII)*, ed. R.W. DANIEL, Opladen 1991. Cf. also *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 2 vols., ed. R. MERKELBACH & Maria TOTTI, Opladen 1990.

³ *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 vols., ed. A.M. KROPP, Brussels 1930-31 (hence, *KZT*).

⁴ *P. Mich.* inv. 593 is one of twelve manuscripts at the University of Michigan which together comprise one of the largest ancient hoards of Coptic magical texts. I am preparing a critical text edition of the twelve manuscripts with commentaries and photographic facsimiles. The collection was briefly described and partly published in W.H. WORRELL, *A Coptic Wizard's Hoard*, *AJSL* 46 (1930), pp. 239-62; cf. my introductory essay, *The Coptic Hoard of Spells from the University of Michigan*, in *Ancient Christian Magic*, edd. M.W. MEYER & R.D. SMITH, San Francisco 1994.

⁵ For historical descriptions and phenomenological discussions of magic, see A.F. SEGAL, *Hellenistic Magic: Some Questions of Definition*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, ed. R. VAN DEN BROEK & M.J. VERMASEREN, Leiden 1981, pp. 349-75; and D.E. AUNE, *Magic in Early Christianity*, in *ANRW II* 23.2 (1980), pp. 1507-1557, esp. 1507-1523. See also the recent and excellent essays in *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, ed. CHR.A. FARAONE and D.

parable to that found in the Manichaean myth⁶. Such an interest in the lines of contact between popular magic and the sources of Manichaean thought suggests some problems of method. For example, the texts studied are contained in ancient magical source books originally written in either Greek or Coptic, but even a general outline of the relationship between Greek and Coptic magic still remains unclear, to say nothing of the relationship of concepts shared by popular magic and Manichaeism. The six texts analyzed exhibit no commonly shared phenomena which might unify them, except for the presence of the term $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ and the obvious fact that they are each employed as traditional source materials in larger magical texts (through a standard process of redaction). None of the texts studied, or their sources, have been identified in any Manichaean text, and so we should not suppose that there would have been direct literary use of these or similar magical texts as primary sources by Manichaean authors. Nor should we suppose that such magical texts were the primarily sources for the concept of the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Manichaeism.

Most significantly, the mythological ideas expressed within the six texts, especially those associated with the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, were employed within a large number of religious traditions, however those traditions might

OBBINK, New York 1991. On the history of the Greek magical papyri, see the discussions by K. PREISENDANZ, *Die griechischen Zauberpapyri*, *APF* 8 (1927), pp. 104-167; by K. PREISENDANZ and A. HENRICHS in *PGM*² (1973), I, pp. v-xiv and *PGM* (1974) II. v-xvii; by H.-D. BETZ, *Introduction to the Greek Magical Papyri*, in *GMPT*, pp. xli-lxiii and the literature cited there; and also the forthcoming study by W.M. BRASHEAR, *Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey*, in *ANRW* II 18.5 (in press), which takes into account the more recent literature. On the Demotic texts, see Janet H. JOHNSON, *Introduction to the Demotic Magical Papyri*, in *GMPT*, pp. lv-lviii and the literature cited there. On the Coptic texts, see the discussions by W.E. CRUM and A.M. KROPP in *KZT* I pp. ix-xii, 1-7.

⁶ For a concise review of the ancient literature and theories, see J. BEHM and E. WÜRTHWEIN, $\nu\omicron\epsilon\omega$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$..., *TDNT* IV, pp. 948-1022, esp. 951-958. On the identification and function of the Manichaean $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ and Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, see the informative discussions by C. COLPE, *Manichäismus*, in *RGG* 4 (1960), pp. 714-722; H.J. POLOTSKY, *Manichäismus*, in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, *Supplementband VI* (1935), esp. col. 256-259 (= H.J. POLOTSKY, *Collected Papers* [Jerusalem 1971], pp. 706-708); E. ROSE, *Die manichäische Christologie* (StOR, 5), Wiesbaden 1979, pp. 76-79; K. RUDOLPH, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, New York 1977 (1983), pp. 336-339; and C. SCHMIDT-H.J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, SPAW, Berlin 1933, pp. 68-72 (= H.J. POLOTSKY, *Collected Papers*, pp. 678-682). Cf. also W. LĘNTZ, *What is the Manichaean Nous?*, *UAJb* 32-33 (1960-61), pp. 101-106. On the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in pre-Manichaean Gnosis, see G. FILORAMO, *A History of Gnosticism*, trans. A. ALCOCK, Oxford 1990, pp. 26, 41-45, and 64. On the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Plotinus, see the discussions and bibliography in J.H. HEISER, *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus* (SHP, 15), Lewiston 1991, esp. pp. 25-36, 81-86.

be defined (as magical, hermetic, Gnostic, or otherwise)⁷. This diversity among the magical texts evidences the popularity and broad applicability of νοῦς traditions already in the period before Mani. The synthetic, eclectic, and speculative nature of Manichaean thought suggests a conceptual base which was informed from a broad variety of diverse pre-Manichaean sources.

This study thus indicates that some Manichaean conceptualizations (e.g. νοῦς) were already well-known in the syncretistic philosophical climate of late antiquity, and that the use of such concepts by Mani not only made Mani's system more understandable to proselytes, but established a continuity with pre-Manichaean philosophical and religious traditions, thereby assuring, at least theoretically, the success of the Manichaean mission.

(1) PGM III 494-611 (= P. Mimaout [P. Louvre 2391])

PGM III 494-611 contains a spell intended to cause the God Helios to respond favorably to a magician's wishes. At the end of the spell the magician employs a prayer (591-611) which refers to the νοῦς and which was also known in the Hermetic tradition⁸. A Latin version of the prayer is extant in the *Corpus Hermeticum: Perfect Discourse (Asclepius 41)*⁹ and a Coptic version in the Nag Hammadi tractate *The Prayer of Thanksgiving (NHC VI,7)* where it is appended to another Hermetic tractate (= *The Discourse on the Eighth and Ninth [NHC VI, 6]*)¹⁰. The prayer in PGM III 591-611 is¹¹:

⁷ At least one Greek text (PGM III 494-611) is also edited into the *Corpus Hermeticum: Perfect Discourse* in a Latin version (as *Asclepius 41*) and into the Nag Hammadi text *The Prayer of Thanksgiving (NHC VI,7)* in a Coptic version. This single example demonstrates that at least one popular traditional source text employing the νοῦς participated widely in the syncretistic world of late antique religions.

⁸ See A. GONZALEZ BLANCO, *Hermetism. A Bibliographical Approach*, ANRW II 17.4 (1984), pp. 2240-2281.

⁹ *Hermès Trismégiste*, ed. A.D. NOCK & A.-J. FESTUGIÈRE, 4 vols., Paris 1946-1954, II, pp. 353-355, 399-401. The Greek original (*Logos Teleios*), of which the Latin version called *Asclepius* is now in the *Corpus Hermeticum*, is extant only in fragments. D.N. WITGIL provides a preliminary step toward a single-tractate study in which he argues that "a version does not function or have value merely as an additional textual witness to a particular text. An attempt at reconstructing the Greek 'Logos Teleios' on the basis of the 'Asclepius' version would go very far astray if one failed to take careful account of the ideological alterations that occurred in the translation process" in D.N. WITGIL, *Incorrect Apocalyptic: The Hermetic 'Asclepius' as an Improvement on the Greek Original*, ANRW II 17.4 (1984), pp. 2283-2297.

¹⁰ P. DIRKSE & J. BRASHLER, *The Prayer of Thanksgiving*, in *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, (NHS 11), Leiden 1979, pp. 375-387 (includes synopses of the Greek, Latin, and Coptic texts with English translations of each); M. KRAUSE & P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen

χάριν σοι οίδαμεν, ψυχή πάση, κατὰ καρδίαν πρὸς σὲ ἀνατεταμένην, ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορία καὶ εὐλογοῦμενον τῇ τοῦ θεοῦ ὀσιότητι, ἣ πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάντα πατρικὴν εὐνοίαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω, χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν· νοῦν μὲν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δὲν, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν, γνῶσιν, ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν. χαίρομεν, ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρομεν, ὅτι ἐν πλάσμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ γνώσει. χάρις ἀνθρώπου πρὸς σὲ μία· τὸ μέγεθος γνωρίσαι. ἐγνωρίσαμεν, ὃ τῇ ἀνθρωπίνης ζωῆς ζωῆ, ἐγνωρίσαμεν, μήτρα πάσης γνώσεως, ἐγνωρίσαμεν, ὃ μήτρα κυηφόρε ἐν πατρὸς φυτεία, ἐγνωρίσαμεν, ὃ πατρὸς κυηφοροῦντος αἰώνιος διαμονή· οὐ τοσοῦτον ἀγαθὸν προσκυνήσαντες μηδεμίαν ἠτήσαμεν λιπὴν, πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει, τάδε τηρήσαντας τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιοῦτου βίου τούτου ...

“... We give thanks to You. Every soul and heart (is) stretched out to You, unutterable name honored with the appellation of God and blessed with the appellation of Father, for to everyone and to everything You have shown fatherly goodwill, affection, friendship and sweetest power, granting us intellect (νοῦς), speech (λόγος), and knowledge (γνώσις); intellect (νοῦς) so that we might understand You, speech (λόγος) so that we might call upon You, knowledge (γνώσις) so that we might know You. We rejoice because You showed Yourself to us; we rejoice because while we are still in bodies You deified us by the knowledge (γνώσις) of who You are. The thanks of man to you is one: to come to know you, O Womb of all knowledge (γνώσις). We have come to know, O Womb pregnant through the father's begetting. We have come to know, O eternal continuation of the pregnant father. After bowing thus before Your goodness, we ask no favor except this: will that we be maintained in knowledge (γνώσις) of You; and one protection: that we not fall away from a life such as this ...”

It is not clear whether the prayer was composed by the author of the Hermetic *Perfect Discourse* (Asclepius 41) or was an earlier source which that author employed. Researchers are divided whether the Greek version in the magical text (*PGM* III 591-611) and/or the Coptic version from Nag Hammadi (*NHC* VI,7) were copied from an earlier Greek Hermetic text¹². We might in fact have a traditional prayer

Instituts Kairo. ·Koptische Reihe 2), Glückstadt 1971, pp. 57-59, 185-186; J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte* (BCNH 3), Québec 1978, I, pp. 135-168 (includes synopses of the Greek, Latin, and Coptic texts with a French translation; this work is a revision of Mahé's earlier work *La prière d'actions de grâces du Codex VI de Nag Hammadi et le Discours parfait*, *ZPE* 13 [1974], pp. 40-60); K.-W. TRÖGER, *Die sechste und siebte Schrift aus Nag Hammadi-Codex VI*, *ThLZ* 98 (1973), cols. 495-503.

¹¹ English translation follows that of W.C. GRESE in H.-D. BETZ, *GMPT* 33-34. Greek text is that of Preisendanz & Henrichs. See also the text, translation, and commentary by R. MERKELBACH & M. TOTTI, *Abrasax* II, pp. 1-33, esp. 20-21, 30-33.

¹² Mahé provides a model stemma suggesting a common archetype followed by various recensions (*Hermès*, pp. 141-46); Mahé's stemma is criticized by G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, New York 1986, pp. 84-86.

of an independent nature which was widely known from the *Corpus Hermeticum* but which also circulated freely¹³.

What concerns us here is the use of the prayer in the magical text. We cannot assume that the Hermetic understanding of the prayer and its terminology (e.g., νοῦς) were fully understood, accepted, and so deliberately employed by the author of the magical spell. In the *Hermetica*, the term νοῦς refers in some texts to a divine hypostasis, but in other texts to a human intellectual faculty, an ambiguity also exhibited by the magical texts.

W.C. Grese demonstrates that the *Hermetica* are not consistent in their use of the term νοῦς¹⁴. Some Hermetic tractates assume the νοῦς is present in all men whether regenerate or not. Grese observes that *C.H.* XIII “avoids using νοῦς with reference to those who have not yet been regenerated ... [who are] without νοῦς ... [and it] rejects the idea that the transcendent God, who is νοῦς and truth, could be known through human senses”¹⁵. Mahé notes that in the *Hermetica* “Les deux ... termes, νοῦς et γνῶσις sont en rapport d’étroite corrélation. D’après CH IV,4 ... c’est dans la mesure où l’homme reçoit de Dieu la faculté perceptive du νοῦς qu’il devient capable de cette γνῶσις, qui est le terme de la perfection spirituelle”¹⁶.

Where the Hermetic texts understand the νοῦς as the divine intellect, as, in fact, the “soul of God”¹⁷, the purpose of the νοῦς is “to link together the hierarchy of God, the World, Man and the animals, and especially to enable the soul, its vehicle, to free itself from the snares

¹³ See the suggestive form-critical comments on the generating ‘life situations’ of the once independent traditional units now compiled in the *Corpus Hermeticum* by H. KOESTER, *The History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, Philadelphia 1982, pp. 388-389. Koester’s position on the history and development of the tradition is maintained by P. DIRKSE & J. BRASHLER, who argue form-critically for the recognition of “an independent unit of tradition loosely appended ... the Coptic text reflects the independent character of *Pr. Thanks* and its inclusion in Papyrus Mimaut and the Latin *Asclepius* are unrelated redactional uses of the prayer ... the prayer itself is certainly liturgical ... the primary *Sitz im Leben* ... was a Hermetic gnostic community” (*The Prayer*, p. 376).

¹⁴ W.C. GRESE, *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leiden 1979, esp. pp. 71-72, 89-91, 102-103.

¹⁵ W.C. GRESE, *Corpus Hermeticum XIII*, pp. 89-91. *C.H.* I 138-140 shows that even the individual tractates are not always consistent.

¹⁶ J.P. MAHE, *Hermès*, p. 149 and n. 28.

¹⁷ *C.H.* XII 9. Note the comment by G. FILORAMO, “Hermes, or rather his *nous*, the most sublime and divine part of his being, is the individual counterpart of the *Nous* of *Poimandres*, the general, universal intellect ... his own *nous* [is] a particular moment of the general *Nous*”, in *History of Gnosticism*, p. 45; cf. *C.H.* I 4-6; cf. J. BEHM & E. WÜRTHWEIN, *TDNT* IV, p. 957.

of the flesh and to be illuminated by 'the light of gnosis' ... to repel the assaults of the world and the flesh"¹⁸.

This theory of "emanational cosmic sympathy" clearly is assumed by the author of the magical text, but the God addressed is Helios of the magical tradition rather than Hermes¹⁹, demonstrating the applicability of the prayer in diverse (though similar) mythological environments²⁰.

There is little in the prayer which could not have been easily embraced and reinterpreted by the eclectic Manichaeic mythological imagination. The affirmations and denials of actual and perceived relationships between Mani (or later Manichaeans) on the one hand, and both magical traditions and Hermeticism on the other, are a matter of record in the heresiological tradition. For example, the Manichaeic polemicist Faustus of Milevum (d. ca. 400) employed Hermes' ancient pagan prophecies concerning Jesus in his arguments against the Christian retention of the Old Testament²¹. But the Manichaeic Faustus may have received his knowledge of the Hermetic tradition indirectly through the orthodox apologist Lactantius (d. ca. 320) who inadvertently opened the door for Manichaeic use of Hermetic texts in his *Divinae institutiones* and his *Epitome divinarum institutionum*, in which he created a model for the positive use of Hermetic texts by orthodox Christians²². In another instance, the Syrian heresiologist Ephraim (d. 373) attempted to disengage Manichaeism from its claim of continuity with the ancient Hermetic tradition by demonstrating the basic differences in one point of detail (the doctrine of the Bowl in *Poimandres* IV 3-4)²³.

¹⁸ G. FOWDEN, *Egyptian Hermes*, pp. 104-105. See also Fowden's useful discussion of the theory of cosmological *sympatheia* assumed in the *Hermetica* (*ibid.*, pp. 757-8).

¹⁹ The magical text begins: "A spell to establish a relationship with Helios" (*PGM* III 494). Helios is described in the rest of the text with theriomorphic and totemistic forms, and his actions are identified with the twelve hours, each in the form of an animal; cf. H.G. GUNDEL, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Munich 1968, esp. pp. 5-6, and M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques: Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*, Paris 1974.

²⁰ This supports the observations on "tradition history" by Koester, and both Dirkse & Brashler (above, n. 13).

²¹ Augustine, *contra Faustum* XIII.1.5 (ed. J. ZYCHA, *CSEL* XXV/1, Vienna 1866, pp. 251-797); see the discussion by S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*, Manchester 1985, pp. 119-124.

²² Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. (1) S. BRANDT, Vienna 1890, (2) (V only) P. MONAT, Paris 1973; id., *Epitome divinarum institutionum*, ed. S. BRANDT, in *CSEL* XIX/1, Vienna 1890, pp. 673-761. See the excellent discussions on Lactantius and the Hermetic tradition by G. FOWDEN, *Egyptian Hermes*, pp. 204-212 and the literature cited there.

²³ S. Ephraim's *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vols., ed. C.W. MITCHELL et al., London 1912-1921, II, p. 210, ll. 8-23; *Corpus Hermeti-*

In either case, it is clear that Mani was eclectic and that Hermetic traditions could travel underground in various guises (here magical, there Manichaeic) but then certainly at their own risk²⁴. I have not demonstrated, nor do I wish to suggest, that Mani drew directly from these or any other Hermetic or magical traditions. In the cases of Faustus and Ephraim, it seems that later Manichaeans employed the Hermetic texts much as Christians employed the Hebrew scriptures, to anchor their own tradition in ancient prophetic revelation and so to avoid the common heresiological charge of 'novelty'. In this sense, an ancient, well-known, and useful Hermetic or magical tradition might appear attractive if it could be associated with an ancient revelatory figure (Adam, Moses, Hermes) and still successfully disengage itself from the opprobrium of association with black magic²⁵.

(2) *PGM XIII 734-1077 (= P. Lugd.Bat. J 395 [W])*

This magical text, like the preceding, focusses on the human νοῦς as the point of contact for the divine νοῦς, and ultimately leads to the divinization of the human subject. The prayer is contained in a much longer text which includes two different interpretations of the Ogdoad (cf. *PGM XIII 740-746a*, and *787b-789a*). The portion of text which concerns us is *PGM XIII 782b-794*²⁶:

σὺ δέ, κύριε τῆς ζωῆς, ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς ἐνδιατριβόντων, οὗ ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀποκινεῖται, οὗ αἱ Μοῦσαι ἱμνοῦσι τὸ ἔνδοξον ὄνομα, ὃν δορυφοροῦσιν οἱ τῆ φύλακες Η, Ω, Χω, Χουχ, Νουν, Ναυι, 'Αμοῦν, 'Αμαυι, ὁ ἔχων τὴν ἀψευστον ἀλήθειαν· ὄνομά σου καὶ πνεῦμά σου ἐπ' ἀγαθοῖς· εἰσέλθοις τὴν ἐμὸν νοῦν καὶ τὰς ἐμάς φρένας εἰς τὸν ἅπαντα

cum, Poimandres IV, 3-4, ed. A.D. NOCK & A.-J. FESTUGIÈRE, I, p. 50 ll. 2-13. S. LIEU has suggested that the analogy between Mani's doctrine (the desire which Darkness had for the Light) and that taught by Hermes (the desire of the souls for the Bowl) was probably not made by Ephraim, but that the latter was responding to an analogy already made by his Manichaeic opponents in order to anchor their doctrine in the teachings of former revelatory figures: *Manichaeism*, pp. 125-126; see also S. LIEU, *Sources on the Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire (from Diocletian to Justinian)*, in *A Green Leaf: Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Leiden 1988, pp. 386-387.

²⁴ See the comments by G. FOWDEN, *Egyptian Hermes*, p. 204.

²⁵ Cf. G. FOWDEN's discussions of links between magic and the philosophical Hermetica (*Egyptian Hermes*, pp. 79-87).

²⁶ English translation follows that of M. SMITH in H.D. BETZ, *GMPT*, pp. 190-191. The Greek text is that of K. PREISENDANZ & A. HENRICHS. R.W. DANIEL, *Two Greek Magical Papyri*, p. xxvi, makes suggestions towards the improvement of the passage only for line 791 where he discusses the "optative of wish" which is rare in the *PGM* and refers the reader to his discussion in *Suppl. Mag.* I 2.17-18 comm. See also the general discussion, text, translation, and commentary by R. MERKEL-BACH & M. TOTTI, *Abrasax I*, pp. 179-213, esp. 179, 184-185, 212-213.

χρόνον τῆς ζωῆς μου καὶ ποιήσῃς μοι πάντα τὰ θελήματα τῆς
 ψυχῆς μου.

“And You, Lord of Life, King of the heavens and the earth and all things in them, You whose justice is not turned aside, You whose glorious name the Muses sing, You whom the Eight Guards attend, E, O, CHO, CHOUC, NOUN, NAUNI, AMOUN, AMAUNI, You who have the truth that never lies. Your name and Your spirit rest upon the good. Come into my mind (νοῦς) and my understanding (φρήν) for all the time of my life, and accomplish for me all the desires of my soul”.

In this prayer, the highest and unnamed deity, whom the Muses and the eight-member Ogdoad serves, is asked to enter the mind and the understanding of the magician (“for all my life”) so that the deity will grant his desires and requests (“and accomplish for me all the desires of my soul”) as is typical in the magical tradition.

Traditionally the Ogdoad is a unit of eight Egyptian Gods comprised of four pairs, each pair embracing the feminine and masculine aspects of the primeval cosmos²⁷. Their individual names are given as *voces magicae* in our text²⁸. The Gods of the Ogdoad produced the cosmos (cf. Hesiod, *Theogony* 104-1018)²⁹. They inhabit the eighth heaven above the seven lower planetary heavens, but often were considered a single highest deity above those seven cosmic Gods. In our prayer, they are “the Eight Guards” who attend to the highest deity whom the magician summons (XIII 787b-789a)³⁰.

Whether the plea is to the Ogdoad as the highest single deity above the seven planetary Gods (XIII 740-746a) or, in our prayer, to the (ninth?) highest deity above the Ogdoad of eight Gods (XIII 787b-789a), we see again that the human νοῦς is the anthropological point of contact for divinization³¹.

²⁷ Cf. S. MORENZ, *Egyptian Religion*, London 1973, pp. 175-177.

²⁸ Cf. the similar text in *PGM XXI* 20.

²⁹ Critical text of Hesiod’s *Theogony*, see *Hesiodi: Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, ed. Fr. SOLMSEN; *Fragmenta Selecta*, ed. R. MERKELBACH et M.L. WEST, Editio tertia, Oxford 1990; commentary: M.L. WEST, *Hesiod: Theogony*, Oxford 1966.

³⁰ When the Ogdoad is first mentioned at the beginning of this lengthy text, it is the highest deity who is served by the seven cosmic Gods (XIII 740-746a), while our prayer considers the Ogdoad (still above the planetary Gods) to be the servants of the highest deity (XIII 787b-789a). This suggests that we have a loosely edited text with interpolations (convincingly argued by M. SMITH in H.D. BETZ, *GMPT*, pp. 189-191 esp nn. 112 and 118).

³¹ Cf. the Nag Hammadi tractate *The Discourse on the Eighth and Ninth* (NHC VI,6) which shares close similarities with the Hermetic tradition and “probably assumes an unnamed tenth highest God above both the eight and the ninth” (private communication from Morton Smith). See also P.A. DIRKSE, J. BRASLER & D.M. PARROTT *NHC VI,6: The Discourse on the Eighth and Ninth*, in *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, ed. D.M. PARROTT (NHS XI), Leiden 1979, pp. 341-373 and the literature cited there.

(3) PGMV 459-489 (= *P. London* 46)

Whereas the two preceding magical texts focus on the νοῦς as the seat of human intelligence and as the point of spiritual contact with the Gods, the remaining magical texts focus on the νοῦς as a divine hypostasis.

This spell in PGM V 459-489 is the last of ten spells in *P. London* 46. The final lines of the spell note that “it loosens shackles, makes invisible, sends dreams; [it is] a spell for gaining favor” (πέδας λύει, ἀμαυροῖ, ὄνειροπομπεῖ, χαριτήσιον; V 488-489a). We are primarily concerned with the opening invocation to the deity (V 460-469)³²:

ἐπικαλοῦμαι σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὄστᾱ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν στήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ πασσαλεύσαντα τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶς ἀπὸ τοῦ σκότους, ὁ Μέγας Νοῦς, ἔννομος τὸ πᾶν διοικῶν, αἰωνόφθαλμος, δαίμων δαιμόνων, θεὸς θεῶν, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων, ὁ ἀπλάνητος Αἰὼν, Ἰάω, ουηι· εἰσάκουσόν μου τῆς φωνῆς.

“I call upon You who created earth and bones, and all flesh and all spirit, and who established the sea and suspended the heavens, who separated the light from the darkness, the Great-Nous (ὁ Μέγας Νοῦς) who lawfully administers all things. Eternal Eye, Daimon of Daimons, God of Gods, the Lords of the Spirits, the Invariable Aion, IAO OYEI, hear my voice!”

In the larger literary context (XIII 459-489), we observe a deity who is a highly syncretized product from Greek, Jewish, Syrian, and Egyptian sources. In the opening invocation we can observe descriptions of a beneficent deity who creates a material cosmos of positive value. These descriptions are paralleled in Jewish canonical and extra-canonical sources³³, as well as Philo (the doctrine of διοίκησις)³⁴, and

³² The English translation, with slight alteration, follows that of D.E. AUNE, in H.D. BETZ, *GMPT*, pp. 109-110. The Greek text is that of K. PREISENDANZ & A. HENRICHs. See also the general discussion, text, translation, and commentary by R. MERKELBACH & M. TOTTI, *Abraxas* II, pp. 146-151.

³³ For the opening line “I call upon you who created earth and bones” (V 459-60), see LXX Job 10.9-11: μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπλασας, εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις. ἦ οὐχ ὡσπερ γάλα με ἤμελξας, ἐτύρωσας δὲ με ἴσα τυρῶ; δέρμα καὶ κρέας με ἐνέδυσας, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις με ἐνείρας. On the separation of “the light from the darkness”, see LXX Gen 1.4b: καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους (cf. 1.14-18 and *Wisd. Sol.* 7.29-30); cf. L. BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, Strassburg 1898, pp. 106-107. On the lawful administration of all things, see also *Wisd. Sol.* 8.1: [σοφία] διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστωσ καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶσ; D. AUNE also observes that the Greek underlying the *voces magicæ* in XIII 480-481 corresponds in part to the Jewish blessing in Hebrew, “Blessed be Jahweh ... the God of Abraham ...” and also notes a similar Greek formula on a gold lamella, see D. AUNE in H.D. BETZ, *GMPT*, p. 110 n. 63 and the literature cited there.

³⁴ On the philosophical doctrine of διοίκησις (“the lawful administration of all

the Hermetic tradition³⁵. With the name “the Great Nous” (ὁ Μέγας Νοῦς) we have a divine hypostasis, the Great Mind of the Highest God. The name is also known as a Manichaean theological term for a hypostasis of the Third Emanation, but in this text the deity is responsible for the creation of “flesh and bone” and the initiation of the “separation of light from darkness”, which clearly cannot be incorporated into the Manichaean myth.

(4) *PGM XIII. 1-734* (= *P. Lugd.Bat. J 395 [W]*)

PGM XIII 1-1077 is a lengthy and complex collection of magical texts now in the Rijksmuseum van Oudheden in Leiden (*P. Lugd.Bat. J 395 [W]*). The collection is comprised of two discrete sections. The latter (*XIII 734-1077*) does not concern us and is an untitled text which is a loose collection of miscellaneous spells. The former (*XIII 1-734*) is a book which its compiler calls “a sacred book called ‘Unique’ or ‘Eighth Book of Moses’ (*XIII 3*)”. This book itself is divided into three subsections: “Part A” (*XIII 1-343*) is an initiation ritual and magical handbook, “Part B” (*XIII 343-646*) contains a second version of the initiation ritual, and “Part C” (*XIII 647-1077*) contains yet a third version of the initiation ritual³⁶.

This text’s compiler draws freely from several philosophical and religious traditions. The text’s title “Unique” (μονάς) reflects influence which is Pythagorean, Platonic, or even Hermetic (cf. *C.H.* 4.10). The alternate title “Eighth Book of Moses” is born from the popular tradition of Moses as an exemplary holy man, as a magician³⁷. Morton Smith observes a polemical note made by the author against, apparently, a rival compiler called ‘Hermes’ who also employs the Hermetic tradition (*XIII 14b-16a*)³⁸. The author also claims to use traditions

things”), see the Hellenistic Jewish discussions of Philo, *De. opif. mundi* 3, and *De spec. leg.* IV 187.

³⁵ The doctrine of δολκησις is also known in the *Corpus Hermeticum* I 9; cf. A.J. FESTUGIÈRE, *La-révélation d’Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris 1981 (3rd ed.), IV, p. 190 n. 3.

³⁶ Morton SMITH has provided researchers with an excellent English translation and a superb analysis of the text’s contents in H.D. BETZ, *GMPT*, pp. 172-195, to which my following discussion is indebted. On the acquisition and first analyses of *PGM XIII* in the early nineteenth century, see the discussion by H.D. BETZ in *GMPT*, pp. xli-xliv, esp. xlii-xliii.

³⁷ M. SMITH calls the compiler “both a composer and a collector of ‘Mosaic’ texts” (in H.D. BETZ, *GMPT*, p. 172 n. 2). Cf. *PGM V* 108-111, “I am Moses your prophet to whom you [the Headless One] have transmitted your mysteries”. See also J. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville 1972, esp. chap. 4, pp. 134-161; and R. PATAI, *Biblical Figures as Alchemists*, *HUCA* 54 (1983), pp. 195-229, for Moses see esp. 213-229.

³⁸ M. SMITH in H.D. BETZ, *GMPT*, p. 172 n. 6.

from the authoritative Egyptian priest Manetho (ca. 275 BCE; see XIII 23)³⁹ and typical references to Egyptian sacred animals (XIII *passim*) including an old Egyptian hymn in which the animals greet the rising sun (used twice XIII 63-84, 138-53).

My discussion will focus on a small section of the initiation ritual which occurs in "Part A" (XIII 1-343) and is repeated in "Part B" (XIII 343-646). Within both versions of the initiation ritual the compiler employs a source which is our focal point and which Morton Smith has identified as "a fragment of some theogonic and cosmogonic myth" (Part A, XIII 161-206; Part B, XIII 471-550) and which the compiler later refers to as "the account of the making of the world (κόσμος)" (Part C, XIII 697). The text is too long to present here, so after a brief resumé, I will present only that section of the text which concerns us (and from the longer version of Part B, XIII 485b-490).

The story begins with an unidentified creator God who creates seven pairs (syzygies) of other Gods through his seven laughs⁴⁰. The text follows with descriptions of the seven pairs of Gods created from his seven laughs, followed by an eighth pair of Gods created from "an echo"⁴¹. When the God laughed the third time, he created the third pair called Nous-Phrenes (Part B, XIII 485b-490; cf. the short version in Part A, XIII 172-175a)⁴²:

βουλευομένου δὲ τὸ τρίτον κακῶσαι ἐφάνη διὰ τῆς πικρίας τοῦ θεοῦ Νοῦς καὶ Φρένες κατέχων καρδίαν, καὶ ἐκλήθη Ἑρμῆς, δι' οὗ τὰ πάντα μεθηρμήνευσται. ἔστιν δὲ ἐπὶ τῶν φρενῶν, δι' οὗ οἰκονομήθη τὸ πᾶν. ἔστιν δὲ Σεμεσιλαμψ.

"When he wanted to laugh the third time, Nous (Νοῦς) and Phrenes (Φρένες) [Mind and Wits] appeared holding a heart, because of the sharp-

³⁹ See *Manetho*, ed. W.G. WADDELL (LCL 350), Cambridge (MA) 1940, esp. pp. vii-xxxi; J.G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970, pp. 78-82.

⁴⁰ See the parallel creation account in the Slavonic 2 *Enoch* 25-30 in *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth, Garden City 1983, pp. 91-213, esp. 142-152. The text in the longer recension of 2 *Enoch* appears to have been harmonized with the text of Genesis 1-3; on the shorter recension's contacts with Egyptian myth, see M. PHILONENKO, *La Cosmogonie du 'Livre des Secrets d'Hénoch'*, in *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Paris 1969, pp. 113-16, and S. PINES, *Eschatology and the Concept of Time in the Slavonic Book of Enoch*, in *Types of Redemption*, ed. R.J.Z. WERBLOWSKY & C.J. BLEEKER (Supp. Numen 18), Leiden 1970, pp. 72-87, esp. 75-82.

⁴¹ Smith argues that the eighth pair was needed by the author to coordinate the earlier myth with its cosmological interest in 'seven' to a later myth with an interest in the eight-member Ogdoad, and suggests that the complete list of eight Gods was Phos-Auge, Earth-Water, Nous-Phrenes, Genna-Spora, Moira-Hermes, Kairos-Basilissa, Psyche-Serpent, and Phobos-Iao (in H.D. BETZ, *GMPT*, pp. 176-177 nn. 43-45).

⁴² The English translation is that of M. SMITH; the Greek text is that of K. PREISENDANZ & A. HENRICHs.

ness of the God, and was called Hermes, [since it is he] by whom all things have been interpreted. He is also in charge of the power of understanding by which everything is managed. And he is [called] SEMESILAMPS.”

The text identifies the syzygy as “Nous-Phrenes”⁴³ who appears holding a heart (καρδία). The heart was understood as the physical locale of human intelligence and so the mental image of the νοῦς holding a heart is an appropriate visual representation of the νοῦς⁴⁴. The alternate name SEMESILAMPS is common in the Greek and Coptic magical traditions⁴⁵. The reference to Hermes only slightly touches upon the Hermetic tradition, yet in the second version in Part B, the compiler adds the popular etymological observation that the name Hermes (Ἑρμῆς) is related to, and creates a word play with, the Greek word for “interpretation” (ἑρμηνεία). The compiler’s next comment, that Hermes is “in charge of the power of understanding (φρήν) by which everything is managed (οἰκονομέω)”, brings us back to the theory of “cosmic sympathy” and the philosophical doctrine of διοίκησις (“the lawful administration of all things”) which we observed operative in the preceding text (*PGM* V 459-489 [*P. London* 46]) which also had contacts with both Hermes and the νοῦς, a cosmic sympathy also assumed by Mani.

The several pairs of Gods that are created through laughter and echo are not objectively detached from the physical world, but are in fact actively involved in it by virtue of their nature as psychological and physical phenomena, as their names suggest. In relation to the νοῦς, then, we have a hypostatic deity who is involved with the cosmos through a type of sympathetic psychological self-consciousness, and through which the God permeates the cosmos, including the νοῦς of any single individual human being. Grese observes that “in becoming

⁴³ The version in Part A reads “Nous or Phrenes”. M. SMITH convincingly cuts through that textual knot in H.D. BETZ, *GMPT*, p. 177 n. 47.

⁴⁴ H. BONNET, *Herz*, in *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 296-297.

⁴⁵ The version in Part A reads SEMESILAM; on this word in the magical tradition, see A.M. KROPP, *KZT* III 125 §207; Th. HOPFNER, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 21), Leipzig 1921 (repr. Amsterdam 1974), I, p. 457; and the discussion by G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, 2nd ed., New York 1965, p. 134, who argues for an Aramaic (“my name is peace”) rather than a Hebrew origin. See the literature cited and a list of texts not included in *PGM* in *Suppl. Mag.*, I 10.4-5 and commentary. Morton Smith, in a private communication, suggested that the alternate form SEMESILAMPS was probably the result of an attempt by “Greek copyists” to understand the name “in relation to the Greek word for lamp [λαμπάς], with its useful metaphorical connotations concerning inner enlightenment”.

νοῦς they are made divine and are translated out of human, physical existence”⁴⁶.

(5) Rossi’s Coptic ‘Gnostic’ Tractate

Another magical text which understands the νοῦς as a divine hypostasis in sympathy with the cosmos and, potentially, with any human νοῦς, is the so-called Rossi’s ‘Gnostic’ Tractate⁴⁷. The twenty-one page papyrus codex was destroyed in a fire at the Biblioteca Nazionale in Turin in 1904. The text is comprised of a series of exorcistic spells which can summon the powers of the divine realm against the powers of evil. The text shows contact with Jewish⁴⁸, Christian⁴⁹, and Egyptian⁵⁰ religious traditions.

Rossi’s use of the descriptive term ‘Gnostic’ requires explanation⁵¹. His identification of the text as ‘Gnostic’ reflects a tendency among early editors like Rossi to identify Gnostic tendencies in newly discovered magical texts. Such identifications were often made when verbal parallels (usually angel names) were found between the magical texts and discussions of Gnostic traditions in the texts of orthodox heresiologists like Irenaeus. However, Rossi’s text does not address any of the specific themes that are typical of most Gnostic texts. It is, however, concerned with the problem of evil and proposes the solution that the individual human being can escape evil by assimilating spiritual power from the Gods. This draws us into the general conceptual framework

⁴⁶ W.C. GRESE, *Corpus Hermeticum XIII*, pp. 88-91, esp. 91. Cf. G. FOWDEN, *Egyptian Hermes*, pp. 104-115.

⁴⁷ F. ROSSI, *Di alcuni manoscritti copti che si conservano della Biblioteca Nazionale di Torino. Trattato gnostico sulle particolari virtù che hanno da Dio gli spiriti celesti* (MAST), Turin 1893; E. AMÉLINEAU, *Le nouveau traité gnostique de Turin*, Paris 1895; A.M. KROPP, *KZT I* 63-78; see now the first translation into English by M.W. MEYER, *Rossi’s ‘Gnostic’ Tractate* (Institute for Antiquity and Christianity, Occasional Papers no. 13), Claremont (CA) 1988.

⁴⁸ Jewish contacts are seen in the usual Hebraic names and the descriptions of divine and angelic powers.

⁴⁹ Christian contacts are seen in the trinitarian formula, the trisagion, and the diverse references to Christ (“the head of Christ”, 14.5-6; “his Son upon the cross”, 17.2; and a variation of the so-called last words of Jesus in 9.17-18).

⁵⁰ Possible Egyptian contacts are seen in the image of the four pillars which support heaven, recalling the sky Goddess Nut who supports the sky with her four arms and legs.

⁵¹ See also the useful discussion (with bibliography) on the misnomer ‘Gnostic’ in early editions of Greek magical texts in W.M. BRASHEAR, *Magica Varia*, with contributions by A. BÜLOW-JACOBSEN, Bruxelles 1991, p. 23; cf. M. SMITH, *The History of the Term Gnostikos*, in *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism*, ed. B. LAYTON (SRH 41), Leiden 1981, II, pp. 796-807.

shared by the magical, Hermetic, and gnostic texts already discussed in this study.

The reference to the νοῦς which concerns us is found in the opening lines of the text's first invocation⁵²:

†ΠΑΡΑΚΑΛΪ ΜΜΟΚ ΜΠΟΟΤ ΠΕΤΔΪΟΙΚΕΙ ΓΙΝ ΕΤΠΕ ΨΔ ΠΚΑΖ
 ΓΙΝ ΕΠΚΑΖ ΨΔ ΤΠΕ ΠΝΟΘ ΜΜΟΝΟΓΗΝΗΣ ΖΩΤ̄Μ̄ ΕΡΟΙ ΜΠΟΟΤ
 ΕΙΩΨ ΕΖΡΑΪ ΕΡΟΚ ΠΙΩΤ ΜΜΑΔΑΥ ΠΠΑΝΔΩΚΡΑΔΩΡ ΠΝΟΘΣ
 ΕΤΖΗΠ Ζ̄Μ̄ ΠΙΩΤ ΠΨΕΡΜΜΙΣΕ Ξ̄ΣΩΝΤ ΝΙΜ Μ̄Ν̄ ΕΩΝ ΝΙΜ
 ΔΒΛΑΝΑΘΑΝΑΥΛΑ.

"I invoke You today, the one who governs from heaven to earth, from earth to heaven, the Only-Begotten One: hearken to me today, for I cry unto You, only Father, Pantocrator, the Mind (Νοῦς) hidden in the Father, the First-Born of every creature and every aeon, ABLANATHANAFLA".

We have previously encountered the doctrine of διοίκησις in two of the Greek magical texts already discussed (*PGM* V 460-469 and XIII 485-490). In all three texts the "administration of all things" is due directly to the activity of the νοῦς.

The ubiquity of the νοῦς "from heaven to earth, from earth to heaven" is also a common characteristic of the omnipresent νοῦς found in other religious and philosophical traditions⁵³. The νοῦς is "hidden in the Father" and so proceeds from the Father as a primary hypostasis which is hidden from the material cosmos and its inhabitants⁵⁴.

As in the preceding Greek text, we have a hypostasis who is involved with the cosmos through a type of psychological self-consciousness through which the God permeates and so administrates the cosmos, including the νοῦς of any willing human being.

(6) *P. Michigan* inv. 593 (Coptic Magical Codex)

Within the large collection of manuscripts at the University of Michigan is an ancient 'hoard' or library of Coptic magical texts pro-

⁵² This opening invocation is preceded in the codex by ten lines concerning instructions for ritual preparations. The English translation follows that of M.W. MEYER, *Rossi's 'Gnostic' Tractate*, pp. 5-29; the Coptic text is that of A.M. KROPP, *KZT I* 62-81 (also in Meyer).

⁵³ See the discussion and comprehensive bibliography concerning deities of immense proportions and/or ubiquitous whereabouts in W.M. BRASHEAR, *Magica Varia*, pp. 28-34.

⁵⁴ In the Manichaean *Psalm-Book* see 24.23 "The Mind of the Father" (ΠΝΟΘΣ ΝΤΕ Π̄ΩΤ) and 37.22 "The Mind of the Shining Light of the Father" (ΠΝΟΘΣ ΝΤΕ ΠΟΨΔΙΝΕ ΕΤΗΡ̄ΩΟΤ ΑΠ̄ΙΩΤ).

duced by five scribes sometime in the fifth through seventh centuries. The library contains twelve manuscripts with several different texts. Our point of interest is the twenty page codex which contains a single lengthy text (comprised of invocations and instructions for purification rituals, a list of 32 tricks and medical prescriptions) and an unrelated concluding prayer of forty lines (plus 104 lines of magical words). Of special interest is the triple repetition of the magician's identification (divinization) with a deity who says "I am Seth, the Son of Adam"⁵⁵.

Our concern is the so-called "hawk's egg" ceremony which is part of the preparation ritual for the magician who activates the prayer (εὐχή). The text of the instructions for the ceremony reads (codex page 4, line 14b through page 5, line 6b):

ΕΚΝΑΤΑΟΥΤΑϸ ΝϸΑ ΨΥ ΝϸΟΠ ΕΞΝ ΟΤΕΒΙΩ ΜΝ ΟΤΚΛΕΚΗ-
 ΡΙΖΩΝ ΨΑϸϢ ΟΤΕΜΝΗΜΩΝ ΝϸΗΤΚ ΨΑ ΕΝΕΖ ΝΕΙΝΕ ΜΠΕΚ-
 ΝΟΥϸ ΜΝ ΠΝΔ ΔΙΝΑΚ ΝΟΥϸΟΥϸΕ ΝΒΗϸ ΝΤΗΓΔΗΙΖΗ ΜΜΟϸ
 ΝϸΟΥΤΑΜϸ ΕΔΜ ΠΕΒΙΩ ΕΚΖΔΓΝΕϸΕ ΜΜΟΚ ΝϸΜΕ ΝϸΟΥϸ
 ΨΑΝΤΕ ΠΕϸΝΟΥϸ ΟΨΩΝ<ϸ> ΕΡΟΚ ΖΝ ΟΤΨΒΒΟ ΜΝ ΟΤΖΔΓΝΙΑ
 ΝϸΜΕ ΝϸΟΥϸ....

"You [the magician] are to recite it [the prayer] seven times over some honey and some licorice root. It sets a reminder (μνήμων) within you, forever and ever, in your mind (νοῦς) and spirit (πνεῦμα). Take a hawk's egg and fry it, then eat it over the honey, purifying yourself for forty days until its mind (νοῦς) appears to you, (while you are) in cleanliness and purity for forty days ..."

The tradition employed in this section of the text suggests that the magician will receive a reminder (μνήμων) in his mind (νοῦς) and spirit (πνεῦμα) during an "appearance" of "its mind" (νοῦς). There are several lexical and syntactical ambiguities.

The meaning of the term μνήμων is not immediately clear. Its most natural sense seems to suggest a human mind that has been enlightened in spiritual realities, an enlightenment which is characterized by a good memory, perhaps suggesting epignosis. In any case, it is an enlightenment which itself comes from the divine realm beyond the magician's material frame of reference. The reception of the μνήμων apparently occurs at the moment of the appearance of "its [?] mind"

⁵⁵ See B. PEARSON, *The Figure of Seth in Gnostic Literature*, in *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, pp. 52-83 and the literature cited there; P.A. MIRECKI, *The Figure of Seth in a Coptic Magical Text*, in D.W. JOHNSON (ed.), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992, II: Papers from the Sections (Part 1+2)*, Roma 1993.

(νοῦς) to the magician. The following clarification of a syntactical ambiguity might clarify the identification of the μνήμων.

The use of the possessive pronoun “its” for “its mind” (πεςνοσς) creates a problem in interpretation since the identification of the feminine pronominal antecedent is not clear. One would logically expect that the antecedent is the highest deity who gives the μνήμων during an “appearance” of his νοῦς, but the deity cannot be identified as the feminine antecedent because of his masculine nature. Logically, the νοῦς must come from the deity as a hypostasis, but syntactically the νοῦς has a feminine source.

There are at least three possible feminine pronominal antecedents: (1) the prayer (εὐχή), (2) the reminder (μνήμων), and (3) the hawk’s egg (οσσοσσε πβησ). It is clear that our larger text in *P. Mich. inv.* 593 is preoccupied with the antediluvian ‘Sethian’ prayer and all of its virtues. Also, the dominating feminine antecedent for this passage is located on codex page 3, lines 8b and 9a, where the reference is made to “this prayer” (τεῖεσχη), and it is referred to numerous times throughout the lengthy text until it is finally identified again near the text’s conclusion “you shall keep the prayer (προσευχή) in your mouth at all times” (codex page 11, lines 12-13). Thus, the prayer is the antecedent. It sets a “reminder” (μνήμων) through an appearance of the “mind” (νοῦς). This νοῦς must ultimately derive from the deity (through the medium of the virtuous antediluvian prayer) and so is another indication of a divine hypostasis which “appears” (οσωνε) to a human νοῦς.

It is unlikely that the antecedent is the μνήμων, but rather the μνήμων is the “memorable” human experience of a revelation of the divine hypostatic νοῦς⁵⁶.

It is also unlikely that the hawk’s egg is the antecedent since the egg enters in only as a ritual object, a sympathetic physical medium which does not in itself provide a νοῦς, but is merely representative of a higher spiritual reality⁵⁷.

⁵⁶ There are few studies which attempt to discover and describe various understandings of the human *experience* of the divine νοῦς. For example, Plotinus’ experience of intellection has no significantly similar analogues in other writers, though it is generally recognized that for Plotinus the experience was an acquired and continuing state of being, rather than a single memorable experience. For Plotinus such “experiences” are not necessarily “consciously known” by the human subject since that subject is more than just a thinking mind, but has in fact a more comprehensive “appetitive life”. See the relevant texts from *The Enneads* and the discussions of them by R.J. WALLIS, *NOUS as Experience*, in *The Significance of Neoplatonism*, ed. R.B. HARRIS, Norfolk 1976, pp. 121-53, and J.H. HEISER, *Logos and Language*, pp. 8-9, 29.

⁵⁷ Eggs were common in divination rituals (cf. *PGM* III 145; XXXVI 283-294;

As we can now expect, the myth operative behind the text provides both a mind (νοῦς) and a spirit (πνεῦμα) as the anthropological points of contact for the heavenly hypostatic νοῦς which then gives its spiritual enlightenment for the holy man.

Conclusion

We have observed that within the six magical texts the mythological ideas concerning the νοῦς were employed within a large number of religious and philosophical traditions, however those traditions were defined (as magical, hermetic, gnostic, or otherwise). This diversity among the magical texts evidences the popularity and broad applicability of νοῦς traditions already in the period before Mani and reaching as far back as Plato. The synthetic, eclectic, and speculative nature of Manichaean thought suggests a conceptual base which was informed from a broad variety of diverse pre-Manichaean sources. The magical texts likewise shared much of this common conceptual background, but one cannot argue that the magical texts were primary literary sources for Mani or later Manichaean writers.

This study thus indicates that a particular Manichaean conceptualization, that of the νοῦς, was already well-known in the syncretistic philosophical climate of late antiquity. The use of the concept by Mani not only made his system more understandable to proselytes, but it also established an important continuity with highly revered pre-Manichaean philosophical and religious traditions. Such a continuity was essential for the propagation of Mani's Religion of Light and it helped to ensure, at least theoretically, the success of the Manichaean mission.

PDM xiv 115, 620-626) and purification rituals (Apuleius, *Met.* II 16; Lucian, *Dial. Mort.* I I and *Catapl.* 7). The sun was considered an egg (*PGM* III 145?), the Orphic God Phanes was born from an egg (cf. *Orphicorum Fragmenta*, ed. O. KERN, 3rd. ed., Dublin-Zürich 1972, nos. 54-56; H. LEISEGANG, *The Mystery of the Serpent*, in *The Mysteries*, ed. J. CAMPBELL, Princeton 1978, pp. 194-260; W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, 2nd ed., 1952, p. 80 and 95; and M.J. EDWARDS, *Gnostic Eros and Orphic Themes*, *ZPE* 88, 1991, pp. 25-40, esp. 31-32, 40), as was the Egyptian God Ptah (see the text, possibly deriving from Chaeremon, in Porphyry, *De cultu simulacrorum* frag. 10; text and discussion in P.W. VAN DER HORST, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden 1987, p. 29 and 65 n. 5), and the Egyptians held to a theory of the primordial cosmic egg (J. BERGMAN, *Isis-Seele und Isis-Ei*, Uppsala 1970, pp. 73-102; and S. MORENZ, *Egyptian Religion*, pp. 177-179; *PGM* III 145?).

HERMES TRISMEGISTOS AND MANI*

Gilles QUISPÉL (Utrecht)

Having described the destruction of the present world and the following restoration of the Cosmos, the author of the hermetic Asclepius or Logos Teleios (Complete Revelation) discusses the salvation or fate of the souls. The Latin text as well as the Coptic translation of this passage (chapter 21) is incomplete, but Johannes Lydus¹ has preserved a summary of the Greek text:

The Egyptian Hermes says in his treatise that is called The Complete Revelation
that some avenging angels are present in matter and punish there the human beings who deserve it;
that other purifying angels that inhabit the air are cleansing the souls, who try to hasten upward after death, in the cold and warm zones of the air ...;
*and that the saving angels, that are set up in the space near the moon, preserve the souls there*².

That is the well-known tripartition of the fate of souls after death, a sort of inferno, purgatorio and paradiso.

The Latin Asclepius, however, has also preserved some features which are absent in the abstract of Johannes Lydus:

When the soul withdraws from the body, it passes to the jurisdiction of the chief demon who weighs and judges its merit, and if he finds it faithful and upright, he lets it stay in places suitable to it.
*But if he sees the soul smeared with the stains of wrongdoing and dirtied with vice, he sends it tumbling down from on high to the depth below and consigns it to the storms and whirlpools of air, fire and water in their ceaseless clashing – its endless punishment (aeternis poenis) to be swept back and forth between heaven and earth in the streams of matter*³.

It is completely sure that the Greek text of the Logos Teleios spoke of a daemoniarches; Lactantius says so⁴. It is equally clear that the

* Literature: B.P. COPENHAVER, *Hermetica*, Cambridge 1992; G. QUISPÉL, *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism*, VC 46 (1992), pp. 1-19.

¹ *De mensibus* 4. 32.

² N.F. II 334.

³ *Asclepius* 28, translation COPENHAVER.

⁴ *Div. inst.* II.14.6.

Latin translation has blurred out the distinction between bad souls who deserve eternal punishment and mediocre souls, who are purified and then get ■ repêchage though reincarnation.

All this resembles very much the three ways which are mentioned so often in Manichaean sources and certainly go back to Mani himself:

*the Elect enter bliss unutterable;
the Hearer will get a new chance through reincarnation;
the Unbeliever gets eternal punishment in the Bolos*⁵.

It is the function of the “great judge” who has his throne in the air to pronounce this sentence: “This is the sign of the Bema of the Judge (κριτής) who is in the air (ἀήρ)”⁶.

One might even suppose that Mani himself was familiar with this Hermetic tradition. In his youth he must have known the Jewish-Christian doctrine of the two ways, one to Life and one to Death.

In his book⁷ Johannes van Oort has shown how the dualism of Mani can have originated in the polarity of good and evil as taught in the Pseudo-Clementine writings. One might call it a dialectical process. That is the way in which Gnosis springs from Judaism.

But after Mani had left the narrow circle of the Elkesaites or Baptists, he may have become familiar with the Hermetic tradition. Perhaps it was through this channel that he came to know the doctrines of reincarnation, which he integrated into his system and adapted to the sociological structure of the Christian Church.

⁵ Cf. for instance PHOTIUS, *Bibliothèque, codex 191*, p. 186 ed. HENRY.

⁶ *A Manichaean Psalm-Book 21.2*, transl. C.R.C. ALLBERRY.

⁷ *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities* (Supplements to VC 14), Leiden 1991.

ASPECTS DE L'ÉVOLUTION DE LA NOTION DE NOÛS DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE JUSQU'À CLÉMENT D'ALEXANDRIE*

Laura RIZZERIO (Louvain-la-Neuve)

Traiter de la notion de νοῦς dans l'histoire de la pensée antique et chez un auteur comme Clément d'Alexandrie représente sans aucun doute une tâche à la fois difficile et passionnante. Car d'une part l'on se trouve face à l'un des thèmes les plus significatifs ainsi qu'à l'un des termes-clefs de l'œuvre du maître d'Alexandrie, et d'autre part on aborde une question délicate et difficile, qui invite à se prononcer sur l'utilisation d'un vocable qui, comme l'on sait, peut signifier à la fois ce par quoi l'être humain se distingue des autres êtres de son genre, l'intelligence, et ce en quoi l'univers tout entier trouve une justification et un sens pour son ordre et son harmonie, l'Intelligence ordonnatrice. Que l'entreprise soit difficile nous est aussi prouvé par l'évolution sémantique que la notion de νοῦς a subie au fil du temps, jusqu'à changer radicalement de signification à un certain moment de l'histoire, pour finir par signifier une faculté soumise à la raison et inférieure à elle.

De plus, nous voudrions montrer le développement de la problématique chez un auteur comme Clément d'Alexandrie, qui se situe à la charnière de cultures différentes et qui a été influencé par chacune d'elles. Explorer la valeur du terme νοῦς présuppose qu'on tienne compte de toutes ces cultures, et qu'on vérifie si elles ont contribué à l'évolution sémantique du terme, en offrant des nouvelles solutions aux problèmes posés par son utilisation tout le long de l'histoire.

C'est pour satisfaire cette exigence que nous voulons consacrer la première partie de cette étude à un rappel historique des termes de la question, en passant en revue les auteurs les plus significatifs à ce sujet.

I. LES DÉBUTS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE PLATON, ARISTOTE ET LA NOTION DE NOUS

L'utilisation du terme νοῦς date d'une époque assez lointaine de la cul-

* Je tiens à remercier MM. J. Follon et P.W. Rosemann pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans la rédaction de cet article.

ture occidentale, et nous en avons plusieurs témoignages dans les documents de la pensée la plus ancienne. Homère l'utilisait déjà dans le sens d'*intelligence, esprit*¹, ce qui montre que, dès son époque, le vocable indique une faculté humaine de pensée et de réflexion, qui est distincte du *θύμος* et de la sensibilité².

Les Présocratiques commencent à utiliser le terme *νοῦς* pour désigner la faculté de l'homme qui est capable d'une connaissance distincte de l'*αἴσθησις*, et ils attribuent ainsi au *νοῦς* ces significations d'*intelligence, pensée, saisie intellectuelle* qui lui seront caractéristiques pour toujours. Les conséquences sont immédiates. Signifiant une réalité séparée de toute *αἴσθησις*, *νοῦς* devient aussitôt le signe pour désigner cette faculté humaine qui saisit ce qui ne tombe aucunement sous l'emprise des sens, comme par exemple les principes premiers de toutes choses, et, par conséquent, il est identifié à cette partie de la *ψυχή* qui a la capacité de voir les causes profondes des réalités du *κόσμος* qui sont et qui restent invisibles à la vue sensible. Ceci provoquera l'association entre le *νοῦς* et la vue de l'âme et cette association sera la deuxième caractéristique constante de la signification de ce terme³.

Compte tenu de cela, il est naturel que les philosophes fassent recours à ce terme lorsqu'ils commencent à s'interroger sur l'ordre du réel, et donc qu'ils l'utilisent pour nommer ce qu'ils considèrent comme le principe de ce même ordre. Sans doute, en se basant sur la valeur sémantique que le terme *νοῦς* avait acquise, ils trouvent qu'elle se prête assez bien à signifier, tant la cause profonde de tous les événements de la *φύσις*, que la faculté humaine capable de voir et comprendre cette même cause. C'est ainsi que le *νοῦς* devient un terme indiquant à la fois le premier principe de la réalité et la partie de l'âme humaine qui a la capacité de saisir ce principe.

Le premier qui va dans ce sens est Anaxagore, qui semble avoir effectivement identifié le principe de toute chose avec le *νοῦς*⁴. Mais déjà à son époque, sa doctrine fut critiquée, en raison de son incapacité de sortir l'intelligence de l'élément matériel et de la libérer ainsi des contraintes de la *φύσις*⁵. Le génie de son intuition cependant n'avait

¹ Cf. Hom., *Od.* X 240. Pour d'autres précisions concernant l'étymologie et l'histoire du terme *νοῦς*, cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1977, s.v.

² Cf. Hom., *Il.* IV 309, où *νοῦς* et *θύμος* sont bien distingués.

³ Cf. *Resp.* VII 518c; VII 532a-b.

⁴ Cf. *Anaxag. Fr.* 12B DK.

⁵ En effet, pour Anaxagore le *νοῦς* semble être composé d'une matière extrêmement subtile, qui lui permet d'avoir une capacité gnoséologique assez particulière, et de

pas pu être nié, car Platon lui-même, tout en critiquant sévèrement Anaxagore⁶, dut reconnaître l'importance de ce qu'il avait entrevu. Le fait d'identifier la cause de toute chose avec une réalité comme le νοῦς avait en effet semblé à Platon un progrès considérable pour l'esprit dans la compréhension de la vraie nature du monde et de ses origines. Pour le philosophe d'Athènes, en effet, l'identification du principe avec le νοῦς constituait le premier pas vers une explication du réel basée sur quelque chose qui transcendait le réel lui-même, et elle avait le mérite d'introduire, bien que de manière implicite, l'hypothèse que le κόσμος était constitué et régi par un principe responsable de l'ordre et de l'harmonie existants entre les choses, et donc par un principe qui représentait à la fois leur raison de subsister et leur fin ultime⁷. Nous constatons ainsi que le terme νοῦς se trouve utilisé pour identifier le principe duquel toute chose dépend, justement là où l'on commence à se rendre compte que l'explication du réel ne peut pas se fonder sur les apparences et les limites du réel lui-même.

Mais c'est seulement avec Platon que l'intuition d'Anaxagore trouve sa pleine réalisation, et que le νοῦς se voit définitivement assigner la place qui lui sera désormais réservée du moins jusqu'au début de l'époque moderne: celle de principe de toute la réalité, immatériel et transcendant la φύσις. En le détaillant plus, Platon attribue au νοῦς deux fonctions qui toutes les deux le confirment comme indépendant de la sensibilité et de la matière. Tout d'abord, comme l'on sait, Platon identifie la vraie réalité avec l'Idée, et il situe celle-ci dans une région du réel non saisissable par l'αἴσθησις. Pour connaître l'Idée, dit-il, il faut une vision qui, tout en exerçant une fonction analogue à celle de la vue sensible, soit cependant capable de saisir ce qui est immatériel et d'opérer à l'écart de toute sensation. Et c'est précisément pour indiquer la faculté qui exerce cette vue non sensible que Platon se sert du terme νοῦς, en respectant ainsi pleinement et la valeur sémantique de cette expression et les caractéristiques que depuis toujours la langue lui avait assignée⁸. Mais outre ce sens, dans lequel νοῦς est utilisé pour

pénétrer là où les sens ne peuvent pas pénétrer. Comme l'on voit, même s'il possède des caractéristiques et des facultés spéciales, le νοῦς reste toujours un élément de la φύσις, doté comme tous les autres d'un corps matériel. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim 1963 (réimpr.), pp. 1120ss., a soutenu l'hypothèse qu'Anaxagore aurait découvert l'immatériel, mais son interprétation a été sévèrement contestée. À ce propos, cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, II, Milano 1986⁶, p. 168.

⁶ Nous nous référons à l'extrait bien connu du *Phédon* dans lequel Platon critique la position d'Anaxagore par la bouche de Socrate. Cf. *Phaed.* 97b ss.

⁷ Cf. *Phaed.* 97b - 99a.

⁸ Cf. *Phaed.* 65d-66a; 83b; *Phaedr.* 247c; *Symp.* 211d-e; 212a; *Resp.* VI 490b;

signifier la partie de l'âme humaine qui peut atteindre l'Idée indépendamment de la sensibilité, Platon définit $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aussi le Démiurge, en indiquant par là qu'il est une Intelligence suprême, responsable de la création de l'Âme du monde et, par elle, du cosmos tout entier⁹. Cette double identification du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ avec la partie la plus noble de l'âme humaine et avec l'Intelligence qui façonne toute la réalité selon un ordre qui est bon, décide définitivement du caractère immatériel du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et de la place qu'il occupera dans les systèmes philosophiques de toute l'antiquité, mais elle contribue à donner de ce terme une définition structurellement ambiguë.

Pour ce qui est du caractère immatériel du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, il est évident qu'il peut facilement être vu comme nécessaire, l'épistémologie de Platon posant comme condition à l'acte de connaissance la ressemblance entre le sujet connaissant et le sujet connu. En effet, si le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ a comme tâche la contemplation des Idées, et si celles-ci sont immatérielles, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ devra aussi être immatériel. Et puisque le caractère immatériel du Démiurge est chose qui va de soi dans la philosophie de Platon, l'immatérialité du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est assurée aussi quand le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ signifie l'Intelligence suprême. De toute façon, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est et reste une réalité d'ordre immatériel. Platon résout ainsi définitivement une des difficultés rencontrées par Anaxagore.

Mais quant aux deux utilisations du vocable, la doctrine de Platon ne résout pas tous les problèmes. Au contraire, elle en crée de nouveaux. En effet, en décrivant le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ comme la faculté humaine capable de voir les Idées (définies aussi comme $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$), Platon laisse sans réponse deux questions importantes. D'une part, il ne définit pas la relation existante entre l'Intelligence et l'Idée, et il ne nous dit jamais si le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est ou non une Idée; et d'autre part il ne se prononce pas sur le rôle effectif de l'Intelligence suprême, restant dans le vague concernant les relations qu'elle entretient avec le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain. En d'autres termes, Platon laisse ouverte une série d'interrogations que nous pouvons résumer ainsi: Y a-t-il coïncidence entre le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et les Idées? Et si le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ n'est pas une Idée, comment se connaît-il lui-même? Quelle est la nature et le statut de cette Intelligence suprême qui subsiste comme séparée, qui est au commencement du $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ que nous contemplons, et qui semble cependant soumise aux Idées? Quelle est la relation entre le

VI 508d.

⁹ Cf. *Phileb.* 28c; *Tim.* 30a-b; 46c, où le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est décrit comme l'intelligence qui ordonne le cosmos. En *Phaedr.* 247c; *Leg.* XII 961e, Platon s'exprime aussi sur la relation entre le gouvernement du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ dans l'âme humaine et la morale.

νοῦς de l'âme humaine et cette Intelligence suprême qui engendre toutes choses, y compris le νοῦς de l'homme? Et les Idées sont-elles le contenu de la réflexion du νοῦς-Démiurge ou les règles auxquelles le Démiurge lui-même est soumis¹⁰?

En essayant de répondre à ces questions, nous pouvons dire que, pour ce qui est du statut de l'Intelligence ordonnatrice, les écrits du philosophe nous permettent seulement de classer le Démiurge-νοῦς parmi les réalités intelligibles et immatérielles¹¹, d'affirmer qu'il est de nature divine (ὁ θεός)¹², et de reconnaître qu'il est la mesure de toutes les choses¹³. En d'autres termes, Platon nous dit que le νοῦς-Démiurge est ὁ θεός, le dieu qui façonne l'âme du monde et le cosmos à partir de la contemplation des Idées, et qu'il est soumis aux lois de ce que le philosophe considère comme les principes premiers et suprêmes, constituant τὸ θεόν, le divin¹⁴. D'une part alors, on peut penser que pour Platon les Idées les plus générales sont effectivement supérieures au Démiurge. Mais d'autre part, dans un passage de la *République*, le philosophe semble suggérer que le Démiurge-νοῦς crée aussi les Idées, au même titre que l'Âme du monde et que toutes les âmes individuelles, notamment les Idées des *artefacta* qui serviront aux artisans comme modèles pour la création des leurs propres œuvres¹⁵. Nous sommes alors obligés de supposer que cette Intelligence ordonnatrice est aussi créatrice d'Idées et que, dans certains cas du moins,

¹⁰ Cette problématique a suscité un grand nombre d'études. Nous renvoyons ici à celles qui nous paraissent utiles pour notre recherche actuelle, et notamment: A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, spécialement pp. 84-122, où l'auteur traite de la problématique du νοῦς; J. PÉPIN, *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néoplatonisme*, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 156 (1956), pp. 39-64; A. WILFORD, *The Status of Reason in Plato's Psychology*, *Phronesis* 4 (1959), pp. 54-58; K. OEHLER, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Hamburg 1985², spéc. les pp. 13-129.

¹¹ Cf. *Tim.* 37a.

¹² Cf. *Tim.* 28b-29a, où l'identification entre Dieu et le Démiurge est donnée pour acquise.

¹³ Cf. *Leg.* IV 716c.

¹⁴ Cf. *Tim.* 28a.

¹⁵ Le passage de la *République* auquel nous faisons allusion est *Resp.* X 597b. La doctrine du Démiurge concernant ce point précis est assez difficile à expliquer. Une interprétation assez intéressante à ce propos, inspirée par l'École de Tübingen, est donnée par G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1991¹⁰, pp. 497-712. En ce sens, Reale cite aussi le *Sophiste* (265b-e7; 266b,2-5) où Platon aurait affirmé ouvertement que le Démiurge est le créateur (ποιητής) des réalités naturelles. D'après le philosophe italien, en effet, cette affirmation équivaut à faire du Démiurge le créateur de l'âme et des Idées des *artefacta* car, dans tous les cas, ces trois créations s'inscrivent dans le même niveau d'être, et elles ont le même statut que les objet mathématiques. Les Idées créées par le Démiurge seraient ainsi d'un autre statut par rapport aux Idées principales, mais elles seraient tout de même des *Idées*.

ces dernières ne sont que le produit de sa réflexion. L'ambiguïté demeure et il n'est pas facile d'en sortir.

Concernant l'intelligence dans l'âme humaine, les choses ne sont pas plus claires, car ici Platon ne se prononce jamais d'une manière claire et nette sur la vraie nature de la ressemblance qu'il entrevoit entre le νοῦς et l'εἶδος¹⁶.

Telles sont donc les ambiguïtés de la doctrine platonicienne du νοῦς, et il n'est pas étonnant qu'elle ait suscité, déjà parmi ses disciples immédiats, des nombreuses interprétations en sens divers. En définitive, le problème réside dans le fait que le philosophe d'Athènes ne semble pas vouloir se prononcer sur le statut de l'Intelligence à propos des ses relations avec les principes premiers d'une part, et sur le rôle qu'elle joue vis-à-vis des Idées et de l'intelligence de l'homme d'autre part. Malgré cela, sa doctrine du νοῦς a été essentielle pour l'histoire de l'évolution sémantique de ce terme. Elle a permis au terme νοῦς de devenir définitivement l'indicateur d'une réalité de nature non sensible, qui peut être identifiée à la fois avec une Intelligence suprême et unique, fonctionnant comme principe de l'ordre du monde, et avec cette partie supérieure de l'âme humaine qui est dotée de la capacité de contempler les Idées, réalités intelligibles, invisibles et immatérielles, étant aussi capable de s'unir à dieu, lequel est justement Intelligence invisible et immatérielle. C'est à partir de cette doctrine, nous semble-t-il, que se développera ce qui est devenu par la suite le *Leitmotiv* de la philosophie de l'antiquité tardive: l'identification de Dieu avec un Intellect suprême (πρῶτος νοῦς) transcendant toute réalité sensible et contenant en lui les Idées des toutes choses, devenues entre temps le produit de son activité de penser (νοήματα).

Mais, pour en arriver là, il fallait encore accomplir une étape dans l'histoire de l'évolution sémantique du terme νοῦς. Et cette étape fut l'œuvre d'Aristote.

La doctrine aristotélicienne du νοῦς est bien connue. Comme celle de Platon, elle comporte aussi l'utilisation du terme dans la double

¹⁶ Cela est évident surtout dans les trois preuves de l'existence de l'âme proposées par Platon dans le *Phédon* (cf. 75 ss.). Cf. aussi *Resp.* VI 500c-d, où l'on voit encore plus clairement la difficulté de Platon: l'âme est semblable à l'Idée parce qu'elle l'imité, mais pour l'imiter elle doit déjà posséder au préalable cette ressemblance. D'où lui vient-elle alors? Est-elle le fruit de la contemplation, ou bien est-elle une de ses conditions? Platon ne semble pas répondre clairement à ces questions. Sur ce problème, voir A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative*, pp. 107-121, qui conclut en affirmant que l'âme contient en elle une partie directement apparentée à l'Intelligence et à l'intelligible. Sur ce thème voir aussi G. REALE, *Per una nuova interpretazione*, pp. 564-577.

signification de partie supérieure de l'âme humaine et d'Intelligence suprême, cause finale de toutes les choses qui sont et qui deviennent. Essayons d'analyser de plus près chacune de ces deux significations, en commençant par la deuxième qui semble être la plus cohérente et la plus simple dans le cadre de la pensée du Stagirite.

On sait qu'Aristote utilise le terme *νοῦς* pour définir Dieu, et qu'il le considère comme la cause finale et l'objet du désir de tout étant qui aspire à voir actualisées ses propres potentialités. Par conséquent, il pose ce Dieu à la source de tout mouvement et de tout devenir. Dans ce sens, Aristote semble bien reprendre la doctrine de son maître Platon. À la différence de celui-ci, cependant, il estime que ce Dieu n'a pas à contempler ni à produire les Idées, car elles lui sont étrangères. En effet, d'une part il a comme seule activité celle de se penser lui-même et, dans cette perspective, il est clair qu'il ne peut pas non plus se voir attribué la fonction de producteur de l'ordre et de l'harmonie du monde; et d'autre part, les Idées mêmes ne sont plus les modèles séparés et subsistants des choses matérielles, mais bien les principes d'intelligibilité immanents à toute chose. Dans ce cas, la question de la soumission aux Idées ne semble plus se poser: celui qui est *νόησις νοήσεως* n'a donc aucune réalité qui lui soit supérieure.

C'est ici, nous semble-t-il, qu'il est possible de repérer la première modification de la valeur sémantique de *νοῦς* dans sa signification d'Intelligence suprême: en effet, l'idée de l'Intelligence suprême responsable de la génération du monde, idée due à Platon, disparaît chez Aristote au profit d'une conception du *νοῦς* comme Intelligence suprême parfaitement actualisée, séparée et indifférente aux choses qui ne sont pas actualité pure. Cette Intelligence n'est responsable du tout que comme objet de désir, mais elle n'est plus la cause efficiente, ni le principe ordonnateur du monde. La conséquence la plus immédiate de cette doctrine est la disparition de la dialectique entre Intelligence et intelligible car, dans ce contexte, il est évident que l'intelligible en acte est finalement confondu avec l'Intelligence suprême dans sa qualité d'acte pur.

Voilà donc comment la doctrine aristotélicienne du *νοῦς* a pu entraîner une modification de la valeur sémantique du terme, en l'amenant de plus en plus à signifier le principe suprême de toutes choses, totalement séparé du monde, et qui ■ comme seule activité de réfléchir perpétuellement sur lui-même. Ce principe, Aristote le définit aussi comme dieu, ce qui entraîne l'association de l'Intelligence suprême et de dieu dans une formule qui marquera définitivement le terme *νοῦς* et l'histoire de son évolution sémantique. En effet, à partir d'Aristote

et pendant toute l'antiquité et le moyen-âge, dieu sera désormais identifié avec ce νοῦς que nous venons de décrire.

Si maintenant nous passons à l'autre signification du terme νοῦς chez Aristote, celle qui l'associe à la partie supérieure de l'âme humaine, nous nous retrouvons face à une doctrine beaucoup plus complexe, qui a souvent posé des problèmes et suscité des interprétations aussi nombreuses que divergentes¹⁷. L'ouvrage dans lequel Aristote traite le plus du problème est sans doute le *De anima*, où il s'interroge sur les caractéristiques de la ψυχή et de cet attribut exclusif de la ψυχή de l'homme qu'est la pensée. Mais la réponse à la question n'est pas si évidente pour lui, car la notion de νοῦς lui apparaît immédiatement ambiguë et contradictoire.

En partant de l'idée que la ψυχή est entéléchie du corps, il se voit en effet obligé d'admettre que tous les attributs propres à l'âme doivent lui appartenir en fonction de cette caractéristique essentielle. Et comme le corps est mortel, tous les attributs de la ψυχή devront disparaître en même temps que le corps¹⁸. Or, si cela ne pose aucun problème pour les attributs de l'âme autres que la pensée, en revanche, pour ce qui est de cette dernière, la situation devient plus problématique. Car pour Aristote le νοῦς a partout les mêmes caractéristiques d'éternité et d'immatérialité. En tant qu'attribut de l'âme humaine, cependant, il ne peut pas ne pas disparaître avec le corps. Aristote découvre ainsi que sa doctrine de l'âme comme entéléchie du corps et la détermination du νοῦς comme attribut de l'âme contredisent sa conception de la pensée comme réalité éternelle et immatérielle. Comment la pensée peut-elle rester pure et impérissable, se demande-t-il alors, lorsqu'elle se produit dans une âme qui est mortelle et qui est essentiellement l'acte d'un corps soumis aux passions, aux changements, et finalement à la dissolution? Ou encore, comment un νοῦς qui est partie d'une âme définie comme acte d'un corps périssable peut-il produire une pensée impérissable? Si le νοῦς humain a le droit de porter ce nom, c'est justement à cause de sa ressemblance avec l'Intelligence suprême. Sa position dans la ψυχή comme une partie de cette dernière devient alors intenable. Voilà le genre de problèmes auxquels Aristote se voit confronté en avançant sa doctrine du νοῦς dans le contexte de

¹⁷ Voici quelques études significatives sur la question: O. HAMELIN, *La doctrine de l'Intellect agent d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953; M. DE CORTE, *La doctrine de l'Intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*, Paris 1934; F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1973; K. OEHLER, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, cit., spéc. les pp. 133-262.

¹⁸ Cf. *De an.* I 1, 403a 1-2.

sa théorie de l'âme. Mais ce n'est pas la seule difficulté qu'il rencontre.

En effet, même s'il avait renoncé à sa doctrine de l'entéléchie, Aristote aurait rencontré un autre obstacle dans l'explication de la nature et du statut du νοῦς de cet être complexe qu'est l'homme. La difficulté lui serait venue cette fois de sa doctrine épistémologique, et plus particulièrement du problème de la connaissance des intelligibles. D'après cette doctrine, en effet, l'activité du νοῦς ne peut pas être liée au corps ou à un organe corporel quelconque. Car, pour pouvoir connaître les intelligibles en acte, le νοῦς doit pouvoir devenir tous ces intelligibles, le propre de la connaissance étant pour Aristote l'union entre le νοῦς et le νοητός. Le νοῦς ne peut donc qu'être une pure passivité capable de recevoir n'importe quelle forme qui se présente à lui. Or, cela exclut qu'il possède déjà une forme déterminée quelconque. Voilà pourquoi le νοῦς ne peut pas être associé à un organe corporel doté à la fois d'une matière et d'une forme. Et pour bien souligner cette nécessité, Aristote répète à plusieurs reprises dans le *De anima* que le νοῦς doit être ἀπαθής, δεικτικὸς τοῦ εἶδους et χωριστός¹⁹, en lui attribuant ces trois caractéristiques qui ont suscité tant de commentaires. C'est pour lui une manière d'affirmer que l'intellect est et doit rester séparé de toutes choses, ἀμιγής²⁰, et ne rien avoir de commun avec quoi que ce soit (μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν)²¹, car c'est seulement ainsi qu'il peut conserver son pouvoir de connaissance universelle. Aristote retrouve alors la même difficulté qu'auparavant et il est obligé d'admettre que le νοῦς ne peut pas être un attribut de l'âme comme les autres, soumis aux passions et pourvu d'organes sensoriels.

Comme l'on sait, le Stagiritte n'est pas parvenu à donner une solution définitive au problème, bien qu'il ait proposé une réponse qui a marqué une étape importante dans l'histoire de l'évolution sémantique du terme νοῦς et de son utilisation. À notre avis, cette réponse constitue la solution qui a contribué le plus à la modification de la valeur sé-

¹⁹ Cf. *De an.* III 4, 429a 15-25. Aristote dit aussi que l'intellect est le lieu des formes, τόπον εἰδῶν (*De an.* III 4, 429a 27-29), et il souligne qu'il est χωριστός (*De an.* III 4, 429b 5).

²⁰ Cf. *De an.* III 4, 429a 19 ss. Ce terme a été l'objet de deux interprétations différentes. D'une part, dans le commentaire du Pseudo-Philopon, suivi par Thomas d'Aquin et les scolastiques, le νοῦς est considéré comme ἀμιγής τῆς ὕλης et donc comme effectivement séparé de la matière (cf. Pseudo-Phil. 523, 31 ss, *Com. Ar. Gr.* XV Hayduck). Par contre, chez Alexandre d'Aphrodise, suivi par d'autres commentateurs, ἀμιγής est interprété dans le sens de 'séparé' des νοητά, et donc des intelligibles (Pseudo-Phil., 523, 4-5, *Com. Ar. Gr.* XV Hayduck). F. NUYENS, quant à lui, suit cette deuxième interprétation d'Alexandre en en donnant clairement ses raisons (cf. *L'évolution de la psych.*, pp. 284-286).

²¹ Cf. *De an.* III 4, 429b 22-25.

mantique de ce vocable, en finissant par lui faire signifier le lieu des Idées divines, conçues comme pensées de Dieu (νοήματα). Considérons donc dans les détails le raisonnement qu'Aristote avance pour résoudre la difficulté signalée plus haut.

Tout en gardant intacte sa conception de l'âme, le Stagirite se permet en effet de souligner la spécificité que l'intellect possède par rapport aux autres attributs de celle-ci, il lui assigne un caractère divin²², et il montre la différence de statut dont il est bénéficiaire. Sans fournir beaucoup de précisions, Aristote affirme que le νοῦς entre dans l'âme de l'homme de l'extérieur (θύραθεν)²³, et que, de ce fait, il est soustrait au dynamisme naturel de cette âme. Ceci permet au νοῦς de se trouver dans une condition différente par rapport aux autres attributs qui appartiennent à l'âme en tant qu'entéléchie d'un corps. Restait cependant à justifier la production de l'acte d'intellection, lequel devenait alors le résultat de la rencontre de deux réalités passives. Malheureusement, sur ce point Aristote demeure ambigu, et ce n'est pas par hasard que ses affirmations ont été l'objet d'interprétations contradictoires dans les écoles de l'antiquité et du moyen-âge.

En effet, nous avons vu qu'Aristote caractérise le νοῦς humain comme une pure passivité et nous savons aussi qu'il accorde aux intelligibles présents dans les choses un statut passif. Ceci pose un problème dans l'explication de l'acte d'intellection, car celui-ci semble alors résulter de la rencontre de deux réalités passives. Pour surmonter la difficulté, le Stagirite est alors obligé d'introduire une nouvelle forme de νοῦς, qui correspond cette fois à une réalité en acte (νοῦς ποιητικός), et qui est caractérisé par la capacité d'actualiser les intelligibles présents dans les choses et de les proposer comme matière de connaissance au νοῦς παθητικός. Le νοῦς ποιητικός permettrait donc au παθητικός de devenir tous les intelligibles en acte, de réaliser la parfaite union entre intelligence et intelligible, et de produire finalement l'acte d'intellection. La solution semblerait trouvée, si ce n'était qu'elle multiplie les formes de νοῦς sans pour autant en préciser les statuts respectifs. Car la constitution de ces deux types de νοῦς ainsi que la relation subsistant entre eux ne sont jamais bien précisées par Aristote.

²² Cf. *De an.* I 4, 408b 19-30. Aristote dit ici que l'intellect est une *substance* (οὐσία τις οὐσα 408b 19).

²³ Cf. *De an.* I 4, 408b 19; *De gen.an.* II 3, 744b 21. Cette affirmation a provoqué de nombreuses discussions. Thomas d'Aquin, par exemple, a vu dans le terme θύραθεν une raison d'attribuer à Aristote une doctrine créationniste de l'âme (cf. *De unitate intellectus* I 733-780, édition Leonina XLIII, pp. 299-300).

C'est cette imprécision, nous semble-t-il, qui a contribué à la naissance de la doctrine qui fait du νοῦς le lieu de tous les intelligibles ou des Idées. En effet, bien qu'Aristote n'affirme jamais dans le *De anima* que cet intellect actif coïncide avec le Dieu-Intelligence suprême²⁴, le fait que, par ailleurs, Dieu est appelé νοῦς a permis à ses interprètes d'identifier le νοῦς comme Dieu et le νοῦς comme intellect actif et, par là, de croire que le νοῦς-Dieu est le lieu des intelligibles en acte. Ce furent effectivement les philosophes platoniciens de l'antiquité tardive, tels que Philon le Juif, Alcinoos, ou Clément d'Alexandrie, qui élaborèrent plus précisément cette identification, en l'introduisant dans leur système et en faisant d'elle un des principes fondamentaux de leur philosophie²⁵. Mais la source de leur théorie se trouve bien aussi dans cette conception aristotélicienne du νοῦς actif ainsi décrit.

Bref, en essayant de donner une solution aux apories suscitées par sa doctrine du νοῦς, Aristote représente une étape très importante dans l'histoire de l'évolution sémantique du vocable.

Il y a seulement un élément de la doctrine aristotélicienne du νοῦς qui nous n'avons pas considéré jusqu'à présent, bien qu'il nous paraisse mériter quelques lignes de commentaire. Il s'agit du fait que, dans ce que nous venons d'exposer, le νοῦς, tant dans son sens d'Intelligence suprême que dans son sens d'intellect actif, ne semble pas être caractérisé comme une entité transcendant aussi bien l'intelligible que le sensible. En effet, cette doctrine de la transcendance absolue du νοῦς, qui était implicite chez Platon, ne se retrouve pas chez Aristote²⁶. Il s'agit, à notre avis, d'une différence qui n'est pas mince, car c'est justement à son niveau que se situe la distance entre les deux plus grandes philosophes de l'antiquité en ce qui concerne le νοῦς. Et nous allons voir que les auteurs de l'antiquité tardive seront profondément marqués par cette différence, et qu'ils essayeront de la surmonter en élaborant une doctrine synthétisant les deux positions.

²⁴ Pour cette interprétation, voir F. NUYENS, *L'évolution de la psych.*, pp. 296-309. L'auteur critique toute position qui essaye de définir comme claire et univoque la doctrine d'Aristote sur l'âme, et qui par conséquent formule des jugements définitifs. Pour lui, en effet, le Stagirite reste volontairement ambigu concernant la question des deux intellects, car, dans le contexte de sa pensée, sa doctrine n'est pas et ne peut pas être cohérente et complète sur ces points.

²⁵ À cette époque de l'histoire de la pensée, le problème fut abordé à l'envers, c'est-à-dire en essayant de saisir le caractère propre de l'Idée et en concluant qu'elle pouvait être considérée à juste titre comme une pensée divine. La question a été bien étudiée par R. RADICE dans son ouvrage *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989, spéc. les pp. 229-334, auquel nous renvoyons le lecteur.

²⁶ Pour cette interprétation de Platon, voir A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste IV. Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1953, pp. 92-141.

En conclusion, il nous semble qu'Aristote a contribué d'une manière déterminante à l'évolution sémantique du terme $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Et même s'il a suivi son maître Platon dans l'utilisation du vocable, en le laissant indiquer aussi bien l'Intelligence suprême que la partie supérieure de l'âme humaine, en réalité, presque sans le vouloir, en critiquant la théorie platonicienne du monde intelligible, il a affecté le terme $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ de nouvelles caractéristiques.

Tout d'abord, en éliminant le monde des Idées, Aristote a permis au $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ d'acquérir effectivement la place de principe suprême qui n'a d'autres activités que de se penser lui-même. Le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ qui était chez Platon un Démiurge soumis au monde divin des principes devient ainsi chez Aristote un être parfaitement autarcique.

Ensuite, étant ainsi pensée de la pensée, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ d'Aristote ne s'intéresse plus du tout au monde. Et d'ailleurs le Stagirite ne s'occupe jamais de la question de l'origine et de l'ordre de ce monde, qui pour lui est éternel. C'est là que la différence entre Aristote et Platon est la plus évidente.

Nous arrivons ainsi à la période qui nous intéresse davantage, celle que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de moyen-platonisme²⁷. Nous l'examinerons à travers l'un des ces représentants: Alcinoos. La raison fondamentale de ce choix est la parenté des idées de cet auteur avec le penseur qui constitue l'objet principal de cette étude: Clément d'Alexandrie.

II. ALCINOOS ET LE MOYEN-PLATONISME.

Dans son *Didaskalikos* ou *Enseignement des doctrines de Platon*, Alcinoos²⁸ s'efforce de résumer la philosophie platonicienne en la

²⁷ Nous utilisons ici le terme en nous référant à la définition qu'en a donnée J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. - A.D. 220*, Ithaca-New York 1977.

²⁸ Pour les détails sur la vie et l'œuvre d'Alcinoos, voir R.E. WITT, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937; J. DILLON, *The Middle Platonists*, pp. 267-306. Ces deux études considèrent encore que l'auteur du *Didaskalikos* peut être identifié avec l'Albinus de la tradition, disciple probable de Gaius. Plus récemment, J. WHITTAKER a définitivement montré qu'en réalité l'auteur du *Didaskalikos* doit être identifié avec un personnage nommé Alcinoos. Nous choisissons de parler de lui selon les nouvelles indications et nous nommerons Alcinoos l'auteur de cette œuvre d'interprétation de la philosophie platonicienne. Pour toute indication supplémentaire voir J. WHITTAKER, *Introduction*, in *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, texte établi par J. WHITTAKER, traduit par P. LOUIS, Paris (Les Belles Lettres) 1990. L'introduction contient tous les renseignements bibliographiques nécessaires pour reconstruire l'état de la question sur le sujet. Le texte constitue la meilleure édition critique de l'œuvre de cet auteur, basée sur celle de Hermann et reproduisant sa numérotation des pages. Lorsque l'article était sous presse, j'ai pu avoir en vision une nouvelle traduction anglaise commentée du *Didaskalikos*, réalisée par J. DILLON, *Alcinoos. The Handbook of Platonism, Translated with an Introduction and Com-*

présentant d'une manière systématique. Qu'il ait réussi ou non dans cette entreprise, le chapitre X de cet ouvrage retiendra notre attention, parce qu'il présente une description détaillée de sa conception du νοῦς.

À partir du chapitre VIII, Alcinoos décrit ce qu'il appelle la théologie platonicienne, où sont traités les principes suprêmes de toute la réalité²⁹. Ceux-ci sont pour Alcinoos au nombre de trois, la matière (ὕλη), l'Idée ou modèle (ἰδέα ou εἶδος), et l'Intelligence suprême (νοῦς). Le contexte nous révèle qu'entre eux existe aussi une hiérarchie, à l'intérieur de laquelle le νοῦς occupe effectivement la plus éminente des places. Sans aucun doute Alcinoos identifie ici le νοῦς avec Dieu, mais il n'arrive à cette identification que par une longue série de démonstrations et d'argumentations, comme s'il voulait montrer par là que la découverte du principe de toute chose ne peut être que progressive.

Tout d'abord, déclare-t-il, Platon avait considéré le principe de toute chose comme ineffable (ἄρρητον), et il avait réservé à la faculté intuitive la possibilité de le connaître³⁰. Ce qui revient à dire que ce principe, échappant à toute définition, dépasse la connaissance déductive³¹. Et effectivement, nulle part Alcinoos n'exclut la possibilité d'avoir une perception, même limitée, du principe suprême. Mais il soumet cette perception intuitive à une condition précise, qui est le parcours d'un chemin ascétique de purification susceptible de débarrasser la faculté intuitive de toute singularité, sensibilité, diversité, qualité, quantité, multiplicité, etc. pour arriver jusqu'à celui qui est un et simple³².

Alcinoos s'exprime dans un raisonnement de type inductif. S'il y a des choses intelligibles, dit-il, et si elles ne tombent pas sous les sens ni ne participent aux choses sensibles, alors il faut qu'il y ait des intelligibles premiers, au même titre que nous disons qu'il existe des sensibles premiers. Et si ces intelligibles existent, alors il doit exister aussi une faculté capable de les percevoir, d'une manière analogue à ce qui se vérifie dans les réalités sensibles, qui trouvent dans les organes des

mentary, Oxford 1993. L'auteur y revoit les thèses exposées dans son livre *The Middle Platonists*, cit., et je déclare prêt à accepter la solution proposée par J. WHITTAKER à propos de l'identité de l'auteur de cette œuvre.

²⁹ Cf. *Didask.* 162, 25 HERMANN.

³⁰ Cf. *Didask.* 164, 7-9 HERMANN.

³¹ Dans la première partie de son *Didaskalikos*, en décrivant la logique et la dialectique de Platon, Alcinoos avait mis en évidence l'importance de la définition dans le processus de la connaissance, surtout de la connaissance déductive (cf. 156, 24 ss.; 160, 43 ss.). Ce qui n'est pas objet de définition ne peut pas non plus faire l'objet de la connaissance discursive, et on ne peut en avoir aucune connaissance déductive.

³² Cf. *Didask.* 165, 15 ss. HERMANN.

sens des facultés pour les saisir. Or, continue-t-il, cette faculté d'intellection ne peut pas être l'intellect de l'homme, car celui-ci reste toujours lié aux images provenant de la sensibilité et il est incapable de saisir l'intelligible dans sa pureté. Cette faculté devra, au contraire, être séparée de toute réalité matérielle et appartenir à l'ordre du divin, car les dieux, quant à eux, ont effectivement le pouvoir de saisir les νοητά à leur état pur. Et il précise: "puisque l'intellect est meilleur que l'âme et que l'intellect en acte qui embrasse tout en même temps et toujours est meilleur que l'intellect en puissance, et que plus belle que l'intellect en acte est la cause de celui-ci, et quoi que ce soit qui existe encore au-dessus de ces trois choses, c'est là qu'il faut placer le premier dieu, qui est cause de l'activité éternelle de l'intellect du ciel tout entier"³³. Au terme de son raisonnement inductif, Alcinoos parvient donc à convaincre son lecteur de l'existence d'un principe suprême qu'il appelle νοῦς, lequel est bien la source de ce qui était selon Aristote le νοῦς en acte aussi bien que le νοῦς en puissance. Alcinoos l'appelle πρῶτος νοῦς, justement pour le distinguer du νοῦς passif et actif du Stagirite, et pour montrer qu'il transcende tant le sensible que l'intelligible.

En définitive, Alcinoos semble utiliser le terme νοῦς dans la suite de la tradition aristotélicienne pour signifier l'Intelligence suprême à laquelle toute réalité est soumise, et qui est l'objet de désir et la fin dernière pour toute chose. En réalité, cependant, si l'on considère en profondeur l'argumentation du philosophe platonicien, l'on constate que ce principe n'est pas conçu comme le νοῦς aristotélicien, isolé du monde et indifférent à lui, mais bien comme ce qui donne à tout son sens et sa raison d'être, en transcendant toute définition et toute détermination. Ce qui montre bien qu'Alcinoos dépend davantage de Platon que d'Aristote.

Logique avec lui-même, Alcinoos ne nous dévoile aucune des caractéristiques du νοῦς, car celui-ci est pour lui ineffable. D'une manière indirecte, cependant, il nous dit que le πρῶτος νοῦς est le père du νοῦς ποιητικός, et il précise qu'il n'est ni qualité, ni quantité, ni genre, ni espèce, ni mouvement, ni relation, ni identité ni différence³⁴. Toutes les qualités de beauté, bonté, vérité, perfection, divinité, proportion, lumière suprême, etc., doivent en effet être attribuées au πρῶτος νοῦς et en même temps niées de lui, car s'il est la cause de toute réalité bonne, belle, parfaite, vraie, divine, etc., il est aussi supérieur à

³³ Cf. *Didask.* 164, 18-26 HERMANN.

³⁴ Cf. *Didask.* 165, 5 ss. HERMANN.

chacune d'elles. N'étant pas susceptible de définition, même l'appellation d'espèce, ou de genre, ou de sujet ou d'objet de quoi que ce soit, lui serait attribuée improprement³⁵. Sa seule activité semble être la pensée. Cependant, étant donnée la perfection de sa nature, sa pensée aussi devra être la plus parfaite, et elle ne pourra avoir pour objet que le *πρῶτος νοῦς* lui-même. D'où la conclusion que le premier intellect se pense perpétuellement soi-même (*αὐτῇ ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει*)³⁶.

Telles sont donc les caractéristiques du *πρῶτος νοῦς* selon Alcinoos, dont la doctrine est manifestement un mélange de notions platoniciennes et aristotéliennes.

Si nous considérons maintenant le problème des relations entre l'Intelligence et les intelligibles, là aussi nous voyons qu'Alcinoos prend une position qui témoigne de sa volonté de concilier les deux grands philosophes de l'antiquité. En effet, tout en attribuant à l'intellect suprême (*πρῶτος νοῦς*) l'activité principale de se penser lui-même, il dit clairement, nous l'avons déjà souligné, que ce *νοῦς* est le principe de la réalité, qu'il lui donne son sens, et qu'il ordonne le *κόσμος*³⁷. Logiquement Alcinoos fait alors coïncider le produit de l'activité de la première Intelligence qui se pense elle-même, avec les Idées de Platon (*ἰδέαι*), c'est-à-dire, avec les premiers intelligibles (*πρῶτα νοητά*)³⁸. Ce qui l'amène à faire du *πρῶτος νοῦς* à la fois l'Intelligence suprême et le lieu de ces intelligibles, qui sont sa production.

Il en résulte une doctrine singulière et significative pour notre propos.

La situation ne change guère lorsqu'on considère l'autre sens donné par Alcinoos au terme *νοῦς*, celui qui est en rapport avec la partie supérieure de l'âme humaine. Dans ce cas, en effet, Alcinoos fait coïncider le *νοῦς* avec la faculté humaine qui a la capacité de saisir le divin. Il nous dit alors explicitement que "Dieu est ineffable et saisissable seulement par l'intellect (*καὶ νῶ μόνῳ ληπτός*)"³⁹. Cette affirmation montre que le *νοῦς* humain, malgré ses limites, possède pour lui une capacité épistémologique extraordinaire, presque surnaturelle, et de toute façon différente de celle du *λόγος*. En effet, ce qui est dépourvu de définition, ne peut pas être non plus l'objet d'une connaissance déductive ou logique. Si le *νοῦς* peut saisir l'indéfinissable, sa capacité de

³⁵ Cf. *Didask.* 164, 27 ss. HERMANN.

³⁶ Cf. *Didask.* 164, 30 HERMANN.

³⁷ Cf. *Didask.* 165, 1 HERMANN.

³⁸ Cf. *Didask.* 155, 20 ss. HERMANN.

³⁹ Cf. *Didask.* 165, 5 HERMANN.

connaissance ne peut venir que de dieu. C'est d'ailleurs pour la même raison qu'Alcinoos attribue au νοῦς de l'homme la capacité de conquérir la seule chose qui compte pour lui: l'assimilation à dieu⁴⁰. Nous nous trouvons ici face à une conception du νοῦς typiquement platonicienne, et là nous constatons que mêmes les termes utilisées par Alcinoos viennent directement de Platon.

Alcinoos reprend cette doctrine en décrivant la méthode que le νοῦς humain doit utiliser pour parvenir à l'union avec dieu d'une manière correcte et en conformité avec sa nature. La méthode consiste, en définitive, dans un chemin de purification qui permet progressivement de se détacher de tout ce qui est matériel, individuel, multiple, sensible, et de transcender les caractéristiques de la φύσις. Ce chemin, précise Alcinoos, est une ascèse tant au niveau ontologique qu'épistémologique, et il comporte trois voies différentes: tout d'abord, la voie de l'analyse, qui aide à l'élimination progressive de toutes les catégories déterminant un être, et conduit ainsi au principe suprême, étranger à toute catégorie; en second lieu, la voie de l'analogie qui, en saisissant la proportion existant entre les choses, découvre d'abord le lien qui unit l'homme à dieu et ensuite dieu lui-même; enfin la voie de l'éminence, qui procède en transcendant progressivement toutes les qualités qui affectent les étants, d'abord celles qui peuvent être saisie par les sens, et ensuite celles qui le sont par l'intellect, jusqu'à atteindre Celui qui est au-delà de toute qualité et qui dépasse éminemment la réalité sensible et l'intelligible. Dans tous les cas, donc, l'ascèse consiste en un détachement progressif de tout ce qui est défini, déterminé, doté de matière et de forme, saisissable par les sens, déterminable par les catégories de la logique, et finalement saisissable par la raison. Or, si le νοῦς humain n'était pas conçu comme une faculté dotée d'une capacité surnaturelle, permettant de transcender toutes les catégories et toutes les déterminations qui affectent la réalité pour s'unir finalement au dieu, la démarche d'Alcinoos ne serait pas compréhensible.

Il semble donc bien que pour cet interprète de Platon le νοῦς humain est une faculté semblable au πρῶτος νοῦς laquelle, pour cette raison,

⁴⁰ Alcinoos le dit clairement au chapitre XXVII de son *Didaskalikos* (cf. 180, 6 HERMANN): "... et il (Platon) pensait que, de ce qui est en nous, seul l'intellect et la raison parviennent à ressembler au premier bien" (trad. P. LOUIS, p. 53). Visiblement Alcinoos fait ici allusion à une doctrine très répandue dans le milieu platonicien de son époque, à savoir la doctrine de l'ὁμοίωσις θεῷ et il pense qu'elle constitue le seul et véritable but de chaque existence humaine, et qu'elle ne devient possible que par l'intellect. Voir à ce sujet l'étude de H. MERKI, ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῶΝ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg (S) 1952, spéc. les pp. 1-60.

peut conduire l'homme là où aucune autre faculté ne saurait le conduire. L'activité du νοῦς humain semble donc presque divine. Aussi n'est-ce pas par hasard qu'on a vu dans la doctrine d'Alcinoos les traces d'une théologie négative et même mystique avant la lettre⁴¹.

Bref, Alcinoos semble avoir composé sa doctrine du νοῦς en reprenant et en mélangeant la tradition platonicienne et aristotélicienne, pour intégrer les éléments provenant de l'une et de l'autre dans un système plus vaste et à sa manière cohérent. En faisant ainsi, il a obtenu une notion de νοῦς différente et originale par rapport à celle que Platon et Aristote avaient développée.

En conclusion, nous constatons que le terme νοῦς, ainsi que ceux qui lui sont associés, tels que νοητός et νόησις, ont fini par signifier la faculté, l'activité et l'objet de ce qui n'est pas saisissable ni par les sens, ni par le λόγος, ni par la connaissance discursive (διάνοια), mais qui ne peut être atteint que lorsque toutes les facultés cessent de *cogitare* et ouvrent un vide, une obscurité, qu'il faut dépasser pour atteindre la vision (νόησις) de ce qui est au-delà de toute définition et qui transcende tout être. Si donc Dieu est défini comme νοῦς, ce n'est justement pas parce qu'il est pleinement intelligible ou connaissable, mais bien parce qu'il est au-delà de l'αἴσθησις et des λόγοι. Et si l'âme humaine possède un νοῦς, ce n'est pas parce qu'elle est capable de comprendre et de voir la réalité intelligible, mais bien parce qu'elle peut échapper à toute connaissance par détermination et définition, en s'unissant au Dieu ineffable et indéfinissable.

C'est dans cette situation culturelle que Clément d'Alexandrie a élaboré sa doctrine sur le νοῦς, que nous allons maintenant examiner.

III. CLÉMENT D'ALEXANDRIE

La doctrine du νοῦς de Clément d'Alexandrie est fort proche de celle d'Alcinoos. Cependant nous montrerons qu'elle présente aussi des variantes qui sont assez importantes par rapport à celle-ci, et qui font de Clément un auteur vraiment original. Elle témoigne en effet de la capacité singulière du maître d'Alexandrie de savoir à la fois respecter la tradition grecque dont il se veut héritier, et de la modifier sur des points fondamentaux, en s'appuyant sur les nouveautés introduites par le christianisme. Par la force de sa doctrine, Clément nous fait bien

⁴¹ Pour cette idée, voir A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste IV*, pp. 92-141. Pour cet auteur la voie mystique de la connaissance de Dieu suivie par le νοῦς humain était déjà implicitement affirmée chez Platon.

sentir la vitalité et l'envergure spéculative de la pensée chrétienne. Examinons donc plus en détail les caractéristiques essentielles de cette doctrine.

Tout d'abord, il faut souligner le fait que, fidèle à la tradition grecque, Clément utilise le terme $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ pour signifier à la fois Dieu lui-même, et la partie supérieure de l'âme humaine qui a la capacité de voir Dieu⁴². Notre étude commencera par examiner le premier de ces deux sens.

L'identification du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ avec la personne même de Dieu est assez fréquente dans l'œuvre de Clément. À plusieurs reprises, en effet, nous retrouvons l'affirmation que Dieu est tout d'abord $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁴³. Mais il ne s'agit pas là d'une définition de Dieu exhaustive et complète. Pour Clément, tout au contraire, elle a un caractère provisoire et partiel car, exactement comme tous les autres noms qui peuvent être prédiqués de Dieu, le terme $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ aussi ne se rapporte à lui que par analogie, Dieu étant par nature indéfinissable et ineffable. Voici un extrait d'un texte où Clément traite directement du problème:

«Et s'il nous arrive de lui donner un nom ce n'est qu'improprement que nous l'appelons l'Un, ou le Bien, ou l'Intellect, ou l'Être en soi, ou Père, ou Dieu, ou Créateur, ou Seigneur: ces mots nous ne les prononçons pas comme son nom; mais faute de mieux, nous recourrons à des beaux noms, afin que la pensée puisse y prendre appui, sans s'égarer ailleurs. Aucun de ces termes pris séparément, ne peut désigner Dieu, mais tous ensemble ils servent à indiquer la puissance du Maître universel; car les mots forment des paroles au moyen des propriétés qui leur sont attachées, ou par leur relations mutuelles; or on ne peut rien saisir de tel à propos de Dieu»⁴⁴.

Ces affirmations permettent de faire les deux constatations suivantes: d'une part le maître d'Alexandrie utilise le terme $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ à propos de Dieu seulement d'une manière allusive; et d'autre part, le terme $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ signifie pour lui une réalité par nature indéfinissable et ineffable et donc transcendant toute connaissance logique et catégorielle. Le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ devient alors un signe pour indiquer celui qui n'est pas représentable. Comme on peut le constater, on n'est pas loin ici de la doctrine d'Alcinoos. Jusque là donc, Clément ne semble rien faire d'autre que se conformer à la tradition de pensée qui était la plus répandue dans les écoles philosophiques de l'époque.

⁴² Nous aurons l'occasion de citer tous les textes significatifs dans les notes qui suivront.

⁴³ Cf. *Str.* II 5, 1; IV 155, 2; IV 162, 5; V 8, 7.

⁴⁴ Cf. *Str.* V 82, 1-2. La traduction est de Pierre VOULET, in *Les Stromates V*, texte établi par A. LE BOULLUEC, t. I, Paris 1981, p. 161.

Mais cette conformité n'est plus si évidente et devient même problématique là où notre auteur commence à introduire dans sa doctrine des éléments étrangers à cette même tradition. Cela apparaît clairement dans un passage du quatrième livre des *Stromates*, là où, clôturant une description de la vie du vrai gnostique, le maître d'Alexandrie nous propose une des définitions de Dieu les plus précises qu'il n'ait jamais données dans ses écrits. Son but est de démontrer que, Dieu étant le principe absolu de toute chose, tout dépend de lui aussi bien au niveau ontologique, comme la substance, le bien et l'intelligence, qu'au niveau épistémologique, comme les différentes disciplines qui concernent ces trois aspects de la réalité et qui permettent de la connaître sous des angles différents. Voici le texte :

«Mais Dieu est sans principe, principe absolu de l'univers, créateur du principe. Et en fait, comme substance il est principe de la physique, comme bien, principe de l'éthique, comme νοῦς, principe de la logique et de la science du jugement. De là vient le fait que le seul maître, c'est le λόγος, fils du νοῦς qui est père, le pédagogue de l'homme»⁴⁵.

En lisant cet extrait, nous voyons là que, d'une manière analogue à Alcinoos, Clément identifie aussi Dieu avec le principe de tout ce qui est doté d'intelligence, qui utilise l'intelligence et qui est produit par l'intelligence. C'est en ce sens qu'il le définit comme νοῦς. Mais en même temps nous nous rendons compte qu'à la différence de son prédécesseur grec, Clément ne réduit pas Dieu à la seule dimension du νοῦς, comme si d'être Intelligence n'était pas la caractéristique fondamentale de la divinité. Tout au contraire, pour Clément, le qualificatif νοῦς exprime un des aspects de Dieu au même titre que les termes de substance ou de bien.

Mais ce n'est pas tout. Car comme nous le voyons déjà dans le texte cité, Clément présente un autre élément original qui distingue sa doctrine du νοῦς de celles de ses prédécesseurs. Il s'agit de la figure du λόγος présenté ici comme fils du νοῦς et comme pédagogue de l'homme⁴⁶. Cette précision à propos du λόγος est assez surprenante car, outre le fait de constituer une nouveauté dans le cadre de la doctrine grecque du Dieu-νοῦς, elle permet à Clément de suggérer l'existence d'un médiateur entre, d'une part ce Dieu Principe sans principe, Intelligence, Bien, Substance suprême, transcendant toute définition, et d'autre part les hommes dotés aussi d'intellect et désireux d'approcher

⁴⁵ Cf. *Str.* IV 162, 5.

⁴⁶ Clément s'exprime dans des termes analogues aussi en *Protr.* 98, 4, où il dit que le λόγος est υἱὸς γνήσιος du νοῦς.

Dieu, mais limités par leur nature à une connaissance finalement incapable d'atteindre l'objet de son désir. Et l'existence d'un médiateur atténué nécessairement l'affirmation de la transcendance de Dieu, même si elle ne l'élimine pas (car Dieu est et reste pour Clément un mystère qui transcende tout, tant au niveau ontologique, qu'au niveau épistémologique). À nouveau, donc, nous constatons que la définition de Dieu comme *νοῦς* ne fonctionne pas chez Clément selon les mêmes critères que chez Alcinoos.

Mais l'originalité de Clément va encore plus loin. En deux occasions au moins, en effet, Clément utilise le terme *νοῦς* dans un sens qui montre ses liens avec la tradition biblique. Tout d'abord, *νοῦς* est employé pour indiquer l'Esprit qui inspire l'Écriture Sainte et qui permet aux prophètes de la comprendre⁴⁷. 'O *νοῦς* est alors l'intelligence qu'on peut avoir des Écritures et de leur sens authentique, une intelligence tellement parfaite et complète qu'elle est réservée exclusivement aux individus préparés à cette fin⁴⁸. Ensuite, le terme *νοῦς* est utilisé pour définir le *κύριος*, c'est-à-dire, le Fils de Dieu, le *λόγος* engendré par le Dieu-*νοῦς*⁴⁹.

Or, ces deux affirmations sont étonnantes, car elles sont totalement étrangères à la culture grecque de l'époque. La deuxième, cependant, nous surprend davantage puisque, apparemment, elle semble contredire ce que nous avons dit à propos des relations entre le *νοῦς* et le *λόγος*. Comment faut-il donc comprendre ces affirmations?

Nous venons d'affirmer que l'identification du *νοῦς* et du Fils de Dieu (le *κύριος*, *λόγος* incarné) est contradictoire avec le fait que, par ailleurs, Clément considère ce même Fils de Dieu, le *λόγος*, comme engendré par le *νοῦς*. Or, nous avons vu que le terme *νοῦς* est utilisé aussi pour désigner l'Esprit de Dieu, ce qui pourrait nous mettre sur la voie d'une réponse à nos questions. Car, si le terme *νοῦς* peut signifier à la fois le Père, le Fils et l'Esprit, c'est parce que les trois personnes se ressemblent sous certains aspects. Cette ressemblance correspond effectivement à une figure présente dans l'univers de Clément: c'est le Dieu du Nouveau Testament dans sa nature trinitaire. Et il n'y a aucune difficulté à croire qu'elle ait effectivement pu constituer le modèle de référence de notre auteur dans la formulation de cette doctrine du *νοῦς*. Compris en ce sens, l'emploi du terme *νοῦς* pour indiquer à la fois le Père, l'Esprit et le *λόγος*-Fils peut donc se justi-

⁴⁷ Cf. *Str.* I 45, 1-2.

⁴⁸ Cf. *Str.* V 63, 5; VI 126, 1; VII 1, 4.

⁴⁹ Cf. *Str.* V 129, 5; VII 5, 5.

fier, car dans chacun de ses sens le vocable indique toujours Dieu en chacune de ses personnes. Il faut alors admettre que le Dieu auquel Clément se réfère lorsqu'il parle du νοῦς est bien le Dieu de la Bible et non le dieu premier Intellect et premier moteur d'Aristote et d'Alcinoos.

Encore une fois, donc, la fidélité de Clément à la tradition grecque est minée de l'intérieur, et tout en restant vraie pour la forme, elle devient de plus en plus faible quant aux contenus, qui trahissent davantage sa dépendance de la doctrine chrétienne. Ceci dit, la manière de les intégrer à la culture grecque montre que notre auteur ne voyait pas de solutions de continuité entre les deux traditions.

Mais pour comprendre à fond la nature de cette modification de la signification du νοῦς chez Clément, il faut encore insister sur les caractéristiques qu'il attribue au λόγος tant comme Fils de Dieu, unité de toutes les choses, que comme Intelligence divine, unité de toutes les Idées⁵⁰. Dans ses écrits, Clément nous apprend que le terme λόγος signifie deux réalités distinctes à l'origine, mais finalement réunies en une seule et même figure: celle du médiateur entre l'unité simple du Dieu transcendant et la multiplicité de la réalité en perpétuel devenir⁵¹. D'une part en effet, le terme λόγος conserve la signification qu'il possédait dans l'Évangile de Jean, et il désigne donc la deuxième personne du Dieu trinitaire, engendrée par le Père: le Fils de Dieu incarné et mort sur la croix pour nous sauver et pour nous permettre de retourner à Dieu⁵². D'autre part, et d'une manière qui ne laisse pas de

⁵⁰ La figure du λόγος joue un rôle très important dans la doctrine de Clément d'Alexandrie. Elle a été l'objet de plusieurs études parmi lesquelles nous ne citerons ici que les plus significatives: R.P. CASEY, *Clement of Alexandria and the Two Divine Logoi*, *Journal of Theological Studies* 25 (1924), pp. 43-56; H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (MA) 1956, pp. 204-217; E. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, pp. 38-44; S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in a Christian Platonism and Gnosticism*, Cambridge 1971, pp. 199-212.

⁵¹ C'est surtout H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, pp. 204-217 et 269, qui a montré la présence de cette dualité de la figure du λόγος dans la pensée de Clément. D'une part, dit-il, l'Alexandrin parle du λόγος qui est le Fils de Dieu, qui est engendré par Dieu et qui, par conséquence, lui est soumis; et d'autre part, Clément parle du λόγος comme de l'Intellect divin, lieu de toute les Idées, et donc réalité identique à Dieu, dans une identité totale. Du même avis était déjà R.P. CASEY, *Clement and the Two Divine Logoi*, qui s'appuyait sur le Fr.23 des *Ypotyposeis* cité par Photius (cf. III 202, 16-22, éd. STÄHLIN) contenant effectivement l'allusion à deux *logoi* différents. H.A. WOLFSON, p. 208, montre que cette doctrine du double λόγος était assez courante parmi les Pères de l'Église (Tatien, Athénagoras, Théophile d'Antioche). Dans notre étude, nous voudrions montrer que la distance entre ces deux figures du λόγος, si elle existe, n'est pas définitivement insurmontable, comme voudraient le faire croire ceux qui attribuent à Clément une doctrine hérétique.

⁵² Cf. *Str.* V 1, 1-5; I 97, 3; IV 156, 1 ss.; voir aussi *Paed.* I 57; 124, 4, où il est

doute, le terme λόγος signifie aussi la raison qui, déjà pour les Stoïciens, constituait l'unité de toute la réalité multiple et dispersée de notre monde, et que les moyens platoniciens, Philon par exemple, identifiaient avec le lieu des pensées divines, à savoir avec le νοῦς qui est Dieu. En suivant tantôt l'une puis tantôt l'autre de ces significations, Clément parle alors du λόγος comme de la μονάς qui tient ensemble tous les intelligibles⁵³, ou bien comme d'un cercle qui réunit toutes les puissances⁵⁴, ou encore comme νοῦς qui contient toutes les idées divines⁵⁵. L'enjeu de cette double conception du λόγος c'est d'une part qu'il est la mesure ou la règle de l'ordre qui constitue la réalité du cosmos, et d'autre part qu'il est l'égal de Dieu. En ce sens, le λόγος devient le trait d'union entre Dieu, qui crée tout d'une manière ordonnée, et le monde qui reçoit cet ordre et le reproduit en lui. Et comme ce même λόγος est aussi le verbe de Dieu qui sauve et qui enseigne à l'homme comment retourner à Dieu, la fonction médiatrice exercée au niveau ontologique, se transpose immédiatement au niveau éthique, et ce même λόγος devient alors le pédagogue qui apprend à l'homme à reconnaître l'ordre des choses et à le suivre. Par cette ἀκολουθία⁵⁶, l'homme obtient la connaissance de Celui qui de cet ordre est le commencement et la fin: Dieu.

L'introduction de la figure du λόγος dans la doctrine du νοῦς semble donc correspondre à une double intention de notre auteur. D'une part, il veut affirmer que le Dieu-Intelligence, responsable de la création et de l'ordre, est et reste transcendant à toute chose et incompréhensible. Car, si ce n'était pas le cas, Dieu serait immédiatement présent au νοῦς humain, ce qui abolirait la liberté de l'homme et sa capacité de contester et même de récuser la vérité qui est Dieu. D'autre part, Clément veut aussi montrer que ce Dieu s'intéresse au monde et y intervient. Ainsi, puisque le λόγος est à la fois unité simple (en tant que l'Intelligence lieu de toutes les pensées divines) et unité complexe (la

dit que le Fils est le visage de Dieu.

⁵³ Cf. *Str.* IV 156, 1-2. S. LILLA a très bien commenté ce texte de Clément, en montrant comment notre auteur dérive sa conception de celle présentée par Philon d'Alexandrie (cf. *Clement of Alexandria*, pp. 203-206). Pour les textes de Philon cf. *De op. mun.* 24-25; *De somn.* I 62.

⁵⁴ Cf. *Str.* IV 156, 2. Ici les textes de Clément peuvent être comparés à certains passages des *Ennéades* de Plotin: cf. *Enn.* V 4, 2; 9, 6; 9, 8. Cette comparaison est d'autant plus significative et étonnante qu'il s'agit, chez Plotin, du νοῦς deuxième hypostase dans la hiérarchie des réalités intelligibles.

⁵⁵ Cf. *Str.* IV 155, 5; V 73, 3.

⁵⁶ Sur la valeur de ce terme et du concept qui lui est lié, nous nous permettons de renvoyer à notre étude *La nozione di ἀκολουθία come "logica della verità" in Clemente di Alessandria*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 79 (1987), pp. 175-195.

μονᾶς de toute la réalité multiple et dispersée de ce monde), il devient l'élément central du système, qui permet à Dieu d'être présent au monde tout en conservant l'aspect de mystère qui le caractérise.

Finalement, en définissant Dieu comme νοῦς, Clément essaye donc de rester en accord avec la tradition grecque. Mais, en rattachant ce Dieu-νοῦς à la figure du λόγος, il montre qu'il cherche à dépasser cette même tradition, où existait le risque de souligner excessivement la transcendance de Dieu, au détriment de la positivité et parfois de l'intelligibilité du monde. L'apport original de Clément est donc évident, comme l'est aussi sa source principale: la doctrine chrétienne qu'il fut un des premiers à essayer de concilier avec la philosophie grecque.

Mais il y a encore deux autres aspects de la doctrine du νοῦς où éclate l'originalité de Clément.

Le premier aspect est la solution que sa théorie du νοῦς suggère au problème, que nous avons déjà vu, du rapport entre l'Intelligence et son contenu.

Cette solution est proposée dans les deux passages suivants: *Stromates* V 16, 1-5 et V 73, 3.

Stromates V 16, 1-5 est un texte qui termine une démonstration rigoureuse de l'intelligibilité de l'Écriture:

«Car celui qui espère, comme celui qui croit, voit les réalités intelligibles et les réalités à venir avec l'intelligence. Si nous disons qu'il existe une réalité aussi du beau, et si encore nous parlons d'une réalité de la vérité, nous n'avons jamais vu une réalité de ce genre par les yeux, mais seulement par l'intelligence; or le Logos de Dieu dit: "Je suis la vérité"; c'est donc par l'intelligence qu'on peut contempler le Logos. "Qui appelles-tu, dit-il, vrais philosophes? Ceux, répondais-je, qui aiment à contempler la vérité" (Phaed. 65d-66a). Et dans le Phèdre Platon montrera qu'il parle de la vérité comme d'une idée. Or l'idée est pensée de Dieu (ἡ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ), ce que précisément les Barbares ont appelé le Logos de Dieu. Voici quel est le texte: "C'est qu'il faut comme avoir le courage de dire le vrai, surtout quand on parle de la vérité; il s'agit de l'essence sans couleur, sans figure, inaccessible au toucher, l'essence qui réellement est, qui ne peut être contemplée que par le pilote de l'âme, l'intellect" (Phaedr. 247c 6-9). Et le Logos procède; il est alors l'auteur de la création; ensuite il s'engendre lui-même, quand le Logos se fait chair, afin d'être lui-même contemplé" 57.

L'argumentation développée dans ce passage est assez complexe. Elle se compose en effet de deux parties, toutes les deux présentées sous la forme d'un syllogisme et accompagnées d'une citation de Platon et de plusieurs références à la Bible. Dans la première partie, notre auteur

⁵⁷ Cf. La traduction est de P. VOULET, in *Stromates* V, cit., pp. 50-51.

semble vouloir démontrer le caractère noétique du λόγος, et pour ce faire, il le rattache à la vérité d'une part, et aux capacités du νοῦς humain de l'autre. En s'appuyant sur l'autorité de Platon, il construit alors un syllogisme en montrant, par la mineure, que la vérité est immatérielle et accessible à l'homme seulement par le νοῦς, et par la majeure, que la vérité coïncide avec le λόγος, car c'est ainsi que le λόγος lui-même s'est défini dans les Écritures. La conclusion s'impose: le λόγος est une réalité d'ordre intelligible qui peut être saisie seulement par le νοῦς. C'est ce que Clément voulait démontrer. La seconde partie de l'argumentation se fonde sur la première, en y apportant des précisions supplémentaires. Elle énonce, en effet, en termes spéculatifs, les caractéristiques du λόγος énumérées dans le syllogisme précédent à l'aide de l'Écriture. Clément essaye de démontrer que cette vérité-λόγος se confond en fait avec ce que les philosophes appellent Idée et qu'ils identifient avec une pensée (ἐννόημα) de Dieu. Tout d'abord, dit-il en suivant Platon, puisque la Vérité est une οὐσία dépourvue de toute forme ou figure, inaccessible aux sens et s'offrant seulement au νοῦς dans la contemplation, elle doit nécessairement être de même nature que l'Idée, car c'est à cette dernière seulement que peuvent être attribuées les caractéristiques d'immatérialité et d'intelligibilité. La conclusion est évidente: sur la base de cette argumentation et de la démonstration qui vient d'être présentée, on peut définitivement affirmer que Vérité et λόγος, Idée et pensée de Dieu sont bien une seule et même chose, et donc que le λόγος est Dieu, car les pensées de Dieu se confondent avec le Dieu qui est le νοῦς. Ainsi Clément démontre à nouveau, mais cette fois à l'aide de la logique, que le λόγος et le νοῦς s'identifient du moins sous certains aspects, et que donc Intelligence et intelligible, Principe suprême et Vérité coïncident.

Mais Clément va encore plus loin. Car, dans la conclusion du passage, il affirme que ce λόγος, vérité, μονᾶς de tous les intelligibles présents dans les choses, et lieu des pensées divines, se fait "chair" pour s'offrir à la contemplation du νοῦς de l'homme. Or, au terme du raisonnement de Clément, cette affirmation ne sert qu'à rattacher la nature de cette vérité-λόγος, dérivée de la tradition philosophique grecque, au λόγος-Fils de la révélation divine. La précision de Clément servirait donc à montrer que cette réalité qui est le λόγος correspond pleinement à la figure du Fils de Dieu telle qu'elle est présentée dans l'Évangile de Jean, à savoir le Verbe (λόγος) de Dieu qui révèle la nature divine et qui est effectivement un "maître" en chair et os. Notre Père de l'Église parvient ainsi à lier explicitement la doc-

trine du νοῦς issue de la tradition grecque à la révélation chrétienne, et à montrer que le Dieu-νοῦς est finalement l'égal du λόγος-Fils, tous les deux étant le même et unique Dieu suprême dans ses différentes personnes.

L'unité entre Intelligence et intelligible se fait donc dans l'unité du Dieu trinitaire de la tradition chrétienne.

Certes, cette théorie est exposée au danger de l'intellectualisation de la figure du Fils de Dieu, qui peut aller jusqu'à sa réduction à une hypostase du monde intelligible, semblable à celle que l'on rencontre dans les systèmes philosophiques de Plotin ou des gnostiques. D'ailleurs elle ajoute à ces systèmes une figure étrangère et finalement incompréhensible et inutile. Mais Clément prend ce risque, et il réussit à donner une doctrine cohérente, compréhensible et acceptable, aussi bien pour les philosophes que pour les chrétiens.

Mais ce faisant, notre auteur montre que la tradition grecque ne constitue son point de repère qu'en apparence. Car, même s'il suit Alcinoos et les autres platoniciens dans la définition de Dieu comme Intelligence suprême, transcendant toute expérience sensible et toute saisie intellectuelle, en réalité son but n'est pas du tout de souligner sa transcendance absolue, comme c'était le cas pour les philosophes grecs. Son intention est au contraire d'atténuer le caractère de super-Intelligence inintelligible que la divinité avait dans la pensée grecque, et de montrer au contraire que Dieu est une réalité intelligente, qui n'est pas plus transcendant qu'immanent au monde, comme l'est précisément Jahvé. Tel est le message que Clément voulait transmettre à ces disciples formés dans les écoles philosophiques grecques.

Quant au deuxième passage, *Stromates* V 73, 3, il nous permet de saisir davantage les implications philosophiques de la doctrine clémentine du νοῦς.

En commentant allégoriquement le livre de la *Genèse* et plus particulièrement un épisode de la vie d'Abraham, notre auteur décrit à nouveau ce qu'il considère comme les traits caractéristiques de Dieu, ainsi que les voies qui permettent d'accéder à sa connaissance. Son but est de démontrer comment Dieu peut être à la fois insaisissable en ce qu'il est, et accessible dans certains cas. Voici ce texte:

«Et encore: 'Abraham se rendait au lieu que Dieu lui avait dit; le troisième jour, levant les yeux, il aperçoit le lieu de loin' (Gen. 22, 3-4). Le premier jour est celui de la vue du beau, le second celui du désir qu'a l'âme de l'être le meilleur; et au troisième jour l'intelligence (νοῦς) discerne les réalités spirituelles, car les yeux de l'entendement (τῆς διάνοιας ὄμμα) ont été ouverts par le

maître ressuscité au troisième jour.[...] Il est donc logique qu'il voie le lieu de loin: car la région de Dieu est difficile à atteindre, de ce Dieu que Platon appelle la région des Idées, ayant appris de Moïse qu'il est un lieu en tant qu'il enveloppe la multiplicité et la totalité des êtres»⁵⁸.

Il est facile de constater que l'argumentation de Clément est influencée par la doctrine de Platon⁵⁹ et par celle de Philon d'Alexandrie⁶⁰. Le raisonnement est en effet basé sur une thématique qui est chère tant à l'un qu'à l'autre de ces auteurs. Eu égard au contexte, l'influence de l'exégèse de Philon semble prévaloir chez Clément, car c'est surtout Philon qui conçoit la région des Idées à la fois comme lieu incorporel des Idées divines, antérieures à toute chose, y compris au λόγος, et comme le lieu de toutes les puissances incorporelles, lequel est identifiable au λόγος lui-même. Clément, en effet, lorsqu'il définit Dieu comme 'lieu', semble bien vouloir indiquer le fait qu'il constitue l'unité de toutes les choses et qu'il contient en lui les Idées divines. Et puisque, comme nous l'avons vu, le λόγος est à la fois μονάς et νοῦς, Clément n'a aucune difficulté à affirmer ici, encore une fois, l'identité du λόγος-Fils avec le Dieu-νοῦς, sous un aspect bien déterminé.

Jusqu'ici donc il n'y a rien de neuf. Mais Clément poursuit: Abraham voit ce 'lieu' de loin: *de loin*, car Dieu transcende tout, y compris les possibilités de le saisir dont l'âme humaine est dotée; mais *il voit*, car Dieu reste tout de même relativement accessible malgré sa transcendance. C'est une manière d'affirmer que Dieu est à la fois accessible et inaccessible aux êtres de ce monde. Et heureusement pour nous, le texte nous fait comprendre cette fois à quelles conditions la saisie de Dieu devient possible. En considérant le passage cité, nous constatons qu'il s'agit essentiellement de deux facteurs: d'une part la révélation de Dieu lui-même, symbolisée par la venue soudaine d'une lumière qui affecte le νοῦς de l'homme⁶¹; d'autre part la présence dans l'homme

⁵⁸ Cf. *Str.* V 73, 3. La traduction est de P. VOULET, in *Stromates V*, cit., p. 147.

⁵⁹ Pour ce qui est de l'influence de Platon, nous pouvons citer surtout *Soph.* 253d; *Phaedr.* 247c 4; *Resp.* VI 509d; VII 517b 5.

⁶⁰ À propos de Philon cf. *De cher.* 49; *De som.* I 62-65. Dans son commentaire à *Stromates V*, Le Boulluec affirme que Clément empreinte à Philon l'image de Dieu comme lieu des idées. Clément aurait identifié Dieu avec le νοῦς, car il aurait reconnu ce dernier comme antérieur à tout, et comme père du λόγος lui-même (cf. *Stromates V*, vol. II, commentaire, bibliographie et index, par A. LE BOULLUEC, pp. 252-253).

⁶¹ Pour l'idée d' 'illumination', voir l'étude de V. FILORAMO, *Pneuma e photismos in Clemente di Alessandria*, in *Augustinianum* 21 (1981), pp. 329-337. L'auteur décrit assez bien les caractéristiques du *photismos* de Clément, et il met en évidence les différences qui séparent sa doctrine du baptême de celle des sectes gnostiques, et spécialement des Valentiniens. Pour Clément cette 'illumination' du Baptême ne coïncide pas avec un processus gnoséologique, mais bien et avant tout avec le don de l'Esprit Saint. C'est par l'Esprit Saint que le baptisé devient capable de "voir" ce qu'auparavant il ne pouvait pas voir dans sa vérité (cf. spéc. pp. 332-333).

d'une faculté intellectuelle particulière (le νοῦς) capable de recevoir et de capitaliser cette illumination divine. Ce qui montre que, dans les deux cas, l'initiative divine est le plus décisif. Car il est évident que, sans l'intervention directe ou indirecte de Dieu (par le λόγος d'une part, et par le don du νοῦς à l'homme d'autre part) l'homme n'aurait aucune capacité de voir le 'lieu', même pas 'de loin'. Si l'homme a encore une responsabilité dans cette affaire, elle ne consiste que dans la liberté d'accepter ou de refuser ce don. Mais c'est toujours Dieu qui garde l'initiative de l'accorder ou non.

En d'autres termes, il semble bien que, pour Clément, il n'y ait qu'une vérité fondamentale et objective dans le chemin qui conduit à Dieu: si Celui-ci est inaccessible en soi, comme les meilleurs philosophes grecs l'ont toujours affirmé, et s'il transcende le monde créé par lui, il n'en est pourtant pas séparé ni éloigné. Et, bien qu'il reste effectivement incommensurable par rapport aux moyens humains de connaissance, et qu'il ne puisse pas être saisi immédiatement par les hommes, son inaccessibilité n'est pas radicale, car Dieu se rend visible à celui qui veut le comprendre par une révélation, laquelle consiste non seulement dans la manifestation du λόγος, mais aussi dans le don du νοῦς qu'Il fait à l'homme. Ce que nous avons dit jusqu'ici à propos des caractéristiques du λόγος nous permet maintenant d'affirmer que cette révélation s'inscrit parfaitement dans l'ontologie proposée par notre auteur, et qu'elle ne se surajoute pas au système de l'extérieur. Ce que nous verrons bientôt à propos du νοῦς qui est partie de l'âme humaine nous permettra de parvenir à la même conclusion.

Bref, Clément attribue à Dieu le nom de νοῦς, il considère ce Dieu-νοῦς comme une réalité transcendant toute possibilité de connaissance, il reconnaît que cette réalité transcendante engendre une figure semblable à elle, mais en même temps distincte et séparée d'elle, le λόγος, à laquelle il attribue la fonction de médiateur entre Dieu-νοῦς, simplicité, unicité et unité parfaite, et le monde, imparfait, multiple et changeant. Cette dernière figure, qui a une double nature, divine et humaine, devient alors l'élément qui permet de sauvegarder la transcendance de Dieu tout en affirmant son immanence à la création ainsi que sa capacité d'être connu. Et c'est elle qui représente le lieu où l'Intelligence et l'intelligible coïncident et, par conséquent, le lieu d'où émerge la vérité. En d'autres termes, elle constitue l'unité dans laquelle il y a pleine correspondance entre la réalité et la connaissance.

Tel était donc le premier élément d'originalité de la doctrine clémentine du νοῦς. Mais il y en a d'autres.

Tout d'abord, Clément libère Dieu du solipsisme dans lequel Aristote, et en partie aussi Alcinoos, l'avaient relégué, en le définissant comme νόησις νοήσεως. Car le Dieu-νοῦς du maître d'Alexandrie, tout en étant réceptacle de ses propres pensées, n'est pas isolé dans une pensée réflexive renfermée sur elle-même. En produisant cette figure divine qui est le λόγος, point d'unité de toute la création, un comme Dieu est un et en même temps multiple comme multiples sont les parties qui composent l'univers⁶², Dieu s'insère dans le monde en partageant sa multiplicité. Car, si le λόγος est l'unité de toutes les choses ainsi que le lieu de toutes les Idées, alors il manifestera le Dieu-νοῦς au cœur même du monde, les Idées se confondant avec l'Intellect qui est Dieu⁶³.

En second lieu, la conception du λόγος médiateur comme lieu des Idées divines et unité des intelligibles présents dans les choses, permet à Clément de fonder ontologiquement sa vision hiérarchique du monde, et de montrer pourquoi l'on peut affirmer que tous les êtres sont unis entre eux et au Principe suprême, sans qu'il y ait pourtant communauté de substance. Le λόγος, en effet, conserve les rapports d'analogie entre les êtres et assure aux choses ressemblance et communion.

De là vient l'ultime implication ontologique de cette doctrine de Clément: l'affirmation de l'absolue positivité de ce monde, qui contient dans sa totalité et par sa nature même, la bonté, la vérité et l'unité du principe, bien que sous une certaine proportion seulement, et d'une manière plus ou moins parfaite selon la place occupée par chaque étant dans la hiérarchie des êtres.

Les conséquences épistémologiques de la doctrine ne sont pas moins importantes. En effet, dans un système comme celui que nous avons présenté, Clément affirme que la connaissance du Dieu-νοῦς transcendant se fait par et à travers les νοητά dont chaque chose est constituée. Nous avons vu que ces derniers trouvent leur unité et leur fondement dans le λόγος, reflet intelligible du Dieu-νοῦς inintelligible; ce qui implique qu'en reconnaissant les νοητά pour ce qu'ils sont et en retrouvant le lien qui les unit, on découvre le λόγος. Mais ce dernier est lui-même νοῦς. C'est pourquoi la reconnaissance des νοητά crée les conditions pour remonter jusqu'à Dieu et s'unir à Lui. En d'autres termes, la réalité mondaine devient effectivement une échelle capable de conduire à Dieu celui qui sait bien parcourir toutes les étapes existant

⁶² Clément le définit comme μονᾶς, et il considère la μονᾶς comme la somme de tous les intelligibles dont l'univers se compose (cf. *Str.* IV 156, 1).

⁶³ Cf. *Str.* V 16, 3.

entre la réalité singulière et multiple et le principe simple et un⁶⁴. Et c'est justement ici que l'on peut constater l'importance et la positivité attribuée par Clément à la réalité de ce monde. Car pour lui elle nous parle de Dieu, même si ce n'est que d'une manière indirecte et difficile à comprendre, surtout lorsqu'on reste enfermé dans les limites naturelles des facultés humaines.

Nous analyserons bientôt les caractéristiques de cette partie de l'âme humaine que Clément appelle νοῦς, et nous découvrirons à ce moment-là ses qualités les plus importantes. Mais nous pouvons dire dès maintenant qu'un des attributs que Clément lui reconnaît, et qui est peut-être le plus essentiel, est sa capacité de recevoir la révélation provenant de Dieu. Or, celle-ci ne doit pas être comprise comme la transmission d'une nouvelle doctrine concernant Dieu, l'origine et le sens du monde, mais bien comme la communication d'une nouvelle manière d'interpréter la réalité qui était déjà l'objet normal de la vision humaine. En ce sens, la révélation ne serait donc qu'une lumière nouvelle jetée sur la réalité, capable d'éclairer cette dernière dans sa vérité totale, et de la laisser apparaître finalement en ce qu'elle est véritablement: manifestation de Dieu. Sans cette lumière, la réalité que l'homme a toujours contemplée conserverait à jamais le mystère le plus profond, et elle ne se laisserait jamais connaître en Celui qui lui donne origine, ordre et sens. Dans cette lumière, au contraire, la même réalité devient signe, qui, quand il est bien interprété par le νοῦς humain, désigne clairement Celui qui est à l'origine de tout et conduit jusqu'à Lui. La connaissance de la vérité dépend donc, pour notre auteur, du don de Dieu sous la double forme de la lumière qui émane du λόγος et de celle qui vient du νοῦς humain.

Sur le plan épistémologique, donc, le lien entre Dieu, le νοῦς et le λόγος permet à Clément d'affirmer la positivité intrinsèque de ce monde, en tant que moyen capable de conduire à la connaissance de Dieu.

Il nous reste encore à parler du νοῦς compris comme partie de l'âme humaine.

Tout d'abord, en bon philosophe, Clément sépare le νοῦς de la ψυχή, et il précise que le νοῦς occupe seulement une partie de l'âme,

⁶⁴ À ce propos Clément aussi, tout comme Alcinoos, indique trois voies pour arriver jusqu'à Dieu: la voie de l'analyse, celle de l'analogie et celle de l'éminence. Cf. *Str.* V 71, 1-3 où Clément montre que la voie de l'analyse permet la contemplation de l'Intelligence première, car elle conduit progressivement à l'unité, reflet permanent de cette Intelligence même. Sur ce thème voir l'étude de E. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, pp. 146-157, spéc. p.157.

la plus noble, celle qui différencie l'homme de tous les autres êtres vivants, qui lui permet de transcender sa propre nature humaine en recevant le don de Dieu⁶⁵. Tout en élaborant une doctrine originale, Clément insiste sur le fait que cette partie de l'âme est le point d'appui de ces deux autres composantes, la partie végétative et la partie sensitive, car elle leur permet de subsister et de se développer⁶⁶. En ce sens, le νοῦς ne devient pas seulement ce qui identifie l'homme en tant que homme, mais aussi ce qu'il le tient en vie⁶⁷.

Plus précisément, Clément fait du νοῦς le lieu de l'intelligence et il précise qu'il a comme caractéristique essentielle la capacité de saisir les νοητά⁶⁸, ce qui, nous le savons, équivaut à dire qu'il a la capacité de connaître Dieu⁶⁹. Dans cette perspective, il nous semble significatif que le νοῦς soit séparé de la raison⁷⁰, car cela nous confirme qu'il possède un caractère particulier, même dans le cadre de l'âme humaine. En effet, Clément attribue au νοῦς une origine différente par rapport aux autres parties de la ψυχή, et il démontre qu'il est infusé dans l'âme de l'extérieur au moment de la conception de l'embryon humain⁷¹; ce qui, à quelques détails près, nous rappelle la solution qu'Aristote avait adoptée dans le *De anima* pour expliquer l'origine du νοῦς et sa différence par rapport aux autres attributs de la ψυχή. Comme on pouvait

⁶⁵ Cf. *Str.* II 50, 4–51, 1; VI 134, 2–136, 4.

⁶⁶ Pour Clément l'âme est composée de trois parties différentes: la végétative, πνεῦμα σωματικόν, préposée au bon fonctionnement du corps, la sensitive, πνεῦμα ψυχικόν, capable de sensation et par là d'une certaine connaissance, et l'intellective, πνεῦμα πνευματικόν, dont seulement l'être humain est doté, et qui, à la différence des autres, n'est pas transmise par génération naturelle, mais est infuse directement par Dieu au moment de la conception de l'embryon. Cette dernière partie est celle qui nous concerne maintenant, car Clément l'appelle νοῦς et il lui attribue la capacité de remonter jusqu'à Dieu et de s'unir à lui, en gagnant ainsi la vie divine. Clément formule cette doctrine de l'âme en essayant de montrer que les trois parties ne sont pas juxtaposées mais que, tout au contraire, elles sont enchaînées les unes aux autres, de telle manière que l'absence ou le mauvais fonctionnement de l'une entraîne à la ruine toutes les autres ainsi que le corps lui-même. Pour plus de détails et pour les citations, nous nous permettons de renvoyer à notre article *Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie*, in *Nouvelle Revue Théologique* 111/3 (1989), pp. 389–416.

⁶⁷ Cf. *Str.* II 50, 1, où le νοῦς est associé à la faculté qui saisit les réalités d'ordre spirituel. Dans le même sens voir aussi *Str.* VI 134, 2–136, 4.

⁶⁸ Cf. *Str.* V 16, 1 ss.

⁶⁹ Cf. *Str.* VII 43, 3; 135, 2.

⁷⁰ Cf. *Str.* I 12, 3–13, 1.

⁷¹ Cf. *Str.* VI 135, 1–5; *Eclog. Proph.* 50, 1. Il est intéressant de noter que cette idée de l'animation immédiate de l'âme par la partie rationnelle infusée par Dieu est assez originale dans la culture de l'époque, et même en milieu chrétien. Nous ne pouvons pas traiter du problème ici. Nous nous limiterons à citer quelques études qui peuvent être utiles pour l'approfondir: outre celle citée à la note 66, voir aussi Ph. CASPAR, *L'animation du zygote humain par l'esprit*, Paris-Namur 1987, spéc. pp. 27–177; *Penser l'embryon*, Paris 1991.

s'y attendre, Clément rattache cette dérivation extérieure et divine du νοῦς à l'idée de création de l'homme et au récit de cette même création dans le livre de la *Genèse*: le νοῦς serait alors le sceau que Dieu a imprimé dans chaque créature humaine au moment de sa conception et il représenterait l'image même laissée en lui pour marquer sa dépendance de Dieu⁷². En faisant ainsi, il rend la dérivation extérieure du νοῦς plus intelligible qu'elle l'était dans la doctrine aristotélicienne.

Or, la théorie clémentine du νοῦς humain comporte aussi, comme celle du νοῦς-Dieu, quelques implications philosophiques et épistémologiques.

La première implication est que le νοῦς humain devient le lieu privilégié pour réaliser l'union avec Dieu, en vue d'obtenir ce qui doit être considéré comme le seul but de l'existence humaine: mettre à profit l'image de Dieu que nous portons en nous depuis notre conception, en nous identifiant à Lui, et en obtenant par là la γνώσις de ce qu'Il est véritablement⁷³. C'est cette expérience, dit Clément, qui constitue le bonheur suprême auquel l'homme peut aspirer ainsi que l'accomplissement de la création⁷⁴.

Exception faite pour l'insistance sur l'infusion directe du νοῦς par Dieu au moment de la conception de l'embryon, la doctrine de Clément sur le νοῦς en tant que partie de l'âme humaine ne semble pas être très différente de celle qu'Alcinoos, par exemple, avait défendue. Mais encore une fois, il ne s'agit là que d'une impression, car en réalité la position de Clément est effectivement originale. Tout en utilisant le terme νοῦς pour signifier la partie la plus noble de l'âme humaine, conformément aux doctrines élaborées par les philosophes grecs à ce sujet, le maître d'Alexandrie lui attribue les qualités caractéristiques d'un esprit chrétien, en vue de montrer à ces philosophes que la doctrine chrétienne n'a rien à envier à leurs spéculations et que, tout au contraire, elle peut les prolonger. Sa démarche devient alors clairement une opération de *propaganda fidei*. Voyons ceci de plus près.

En tant que faculté qui permet d'approcher et de saisir la vérité⁷⁵, le νοῦς humain est l'instrument qui permet de communiquer avec Dieu, par exemple par la prière, car la vérité est λόγος et le λόγος est

⁷² Cf. *Str.* V 94, 5; II 109, 6; VI 72, 2.

⁷³ Cf. *Str.* II 139, 4-5.

⁷⁴ Cf. *Str.* II 134, 1; 136, 6. Au thème de la ὁμολοσις θεῶν Clément consacre les chapitres 19-23 de *Stromates II*.

⁷⁵ Cf. *Str.* I 13, 1.

Dieu⁷⁶. En ce sens, le *νοῦς* humain devient alors une faculté divine qui rend possible à tout homme l'approche de Dieu. Mais il est évident que le Dieu auquel Clément se réfère ici est le Dieu de la Bible et non le Dieu-*νοῦς* de la philosophie aristotélicienne. Le *νοῦς* humain est donc transformé en instrument de piété religieuse. Et de plus, le chemin d'ascèse que les Grecs assignaient au *νοῦς* humain pour parvenir à la saisie des réalités intelligibles et de Dieu lui-même devient pour Clément le symbole de la conversion, laquelle est le passage de l'exercice de la philosophie, qui est *magistra vitae*, à la pratique de la vraie philosophie enseignée par le *λόγος*, qui est le christianisme. Au niveau ontologique, le *νοῦς* humain est donc transformé en faculté qui peut unir au Dieu chrétien, car elle permet de l'aimer et donc de le connaître. L'amour en effet est le moyen privilégié pour connaître le Dieu décrit dans la Bible.

Clément s'efforce donc de penser le *νοῦς* d'après sa manière de concevoir le monde en y adaptant les critères utilisés par les philosophes grecs. Son intention est de montrer à ces derniers que la doctrine chrétienne est capable d'assumer ces critères sans provoquer leur disparition, et même d'en faire un meilleur usage.

Et comme c'était déjà le cas pour la signification du *νοῦς* en tant que Dieu, aussi en élaborant sa doctrine du *νοῦς* humain, Clément résout, peut-être inconsciemment, la difficulté qui n'avait jamais trouvé de solutions définitives dans la philosophie ancienne, à savoir la question du rapport entre l'Intelligence et l'intelligible. Voyons par exemple *Stromates* VI 17, où Clément décrit l'acte de connaissance. Celui-ci, dit-il, se compose de deux éléments: d'une part le sujet connaissant, animé par le désir de connaître en profondeur la réalité qui se donne à lui, et d'autre part l'objet connu, duquel émane naturellement une sorte de lumière capable de provoquer chez le sujet connaissant le mouvement de la connaissance. Si l'on analyse bien le raisonnement de Clément, on constate que la lumière à laquelle il fait allusion n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligible présent dans les choses et qui se manifeste par elles. Mais, comme pour Clément les intelligibles ne sont que le reflet du *λόγος* dans le monde, alors la lumière émanant des choses n'est rien d'autre que la manifestation du *λόγος* lui-même. Et puisque à son tour le *λόγος* est le lieu des pensées divines, et donc le *νοῦς*, cette lumière présente dans les choses est finalement le reflet de la lumière inaccessible de Dieu. La connaissance de la réalité coïncidera donc avec la découverte progressive de Dieu. En d'autres termes,

⁷⁶ Cf. *Str.* VII 43, 4.

connaître la vérité reviendra alors à ne pas se soustraire à l'appel du λόγος, vérité et Idée, présent dans les objets avec lesquels on entre en contact et qui suscitent admiration et désir d'assimilation. La faculté préposée à effectuer ce travail, le νοῦς de l'homme, en se laissant éclairer par la lumière émanant des objets, trouvera alors le chemin pour s'unir à Dieu, qui est la source ultime de cette lumière.

Mais ce λόγος, nous l'avons vu, est aussi le Fils de Dieu. Ce qui fait de la remontée du νοῦς humain vers le νοῦς suprême par l'intermédiaire des νοητά et du λόγος une véritable expérience, non seulement intellectuelle, mais spirituelle, qui amène une vraie unité avec le Dieu de la Bible. Ici l'originalité de notre auteur apparaît le plus clairement. Ses argumentations spéculatives ont pour but de montrer la valeur du christianisme sans pour autant perdre de leur pertinence ou de leur profondeur philosophique. Il est évident que dans la pensée de Clément les données de la foi ont été intégrées aux doctrines philosophiques grecques jusqu'à se fondre avec elles dans une unité indissociable. Malgré la faiblesse que cette synthèse peut revêtir à nos yeux, elle constitue, nous semble-t-il, le terrain où la doctrine chrétienne commence à montrer sa force spéculative propre, entre autre par sa capacité de répondre aux problèmes laissés sans solution dans la philosophie grecque.

IV. CONCLUSIONS

Ce que nos analyses ont mis en évidence, pensons-nous, c'est que le terme νοῦς désigne, d'une manière générale dans la philosophie grecque, une réalité noble et divine, séparée de tout lien avec la matière et le devenir, le plus souvent transcendant toute définition, toute nature et, par conséquent, toute saisie intellectuelle. En ce sens le terme νοῦς est utilisé pour signifier aussi bien la partie la plus noble de l'âme humaine que le Principe suprême de toute la réalité.

En ce qui concerne les caractéristiques précises de ces deux significations fondamentales du terme, nous avons signalé, cependant, une certaine différence entre chacun des auteurs analysés. Plus précisément, nous avons constaté des modifications tant au niveau de la position ontologique du νοῦς, qu'au niveau de sa transcendance. Si Platon a fait du νοῦς une réalité subordonnée aux Principes, Aristote et ses successeurs, y compris les platoniciens de l'antiquité tardive, ont transformé le νοῦς en principe suprême et autarchique. Mais, si Aristote a

érigé le νοῦς en réalité parfaitement intelligente et par conséquent parfaitement intelligible, en tant que pensée de la pensée, les philosophes de l'antiquité tardive, comme Alcinoos, par exemple, l'ont situé dans une région inaccessible du réel et l'ont déclaré, par conséquent, infenable, indéfinissable, et seulement saisissable par une faculté intuitive qui lui ressemble et qui pour cette raison est appelée νοῦς, même si elle ne possède pas toutes les caractéristiques du νοῦς suprême. En ce sens, le νοῦς devient le lieu des pensées divines, ce qui lui permet, dans sa transcendance et sa perfection, d'agir parfaitement en se contemplant lui-même et en produisant, par sa pensée, les modèles selon lesquels toutes les choses reçoivent ordre et subsistance dans le cosmos. Le νοῦς devient alors sa propre règle dans une autarchie qui reste de type aristotélien, mais il perd un peu de son isolement car, à la différence du νοῦς aristotélien, il constitue un principe qui s'intéresse au monde et qui s'y implique.

Toutes ces doctrines, nous l'avons vu, présentent des apories plus ou moins déclarées, la plus importante étant sans doute celle du rapport entre l'Intelligence et l'intelligible. En effet, aussi bien Platon qu'Aristote ou Alcinoos n'arrivant jamais à expliquer vraiment pour quelle raison l'Intelligence et l'intelligible, et par conséquent l'intelligence humaine, peuvent se trouver sur le même plan et devenir une seule et même chose, sans pour autant perdre leur identité propre et leurs différences spécifiques.

Clément d'Alexandrie, grâce à l'apport de la révélation chrétienne, qui lui propose une nouvelle figure du λόγος, identifiable avec le νοῦς, lieu des pensées divines, et avec la μονᾶς, unité de tous les intelligibles présents dans les choses, formule à ce sujet une doctrine originale. En effet, tout d'abord il utilise cette figure du λόγος pour justifier l'unité de l'Intelligence et de l'intelligible, tout en maintenant leur distance et leur différence. Car le λόγος est en même temps Dieu, Fils de Dieu, et homme en chair et en os, et il unit ainsi dans une seule et même personne toutes les caractéristiques de l'Intelligence suprême, de l'intelligible et de l'intelligence humaine. Mais, en deuxième lieu, cette figure du λόγος permet à Clément d'ôter définitivement à la divinité cette caractéristique de super-Intelligence inintelligible, isolée, absolument transcendante et autarchique, qu'Aristote, le premier, lui avait attribuée, et qui avait contribué d'une part à rendre Dieu inaccessible, et d'autre part à faire du monde une réalité mauvaise et opposée à lui.

Grâce à la figure du λόγος, donc, Clément nous propose une définition de Dieu comme Intelligence qui est différente de celle que la tradition grecque avait donnée, et qui relativise la transcendance de

Dieu tout en lui conservant son caractère de mystère. C'est ici que Clément nous offre le meilleur de ses spéculations, en élaborant une doctrine axée sur la figure du λόγος.

De plus, Clément ajoute que l'Esprit aussi peut être défini comme νοῦς, et donc que le terme νοῦς signifie en même temps le Père du Fils et de toutes choses, le Fils et l'Esprit. Autrement dit, Clément adapte la définition de Dieu comme νοῦς au Dieu de la Bible dans sa nature trinitaire, et ainsi il fait clairement allusion à Celui pour lequel il n'y a aucune différence, même s'il y a distinction de personnes, entre le Père, le Fils et l'Esprit.

Notre auteur nous donne ainsi une doctrine du νοῦς à la fois proche et différente de celle fournie par les Grecs. Mais surtout, cette doctrine contraste avec celles que certains gnostiques étaient en train d'élaborer en décrivant le νοῦς comme une figure concurrente de celle du Créateur des Écritures. Clément, au contraire, présente le νοῦς comme Dieu, à la fois Père créateur, λόγος médiateur et sauveur, et Esprit illuminateur, dans une doctrine qui reprend, en termes compréhensibles pour les Grecs, les contenus fondamentaux de la révélation chrétienne.

WHO IS THE LIGHT-ΝΟΥΣ AND WHAT DOES HE DO?

Werner SUNDERMANN (Berlin)

The Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ is so well known as a redeeming deity among the gods of the so-called Third Creation that this statement hardly needs any comment. A precise description of his position in the divine genealogy is given in the 8th *Kephalaion*¹. It makes him a son of Jesus the “third father”, he himself being the “fourth father” of the Apostle of Light, the Twin and the eschatological “Figure of Light”. Many more texts in different languages enumerate the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ among the deities of the Third Creation.

So much the more is it surprising to see that some outstanding modern descriptions of the Manichaean system seemingly contradict these well-documented facts. I mean first of all H.J. Polotsky’s article of 1935 *Manichäismus*², and H.-Ch. Puech’s book *Le Manichéisme. Son fondateur – sa doctrine*³.

Polotsky, who precisely explained his opinion, wrote: “Durch den errettenden Urmenschen ist der den Lichtelementen von Haus eigene $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ im Anfangsstadium der Vermischung in Sicherheit gebracht worden...; durch Jesus wird er ihnen wieder zugeführt”⁴. Polotsky goes even one step further and identifies the First Man with the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ of the Light Elements. So the redeeming deity of the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ has his place rather among the entities of the First Creation, and he is a lost or rather the immaculate part of the Living Soul. The soul’s salvation amounts to the restitution of its lost member. The soul and its $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ are indeed a *salvator salvandus*.

Puech’s statement is even more clear-cut: “L’élément à sauver est notre âme; l’élément sauveur, l’esprit ou l’intelligence (en grec, le *noûs*; dans les textes nord-iraniens, le *manûhmêd*), la partie supérieure de nous-mêmes dont émane l’acte de connaissance et qui nous est resti-

¹ A. BÖHLIG – H.J. POLOTSKY, *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin I. Kephalaia*, 1. Hälfte, Stuttgart 1940, pp. 35.18–36.21.

² In: *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VI, Stuttgart 1935, col. 241-271.

³ Paris 1949.

⁴ *Art. cit.* (n. 2), col. 258.

tuée par cette acte même. Extériorisé, ce *Noûs* sera le principe de la Révélation...”⁵.

C. Colpe’s brief note on “die mystische Identifikation der höchsten Geisteskraft des Menschen mit einer erlösenden Gottheit (Lichtnous/manuhmed)” may be understood in the same sense⁶.

U. Bianchi, who underlines the ‘compactness’ of the soul in the Manichaean doctrine, regards the difference between *νοῦς* and *ψυχή* as “essentiellement fonctionelle”, not substantial⁷.

The most obvious reason for statements like these is certainly the terminological identity of the Light-*νοῦς* and of the first member of the soul, be it the five aeons surrounding the Father of Light in the Realm of Light, be it the five sons of the Living Spirit or the large number of individual human souls. Their first member is called *νοῦς* in Greek and Coptic, too. The Parthian equivalent, which found its way also into Sogdian, Old Turkish and Chinese⁸ (not, however, into Mani’s own Middle Persian terminology⁹), is *manohmed*, the second, not the first member of the soul which is not incompatible with the West Manichaean arrangement of the members of the soul. It is reasonable to assume that this identity of terms reflects an identity of substance. And there are arguments put forward in Polotsky’s study which support this idea¹⁰.

On the other hand, it is impossible that Polotsky or other scholars did not know about the integration of the Light-*νοῦς* into the hierarchy of the Third Creation. As for Polotsky, my impression is that he dismissed such statements as secondary speculations¹¹.

Polotsky’s identification of the Light-*νοῦς* as the redeeming part of the Soul is of consequence for the salvation process itself. It is described by Polotsky as follows:

“Was Jesus im Mythos an Adam vollbracht hat, das vollbringt hic et nunc der *Noûs* als seine ‘Emanation’ ... Der *Noûs* ist es, auf den die Religionsstiftungen zurückgehen; er ist ‘der Vater aller Apostel’, durch deren Lehre er

⁵ *Op. cit.* (n. 3), pp. 71-72; see also p. 82.

⁶ C. COLPE, *Manichäismus*, in: *RGG* IV (1960), col. 721.

⁷ U. BIANCHI, *Sur la question des deux âmes de l’homme dans le manichéisme*, in: *A Green Leaf. Papers in Honour of Prof. J.P. Asmussen*, Leiden 1988, p. 314.

⁸ The Chinese *hui ming* “light of wisdom” and *hui ming fa xiang* “light of wisdom, glory of the law” (H. SCHMIDT-GLINTZER, *Chinesische Manichaica*, Wiesbaden 1987, pp. 86, 87) are certainly calques on Parthian *Manohmed rōšn* and *manohmed rōšn, dēn farrah*.

⁹ As I hope to show in my forthcoming article *manohmed rōšn ‘der Licht-Nous’ . Ursprung und Wandel eines manichäischen Begriffs*.

¹⁰ *Art. cit.* (n. 2), col. 258.

¹¹ *Art. cit.* (n. 2), col. 258.

in die Menschen eingeht: er 'bekleidet' die Glieder der Seele, d.h. die Elemente Luft, Wind, Licht, Wasser, Feuer mit seinen eigenen Gliedern νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός, aus denen weiterhin die fünf 'Tugenden' entstehen: Liebe (ἀγάπη), Glaube, Vollendung, Geduld, Weisheit ... Durch diese 'Gaben' wird die Seele in den Stand gesetzt, den Anfichtungen des Fleisches zu widerstehen und den Kampf gegen die Rebellionsversuche der 'Sünde' aufzunehmen. Auf die mit den 'Gaben' ausgestattete Seele und ihren Gegenspieler, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας mit seinen Lastern, übertrug M. das paulinische Bild vom Neuen und Alten Menschen ... Den 'Kampf des Neuen mit dem Alten Menschen' findet man im chinesischen Traktat schematisch ausgeführt ..."¹².

Polotsky's statement is indeed in perfect agreement with the initial parts of the *Traité*, so that this text is likely to be his main source for the description of the salvation of the human soul, and this process of salvation, this miraculous turnover of the human self as a result of the work of the Light-νοῦς shall be the subject of the first part of my paper.

Any result drawn from the Chinese *Traité*, however, should now be compared with what its source and model has in store, the Parthian "Sermon on the Light-νοῦς" (*manohmed rōšn wifrās*) as well as with the closely related 38th Coptic *Kephalaion* "On the Light-νοῦς and the Apostle and the Saints". As I am preparing an edition of the Sermon, I am already in a position to do so, and to take into consideration some more related East Manichaean descriptions of the same matter. The result of my enquiry calls for a partial revision of Polotsky's statements.

My basic observation is that the "Sermon on the Light-νοῦς" is not the original, homogeneous composition of one writer. It is composed of what might be called 'prefabricated set pieces' from older, authoritative works. The frequent change in metaphorical speech is the best argument for what I want to point out. But this concerns also the way the salvation process is described. Its first part, §§1–16 in my edition, does not contradict Polotsky's argument. It tells how *Āz*, the demonic greed and concupiscence, forms the human body and incarcerates the five limbs of the soul in its members. These limbs of the soul are called the "Righteous *Frawardīn*, wind, light, water and fire", not "splendour, mind", etc (§10). Unfortunately, the text ends before the completion of the salvation process in §16 and merges into a night-and-day-allegory. But it is sufficient to show that here the incarcerated, not yet redeemed soul is simply its five Light Elements as Polotsky has it. That is was the Light-νοῦς in this first part of the

¹² *Art. cit.* (n. 2), col. 256-257.

Sermon who then bestowed the soul with the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ and its four other spiritual members cannot be proved but is possible¹³.

The following parts of the Sermon add further and other information. In §26 the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ “raises, erects” (*pdr'zyd*) the five members of the soul, namely splendour, etc. This is meaningful only if the members had first been suppressed, i.e. had come under the command of the demonic powers of the human body. So they must have been part of the light elements within man from the very beginning of his individual existence. The Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ is not bestowing them on the helpless soul. He is redeeming, “raising”, them¹⁴.

A few passages later, in §§34ff., the Sermon states that the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ “plants” (*k'ryd*)¹⁵ into the human soul the “psychic (*gy'nyn*) splendour which is love (*frhyft*)”, “mind (*mnwhmyd*) which is belief”, “consciousness (*'wš*) which is perfection”, “reflection (*'ndyšyšn*) which is patience”. (The fifth member, “thought (*prm'ng*) which is wisdom”, happens to be missing.) This version maintains that the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ does give splendour, etc., but it interprets these entities as the five cardinal virtues of the redeemed soul, “love”, “belief”, etc. So the salvation process of the human soul is described in the Sermon in different but not necessarily contradictory ways: (1st) The Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ redeems the Light Elements of the human soul. (2nd) The Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ raises the spiritual members of the soul, gives them room for free development; they had already been part of the human soul before its enlightenment. (3rd) The $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ plants the spiritual members in the soil of the Light Elements. These members are more or less identical with the cardinal virtues of the human soul.

The big question is: are we entitled to harmonize these different reports or should they be understood as independent descriptions which do not purport more than they explicitly say? In the first case the message of the Sermon is more or less like this: The human soul in its original, not yet redeemed state consists of the five light elements ether, etc., and of the five spiritual members splendour, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, etc. The Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ adds his own spiritual members splendour, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, etc. But

¹³ The parallel version in the 38th *Kephalaion* (published in the edition cited in n. 1), however, introduces already in this part of the story (pp. 95.13–96.7) the five spiritual members of the soul, $\text{No}\upsilon\varsigma$, etc., as if they had existed from the time of the formation of the human souls.

¹⁴ In the Chinese text “[ils] parent graduellement se développer” (E. CHAVANNES–P. PELLIOT, *Un traité manichéen retrouvé en Chine* I, in: *JA* 1911, p. 559; H. SCHMIDT-GLINTZER, *op. cit.* [n. 8], p. 88).

¹⁵ (*k*)' *Jryd* in §26 of my edition; the word can be restored in §33 (note 33.1 of my edition).

this is no simple duplication of what the soul possessed already. The spiritual members of the Light-νοῦς are in fact the five cardinal virtues which do add something new to the human soul and make it the redeemed soul of the New Man.

I think we are entitled to harmonize the message of the Sermon on condition that we want no more than to retrace the tradition as it was formed after Mani's lifetime. In doing so we are likely to repeat what the author of the Sermon had done. Otherwise he would not have compiled a whole sermon from his source texts. Besides, there are more versions of the salvation story and all of them confirm more or less my harmonized description.

One of these texts is the Sogdian fragment M133, which I have also prepared for publication. The text enumerates in /r/i/7-9/ the soul's "soul, self, members and body" (*rw'n, γryw, 'ndmyt, ḫmb'r*) and says about them that *Āz* made them captives, stole and ruined them. *Āz* bound them in the tower (of the body), incarcerated them and took them as a pledge (/r/i/10-16/). The text as it is transmitted explains the members as "splendour", etc., i.e. the spiritual members of the soul, and the soul's body as the five Light Elements. We can guess, on the strength of other texts, what the "soul and self" of the soul are. The "soul's self" are, according to M14, the qualities of "life, strength, light, beauty and pleasant smell"¹⁶. The five souls of the soul cannot be anything else than what M14 calls the "gifts" as a fourth group, namely the cardinal virtues "love, belief", etc. This means that according to M133 it was the soul of the perfect believer, the soul of the New Man, which had become the victim of the demon *Āz*. What does the Light-νοῦς do in this version? He gives the soul "splendour of his splendour which is love", etc. (/r/i/49-51/). Nota bene: he does not redeem splendour, he gives it. This is in agreement with the third report on the salvation process according to the Sermon on the Light-νοῦς. But the initial parts of M133 are, to my mind, misinterpretations.

So far I have described the salvation of the soul almost exclusively on the strength of East Manichaean sources. They are closely related texts. But the same tradition is also preserved in the 38th *Kephalaion* "On the Light-νοῦς and the Apostles and the Saints". As for the salvation of the soul, the Coptic text says: "The demonic power of sin fettered the five spiritual members of the human soul (not just the light elements!) in the five members of the body. The Light-νοῦς created

¹⁶ E. WALDSCHMIDT – W. LENTZ, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, in: SPAW, *Phil.-hist. Kl.* 1933, Berlin 1933, pp. 547-548.

five members of the soul from the 'five great members' (perhaps from his own members). They are also the five cardinal virtues, and he 'put them' into the members of the soul of the New Man"¹⁷. This sounds very much like the third version of the Sermon.

The texts presented so far reflect second-hand traditions among Mani's disciples, even if they go back to Mani's own spoken or written words. A statement of Mani's may be preserved in the Middle Persian St Petersburg fragment I published in 1984 and again in 1989¹⁸. Its title is *wc'ryšn* "explanation", and there is some reason to believe that it belonged to Mani's Book of the Giants just as the other half of the double sheet did. This text describes the work of the Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$ as follows: "He took the spiritual members of the soul from the members of the soul (*'yg gy'n*), purified (*p'rwd*) and established (*wyn'rd*) them and created the corresponding cardinal virtues from his 'own creation' (*'c xwyš' pryn*)"¹⁹.

However difficult this passage may be, it distinguishes between the gift of the Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$, the virtues, and the spiritual limbs taken from the human soul.

The story of the Book of the Giants appears like a simpler, more logical version of what later texts offer: the human soul consists first and foremost of its light elements and spiritual members, it receives the cardinal virtues from the Light- $\nu\theta\upsilon\varsigma$. Later texts create some confusion by duplicating the spiritual members and identifying them with the cardinal virtues, which is not surprising. The Manichaean way of thinking was mythological and pattern-wise, not strictly logical. Mythological patterns and insufficiently defined terms could be applied to details of the doctrine in order to fill in what seemed to be a gap, with no concern for the consequences. This might already be sufficient to explain the many accretions of the salvation story. (But it is of course also possible that Mani himself had made contradictory statements on the subject.)

However that may be, what our texts tell us is not exactly how Polotsky and Puech explained the salvation of the human soul. The salvation is not a restitution of the integrity of the soul by restoring its spiritual members. It is the completion of the soul by installing the cardinal virtues. So, if the human soul had never been deprived of its

¹⁷ Cf. *op. cit.* (n. 1), pp. 95.13–96.31.

¹⁸ W. SUNDERMANN, *Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch*, in: *Acta Iranica* 23, Leiden 1984, pp. 491ff.; and ID., *Ešče odin fragment iz "Knigi Gigantov" Mani*, *VDI* 1989, 3, pp. 67ff.

¹⁹ Cf. *Acta Iranica* 23, pp. 503–504; *VDI* 1989, 3, p. 76: /v/7-9/, /t/5/.

spiritual members, its macrocosmic pattern, the Living Self, must have possessed them likewise. (Otherwise the Living Self would be just a suffering victim, it could not possibly play its active role as a helpful, beneficent, but not ■ soteriological cosmic deity as described in the Parthian *Gyān wifrās*.) If this is so, the Light-νοῦς cannot be the divorced νοῦς of the Living Soul.

But if the identity of names of the redeeming νοῦς on the one hand, and of the first or second member of the soul on the other, is indeed more than a coincidence, the only other possible solution would be to regard the Light-νοῦς as a direct emanation of the first member of the world of light, the home of the Father of Greatness. This celestial region, it is well known, was also called νοῦς²⁰.

I admit that my suggestion is only a hypothesis. References are rare and some of them are ambiguous. Thus the opening doxology of the Sermon on the Light-νοῦς reads as follows: "Supplication to the Father, praise to the Son, honour to the Holy Spirit, glory to the Glory of Religion, prayer to the Light-νοῦς"²¹. This could refer to the origin of the Light-νοῦς in the world of light if the Father is understood to be the Father of Greatness, the son Jesus and the following three entities as the Light-νοῦς called so by different names. But the son (or even the father) could also be the First Man. In that case the Light-νοῦς must be regarded as some deity descending in direct lineage from the First Man, the Living Self or part of it as Polotsky thought. There is, however, a quotation from Mani's Gospel in the Chinese *Traité*. It contains a passage mentioning the divine trinity and it leaves no doubt that the father is the Father of Greatness and the son Jesus²². Being part of the Chinese version of the Sermon it lends some support to my derivation of the Light-νοῦς, here called the pure Wind of the Law, from the Father of Greatness.

In justification of my thesis I can also put forward the following references: the νοῦς dwelling in the ship of the living water (i.e. the moon) is the νοῦς of the father (i.e. the Father of Greatness)²³. The divine envoy, says a Psalm of Herakleides, came down to mankind after having left "the intelligence (νοῦς) guarding the Father, the joy

²⁰ Cf. *op. cit.* (n. 1), p. 64.18-24.

²¹ §1 of my edition, partly restored.

²² E. CHAVANNES – P. PELLIOU, *art. cit.* (n. 14), p. 556; H. SCHMIDT-GLINTZER, *op. cit.* (n. 8), p. 87.

²³ Cf. *op. cit.* (n. 1), p. 24.16-20.

of the Land of Light” and all the following members of the Father’s soul²⁴.

The “*Noûs* of the Father” is also hailed in the 229th Psalm²⁵ as the “garland of renown of the Aeons”. He, too, may well be the *voûs* emanating from the Realm of the Father of Greatness.

The second *Kephalaion* speaks about the “Great *voûs* of all the Aeons”²⁶.

So there was a very close, direct link between the redeeming deities of the Third Creation and the Father of Greatness. The Father, Jesus, and the Light-*voûs* form a holy Trinity, the “Maiden of Light” is praised as the “Spirit of Zurwân” (the Father of Greatness)²⁷, just as the First Man is his Self and Soul.

The Light-*voûs*, it seems, emanated directly from the Realm of the Father of Greatness.

A. Böhlig wrote in his description of the Manichaean system about the redeeming *voûs*: “Der Nous ist ja der erste Seelenteil Gottes. Bei der Erlösung der Welt kommt ihm zusätzlich zu allen mechanischen Reinigungsvorgängen eine besondere Bedeutung zu...”²⁸. I understand this as an anticipation of my thesis: the Light-*voûs* comes from the Father of Greatness, not from the Living Self.

In the second part of my paper I should like to discuss another problem which calls for reconsideration: the work of the Light-*voûs* or, more precisely, the impact produced by the Light-*voûs* on man. Given the negative outlook of Manichaean ethics, the largely prohibitive character of the commandments, given also the unconcerned attitude of the elect towards the fate of the meaningless, their notorious *apanthropia*, there is small wonder that W. Lentz came to the following evaluation of the work of the Light-*voûs*: “Nous appears then [i.e. as opposed to the Hyle or Enthymesis of Death] as the opposite of the ever-acting darkness. The full possession of reason means no action at all, since through action the peace of the Paradise was disturbed, and since it can and will be restored only by paralyzing Darkness, the principle of action”. And Lentz went one step further: *voûs* “has to

²⁴ C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book* II, Stuttgart 1938, p. 200.19-20.

²⁵ Cf. *op. cit.* (n. 24), p. 24.23-25.

²⁶ Cf. *op. cit.* (n. 1), p. 20.29-31.

²⁷ M501c/v/8-9/, published in E. WALDSCHMIDT-W. LENTZ, *op. cit.* (n. 16), p. 562; cf. also p. 587.

²⁸ A. BÖHLIG [unter Mitwirkung von J.P. ASMUSSEN], *Die Gnosis* III, Zürich-München 1980, p. 36.

prevent any action whatsoever”²⁹. The background of this attitude is, according to Lentz, the Manichaeon “Verneinung des Willens zum Leben”. So, “even the ideal of starvation as the only manner of death corresponding to real wisdom lies not far from the ordinances for the Elect”³⁰.

This judgement reminding one rather of the endura of the medieval Cathars³¹ was wrong from the beginning, simply because it disregarded the formation of an enthymesis of life within the Living Self as the active opponent of the enthymesis of death. Concerning the supposed Manichaeon endura we can prove now that the ritual meals of the elect rather than starvation were favoured by the νοῦς.

Suffice it to refer to the Sermon on the Light-Noῦς again. It describes the creation by the Light-νοῦς of the New Man out of the Old one, and as the result of this miraculous transformation it lists five times seven and twelve times five virtues and merits (§§34-37, 45-79) of the perfect. But this work of ethical perfection is not so surprising and it should not concern us here.

What deserves prominence is the effect of ethical perfection on the elect as charismatic personalities. So far as I know this effect has not yet been noted as a work of the Light-νοῦς.

My prime source is again the Sermon on the Light-νοῦς. It says about those elect who lapse from their duties and allow the powers of the Old Man to rule their mind and body again: “He kills the transmigrant guest, and he defiles the [five] members of his soul. And if he retains the memory, he will stand firm in faith, he suppresses wrath and weakens the enemies. And he dispatches the transmigrant guest with great joy” (§21; cf. also §§20, 22, 23). The “transmigrant guest” is the “nature étrangère qui habite provisoirement en lui” of the *Traité Chinois*³², explained in the Old Turkish version of the Sermon as “the power of the Five Gods”³³, i.e. of the Light Elements. Klimkeit and Schmidt-Glitzner explained this convincingly as the “Zuführung der im Körper der electi vorhandenen Lichtelemente zum Lichtreich”³⁴. One might even say that the passage discussed here describes the process of the liberation of light by way of digestion. It is well known that

²⁹ A well balanced opinion on this problem has been put forward by H.-Ch. PUECH, *op. cit.* (n. 3), p. 88.

³⁰ W. LENTZ, *What is the Manichaeon Nous?*, *UaJb* 33 (1961), pp. 105-106.

³¹ S. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee*, Cambridge 1947, p. 158.

³² E. CHAVANNES—P. PELLIOU, *art. cit.* (n. 14), pp. 546-547.

³³ H.-J. KLIMKEIT—H. SCHMIDT-GLINTZER, *Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat*, in: *ZAS* 17 (1984), p. 89.

³⁴ *Ibid.*, p. 102 n. 43.

the Manichaeans held the belief that their elect possessed the miraculous power to redeem those particles of light imprisoned in fruit and cereals simply by eating and digesting them. What St. Augustine ridiculed as the Manichaean *officium ventris electorum*³⁵ was from the Manichaean point of view the most solemn ritual act of their church, the holy communion of the elect by way of which particles of the Living Self, the cosmic soul, were set free and despatched to their celestial home country.

This is the only possible explanation of the somewhat enigmatic passage. Otherwise the alien nature of the guest and his temporary stay in the host's body would not be plausible.

In other words: thanks to his ethical perfection the Manichaean elect becomes a miraculous, charismatic personality. His body is equipped with the unique power to set free cosmic light included in melons, cucumbers, bread, etc. This ethical perfection, however, is the work of the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

In a passage preserved only in the Chinese *Traité*, the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, the eaten Light substance and the devouring fire of the human body are compared to a skillful goldsmith, the gold and the purifying fire in the smith's shop³⁶.

The Sogdian Parable Book also links the physical liberation of the light elements by man directly with the work of the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. It compares his activities with the tremendous work of the so-called "giant of the sea" who produces the regular coming of the tides. This giant, the Parable Book says, "is the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ of the Religion, who is in the whole church. He shakes the bodies, seizes forcefully the [] of the religion and extracts what is the daily work of the religion, that which rises every day from the whole community of the elect to the light vessels. And the gods commanding the vessels lead it up and keep sending it to the world of paradise"³⁷.

The third day of a day-and-night allegory in the Chinese *Traité* symbolizes what happens when a *dēnāwar* eats light substance. When the "seven light elements" (five elements proper plus the divine Call and Answer) enter his body the "Beneficent Light" (or "Light of Wisdom", Chin. *hui ming*), i.e. the Light- $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, adds his five gifts (the spiritual members or the cardinal virtues), thus making the eaten Light

³⁵ Augustine, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, XXXI 4 (CSEL 25).

³⁶ E. CHAVANNES—P. PELLISOT, *art. cit.* (n. 14), pp. 537-539; H. SCHMIDT-GLINTZER, *op. cit.* (n. 8), p. 81.

³⁷ W. SUNDERMANN, *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, Berlin 1985, p. 27.

Elements real redeemable souls³⁸. It is not for nothing that this third day is supposed to symbolize Srōš ahrāy, the Column of Glory. The Column leads the redeemed particles of light up to the sun and the moon, the Light-voûs does more or less the same work on the micro-cosmic level.

The miraculous transformation of the physical nature of the elect raises them far above ordinary mankind. This may be the reason why the Manichaeans could call their elect “gods” which was certainly more than polite flattery. Both Coptic³⁹ and East Iranian⁴⁰ sources testify to this way of respectful address. The divine nature of the elect, however, was a precarious one. It was the gift of the Light-voûs, strictly linked to moral and ritual perfection, and it was a servicable, as it were, conditioned divinity restricted to the work of redeeming light substance. This explains why the Manichaeans were troubled by their masters’ imperfection. They discussed, e.g., the problem that the Light-voûs had not equipped their elect with the gift of clairvoyance⁴¹.

The Light-voûs — illuminator of the minds of the perfect, “deificator” of the perfect and redeemer of the light substance which the elect consume in their communal meal — the god’s whole range of beneficent works can be characterized in these words. The question might be put whether these many different activities are the result of a development of ideas: enlightenment first, deification in a later stage. It is true that the rather materialistic connotations of the physical redemption of the light are better attested in the East Manichaean sources — they are also missing in the 38th *Kephalaion* — but the divine title of the elect is attested both in the East and West Manichaean sources. So, my impression is rather that the image of the origin, nature and achievement of the Light-voûs as I have tried to retrace it goes back to the doctrine of the primitive church in the third century⁴².

³⁸ E. CHAVANNES – P. PELLIOT, *art. cit.* (n. 14), p. 544; H. SCHMIDT-GLINTZER, *op. cit.* (n. 8), p. 8.

³⁹ Cf. *op. cit.* (n. 1), pp. 219.34–220.3.

⁴⁰ P. ZIEME, *Manichäisch-türkische Texte*, Berlin 1975, p. 30, ll. 150-151, 166, 167.

⁴¹ W. SUNDERMANN, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin 1981, pp. 112-115.

⁴² *Postscript of December 1993*: The announced edition of several Middle Iranian texts on the Light-voûs has appeared under the title *Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und soghdischen Version* (BTT XVII), Berlin 1992.

THE LIGHT-NOÛS IN THE COPTIC MANICHAEAN DOCUMENTS

Paul VAN LINDT (Brussel)

The parallel between the Chinese *Traité* and the Parthian “Sermon of the Light-Noûs” elicited a vivid discussion of the Light-*νοῦς* among scholars. That many differences, and many questions, remain between both texts was already clear at the 1991 workshop in Lund. As often, the Coptic sources were rather sparsely used and mostly limited to the two main chapters that contain parallel material (*Keph.* IV and XXXVIII). The workshop made it clear that a greater elaboration toward the other sources was necessary, *and* that the subject had to be restricted. Indeed, the contribution of the Coptic Manichaica can only become more substantial when all the attestations are included of the varying terminology used for the Light-*νοῦς* and their context. It is the aim of this contribution to fill this gap¹.

NAMES BUILT WITH NOÛS

Before studying more closely the terminology used for the Light-Noûs in the Coptic sources, it will be instructive to enlarge the image and survey all the names in which the term *νοῦς* appears. As the Light-Noûs is the deified personification of intellectual capacity, the attribution of a name to the Light-Noûs in a specific context is, as will be seen, not always easy.

Light-νοῦς. The term of Light-Noûs is found only in Coptic, Parthian and Soghdian texts². In the Coptic sources it is attested both in the *Psalm-Book* and in the *Kephalaia*. It does not appear as such in the *Homilies*, although two references can be found³. It will be discussed later in detail.

One of the five intellectual members. The *νοῦς* is also one of the five intellectual members of the Father of Greatness: *νοῦς* “Intelligence”, *μετε* “Thought”, *εῦω* “Reason”, *εἰδνε* “Council”, *μακμεκ* “Reflection”. As such the *νοῦς* is not related to the Light-Noûs⁴.

¹ Cf. now also P. VAN LINDT, *The Names of Manichaean Mythological Figures*, Wiesbaden 1992, pp. 154-169.

² W. SUNDERMANN, *Namen*, p. 101.

³ *Hom.*, pp. 43.9, 53.12. Cf. *infra*.

⁴ In the Chinese *Traité* however, “the five sons of Great Noûs are identical with the

'Bad' νοῦς. Of these five intellectual members there exists a counterpart in the Land of Darkness, for in *Keph.* LXIX "On the 12 ζῳδία" we read: "the Twin and the Archer belong to the World of Smoke, that is the νοῦς" ... "The star of Zeus was obtained from the World of Smoke, that is the νοῦς"⁵. The first of the five worlds of Darkness is that of Smoke and thus associated with the 'bad' νοῦς. No further references to this notion are to be found in the Coptic Sources.

Νοῦς of the church. Only once, in one of the psalms of the *Bema*, is πνοῦς ἡ τεκκλῆσις mentioned: "Receive the Holy Seal from the νοῦς of the Church and fulfil the commandments"⁶. This term is reminiscent of "the Wise Light, the Glory of Religion" in the Chinese *Traité* as translated by P. Bryder⁷.

Νοῦς of the Father. Πνοῦς ἡ τε πιωτ οἱ πνοῦς ἀπιωτ, is found once in the *Kephalaia* and once in the *Psalm-Book*. As it can be linked with the Light-Noῦς both testimonia will be discussed later.

Νοῦς of Adam. In *Keph.* XXXVIII "About the Light-Noῦς, the Apostles and the Holy Ones", πνοῦς ἡ δαδμ is mentioned. This chapter deals mainly with the different tasks of the sons of the Living Spirit. As a countering of the creation of Adam and Eve by the Avortions in the realm of Adamas, Jesus the Splendour was sent: "...the prayer of the five sons, he wore ... the avortions, he planted them under ... the Νοῦς of Adam"⁸. It is not evident whether this νοῦς of Adam is directly related to the Light-Noῦς.

Νοῦς of Truth. This epitheton, unique to my knowledge in the Coptic sources, appears once in the *Psalm-Book* and in the *Kephalaia*. Its possible relation with the Light-Noῦς will be discussed later.

The Great νοῦς. While the Great Νοῦς is also found in the Eastern sources, where it is positively identified with the Light-Noῦς, this epitheton occurs only in the *Kephalaia*. There it seems not to designate the Light-Noῦς. We will return to this *terminus technicus* later.

The νοῦς of Greatness. This name occurs just once in the *Kephalaia*. As the context is rather fragmentary, it is difficult to establish with whom it is to be associated. An identification with the Light-Noῦς cannot be ruled out.

five shkina's of the Father of Greatness" (P. BRYDER, *Transformation*, p. 117). In the Coptic sources no children of the Light-Noῦς – or the Great Νοῦς – are to be found; instead his "members" are mentioned.

⁵ *Keph.* I, pp. 167.24-26, 168.2-3.

⁶ *PsB* II, p. 22.11-12. All translations of the *Psalm-Book* by C.R.C. Allberry.

⁷ P. BRYDER, *Transformation*, p. 116.

⁸ *Keph.* I, p. 93.32-34.

Noûs. Noûs has a rather special notion in *Keph.* CIV “about the nourishment that is appointed to the five creations in the body of men”: “The first creation is that which comes out of man in astonishment and rises in the νοῦς and comes out in all his members for he is unmeasurable”⁹. Although the meaning of this chapter is not very clear, νοῦς here seems to stand for intellectual capacity. Mani seems to mean that, as a consequence of food, when somebody gets astonished, through an intellectual action, he will start to move his limbs in an irrational fashion.

Summing up, one can say that in the Coptic documents nine different names with νοῦς appear of which several are interrelated but certainly not all. The fact that, instead of “Light-Noûs”, the name of this deity is often abbreviated to Noûs, does not simplify the study, if one keeps in mind the other possibilities.

VARYING TERMINOLOGY FOR THE LIGHT-NOÛS

After this overview of the different names with νοῦς found in the Coptic sources, let us turn to the different forms and attestations of the Light-Noûs.

Most scholarly attention has been devoted to three chapters of the *Kephalaia*: VII “About the five fathers”; IV “About the four days that came out of each other as well as the four nights”; and XXXVIII “About the Light-Noûs, the apostles and the Holy Ones”; the latter two especially because of their parallel context with the Chinese *Traité* and the Parthian “Sermon of the Light-Noûs”. In *Keph.* IV, however, the Light-Noûs is not mentioned by name.

Keph. VII is the classical chapter on the structure of the Manichaean myth. The third Father of five is Jesus the Splendour. He evoked, like the previous two, three powers: “the first power that he called is the Light-Noûs, the Father of all the apostles, the first of all the churches, he that Jesus left after our image in the holy church”¹⁰. The two other powers that were evoked are the Great Judge and the Child. The Fourth Father is “the Light-Noûs, who chooses all the churches”¹¹ himself. He also evoked three powers: the Apostle of Light, the πϰαϣϣ or *syzygos* and the Form of Light.

⁹ *Keph.* II, p. 258.10-13.

¹⁰ *Keph.* I, p. 35.21-24. The epitheton “Father of all the Apostles” is also used for Jesus the Splendour: *Keph.* I, p. 20.4: “the fruits of the Good tree are the glorious Jesus the Splendour, the Father of all the apostles”.

¹¹ *Keph.* I, p. 36.1-2.

This passage on the Light-Noûs has already been discussed at length by Polotsky¹²:

*“Die ‘Emanation’ bedeutet also hier wie meist die Hypostasierung einer Erscheinungsform oder Funktion der emanierenden Gottheit. Der Licht-Noûs steht zu Jesus in demselben Verhältnis wie die Lichtjungfrau: es sind gewissermaßen die ausübenden Organe der beiden Hauptfunktionen Jesu: einerseits der kosmischen Erlösung, soweit sie durch den Mond bewirkt wird, andererseits der Erlösung des Menschen”*¹³.

Polotsky also cited Baur for whom the action of the νοῦς as the highest spiritual principal in Man was also the action of Christ who frees the light-particles and achieves the victory of good over evil¹⁴.

He further makes the link with *Manuhmed* and *Vahman* who are attested in the Eastern texts.

The function of the Light-Noûs in the church is for Polotsky either that the νοῦς is revealed through the church, namely through the aggregation of the faithful, is personified “in Menschengestalt” or that the νοῦς becomes visible in the community through the form of the apostle or his followers.

More important to him, however, is the soteriological function of the νοῦς. This aspect is shown by the translation of an hitherto unpublished *Keph.*, CXXXVIII “Who he is, who sins, but afterwards regrets”. The νοῦς provides the recollection immediately after someone commits a sin so that he repents and prays to the Light-Noûs for absolution and that the Light-Noûs will forgive his sins. The same for the one who is taught and then forgets the teachings: It is the soul that is taught by the Light-Noûs:

*“er gibt ihr die Erinnerung an ihre ursprüngliche Seinsform (lit. erste οὐσα), und sie vergißt ihre [sic, lies seine] Lehre, da der Alte Mensch mit ihm [sic, lies ihr] zusammen wohnt und durch ihn gequält wird. Deswegen vergißt sie und geht irre (πλανᾶσθαι) wegen ihrer Bedrängnis (θλιψις). Ihr Meister aber, der sie belehrt, indem er Reue (μετάνοια) in ihr [Herz] fließt, das ist der Licht-Noûs, der von oben kommt, der der Strahl (ἄκτιν) des reinen (heiligen) φωστῆρ ist, der kommt, indem er der Seele erglänzt und sie reinigt und sie erleuchtet und sie zum Lande des Lichts [führt], aus welchem sie im Urbeginn gekommen ist: und sie wird auch wieder zurückkehren und auf[steigen] zu ihrer ursprünglichen Seinsform”*¹⁵.

The relation with Jesus the Splendour and the Maiden of Light is also

¹² C. SCHMIDT – H.J. POLOTSKY, *Mani-Fund*, pp. 4-90., esp. pp. 68-72.

¹³ C. SCHMIDT – H.J. POLOTSKY, *Mani-Fund*, p. 68.

¹⁴ F.C. BAUR, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Göttingen 1831, pp. 237-238.

¹⁵ C. SCHMIDT – H.J. POLOTSKY, *Mani-Fund*, p. 70-71.

found in *Keph.* XII. There Jesus is the beginning of all Saviours, the Maiden the beginning of all wisdom and truth, and finally “the beginning of all the great, the honoured ..., is the Light-Noûs, who is the arouser of the sleeping, the gatherer of the scattered”¹⁶.

The idea of the emanation of the Light-Noûs by Jesus the Splendour, as in *Keph.* VII, is also found in *Keph.* LXXV: “The Light-Noûs, who came out of the beloved Christ, who sent him to the Holy Church, is also a letter of peace in which all revelations and wisdom are written down ... all in the light and all things that happened ... he came first before all men and ... all that is finite through him for the holy church knows all things”¹⁷.

This trinity is mentioned more often in the *Psalm-Book*, as in the Psalm to the Trinity: “Jesus, the Tree of Life, is the Father; the fruit, the Light-Noûs, is the Son; the Maiden, this sweet one is the holy Spirit. Jesus, the glorious, is the Father, the blessed Light-Noûs is the Son, the Maiden of Light is the holy Spirit”¹⁸. Jesus as well as the Light-Noûs are compared to Bridegrooms: “The Bride is the Church, the Bridegroom is the Light-Noûs. The Bride is the soul, the Bridegroom is Jesus”¹⁹.

Instead of Jesus the Judge is also praised in the *Psalm-Book* together with the Maiden of Light and the Light-Noûs: “and the glorious Maiden of Light ... and the Righteous Judge and the Light-Noûs ... they render glory unto the Sage, the Paraclete”²⁰.

Finally the Light-Noûs is associated in the *Psalm-Book* with Noah: “Lo, the ship has put in for you, Noah is aboard, he steers. The ship is the commandment, Noah is the Light-Noûs”²¹. Noah is only mentioned

¹⁶ *Keph.* I, p. 44.10-12.

¹⁷ *Keph.* I, p. 182.20-27. Instead of Jesus the Splendour Mani appears once in *Keph.* LVIII where he claims concerning his holy church: “I freed her from the slavery of the mighty one and I put in her the Light-Noûs” (*Keph.* I, p. 148.10-12).

¹⁸ *PsB* II, p. 116.7-12. The same image of the blessed fruit and the Light-Noûs as the Son in *PsB* II, p. 139.15-17. This trinity also in *PsB* II, pp. 145.6-8, 162.23-28, 178.1-6 (this psalm is a repetition of the previously mentioned).

¹⁹ *PsB* II, p. 154.5-7.

²⁰ *PsB* II, p. 37.7-10. Later in this psalm is the faithful prompted to “Sing with the Angels and bless the Mind (νοûς ?) of the shining Light of the Father, the sun (?) ...” (*PsB* II, p. 37.22-23). This reading of the Light-Noûs is not certain. Allberry probably also hesitated, as such a description of the Light-Noûs does not appear elsewhere in the Coptic texts. Even the form $\pi\eta\sigma\epsilon\ \kappa\tau\epsilon\ \rho\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\mu\epsilon$ is nowhere attested; instead $\rho\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\mu\epsilon$ is always used, at least when the name is mentioned in extenso. On the other hand, the Light-Noûs is on another occasion praised in the *Psalm-Book* as “sun of the hearts” (*PsB* II, p. 145.7). Perhaps in *Keph.* CXLVIII [$\pi\eta\sigma\epsilon$] $\kappa\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\mu\epsilon$ is written. This correction, however, is not certain.

²¹ *PsB* II, p. 157.19-20.

in the *Psalm-Book*, which contains two more testimonia²². In the ψαλμοὶ παρακωπτῶν Noah is mentioned between Enosh and Shem²³ and later again in a fragmentary sentence but where the context is also about the commandments, the ark and the church²⁴.

The function of the Light-Noûς in the church is often attested in the Coptic Manichaica, as is already apparent from the previously mentioned testimonia. His dwelling in the holy church and choosing of the churches is closely related with his soteriological function as defined by Polotsky.

The role of the Light-Noûς in the Manichaean church is clearer from the *Kephalaia* than the *Psalm-Book* which only gives a few equations already mentioned earlier²⁵.

Keph. IX explains the meanings on the different cosmological levels of the peace(-greeting), the right hand, the kiss, and worship. Of the Light-Noûς it is said that he “who came into the world, he comes in different types. In these five words he chooses his church. First, before all things, he chooses his church with a peace(-greeting). He gives the first peace(-greeting) to the people. When the man receives the peace(-greeting) and he becomes a son of peace, then he is chosen from within to believe. When now he receives the peace(-greeting), then he receives the right hand and he belongs to the right hand. When now he receives the right hand, then the Light-Noûς draws him to him and draws him near within the church” ... ”They go within to the Light-Noûς by these good signs and they become perfect men and they honour the God of Truth”²⁶.

The same idea is found in *Keph.* XCI where Mani says that “Every man who took to him the hope and the faith, he separated the light from the darkness, he recognised the mystery of the Living Soul, he gave the right one of peace to the Light-Noûς, who dwells in the holy church. He implores forgiveness of the Light-Noûς”²⁷. We find here the same idea of begging forgiveness of the Light-Noûς as in the unpublished *Keph.* CXXXVIII.

The holy church is compared to land being worked by the Light-Noûς: “the third land is the holy church in their elects and their kat-

²² In *Kephalaion* I the name of Noah can probably be inserted in a lacuna: “Shem, the son of [Noah]” (*Keph.* I, p. 12.12).

²³ *PsB* II, p. 142.6.

²⁴ *PsB* II, p. 177.1.

²⁵ *PsB* II, pp. 154.5-7, 157.19-20.

²⁶ *Keph.* I, pp. 40.24-33, 41.8-10.

²⁷ *Keph.* I, p. 232.3-8

echoumens. The cultivator who cares for them is the Light-Noûs, who frees them. He saved them, he gathered them from all places, he made them for him a throne, a dwelling-place for the glory of his Greatness. He made them a good field, so that they gave good fruits, that embellish her face for them, they win, they raise to heaven, they go above by the ladder of the Light-Noûs, the good cultivator, who cultivates them in all times"²⁸. It is the only place where the Light-Noûs is written as ΠΙΝΟΥΣ ΝΟΥΔΙΝΕ. Also of the *electus* Mani says that in him "dwells the Light-Noûs and the faith"²⁹.

In *Keph. CII* another question concerning the Light-Noûs is raised. Why didn't the Light-Noûs give foreknowledge to the holy ones? In his answer Mani ascertains that "the Light-Noûs, who dwells in the *electus*, can do all these signs in the faithful, all the signs that you mentioned to me; but the *electus* cannot stand firm under the Greatness that he would reveal to him"³⁰.

The soteriological function of the Light-Noûs is found only sparsely in the *Psalm-Book*. There the Light-Noûs is called "the physician of the souls": "He has need of the physician who goes (?) ... and bears the burning of the medicines, that he may see the light. The physician of souls, he is the Light-Noûs; this is the New Man: the burning medicines are the Commandments"³¹.

Later it is stated that "A new king it is that cometh, may we build also a new house. We weave. The new house is the New Man, the new king is the Light-Noûs. We weave"³².

In the *Kephalaia* the soteriological aspect is more elaborated. Especially in the previously mentioned *Keph. XXXVIII* "About the Light-Noûs, the Apostles and the Holy Ones". It is the longest of the published *Kephalaia*³³. Five questions are raised by a pupil. First he asks what the meaning is of a statement by Mani that the Light-Noûs "comes and wears the holy ones", that "he is one of the gods ... many gods are with him" and that "he goes within the body of flesh and binds the Old Man with his five thoughts, as he sets up his five

²⁸ *Keph. II*, p. 245.8-16.

²⁹ *Keph. I*, p. 201.9-10.

³⁰ *Keph. II*, p. 256.6-10.

³¹ *PsB II*, p. 40.11-14. Cf. also *PsB II*, p. 178.29-30: "Lo the medicine-chest of the Physician will heal thy wounds. Lo the forgiveness of sins of the Catechumens of the Faith". Jesus is praised as "the Physician of the wounded", cf. *PsB II*, p. 145.6.

³² *PsB II*, p. 153.18-21.

³³ For a more detailed discussion of the contents of this *Kephalaion*, cf. M. TARDIEU, *Gnose et Manichéisme, Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes* 91 (1982-1983), V° Section (Sciences Religieuses), pp. 369-377.

thoughts on him in the five limbs of his body”³⁴. Secondly he asks how the Light-Noûs, if he is indeed “a great god, unchangeable and unmeasurable”³⁵, can come into the smallness of the body. The third question is how the Noûs, who is holy, can mix with the polluted body. The fourth wonders why the Light-Noûs, “who is inside the holy ones”³⁶, is not visible. The fifth, finally, why Mani was persecuted.

Mani starts his explanation by depicting the war between Light and Darkness on a macrocosmic level, to implement it afterwards on a microcosmic level. In the initial war the great Noûs is mentioned twice³⁷, but not explicitly the Light-Noûs who only appears at the microcosmic level: “In this way it is in the body, a strong power dwells in it. Though he is small in his substance (?), nevertheless the sin dwells in him and the old man who is lodged with him. He is very cruel in a great wisdom till the Light-Noûs finds the way of subduing this body and he strikes him as he pleases”³⁸. As the great brothers of the Light-Noûs have their guardhouses in the ζώνη in which from time to time there are earthquakes, “so it is with the guardhouse of the Noûs, that is in the body of the flesh. The sin arouses from time to time its disturbances in the body”³⁹. Further it is explained that the Light-Noûs frees the five members of the soul (νοûς, thought, reason, council and reflection) that were tied by sin to the five members of the body and instead binds the five members of sin to the body. “He constructs the members of the soul and builds them and purifies them and constructs them into a New Man, a son of justice. When, however, he builds and constructs and purifies the New Man, he then creates five great living members out of the five great members and places them in the members of the New Man”⁴⁰. So he places his Noûs that is his Love in the Noûs of the New Man; his Thoughts are his Faith; his Reason is Perfection; his Council is Patience and his Reflection is Wisdom. To these ten members are added the purified image of the Word from the Word of Sin and his own Word⁴¹. These are the twelve members of the New Man. The dark spirit is bound and in great misery, “the New Man, however, reigns in his love, in his faith, in his perfection, in his

³⁴ *Keph.* I, p. 89.23-29.

³⁵ *Keph.* I, p. 89.32-33.

³⁶ *Keph.* I, p. 90.1-2.

³⁷ Cf. *infra*.

³⁸ *Keph.* I, p. 94.17-22.

³⁹ *Keph.* I, p. 94.25-27.

⁴⁰ *Keph.* I, p. 96.25-27. Cf. also *Keph.* I, p. 215.1-11.

⁴¹ Here Tardieu refers to the Gnostic tractate *Eugn.* III 83.2-10 and V 11.5-13, cf. *op. cit.* (33), p. 375.

patience and in his wisdom. His king again, [who is the] Light-[Noûs], who is the King over the All, he reigns over him [as] he pleases. The members ... thus is sin shut in. The Light-Noûs, however, is the King and affliction happens in the body from time to time"⁴². It is then explained what happens if a Manichaean succumbs again to sin: "A fight and a war begins between the Light-Noûs and the sin in the thought ..."⁴³. Then the symptoms of the lapsed faithful are depicted: "When he does not make strong this watchtower, then he comes up and wears his νοûς, and he disturbs his νοûς who was first at rest; he disturbs his love away from his Master and his Teacher; he takes away from his heart the love of the church; he fills him totally with hatred and all his brothers are hated"; at the end "the Noûs that was in him scatters from him and he goes to the apostle that sent him"⁴⁴. Finally a summary of the elements concerning the Light-Noûs is given⁴⁵ before the last question, not relevant in this context, is answered.

Tardieu gives a long discussion of the content of this chapter⁴⁶. He stresses the Gnostic origins of the projection of the macrocosmos into the microcosmos of the body⁴⁷. Unfortunately he does not mention at all the Parthian and Chinese parallel texts, while a comparison of the concurrent passages might have been useful. On the Light-Noûs he adds only that he is equal to Jesus. Probably he means that where Jesus the Splendour has a soteriological function on the macrocosmic level, the same role is carried out by the Light-Noûs on the microcosmic level, for a positive identification between Jesus and the Light-Noûs is not found in the Coptic sources, where on the contrary the Light-Noûs is an emanation of Jesus the Splendour.

Keph. LXX "About the body, that is built according to the image of the cosmos" parallels *Keph.* XXXVIII. First Mani gives the appropriate location of the body in the macrocosmos⁴⁸. Then he depicts the camps of the five sons of the Living Spirit⁴⁹ and gives the narration of the earthquakes and revolutions that occurred in the different camps⁵⁰. Then he compares this structure to that of the body of the *electus*: "Five other camps are in him that the Light-Noûs guards, as well as

⁴² *Keph.* I, p. 97.19-26. Cf. also *Keph.* I, p. 172.1-29.

⁴³ *Keph.* I, p. 98.10-11.

⁴⁴ *Keph.* I, p. 99.13-14.

⁴⁵ *Keph.* I, pp.99.20-100.14.

⁴⁶ M. TARDIEU, *op. cit.* (n. 33), pp. 369-376.

⁴⁷ M. TARDIEU, *op. cit.* (n. 33), p. 371.

⁴⁸ *Keph.* I, p. 170.1-20.

⁴⁹ *Keph.* I, pp. 170.20-171.20.

⁵⁰ *Keph.* I, pp. 171.11-171.27.

the New Man who is with him”⁵¹. The *electus* has to dominate his face, according to the mystery of the φεγγοκάτοχος; his heart, according to the great King of Honour; his lap to the mystery of the Adamas of Light; his stomach to the King of Glory and his feet to the Omophorus. The teaching of wisdom is according to the Maiden of Light. Love, Happiness, Faith and Truth, however, are according to the two Ships of Light. As a counterpart there are four dark worlds in the image, each with seven archons⁵². Finally a link is made between the body and astrology⁵³. In this chapter Perfection and Patience are changed into Happiness and Truth.

In *Keph.* CIII the five Light-signs of the Light-Noûs are enumerated. These are the five signs by which the New man can be recognised: wisdom, faith, [patience], love and perfection(?)⁵⁴, which are the members mentioned in *Keph.* XXXIII, although not in the same order. The third element is uncertain due to a lacuna in the text, but the verb ἄταν “have rest” can still be read; the fifth element is not mentioned explicitly but the striving for perfection can perhaps be understood under the fifth sign, called “the fruit of the cutting off of the judgement, that he cuts off those that did not receive the hope of God”⁵⁵.

Keph. XCIV deals with the purifying of the four elements, which are not named. It states that “When they go within the body, they are refined, they are purified, they are standing in their living image, that is the New Man, they live ... they take the Light-Noûs to them, they are purified in their image, they come out being refined, being pure and they reach to their first rest”⁵⁶.

The first victory of the Light-Noûs over the powers of Darkness in the body is very pictorially described in *Keph.* LVI⁵⁷. The queen of the army is the ἐνθύμησις, the goddess of the body is the ἐπιθυμία. After the victory of the Light-Noûs “one has taken the authority from the sin in the senses of the body. The Living Spirit becomes the lord over all his members, he bound them in a bond of peace, he sealed them with the seal of truth, he opened the doors of the body of the good. Because of this, goodness comes in them in their ears and eyes. He dwells in the heart. The Holy Spirit is king. He does everything he

⁵¹ *Keph.* I, p. 172.2-4.

⁵² *Keph.* I, pp. 172.29-173.20.

⁵³ *Keph.* I, pp. 173.21-175.4.

⁵⁴ *Keph.* II, pp. 257.9-258.3.

⁵⁵ *Keph.* II, p. 257.24-25.

⁵⁶ *Keph.* I, p. 240.2-7. Cf. also *Keph.* II, pp. 249.16-17, 269.19-21.

⁵⁷ *Keph.* I, pp. 141.15-143.32.

wants, he frustrates the will of the sin, the first and the last. The will, however, of the Holy Spirit happened and the judgement of the Light-Noûs"⁵⁸.

Here for the first time the Holy Spirit is related to the Light-Noûs and even seems to designate the Light-Noûs itself. We will return to this name later.

Although not yet published, *Ein Mani-Fund* already presented the contents of *Keph.* CXLVIII "About the five books that belong to the five Fathers"⁵⁹. It is probably said of the *Kephalaia* that they are the presents of the Light-Noûs. If the lacuna is correctly filled, the name would be written [ΠΝΟΤΣ] ἄποσταλινε. Besides a dubious testimonium in the *Psalms-Book* this would be the only occurrence where the article precedes οσταλινε.

The Light-Noûs is often mentioned in the literature on Manichaeism as the Great Noûs. Especially in the Eastern sources like Parthian and Chinese the Great Noûs seems to be used for the Light-Noûs. Tardieu goes even further in his syncretism for he mentions as the fourth god of the third evocation the Perfect Man of which, according to him, "The Light-Noûs", "the Great Noûs", "the Column of Glory" are other names⁶⁰. While in the Coptic sources a link between "the Column of Glory, Perfect Man" and the Great Noûs indeed seems possible, the same for the Light-Noûs is rather improbable. For the equation between the Great Noûs and the Light-Noûs is not confirmed by the Coptic sources as the epitheton of Great Noûs, notwithstanding one epitheton, always seems related to the Column of Glory⁶¹.

This name is used on several occasions in the *Kephalaia*, but does not occur in the other Coptic sources. Although it possibly could have been used once to designate the Light-Noûs, the use of this *terminus technicus* seems not reserved exclusively for one god. So the second *Keph.* says: "He however, the great Thought, the glorious, [brings] them (= the souls) within to the Noûs, who is the Father, the God of Truth, the Great Noûs of all the Aeons of heaven"⁶². Here the Noûs is clearly associated with the Father of Greatness. It is not certain, however, if one should consider the Great Noûs here as an epitheton for

⁵⁸ *Keph.* I, p. 143.24-32.

⁵⁹ C. SCHMIDT – H.J. POLOTSKY, *Mani-Fund*, pp. 34-35.

⁶⁰ M. TARDIEU, *Le Manichéisme* (Que sais-je? no. 1940), Paris 1981, p. 106. He does not include in his list the Holy Spirit (which he places under the Mother of the Living) or the Paraclete-Spirit.

⁶¹ P. VAN LINDT, *Names*, pp. 166-167.

⁶² *Keph.* I, p. 20.29-31.

the Father of Greatness or rather as a separate epitheton: “the Great Noûs of all the Aeons of heaven”.

The ninth throne, in *Keph.* XXIX, “is the throne of the Great Noûs, to whom all the churches gather and to whom all life that is purified from the world goes back”⁶³. The task of gathering the churches is also found in the Light-Noûs. The eschatological role, however, is not attested. The difference is that the Light-Noûs is normally the one who gathers the churches, rather than the destination which is meant here. From this angle a relation with the Column of Glory is more evident.

Keph. XXXIII states on the level of the macrocosmos that “again the Messenger placed in them the Great Noûs, he is the Column of Glory, the Perfect Man”⁶⁴. Then Jesus the Child is mentioned. The chapter continues: “The φεγγοκάτοχος stands firm in the Great Noûs in the camp that is above the prison of the bound”⁶⁵. The spatial dimension found in this testimonium is also never used for the Light-Noûs, but indeed better suits the Column of Glory. Finally the term occurs in *Keph.* CXXI. Although the passage is very fragmentary⁶⁶, it is still followed by “the Child” as in the previous occurrence.

Instead of Light-Noûs in extenso, the Coptic texts sometimes use simply πνοσc “the Noûs” to designate the Light-Noûs. The same word, however, is also used with other meanings, e.g. one of the five intellectual members of the Father of Greatness⁶⁷, or as the intellectual capacity in se, or even to designate Mani himself⁶⁸, which complicates the collection of the testimonia referring to the Light-Noûs.

It is not clear if the first occurrence of Noûs in the *Homilies*, possibly meaning the Light-Noûs, is this short form or if another word followed it⁶⁹. Due to lacunae is it not possible to reconstruct the meaning of this testimonium.

Ps. CCLXXXV begins with an invocation of the Noûs⁷⁰. The psalm is sung by a deceased believer who implores help for the ferry to

⁶³ *Keph.* I, p. 82.22-24.

⁶⁴ *Keph.* I, p. 92.5-6.

⁶⁵ *Keph.* I, p. 92.12-14. In a personal communication of August 22nd, 1991, W. Sundermann remarked that according to Augustine, *Contra Faustum* 20.2, the region of Ether is the place of the Holy Spirit.

⁶⁶ *Keph.* II, p. 289.28-29.

⁶⁷ *Keph.* I, p. 20.30-31.

⁶⁸ *PsB* II, p. 16.1 “the glorious Noûs”; idem: *PsB* II, p. 53.30. Cf. also *PsB* II, p. 32.17. In *PsB* II, p. 26.16-17 either Mani or the Light-Noûs could be meant, although probably the first should be supposed. On one occasion in the *Psalm-Book* “the Noûs of the Apostle” is mentioned (*PsB* II, p. 140.30).

⁶⁹ Cf. supra.

⁷⁰ I.II, p. 108.2.

heaven. Perhaps the Light-Noûs is meant, although other possibilities can be suggested.

In *Ps.* CCLXXXVII probably the Light-Noûs is meant:” I] myself bear witness also of my soul that is perfect, wherein all men rejoice in the ... to it saying, ‘Whose is this goodness that is nourished in its joy?’, living by it in ... the Noûs of ... with my eyes, and his perfect consort, the holy Wisdom, I have known them, that they are...purified(?)...”⁷¹. Here πνοῦς is followed by another noun of which part is lost, but probably starting with the letters ἄταλ ... This determinative occurs nowhere else and thus makes it impossible to reconstruct.

Certainly the Light-Noûs is to be understood in one of the ψαλμοὶ σαρακωτῶν: “The fourth perfect day, Worthy. the Paraclete-Spirit, Worthy. the Noûs that is in the Church. Worthy”⁷². If indeed the Light-Noûs is to be understood in this psalm, then also the Paraclete-Spirit is used to designate the Light-Noûs. This term will be discussed later. The Light-Noûs is also praised in a psalm to Jesus: “O Mind that subdues the Matter, spread thy mercy upon my spirit. I will anchor in thy congregation, I the New Man, and receive all the gifts which thou hast promised me, which are the victory in thy eternal kingdom”⁷³.

According to Tardieu the Column of Glory is identical with the New Man. Instead one must rather wonder if the Light-Noûs is equal to the New Man. Not quite so: through Light-Noûs the Old Man is shed off and the New Man put on ...⁷⁴

When the trinity of Jesus, the Maiden and the Light-Noûs is praised, one often finds, instead of the Light-Noûs, only the Noûs: “Jesus, the Maiden and the Noûs which is in their midst, – these three powers are the Church of the Little World”⁷⁵.

The images of the helmsman and the cultivator are also found for the Noûs: “Fair is the ship, the sailor being aboard it: fair is the Church, the Noûs steering it”⁷⁶ and “With our holy voice we glorify the Noûs: for if he lodges with us we give holy fruit”⁷⁷. This passage recalls the comparison between Noah and the Light-Noûs. In the third Psalm of

⁷¹ *PsB* II, p. 111.10-17. On the other hand, compare with *PsB* II, p. 139.52-53: “The Noûs and the Wisdom that are lodged in his Writings”. Here the Noûs and the Wisdom are the qualities to be found in the Manichaean canon.

⁷² *PsB* II, p. 133.31-33. Cf. also *PsB* II, p. 160.3-7.

⁷³ *PsB* II, p. 59.11-14.

⁷⁴ Cf. *PsB* II, p. 153.20.

⁷⁵ *PsB* II, p. 160.18-19. Cf. also *PsB* II, pp. 164.13-15, 185.14-15.

⁷⁶ *PsB* II, p. 161.5-6.

⁷⁷ *PsB* II, pp. 162.21-22, 177.31-32.

Thomas concerning the Primal Man, after the boarding of his ship, “he called an envoy, a storehouse of life, which is the Νοῦς”⁷⁸ to rescue the ship.

In *Keph.* XXXVIII about the Light-Noῦς, the apostles and the Holy ones, ΠΝΟΤC is actually used only once instead of the Light-Noῦς⁷⁹. Possibly, although not certainly, in the two other *Kephalaia* concerning the Light-Noῦς the Νοῦς is used once in each for the Light-Noῦς: “For the Son of the Apostle is the Νοῦς, who knows namely that all things appear to him as the Apostle”⁸⁰. and “...the Νοῦς and he practices in his wisdom”⁸¹. It is not clear if the Νοῦς in *Keph.* LXIII “about the love” means Mani or the Light-Noῦς, or even perhaps a syncretic combination: “The first of all justice and Godhead, who dwells in the holy church, they call him also Love, for the church again is strong by him. They both, the νοῦς and the church, one body is his image. For the Apostle gives himself for his church”⁸².

In the gathering of the Light-particles the Νοῦς is also mentioned: “the Answer gathers to the Call, the Call however gathers to the purified Νοῦς, that is the νοερόν, the νοερόν to the Column of Glory”⁸³. This is the only location in the *Kephalaia* where νοερόν is found in the singular. Otherwise it is used in the plural to designate the Sons of the Primal Man⁸⁴.

Here reference must be made to the *Apocryphon of John* where it is written: “And out of Prognosis, the perfect Νοῦς, through the revelation of the will of the invisible spirit and the will of the Autogenes, came forth the perfect man”, and also: “And the invisible gave him an invincible, νοερόν power”⁸⁵. Here too νοερόν is used in the singular.

There can be no doubt concerning the identification with the Light-Noῦς in *Keph.* XCI: “the Νοῦς, that is in the holy church ...”⁸⁶.

In *Keph.* LXXXVI the peace of the Νοῦς is mentioned: “... patience, that I am at rest in the peace of the Νοῦς, for that also my body is light with me while my soul rejoices herself in the wisdom and the true

⁷⁸ *PsB* II, p. 208.11-12.

⁷⁹ *Keph.* I, p. 99.28. Cf. supra.

⁸⁰ *Keph.* II, p. 256.2-4.

⁸¹ *Keph.* II, p. 257.31. The same expression of practising in his wisdom, cf. *PsB* II, p. 86.23.

⁸² *Keph.* I, p. 156.7-13.

⁸³ *Keph.* I, p. 176.2-4.

⁸⁴ Cf. infra.

⁸⁵ *NH* II 56.28-32; 57.4-5. Translation by S. GIVERSEN, *Apocryphon Johannis* (ATD V), Copenhagen 1963, pp. 62-63.

⁸⁶ *Keph.* I, p. 229.29.

knowledge”⁸⁷. It is interesting to note that ‘knowledge’ is not rendered by the Greek word γνῶσις, but by the Coptic ⲬⲁⲧⲏⲈ⁸⁸.

In one psalm the Light-Νοῦς praised as the Νοῦς of the Church: “Jesus the Splendour and the Paraclete-Spirit, they have summoned thee, o Soul, that thou mayest ascend to the height by it. Receive the Holy Seal from the Νοῦς of the Church and fulfil the commandments”⁸⁹. As already said, this epitheton is reminiscent of the the “Glory of the Religion” in the Eastern sources.

The very interesting *Ps.* CCXXIX, mentions the Νοῦς of the Father. In this psalm the Bema is praised: “Hail, Νοῦς of the Father; garland of renown of the Aeons, the Holy Spirit that scans (?) the universe, perfect love of the Father”... “Hail, resurrection of the dead, new Aeon of the souls of men, that hath stripped us of the Old Man and put upon us the New Man”⁹⁰. Although the Bema is here associated with the Νοῦς of Mani, clearly another link with the Light-Νοῦς is made. Moreover the Νοῦς of the Father is also equated with the Holy Spirit.

The expression of the Νοῦς of the Father is also used once in *Keph.* III: “The happiness is ... the Νοῦς of the Father. The Wisdom is the Maiden of Light”⁹¹. Although there is a lacuna in this part, the connection with the Maiden of Light seems to point to the Light-Νοῦς. Interesting is also the relation again between Νοῦς and Wisdom as in the earlier mentioned psalms.

Another possible epitheton for the Light-Νοῦς might be the Νοῦς of Truth. In a psalm of Thomas it is said concerning the *electi* that “the χρήματα supported one another through the Νοῦς of Truth which preached to us”⁹². The same epitheton appears once in the *Kephalaia*: “But become earnest and perfect before the Νοῦς of Truth, who appeared to you that you allowed them ... and they draw you ... up to the height and you inherit life in eternity”⁹³.

Also the Νοῦς of Greatness, who is once mentioned in the *Homilies*, might signify the Light-Νοῦς: “You have sent to this place ... the Νοῦς of Greatness, the οὐσία of ...”⁹⁴.

⁸⁷ *Keph.* I, pp. 213.31–214.2.

⁸⁸ Γνῶσις is used only once in the *Kephalaia* (I, p. 233.26).

⁸⁹ *PsB* II, p. 22.9-12.

⁹⁰ *PsB* II, pp. 24.23-25, 25.12-14.

⁹¹ *Keph.* I, p. 24.17-19.

⁹² *PsB* II, p. 219.14-16.

⁹³ *Keph.* I, p. 79.8-12.

⁹⁴ *Hom.*, p. 53.11-12.

Neither the *Noûs* of the Father, the *Noûs* of Truth nor the *Noûs* of Greatness are found in other Manichaean sources, which complicates a positive identification of these gods.

Especially in the *Psalm-Book*, as already seen in a previously mentioned psalm, the Light-*Noûs* often seems replaced by the Holy Spirit, although this name also appears in the *Kephalaia*. On a few rare occasions, however, its use is not restricted to designate the Light-*Noûs*. In *Keph. I* the Holy Spirit from the New Testament is mentioned specifically once⁹⁵ and in *Keph. XI* the Mother of the Living is once called “the first Holy Spirit”⁹⁶. This epitheton might be a result of the identification of the Mother of the Living with the Great Spirit, thus being the “first Holy Spirit”.

Most often the Holy Spirit is mentioned in the *Psalm-Book* as part of the Holy Trinity⁹⁷. As such, no direct identification with the Light-*Noûs* is possible. A few times the name of the holy Spirit is even explicated by (our lord) “the Paraclete”, referring to Mani⁹⁸.

Also in *Ps. CCXXIII* Mani seems rather to be understood although one cannot be certain if indeed Mani is meant or the Light-*Noûs* speaking through Mani: “Let us worship the Spirit of the Paraclete. Let us bless our Lord Jesus who has sent to us the Spirit of Truth.” ... “When the Holy Spirit came he revealed to us the way of Truth”⁹⁹. Several remarks can be made on this occasion: first there is the occurrence of the Spirit of the Paraclete, which is also used for the Light-*Noûs*. Also interesting is the parallel between the Spirit of Truth and the earlier mentioned *Noûs* of Truth. The Spirit of Truth, however, seems to be used consistently for Mani. But one must not forget that the Light-*Noûs* is an emanation of Jesus the Splendour whereas the Apostle (=Mani) is an emanation of the Light-*Noûs*.

The occurrence in *Ps. CCXXIX* has already been mentioned concerning the *Noûs* of the Father.

In another psalm of the Bema the Holy Spirit is praised: “Hail new Sun, that has come forth with his Light: Hail, Holy Spirit, that art come today to save us: Our Lord Mani, that forgives us our sins”¹⁰⁰. The epitheton of new Sun is also found for the Light-*Noûs* as already

⁹⁵ *Keph. I*, p. 13.8.

⁹⁶ *Keph. I*, p. 43.29.

⁹⁷ *PsB II*, pp. 3.19, 14.8, 62.31, 82.31, 113.19, 115.6, 115.9, 115.12, 115.15, 115.18, 115.20, 115.24, 115.27, 115.30, 115.33, 116.3, 116.6, 116.9, 116.12, 116.15, 116.18, 116.21, 164.14, 186.5, 186.8, 190.1, 190.25.

⁹⁸ *PsB II*, pp. 42.30, 57.32-33, 191.15.

⁹⁹ *PsB II*, pp. 9.3-5, 9.8-9.

¹⁰⁰ *PsB II*, p. 42.7-11.

mentioned, although in a slightly different form as “sun of my heart” or “sun of the hearts”¹⁰¹. The act of the forgiving of the sins seems shared by Mani as well as the Light-Noûs. On other occasions: “Holiness to the holy Spirit, the wisdom of the ...”¹⁰²; “Let me be counted worthy of my three gifts, the Image, Love and the Holy Spirit”¹⁰³; “the provisions of the Holy Spirit are these prayers, these songs, and these psalms”¹⁰⁴ and “Amen, true Wisdom that teaches souls. Amen, Holy Spirit, that gives life also to Spirits”¹⁰⁵.

A new image is encountered in the ψαλμοὶ σαρακωτῶν: “For the Holy Spirit was likened to a dove, but the unclean Spirit was likened to a snake” ... “For the Holy Spirit does not take gold and silver, but the unclean Spirit is a lover of gold and silver”¹⁰⁶. The Holy Spirit is also connected to the five parts of the soul: “The Holy Spirit that comes in 5 ..., the soul shall receive it that receives it in 5 members”¹⁰⁷. Here a clear reference to the five members of the Light-Noûs is found.

From *Keph.* XL the identity of the Holy Spirit is not obvious: “For they have spoken blasphemy and they despised the Holy Spirit since all generations of the world”¹⁰⁸. The testimonia in *Keph.* LVI have already been discussed earlier as the Light-Noûs is mentioned there in the same context. Nor can there be any doubt in *Keph.* LXXXVII: “The Catechumen of faith and the just of faith are those in whom the Holy Spirit dwells ... he sees ... Therefore he will give them alms and he will consort with them. He give it the Holy Spirit, who dwells in them. The Holy Spirit however, will thank before his true father. The true father however, will fill the recompense of his reward on the last day. For it is the Holy Spirit who dwells in the Holy ones”¹⁰⁹.

Finally, in *Keph.* CXX the trinity of the Father, the Son and the Holy Spirit is mentioned twice¹¹⁰. No specific information is added, however.

The Holy Spirit is not mentioned in the *Homilies*.

Two more different forms occur: either the “Spirit of the Paraclete” or the “Paraclete-Spirit”.

¹⁰¹ *PsB* II, pp. 37.22-23, 145.7, 173.13.

¹⁰² *PsB* II, p. 61.5.

¹⁰³ *PsB* II, p. 83.31-32.

¹⁰⁴ *PsB* II, p. 184.15-16.

¹⁰⁵ *PsB* II, p. 190.20-21.

¹⁰⁶ *PsB* II, pp. 156.27-28, 156.31-32.

¹⁰⁷ *PsB* II, p. 161.23-24.

¹⁰⁸ *Keph.* I, p. 104.16-17.

¹⁰⁹ *Keph.* I, pp. 189.29-190.6.

¹¹⁰ *Keph.* II, p. 288.3-15.

Ps. CCXXIII starts with a praise of the Spirit of the Paraclete¹¹¹. Later in the same psalm the Holy Spirit is mentioned.

In *Ps.* CCXXVII the Paraclete-Spirit is mentioned twice: "From the beginning the Primal Man is this way and Jesus the Splendour and the Paraclete-Spirit, they have summoned thee, o Soul, that thou mayest ascend to the height by it" ... "Glory and victory to the Paraclete-Spirit, the fruitful tree of life. Victory to our Apostle, our Lord Mani and the Twelve, the seventy-two envoys"¹¹².

Interesting too is *Ps.* CCXXXV: "This is the purity of the Apostle of Light; this is the purity of the Saviour Christ; this is the purity of the Paraclete-Spirit" ... "This is the honour of the Paraclete-Spirit; the honour of Fasting, Prayer and Almsgiving"¹¹³; then follows the mention of the different commandments. The mentioning together of Mani and the Paraclete-Spirit tempts one to see two different identities, whereas the Paraclete-Spirit could perhaps be identified with the Light-Noûs, or at least be related to him.

Especially when we read in one of the ψαλμοὶ σαρακωτῶν: "The fourth perfect day, Worthy. The Paraclete-Spirit, Worthy. The Noûs that is in the Church. Worthy"¹¹⁴.

A relation between the Living Spirit and the Paraclete-Spirit on the one hand, and the Noûs on the other, is established in another psalm: "The Living Spirit that gave help to the First Man, he also today is the Paraclete-Spirit. One is the Noûs that is to come, that reveals, gathering (?) in, choosing his holy Church".

In the first *Keph.* "concerning the coming of the Apostle" Mani says that "the Spirit of the Paraclete is that which was sent to me from ... What happened and what will happen was revealed to me"¹¹⁵. It is the only time in the *Kephalaia* that the Spirit of the Paraclete is mentioned.

In *Die religionsgeschichtliche Schule Colpe* discusses the fragment of the Fihrist on the liberation of the Soul. In this fragment he mentions "die Geleitenden Weisen". According to Colpe the equivalent, besides the Form of Light, the *Syzygos*, the Apostle of Light and Jesus the Splendour, could also be the Light-Noûs: "In Kap. 141 der *Keph.* steigt die Seele mit der 'Gestalt des Meisters (ϷαϷ)' auf, und ϷαϷ wird häufig der Lichtnous genannt, von dem übrigens *Keph.* Kap. 138

¹¹¹ *PsB* II, p. 9.3. Cf supra.

¹¹² *PsB* II, pp. 22.7-10, 22.22-24.

¹¹³ *PsB* II, pp. 33.10-12, 33.17-18.

¹¹⁴ *PsB* II, p. 133.31-33. In the *Kephalaia* the fourth day is: "Jesus the Splendour, who dwells in his church. His 12 hours are his 12 wisdoms" (I, p. 25.30-32).

¹¹⁵ *Keph.* I, p. 16.19-21.

ausdrücklich sagt, daß er 'der Seele erglänzt und sie reinigt ... und sie zum Lande des Lichtes führt'¹¹⁶.

It seems that the form of the Master would rather be used for the Form of Light than the Light-Noûs, especially as he is mentioned together with the three angels¹¹⁷. This identification also better suits the Form of Light rather than the Light-Noûs as Colpe too states that "doch wirkt der Lightnous vornehmlich zu Lebzeiten des Menschen"¹¹⁸. The argument that the Light-Noûs is often called "Master" does not seem confirmed by the Coptic sources¹¹⁹. Besides the unpublished *Keph. CXXXVIII* that refers explicitly to the teachings of the Master as cited above, no other occurrences are found¹²⁰. On the contrary, $\pi\epsilon\alpha\delta\epsilon$ always seems used for a category of *electi*. The identification of the Light-Noûs with "the Master" would be a result of the dwelling of the Light-Noûs in the *electi* as attested earlier. The eschatological function is performed by his three emanations, the Form of Light, the *syzygos* and the Apostle of Light. The citation in *Keph. CXXXVIII* is not contradictory to this statement. Only through the purification of the Living Soul of the Elect during his lifetime, can he avoid the $\mu\epsilon\tau\alpha\gamma\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$. If the Light-Noûs was not able to perform his soteriological function, the faithful could not hope to gain the Land of Light. It is in this context that the "leading to the Land of Light" has to be understood. Therefore the proposed equation with "der geleitenden Weisen" seems rather improbable.

Keph. LXII deals with the three rocks: "The third rock is the 'Great Thought' that was evocated by Jesus the glorious, and that he laid in the holy church. The church assembled around it and lived through it"¹²¹. Of the three evocations of Jesus the Splendour, mentioned in *Keph. VII*, only the Light-Noûs resembles the function of the 'Great Thought'. The Great Thought occurs only once more in *Keph. II*, together with the Great Noûs. It is difficult to determine from the context if on that occasion the Light-Noûs is also meant, while the chapter contains the enumeration of the five members of the Father of Greatness and makes use of word-play.

¹¹⁶ C. COLPE, *Daena*, pp. 58-77, esp. p. 110.

¹¹⁷ C. SCHMIDT – H.J. POLOTSKY, *art. cit.* (n. 12), p. 71.

¹¹⁸ C. COLPE, *Daena*, p. 110.

¹¹⁹ *Keph. CXXXVIII* is the only occurrence where the Light-Noûs is called "Master" with certainty.

¹²⁰ Cf. *supra*.

¹²¹ *Keph. I*, p. 155.22-24.

DIFFERENCES BETWEEN THE PSALM-BOOK AND THE KEPHALAIA

The main difference between the *Psalm-Book* and the *Kephalaia* is in the choice of termini. Whereas the Light-Noûs prevails in the *Kephalaia*, the *Psalm-Book* prefers the Holy Spirit and Paraclete-Spirit, possibly under Greek-Christian influence, although both epitheta are also found in the Chinese sources as “the Pure Wind of Religion” and “the living and chosen Spirit”¹²². The praise of the Light-Noûs as “Sun of the heart” with its variations is not found in the *Kephalaia*. Nor is the designation of the Light-Noûs as “physician of the soul”, while Jesus is praised in the *Psalm-Book* as “physician of the wounded”. Also, the link with Noah and the image of the helmsman is unique to the *Psalm-Book*. The five members of the Light-Noûs are not found in the *Psalm-Book*. Instead a relation between the Noûs and the Wisdom is attested. This relation is found in the *Kephalaia* as well¹²³. The “Noûs of the Church” is an hapax that only occurs in the *Psalm-Book*. The ‘Great Noûs’, probably not related to the Light-Noûs in the Coptic sources, is not found in the *Psalm-Book*.

CONCLUSIONS

Light-voûs and Great voûs. At least one important difference with the Eastern texts is that in the Coptic Manichaica the Great Noûs is not the same as the Light-Noûs. Moreover, this concept only appears in the *Kephalaia*, where it seems related to the Column of Glory and possibly to the Father of Greatness.

The five members of the light-voûs. Bryder also mentions “the five sons of the Great Noûs” who appear in the *Traité* right after the five members of the Living Soul¹²⁴. He therefore assumes that in this case ‘the Living Soul’ is identical with the Great Noûs. Instead of ‘Great Noûs’, Chavannes-Pelliot translates “l’Envoyé de la lumière bienfaisante”, signifying, from the point of view of the Coptic texts, the Light-Noûs. From the testimonia discussed earlier it is clear that in the *Traité* the Living Soul is not identical with the Light-Noûs but that the Light-Noûs adds his five members to the five members of the Living Soul: “Puis, l’Envoyé de la lumière bienfaisante, dans les cinq sortes de terres précieuses de la pureté, planta les cinq sortes d’arbres précieux

¹²² P. BRYDER, *Transformation*, pp. 118-119. Also found in a Middle Persian-Sogdian glossary.

¹²³ Also in *CMC* 15.11-14. Noûs is found on one other occasion in the *CMC* (at 125.11) in the literal sense of the word, without a mythological meaning.

¹²⁴ P. BRYDER, *Transformation*, pp. 84, 117-118.

lumineux”¹²⁵. Therefore, instead of the five sons of the Great Noûs, the five members of the Light-Noûs should be mentioned. They are: Love, Faith, Perfection, Patience and Wisdom. Once, instead of Perfection and Patience, Happiness and Truth is used.

Holy spirit. Although a few testimonia of the Holy Spirit could be used for Mani, most occurrences throughout the Coptic sources and especially in the *Psalm-Book* are related to the Light-Noûs. The common identification of the Holy Spirit with the Mother of the Living¹²⁶ cannot be confirmed from the Coptic texts, save for one exception where the Mother of the Living is called “the first Holy Spirit”.

Paraclete-spirit, found primarily in the *Psalm-Book*, might be the ‘chosen spirit’ of the Eastern texts¹²⁷. It is not always clear in the Coptic sources if the Light-Noûs is meant or his emanation Mani. The Apostle himself is often called ‘the Paraclete’ or ‘the Spirit of Truth’, or even ‘the Paraclete, the Spirit of Truth’¹²⁸. In the *CMC* the Paraclete-Spirit is mentioned once and is identical with Mani¹²⁹.

Light-voûs and Jesus. The equation of the Light-Noûs and Jesus, as proposed by Tardieu¹³⁰, cannot be found in the Coptic sources. As already stated by Polotsky the Light-Noûs is an emanation of Jesus the Splendour. Together with the Maiden of Light they form a trinity, attested both in the *Psalm-Book* and in the *Kephalaiä*.

Light-voûs and Noah. The identification of Noah with the Light-Noûs in the *Psalm-Book* is rather strange. It is, to my knowledge, not found in any other Manichaean source. The origin for this relation is Gnostic, for in the *Apocryphon of John* it is written: “But the majesty of the light of Pronoia informed Noah, and he made it known for all the offspring that is the children of men”¹³¹. The Manichaean author or editor perhaps saw in the figure of Noah the same soteriological mission as that of the Light-Noûs. Moreover, the Light-Noûs is also compared to the helmsman, giving an additional argument for the comparison with Noah.

Light-voûs and the column of glory, perfect man. For Tardieu the Light-Noûs as well as the Great Noûs are other names for the Perfect

¹²⁵ E. CHAVANNES – P. PELLIOT, *Traité*, pp. 499-617, esp. p. 560.

¹²⁶ M. TARDIEU, *op. cit.* (n.60), p. 104.

¹²⁷ P. BRYDER, *Transformation*, pp. 118-119; W. SUNDERMANN, *Namen*, p. 100.

¹²⁸ *CMC* 70.21.

¹²⁹ *CMC* 46.2. Cf. A. BÖHLIG, *Die Bedeutung des CMC für den Manichäismus*, in L. CIRILLO, *Atti II*, pp. 35-56, esp. pp. 48-49.

¹³⁰ M. TARDIEU, *art. cit.* (n. 33), p. 374.

¹³¹ *NH II* 77.1-4. Cf. S. GIVERSEN, *op. cit.* (n. 85), p. 103.

Man¹³². The Coptic Manichaica provide no elements for an identification of the Light-Noûs with the Column of Glory. On the contrary, the Great Noûs must be distinguished from the Light-Noûs and may be identical with the Perfect Man.

According to the Coptic texts the Light-Noûs is an emanation of Jesus the Splendour, together with the Great Judge and the Little One. The Light-Noûs, in turn, also has three emanations: the Apostle of Light, the *syzygos* and the Form of Light. The Light-Noûs is known in the Coptic sources as 'the Noûs', 'the Light-Noûs', 'the Holy Spirit' and 'the Paraclete-Spirit'. Possibly 'the Noûs of Truth', 'the Noûs of Greatness', 'the Great Thought', 'the Noûs of the Father', 'the Noûs of the Shining Light of the Father', 'the Noûs of the Light' and 'the Noûs of the Church' were also used. The Light-Noûs is called "the Physician of the souls", "the Father of all the Apostles", "the King of the All", "who chooses all the churches", "who dwells in the holy church (elect)", "the first of all the churches", "the sun of the hearts", "he that Jesus left after our image in the holy church", "the arouser of the sleeper", "the gatherer of the scattered", "the bridegroom", "the good cultivator", "the King over the All" and in *Keph.* 138 "the Master", "the ray of the pure (holy) φωστήρ".

The Light-Noûs is more than the divine intellect in every believer. He is also the conscience who leads and steers the *electi* and *catechumenoi* on the way of faith: It is he who makes them aware when they have sinned and who is able, by his pure intellectual capacity, to forgive¹³³. It is through this action that the Light-Noûs keeps the faithful on the straight road, giving the living soul the possibility to avoid the μεταγγισμός and return to the Land of Light. The actual accompaniment on this journey is done by his emanations. Moreover, and this is one of the fundamental elements in Manichaeism, it is not by faith that the Living Soul is freed from the Old Man, but by the intellectual understanding of the Truth. With the help of the Light-Noûs, the New Man is being built. This collective awareness forms the Manichaean church and makes the Light-Noûs the founder of all religions, the father of all the apostles. Manichaeism does not want to be a religion of faith but rather a religion of awareness.

¹³² M. TARDIEU, *op. cit.* (n. 60), p. 106.

¹³³ H.J. POLOTSKY, *Manichäismus*, col. 271: "Sein persönliches Verhältnis zu Gott klärt der M.er auf rationalem Wege, durch die γνώσις die eigentliche 'Frömmigkeit' läßt sich etwa als 'kosmisches Verantwortungsgefühl' kennzeichnen: sie bezieht sich auf die Verpflichtung, die dem Menschen in dieser Welt aus seiner Eigenschaft als νοûs-begabtes Wesen erwächst".

AUGUSTINUS UND DER MANICHÄISMUS*

Johannes VAN OORT (Utrecht)

*On ne saurait négliger ni sous-estimer plus longtemps
le facteur manichéen sans risquer de fausser tout l'augustinisme*

(Fr. CHATILLON, *En attendant le retour de Mani*,
RMAL 10, 1954, p. 190)

Das Thema 'Augustinus und der Manichäismus' ist gewiß zu umfangreich, als daß es sich in einem relativ kurzen Artikel ausleuchten ließe. In diesem Aufsatz können daher nur einige wichtige Grundlinien gezeichnet, stellenweise Details ausgeführt, und einige Schlüsse gezogen werden. Freilich, obwohl es sich um eine erste und vorläufige Skizze handelt, werden schon zentrale Elemente der westlichen Religions- und Geistesgeschichte berührt. Wer sich mit Augustinus befaßt, befaßt sich mit unserer gemeinsamen Vergangenheit, die dann und wann als noch immer lebendige Gegenwart uns überrascht.

Bekanntlich waren Leben und Wirken des Kirchenvaters Augustinus mit dem Manichäismus eng verbunden¹. Seine Theologie ist sogar

* Bearbeitete Fassung eines an den Universitäten von Bonn (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Religionswissenschaftliches Seminar; 30. Juni 1992) und Bochum (Ruhr-Universität, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium; 2. November 1992) gehaltenen Vortrages. Ich danke auch hier den Herren Prof. Dr. H.-J. Klimkeit (Bonn) und Prof. Dr. W. Geerlings bzw. Prof. Dr. G. Binder (Bochum) für ihre Einladung.

¹ Wichtigste ältere Studien (bis 1970; in Auswahl): P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. I, *Étude analytique*, Paris 1919; E. BUONAIUTI, *Manichaeism and Augustine's Idea of «massa perditionis»*, *HTR* 20 (1927), S. 117-127; A. ALLGEIER, *Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung bei Augustin*, in: M. GRABMANN - J. MAUSBACH (Hrsg.), *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, S. 1-13; A. ADAM, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, *TLZ* 77 (1952), S. 385-390 [= ders., *Sprache und Dogma*, Gütersloh 1969, S. 133-140]; W.H.C. FRIEND, *Manichaeism in the Struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine*, in: *Augustinus Magister*, II, Paris 1954, S. 859-866 [= ders., *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976, Ch. XIII]; P.J. DE MENASCE, *Augustin manichéen*, in: *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, Berlin 1956, S. 79-93; A. ADAM, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, *ZKG* 9 (1958), S. 1-25 [= ders., *Sprache und Dogma*, S. 141-166]; T.E. CLARKE, *St. Augustine and Cosmic Redemption*, *TS* 19 (1958), S. 133-164; A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Gütersloh 1965 (1970²), e.g. S. 290-296.

Wichtigste neuere und neueste Studien (Auswahl): F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romain. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix*

schwierig zu verstehen ohne eine eingehende Kenntnis der Religion des Lichts, ihrer Hymnen und Gebete, ihrer Ethik und Dogmatik, ihrer Mythologie und Theologie. Augustinus war Manichäer von seinem 19. bis in sein 28. Lebensjahr; vielleicht sogar länger². Nach seiner Bekehrung zum katholischen Christentum rang er mit seinen einstigen Glaubensgenossen und zugleich mit seiner eigenen manichäischen Vergangenheit. Dieser Kampf dauerte über zwanzig Jahre lang; für uns sichtbar spielte er sich ab in der Reihe seiner Schriften von 387 bis 411, vom Beginn der Niederschrift von *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* bis zum Abschluß von *De natura boni*. Aber auch in seinen übrigen Werken, Predigten und Briefen gibt es zahlreiche einschlägige Exkurse, etwa in seinem großen Werk *De civitate Dei*³. Noch als sein Leben sich dem Ende zuneigte, muß der einstige Manichäer in seinen Schriften gegen den Pelagianer Julian von Aeclanum sich wehren gegen den Vorwurf, daß er Manichäer geblieben sei. Sein letztes und unvollendetes Werk, das *Opus imperfectum contra Iulianum*, überliefert uns z.B. den giftigen Satz Julians: *Si mutabit Aethiops pellem suam aut pardus varietatem, ita et tu a Mani-*

avec saint Augustin, Paris 1970; W. GEERLINGS, *Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins*, ZKTh 93 (1971), S. 45-60; ders., *Der manichäische 'Jesus patibilis' in der Theologie Augustins*, ThQ 152 (1972), S. 124-131; Chr. WALTER, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, Diss. masch. München 1972; E. FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Diss. masch. Münster 1975; F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (Ive-Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, Paris 1978; L. KOENEN, *Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex*, ICS 3 (1978), S. 154-195; E. FELDMANN, *Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Student Augustinus in ihrem 'Netz'?*, in: E. DASSMANN – K.S. FRANK (Hrsg.), *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting* (JbAC, Erg. Bd. 8), Münster 1980, S. 198-216; E.A. CLARK, *Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past*, in: ders., *Ascetic Piety and Women's Faith*, Lewiston-Queenston 1986, S. 291-349; J. VAN OORT, *Augustine and Mani on 'concupiscentia sexualis'*, in: J. DEN BOEFT – J. VAN OORT (éd.), *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, S. 137-152; ders., *Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin*, in: *Studia Patristica XXII*, Oxford-Leuven 1989, S. 382-386; F. DECRET, *Saint Augustin, témoin du manichéisme dans l'Afrique romaine*, in: C. MAYER – K.H. CHELIUS (Hrsg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989, S. 87-97; H. CHADWICK, *The Attractions of Mani*, in: *Pléroma. Salus carnis, Homenaje a Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, S. 203-222; E. RUTZENHÖFER, *Contra Fortunatum Disputatio: Die Debatte mit Fortunatus*, Aug(L) 42 (1992), S. 5-72; S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992², spez. S. 151-191.

² L.C. FERRARI, *Augustine's 'Nine Years' as a Manichee*, Aug(L) 25 (1975), S. 210-216, macht plausibel, daß A. selber die Anzahl von 9 Jahre nennt, um damit die Unvollkommenheit dieser Periode anzudeuten. P. COURCELLE, *Saint Augustin manichéen à Milan?*, Orpheus 1 (1954), S. 81-85, sieht noch einen "réflexe manichéen" im Jahre 385.

³ *De civ. Dei* I, 20; XI, 10.13.21.22; XII, 1; XIV, 5.21 u. ö.

*chaeorum mysteriis elueris*⁴. Dieser Vorwurf ist scharf, vielleicht sogar rassistisch⁵; aber er stammt doch von einem scharfsinnigen und gelehrten italienischen Bischof⁶. Und war es vielleicht nicht doch eine gerechte Anschuldigung? Eine Antwort auf diese Frage müssen wir aufschieben; wichtig ist, daß wir uns bereits vergegenwärtigen: Ein derartiger Vorwurf konnte geäußert werden. Und evident für jedermann ist es, daß die augustinische Theologie in wesentlichen Stücken vom Manichäismus geprägt ist, denn allein schon als Antithetiker ist Augustinus weitgehend vom Manichäismus bestimmt. Man darf sogar einen Schritt weiter gehen und, mit Rücksicht auf den gewaltigen Einfluß von Augustinus, sagen: Ohne den Manichäismus wäre die westliche Theologie – und damit ein wichtiger Bestandteil unserer westlichen Kultur – nicht vorstellbar.

Damit wir unser Thema richtig ansteuern, möchte ich die beiden folgenden Punkte erörtern:

I. Inwiefern lernte Augustinus den Manichäismus kennen, in seiner manichäischen Zeit und später im Bischofsamt, und in welcher Form zeigte es sich ihm?

II. Was ist auszusagen über die Bedeutung jenes Manichäismus für die Theologie des Kirchenvaters, für seine Philosophie, kurz: für sein Denken und Dasein überhaupt?

I

Zunächst wollen wir uns klarmachen, daß bereits der junge Augustinus *gründlich* mit der gnostischen Weltreligion des Manichäismus Bekanntschaft gemacht hat. Ich betone dieses Faktum, weil es von einigen noch verkannt wird. Um nur beispielshalber einen Namen zu nennen: Als vor einigen Jahren Joseph Ratzinger eine umfangreiche Rezension des 1. Bandes von Alfred Adams *Lehrbuch der Dogmengeschichte* veröffentlichte, schloß er mit der Anmerkung: "Im übrigen sollte man doch auch bedenken, daß Augustin als Manichäer Laie, nicht Theologe war, und daß die geistige Arbeit seiner manichäischen Zeit den Problemen der rhetorischen Kultur der Spätantike galt, wie die Titel

⁴ *Opus imp.c. Iul.* IV, 42 (Bibelzitat Jer. 13, 23). Vgl. z.B. II, 31-33.

⁵ Wahrscheinlich war A. berberischer Abstammung; vgl. W.H.C. FRENCH, *A Note on the Berber Background in the Life of Augustine*, *JTS* 43 (1942), S. 188-191 [= ders., *Religion*, Ch. XIV].

⁶ Bekannt ist das Zeugnis von Gennadius, *De viris illustribus* 4 (ed. Richardson, 78): *Iulianus episcopus, vir acer ingenio, in divinis scripturis doctus, graeca et latina lingua scholasticus*. Ob Julian aber auch in den griechischen *litterae* bewandert war, wird zu recht angezweifelt von M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aelclanum en Augustinus van Hippo*, Diss. Leuven 1988, I/1, S. 36-37 und I/2, S. 47-50.

seiner verlorenen Veröffentlichungen [sic] aus dieser Periode zeigen. Allem nach hat er sich in der Zeit vor der religiösen Krise, die zur Bekehrung führte, mit religiöser Literatur nicht wesentlich mehr befaßt, als ein gebildeter Akademiker es auch heute tut, und so dürfte seine literarische Kenntnis des Manichäismus verhältnismäßig gering geblieben sein; erst in der Zeit der Auseinandersetzung hat er sich etwas mehr damit beschäftigt. Insofern ist der vorchristliche [sic] Augustin eher durch die Namen Cicero und Vergil als durch den Namen Mani zu erfassen⁷. Dieser Meinung zufolge – sie wird auch von anderen vertreten – hätte einerseits ein *auditor* Augustin existiert, den die Manichäer irreführten, der selber aber nicht genau gewußt habe, worum es sich handelte; und andererseits hätte es einen späteren Augustinus gegeben, der erst als katholischer Presbyter und Bischof beeindruckt mit seinen Kenntnissen des Manichäismus.

Diese Meinung stimmt nicht ganz zu den Fakten. Es genügt schon, die *Confessiones* zu lesen, um einen anderen Sachverhalt kennenzulernen. Z.B.: Augustinus sagt im 5. Buch nachdrücklich: Er begann als *auditor* zu zweifeln an der Richtigkeit der manichäischen Behauptungen bezüglich der Bahnen der Planeten und ihren entsprechenden Wirkungen (die Sonnenwenden, Tag- und Nachtgleichen, Sonnen- und Mondfinsternisse, usw.); da habe er die astronomischen Tatsachen verglichen “mit den Behauptungen (*dicta*) des Mani, der über diese Dinge vieles geschrieben und weitschweifig gefaselt hat”, und er habe dann – offensichtlich in den manichäischen Schriften – keinen Vernunftgrund (*ratio*) für jene Behauptungen gefunden⁸. Desgleichen sagt Augustinus ein paar Seiten weiter in seinem Buch V, daß “die Schriften (*libri*) dieser Leute voll sind der weitschweifigsten Fabeln über Himmel und Sterne und Sonne und Mond”⁹. Nun könnten solche Äußerungen sozusagen Rückprojektionen sein, aus der Zeit, als Augustinus seine *Confessiones* niederschrieb; das ist aber nicht der Fall, denn der Bekenner handelt da ausdrücklich von der Zeit, als er am Manichäismus zu zweifeln begann, von der Zeit um 381/382 also, als er auf das Eintreffen des manichäischen Bischofs Faustus wartete, der hoffentlich Antworten geben würde auf seine vielen Fragen. In diesem Zusammenhang sagt

⁷ JbAC 10 (1967), S. 217-222, zit. S. 222.

⁸ *Conf. V, 3,6 (CCL 27, 59-60): ...et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitiorum et equinoctiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram.*

⁹ *Conf. V, 7,12 (CCL 27, 63): Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de caelo et sideribus et sole et luna.*

Augustinus auch: Seine Fragen galten einerseits Dingen, die er anderswo gelesen habe (*quas alibi ego legeram*), außerhalb der manichäischen Literatur also; andererseits aber galten seine Fragen Dingen, welche in den Büchern des Mani standen (*ut Manichaei libris continebantur*)¹⁰. Und ganz klar spricht Augustinus gleich darauf in seinem 5. Buch: "Solcherweise kam nun mein Eifer, den ich *an die Schriften des Mani* gewandt hatte, ins Stocken"¹¹.

So dürfte denn feststehen: Schon der junge Augustinus hat als *auditor* den Manichäismus und die *Schriften* dieser Religion studiert, "mit heißem Bemüh'n". War er als forschender Intellektueller vielleicht eine Ausnahme-Erscheinung? Mag sein, daß er aus Wißbegierde mehr wissen wollte als der Durchschnittsmanichäer. Aber ein Einzelfall ist er doch wohl nicht gewesen. Man kann hier wahrscheinlich seinen Freund Nebridius nennen¹². Jedoch ein anderes, überaus interessantes Beispiel gibt Augustinus selber noch im 3. Buch seiner *Confessiones*. Er erzählt dort, daß jener *afrikanische* Bischof, an den Monnica sich wendet in ihrer Sorge wegen des Manichäismus ihres Sohnes, der besorgten Mutter als Antwort gibt: Ihr Sohn werde *legendo* – durch Lektüre der manichäischen Schriften – erkennen, welche Irrlehre und Gottlosigkeit (*error* und *impietas*) ihm im Manichäismus begegnet seien¹³. Das sagt ein katholischer Bischof, der selber Manichäer gewesen war, als *puer oblatu*s zu den Manichäern gekommen war, und unter ihnen fast alle ihre Bücher nicht nur gelesen, sondern auch abgeschrieben hatte¹⁴.

Es dürfte also feststehen, daß Augustinus bereits als *auditor* den Manichäismus weitgehend kennenlernte. Dieses Faktum wird auch bestätigt durch die Tatsache, daß er erwarten konnte, mit einem Würdenträger vom Range eines Bischofs Faustus auf entsprechendem Niveau zu diskutieren. Das geschah wohl im Jahre 383. Klar zutage tritt eine

¹⁰ *Conf.* V, 7,12 (CCL 27, 63).

¹¹ *Conf.* V, 7,13 (CCL 27, 63): *Refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras...* Daß A. schon früh manichäische Schriften gelesen hat, ergibt sich z.B. auch aus *De mor. Man.* 12, 25 (CSEL 90, 110): *Non hoc sonant libri Manichaei; cavisse Deum ne invaderetur ab hostibus, saepissime ibi significatur, saepissime dicitur.*

¹² *Conf.* VII, 2,3; VI, 10,17; vgl. auch *De util. cred.* 20 für den Manichäer gebliebenen Honoratus.

¹³ *Conf.* III, 12,21 (CCL 27, 39): *... ipse legendo reperiet, quis ille sit error et quanta impietas.*

¹⁴ *Conf.* III, 12,21 (CCL 27, 39): *Simul etiam narravit se quoque parvulum a seducta matre sua datum fuisse Manichaeis et omnes paene non legisse tantum verum etiam scripturas libros eorum sibi appauisse nullo contra disputante et convincente, quam esset illa secta fugienda: itaque fugisse.* Dieser Kontext macht weiter deutlich, daß das *legendo* sich bezieht auf manichäische Schriften.

imponierende Vertrautheit mit dem Manichäismus dann in den ersten Werken, die Augustinus nach seinem Übertritt zur katholischen christlichen Kirche schrieb. Wir verweisen nur auf *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (ca. 387-390)¹⁵, auf die Disputation mit Fortunatus (392)¹⁶ und vor allem auf das große Werk *Contra Faustum* (ca. 398-404). Speziell dieses letztgenannte Werk – in diesem Fall hatte Augustinus in der Tat neues manichäisches Schrifttum gelesen, jedenfalls Faustus' *Capitula* – ist heute noch eine Fundgrube für alle, die den Manichäismus erforschen wollen¹⁷. Jüngste Quellenfunde bestätigen wiederum, daß Augustinus den Manichäismus durchaus zuverlässig dargestellt hat; zwar nicht alles weiß er, wohl aber sehr vieles.

Doch als der junge katholische Student Augustinus sich auf den Manichäismus einließ, war es vorrangig nicht die manichäische Lehre, die ihn damals in den Bann dieser Religion zog. Die *Confessiones* lehren, daß Augustinus über das rationale und zugleich stark mythische System der Manichäer anfangs kaum Bescheid wußte. Was ihn anzog, war vielmehr ihre besondere Christlichkeit, eine Art Christentum mit rational-wissenschaftlichem und hohem ethischen Anspruch. Nach der protreptischen Ermunterung durch Cicero's *Hortensius*, er möge doch die wahre Weisheit suchen, und nach dem Scheitern der dadurch ausgelösten Bibellektüre, war es jener Manichäismus, dem Augustinus sich in wenigen Tagen hingab. Er beschreibt dieses Ereignis in den *Confessiones* so:

„Daher verfiel ich unter Menschen, die in wahnsinnigem Stolz tobten, sehr fleischlich gesinnte und geschwätzige Leute. In ihrem Mund waren die Fallstricke des Teufels; die Lockspeise aber hatten sie bereitet aus einer Mischung von Silben Deines Namens, des Namens des Herrn Jesus Christus und des Parakleten, unseres Trösters, des Heiligen Geistes. Diese Namen führten sie beständig im Munde. Doch es war nur Schall und Getön ihrer Zunge; ihr Herz aber war leer an Wahrheit. Ihre Rede war zwar 'Wahrheit, Wahrheit' und sie redeten mir viel davon, aber bei ihnen war sie nirgend. Sie schwätzten irrigläubig nicht nur über Dich, der Du in Wahrheit die Wahrheit bist, sondern

¹⁵ Vgl. jetzt J.K. COYLE–F. DECRET in 'De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum' 'De quantitate animae' di Agostino d'Ippona, Palermo 1991, S. 13-57 und 59-119.

¹⁶ Vgl. jetzt E. RUTZENHÖFER, *Contra Fortunatum Disputatio: Die Debatte mit Fortunatus, Aug(L)* 42 (1992), S. 5-72.

¹⁷ Vgl. z.B. schon F.C. BAUR, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt*, Tübingen 1831 (= Nachdruck Göttingen 1928 und Hildesheim–New York 1973). Eine Übersetzung (mit ausführlichem Kommentar) des *C. Faust.* wird in Zusammenarbeit mit W. Steinmann vorbereitet von O. Wermlinger (Freiburg / Schweiz).

auch über die Elemente dieser Welt, Deine Schöpfung.... O Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte schon damals das Innerste meiner Seele nach Dir, wenn mir diese Leute immer und immer wieder, mit dem bloßen Stimmenschall und in vielen großmächtigen Büchern ihr Getön von Dir machten....." ¹⁸.

Wir geben dieses ziemlich lange Zitat, weil es deutlich zeigt, wie der Manichäismus dem jungen Augustinus in Carthago erschien. Der christlich aufgewachsene Student erblickte da eine 'Science'; er spricht ja *expressis verbis* über den wissenschaftlichen Anspruch der Manichäer. Er erblickte da zumal eine 'Christian Science': eine herzerwärmende und die Gefühle ansprechende christliche Religion.

Allerdings wäre manches andere noch zu sagen über den Manichäismus, dem der junge Augustinus in Carthago begegnete. Ausführlich referieren könnten wir die von den Manichäern geübte rationale Bibelkritik, die sich gegen das Alte Testament kehrte, von dem sie wenig gelten ließen, aber auch gegen wichtige Teile des Neuen Testaments, insbesondere gegen die Geburtsgeschichten und Geschlechtsregister Jesu¹⁹. Zu nennen wären ferner die von den Manichäern gestellten kritischen Fragen: *unde malum, unde homo* –woher kommt das Böse, woher der Mensch?²⁰ Mehr wäre zu sagen über ihre Kunst und Kalligraphie, insbesondere ihre glänzend ausgestalteten Bücher, die auch Augustinus so beeindruckt haben²¹, ihre anziehend gestalteten religiösen Zusammenkünfte in kleinem Kreis (*conventicula* nennt Augustinus sie in *Conf.* VIII, 10,23); da gab es Instrumental- und Vokalmusik und sie wird bei Augustinus sicherlich Anklang gefunden haben²². Auch über den hohen sittlichen Anspruch der Manichäer

¹⁸ *Conf.* III, 6,10 (CCL 27, 31): *Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et domini Iesu Christi et paracliti consolatoris nostri spiritus sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum, sed tenuis sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant: 'Veritas et veritas' et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui vere veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua ... O veritas, veritas, quam intime etiam tuum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola et libris multis et ingentibus!* Vielleicht ist schon im letzten Satzteil (*voce sola et libris multis et ingentibus*) ein Indiz zu sehen für A.s frühe Bekanntschaft mit manichäischen Büchern.

¹⁹ Vgl. J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's 'City of God' and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991, insbes. S. 35-42, mit Lit.

²⁰ Ebd., insbes. S. 36.

²¹ Vgl. schon *Conf.* III, 6,10 (oben, Anm. 18) oder *C. Faust.* XIII, 18 (CSEL 25, 400: *omnes illas membranas elegantes*); s. für manichäische (Buch)Kunst im allgemeinen H.-J. KLIMKEIT, *Manichaean Art and Calligraphy*, Leiden 1982, und ders., *Vom Wesen manichäischer Kunst*, ZRGG 34 (1982), S. 193-219.

²² *Conf.* III, 7,14; X, 33,49; vgl. H.-Ch. PUECH, *Sur le manichéisme et autres es-*

könnte manches gesagt werden²³. Aber wichtig ist uns jetzt vor allem die Erkenntnis, daß Augustinus bereits in Carthago den Manichäismus kennenlernte als eine christlich gnostische Religion.

Insbesondere diese Erkenntnis ist hier zu präzisieren. Gehörte das christliche Element zum Manichäismus etwa nur im römischen Africa, oder überhaupt in christlichen Ländern?²⁴ Ein christliches Element bezeugen die *Confessiones* von Augustinus und seine anderen Werke immerhin für Africa; sie zeigen, daß dort die Manichäer in trinitarischer Begrifflichkeit sprachen über Gottvater, Jesus Christus und den Heiligen Geist. Zweifellos war der Manichäismus eine synkretistische Weltreligion, mit unterschiedlichen Elementen aus der religiösen und kulturellen Umwelt. Der notorische Ketzerjäger Epiphanius nennt in seinem *Panarion* den Manichäismus "die Häresie mit den vielen Häuptern" und "die schillernde Schlange, die sich der Umwelt angleicht"²⁵. Das stimmt weitgehend: in einer buddhistischen Umwelt trifft man einen Manichäismus an, der sich anders darstellt als der Manichäismus im christlichen Ägypten oder in der römischen Provinz Africa. Solche Unterschiede löschen aber nicht das Faktum aus, daß überall ein christliches Element seinen Platz hatte im Manichäismus. Von Ernst Waldschmidt und Wolfgang Lentz wurde dieses Faktum bereits 1926 für die östlichen und fernöstlichen Quellen dokumentiert in einem umfangreichen Werk²⁶. Später schrieb namentlich Eugen Rose aufgrund westlicher und östlicher Quellen über die manichäische Christologie²⁷. Dank der Entdeckung des *Kölner Mani-Kodex*²⁸ wissen wir heute, daß der Manichäismus diesen christlichen Charakter bereits besaß in seiner Urgestalt; er hat ihn also nicht erst erworben in seinen späteren Fortbildungen. Mani wuchs in einer jüdisch-christlichen – wohl elkesaitischen – Sekte auf; dort lernte er bereits seit frühester Jugend eine häretische Form des Christentums kennen²⁹. Das an wichtiger Stelle eingeordnete

sais, Paris 1979, S. 179-233 ("Musique et hymnologie manichéennes").

²³ Vgl. *De mor. man.* und *Decrets Analyse* (o., Anm. 15).

²⁴ So z.B. L.H. GRONDIJS, *Numidian Manichaeism in Augustinus' Time*, NTT 9 (1954-1955), S. 21-42; ders., *Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle*, in: *Augustinus Magister*, III, Paris 1955, S. 391-410.

²⁵ *Panarion haer.* 66, 87 (GCS 37, Epiph. III, 115 Holl).

²⁶ E. WALDSCHMIDT – W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (APAW 4), Berlin 1926.

²⁷ E. ROSE, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden 1979; vgl. ders., *Die manichäische Christologie*, ZRGG 32 (1980), S. 219-231.

²⁸ Jüngste Edition von L. KOENEN – C. RÖMER, *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*. Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition, Opladen 1988.

²⁹ Vgl. J. VAN OORT, *Manicheïsme: Nieuwe ontdekkingen, nieuwe visies*, NTT 47 (1993), S. 21-36 (28-31, mit Lit.).

christliche Element in Manis Weltreligion wurde noch betont und verstärkt durch Einflüsse von Marcion und Bardaisan³⁰. Eine Äußerlichkeit war die Christlichkeit des Manichäismus also nicht, kein 'Anstrich', wie der berühmte Dogmenhistoriker Adolf von Harnack noch meinte³¹, sondern vielmehr Naturfarbe seit den ersten Anfängen.

Dieser christliche Charakter des Manichäismus ist sehr klar und zuverlässig überliefert von Augustinus. Nirgendwo in seinen dreiunddreißig antimanichäischen *opuscula, quaestiones* und *tractatus*, nirgendwo in seinen diesbezüglich entscheidend wichtigen *Confessiones*, auch *nicht* in einem seiner anderen Werke betrachtet Augustinus den Manichäismus *nicht* als eine christliche Religion. Gewiß, diese Religion ist in seinen Augen eine *pestilentissima haeresis*³², eine Verbreiterin von tausend Fabeleien, etc.; aber sie bleibt für ihn eine christliche Religion. Bezeichnenderweise macht Augustinus seinen manichäischen Disputationsgegnern nie den Anspruch streitig, sie seien Christen: Er läßt den Bischof Faustus als Christ gelten, doctor Felix bleibt ein Christ, presbyter Fortunatus ebenso³³. Selbstverständlich bezeichnet Augustinus sich gleichfalls als einen Christen, aber mit einem Unterschied: Er selber ist 'christianus catholicus', seine Kirche ist die 'ecclesia catholica'³⁴.

Das manichäische Christentum einerseits und das katholische bzw. das donatistische Christentum andererseits waren einander damals in der römischen Provinz weitgehend ähnlich. Ein Beleg: Im August 392 muß in Hippo Regius der neue Presbyter Augustinus disputieren mit dem dort beheimateten Presbyter Fortunatus, einem Gegner, der übrigens in Carthago einer von Augustinus manichäischen Freunden gewesen war. Im Zuge der Disputation formuliert und definiert Fortunatus seinen Glauben in diesem Bekenntnis:

"Auch unser Bekenntnis (professio) ist: daß Gott unzerstörbar ist, daß er lichthaft, unzugänglich, unergreifbar, unfähig zum Leiden ist und das ewige und ihm eigene Licht bewohnt; daß er aus sich nichts Zerstörbares hervorbringt und weder Finsternis noch Dämonen, weder der Satan, noch anderes Feindliches in seinem Reich gefunden werden kann; daß er einen ihm ähnlichen Erlöser

³⁰ Z.B. A. BÖHLIG, *Der Synkretismus des Mani* (1975) und *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus* (1988), wiederabgedruckt in ders., *Gnosis und Synkretismus*, II, Tübingen 1989, S. 482-519 und 457-481.

³¹ A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Tübingen 1909 (Nachdr. Darmstadt 1964), S. 526. Harnack sagt dies bezüglich des Westens. Sehr interessant dagegen sind seine Notizen (S. 523, 524) über mögliche christliche Einflüsse im Urmanichäismus und schon bei Mani selbst.

³² *C. Cresc.* 4, 64,79 (CSEL 52, 577-578).

³³ Vgl. F. DECRET, *Augustin témoin* (wie Anm. 1), S. 89-90.

³⁴ Z.B. *De util. cred.* 2 (CSEL 25, 5); *C. ep. fund.* 4 (CSEL 25, 196).

bestimmt hat; daß das Wort (verbum), geboren vor der Einrichtung (constitutio) der Welt her, als es diese verfertigte (fabricaret), nach der Verfertigung der Welt (post mundi fabricam) unter die Menschen kam und sich zu seinem heiligen Vorhaben seiner würdige Seelen erwählt habe, die geheiligt sind durch seine himmlischen Weisungen und, durchtränkt vom Glauben und der Vernunft der himmlischen Dinge, durch seine Führerschaft allein hinwiederum zum Reich Gottes zurückkehren werden, gemäß der heiligen Verheißung dessen, der gesagt hat: 'Ich bin der Weg, die Wahrheit und die Tür' und 'Niemand kann zum Vater kommen außer durch mich' [Joh. 14, 6]" usw.³⁵.

Deutlich wird hier, wie das manichäische Christentum sich weitgehend ähnlich dem katholischen Glauben darstellen konnte. Bemerkenswert ist dabei: Es ist Fortunatus, der disputieren will mit Gründen aus der Schrift; hingegen Augustinus lehnt diese Disputationsgrundlage ab. Er, der frischgeweihte Presbyter, fühlt sich in der Bibel noch nicht hinreichend zuhause. Er versucht, mit Vernunftgründen seinen Gegner zu besiegen. Augustinus siegt schließlich, nach dem Urteil der Autoritäten und des Publikums. Bemerkenswert ist noch, daß Augustinus während der Disputation nur zögernd zeigt, daß er die manichäische Lehre und Mythe kennt, und nur widerstrebend zugibt, er habe teilgenommen an der manichäischen *oratio*³⁶.

Wie schon die den *auditores* vorgeschriebene Teilnahme am Gebetsgottesdienst (*oratio*) weitgehend in manichäische Lehre und Praxis einführte, ist verschiedenen Quellen zu entnehmen³⁷. Und daß der manichäische *auditor* Augustinus weitgehend als 'Insider' den Manichäismus kennenlernte, kann hier nicht besser gesagt werden als in seinen eigenen Worten. In seinem Brief 236 liefert Augustinus uns einen systematischen Abriß über das Leben des manichäischen Hörers, worin er u.a. meldet:

"Jene, die man bei ihnen Hörer nennt, essen Fleisch, bestellen die Äcker und sind, falls sie wollen, verheiratet. Nichts von diesem tun jene, die Erwählte heißen. Doch die Hörer beugen vor den Erwählten die Knie, damit ihnen unter Gebet die Hand aufgelegt werde. (...) Sonne und Mond beten sie mit ihnen an und rufen sie betend an. Am Sonntag fasten sie mit jenen, und mit jenen glauben sie alle Lästerungen (...). Sie leugnen, Christus sei aus einer Jungfrau geboren. Sie bekennen, dessen Leib sei nicht wirklich, sondern vorgetäuscht gewesen, und dadurch sei auch sein Leiden vorgetäuscht. Auch behaupten sie, eine Auferstehung habe nicht stattgefunden. Sie lästern Patriarchen und Propheten. Sie sagen, das Gesetz, durch den Diener Gottes, Moses, vermittelt, sei nicht vom wahren Gott, sondern von einem Archonten der Finsternis gegeben. Die Seelen nicht nur der Menschen, sondern auch der Tiere seien, so glauben

³⁵ C. Fort. 3 (CSEL 25, 85-86); vgl. E. RUTZENHÖFER, *Contra Fort. Disp.*, 18.

³⁶ C. Fort. 1ff (CSEL 25, 84ff).

³⁷ Vgl. die "Skizze einer Liturgie für Auditores" bei E. FELDMANN, *Einfluß*, (o. Anm. 1), S. 705-708.

sie, aus der Substanz Gottes und überhaupt Teile Gottes. Sie behaupten schließlich, der gute und wahre Gott habe mit dem Volk der Finsternis gekämpft und habe einen Teil seines Wesens mit den Archonten der Finsternis gemischt; dieser Teil, der durch die ganze Welt befleckt und gebunden sei, werde (so behaupten sie ernstlich), durch die Speisen ihrer Erwählten und durch Sonne und Mond ausgeläuert...“ usw.³⁸.

So hätten wir uns also Augustins eigenes Leben und Denken als manichäischer *auditor* vorzustellen, während der langen Spanne vom 19. bis zum 29. Lebensjahr und vielleicht darüberhinaus.

II

Hat nun jener Manichäismus dauernden Einfluß gehabt auf Augustins Theologie? Im ersten Teil deuteten wir schon an, daß dies gewiß der Fall ist. Augustinus hat sich allein schon durch seine antithetische Haltung in seinem Denken und Theologisieren bestimmen lassen vom Manichäismus.

Diese Stellungnahme sei jetzt an erster Stelle dokumentiert, mit einigen bezeichnenden Belegen. Zunächst gibt es da die gehäuften Ansätze zu einer plausiblen Genesis-Exegese. Diese Ansätze beginnen gleich nach der Bekehrung zum katholischen Christentum. Die Schöpfungsgeschichte interessiert Augustinus besonders, aber auch die Erzählungen über die Patriarchen kommen in den Blick, und zuletzt geht es um die Interpretation und die Gültigkeit des ganzen Alten Testaments³⁹. Bereits in den Jahren 388-390 schreibt Augustinus einen Kommentar zu den ersten Genesisversen: *De Genesi contra Manichaeos*⁴⁰. Dieser erste Ansatz aber kommt dem Exegeten bald übermäßig allegorisch vor; einige Jahre später folgt ein Versuch, die Genesis nach dem Buchstabensinn zu erklären: *De Genesi ad litteram*. Doch bricht Augustinus bald ab, wohl schon in demselben Jahre 393, als er begonnen hatte. Viele Jahre später, wenn er seine *Retractationes* schreibt (426), schaut er sich das abgebrochene Werk wieder an; er will es vernichten, beschließt dann aber, das Werk als Zeugnis seines exegetischen Versuchs aufzubewahren, unter dem neuen Titel *De Genesi ad litteram liber imperfectus*⁴¹. Ein drittesmal, ja zum vierten Male hatte er inzwischen versucht, die Genesis zu erklären: um 400 in seinen *Confessiones* und

³⁸ Ep. 236, 2 (CSEL 57, 524-525); vgl. E. FELDMANN, *Einfluß*, S. 653-656.

³⁹ So z.B. *De ut. cred.*; vgl. jetzt A. HOFFMANN, *Augustins Schrift De utilitate credendi. Einleitung, Übersetzung, Analyse*, Diss. masch. Münster 1991, und ders., *Augustinus, De utilitate credendi, Über den Nutzen des Glaubens*, übersetzt und eingeleitet, Freiburg 1992.

⁴⁰ *De Gen. c. Man.* (MPL 34, 173-220).

⁴¹ *Retract.* I, 18 (CCL 57, 54); *De Gen. ad litt. imp.* (CSEL 28, 459-503).

sodann, gleich im Jahre 401, in *De Genesi ad litteram libri XII*. Dieses letztere Kommentarwerk in zwölf Büchern war um 414 vollendet; es ist offenbar ein antimanichäisches Werk⁴². Durchaus antimanichäisch sind ferner die späteren Genesis-Erklärungen, etwa in *De civitate Dei*⁴³.

Es sei daran erinnert, daß auch und besonders die *Confessiones* anti-manichäisch geprägt sind. Das kann wiederum kurz belegt werden. Das Werk umfaßt bekanntlich eine Art Autobiographie in den Büchern I bis IX, wonach der Bekenner im Buch X schildert, wie seine heutigen Lebensverhältnisse aussehen; die sich anschließenden Bücher XI-XIII enthalten einen Ansatz zur Exegese der ersten Genesisverse. Oft hat man sich gefragt, ob diese merkwürdigen drei Bücher eigentlich dazugehören; einige Übersetzer haben sie sogar fortgelassen. Aber gewiß gehören diese drei Bücher zu Augustins *Confessiones*, und für uns sind sie ein zusätzliches Indiz der antimanichäischen Tendenz des ganzen Werkes.

Welchen Sinn aber haben die häufigen Genesis-Erklärungen, und wieso sind sie gegen die Manichäer gerichtet? Die manichäische Religion leugnete die biblische Schöpfungsgeschichte; die *creatio* und deren *materia* gehören zum Reich des Bösen. Diese manichäischen Lehrsätze widersprechen offenbar der orthodox katholischen Lehre. Augustinus ist sich dessen bewußt, und er weiß auch: Hier erheben sich die typisch gnostischen Fragen *unde malum?* und *unde homo et quomodo?*⁴⁴. Augustinus hat auch erfahren können, daß hier Markions *Antitheses* im Hintergrund stehen; schon Mani selbst dürfte die *Antitheses* gekannt haben, denn er bezieht sich auf sie in seinem *Schatz des Lebens*⁴⁵. Unter anderem in seinem Traktat *Contra Adimantum* erörtert Augustinus viele solche Widersprüche, z.B.: Die Genesis sagt, daß Gott aus sich selbst Schöpfer war (1, 1-5) – im Johannesevangelium steht, daß Gott als Schöpfer durch Christus wirkte (1, 10); die Genesis sagt, daß Gott ruhte (2, 2) – im Johannesevangelium liest man, daß Gott immer tätig ist (5, 17); die Genesis zeigt, daß Gott eine Frau für Adam schuf (2) – im Neuen Testament wird gezeigt, daß man von der Ehe Abstand nehmen soll (etwa Mt. 19, 19; Mk. 10, 29ff). Es sind die typischen Fragen der Gnostiker im allgemeinen und der Manichäer im besonderen, womit Augustinus hier ringen muß. Er leistet in den

⁴² *De Gen. ad litt.* (CSEL 28, 3-435).

⁴³ Besonders *De civ. Dei* XI; vgl. Anm. 3.

⁴⁴ So in Africa schon Tertullian, *De praescriptione* 7.

⁴⁵ Vgl. schon P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes*, II, *Étude analytique*, Paris 1919, S. 140.

soeben genannten Schriften und z.B. auch in einem wichtigen Frühwerk wie *De utilitate credendi* (391) eine bewundernswerte Arbeit des Denkens, denn anders als viele Jahrhunderte später Schleiermacher oder Adolf von Harnack versucht Augustinus dem sog. Alten Testament zu seinem Recht zu verhelfen.

Zugleich aber müssen wir uns vergegenwärtigen, daß Augustinus zu diesem denkerischen Ringen freilich gezwungen wurde vom Manichäismus. Das hat z.B. eine merkwürdig konservative Haltung dem Bibeltext und den Bibelübersetzungen gegenüber zur Folge gehabt. Jahrelang behauptet Augustinus gegen Hieronymus, die Septuaginta-Übersetzer seien göttlich inspiriert gewesen; eine neue Übersetzung aus dem Hebräischen hält er zunächst für ein gefährliches Unternehmen⁴⁶. Erst nachdem die Manichäer besiegt sind, lernt Augustinus die von Hieronymus besorgte Vulgata-Übersetzung schätzen – in seinem letzten Lebensjahrzehnt. Bezeichnend ist auch, daß die ersten westlichen Synoden für die Feststellung des Bibelkanons abgehalten wurden in Hippo (393) und in Carthago (397 und 419); denn nicht zuletzt gegen die manichäischen Apokryphenleser brauchte man Klarheit über den Kanon. An den diesbezüglichen Beratungen beteiligte sich gewiß auch Augustinus⁴⁷.

Nachdem wir diese Fakten bezüglich Schrift und Exegese bei Augustinus konstatiert haben, und dieser Fülle antimanichäischer Züge noch hinzufügen, daß Augustinus in der Zeit vor 394, in der Zeit also, als er noch nicht zum Bischof erwählt worden war, seinem Freund Paulinus von Nola und dessen Ehefrau Therasia ein Werk zuschickte, das bestand aus fünf Büchern gegen die Manichäer (es war eine Art Pentateuch gegen den Pentateuch der Manichäer, deren Kanon von fünf Büchern wiederum gerichtet war gegen den mosaischen Pentateuch⁴⁸) – nach alledem gibt es eine Kehrseite. Wir sollten uns nämlich fragen, ob der Kirchenvater nicht auch – unbewußt oder sogar bewußt – in positivem Sinn vom Manichäismus beeinflusst worden ist.

Ein erstes – unscheinbares und dennoch wichtiges – Zeugnis könnte in diesem Zusammenhang der von Augustinus zitierte Bibeltext sein. Wenn er aus dem Gedächtnis die Bibel zitiert, hört man nämlich ab und zu den Wortlaut nach Tatians *Diatessaron*⁴⁹. Vielleicht ist sein

⁴⁶ *Epp.* 28, 72 und 82.

⁴⁷ Vgl. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, S. 215f und 350f.

⁴⁸ *Epp.* 24-25 und *C. Fel.* I, 14; auch *Keph.* 148 (vgl. C. SCHMIDT-H.J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, SPAW 1933, S. 35-36).

⁴⁹ G. QUISPÉL, *Mani et la tradition évangélique des judéo-chrétiens*, RSR 60 (1972),

gewaltiges Gedächtnis sogar auch eine Quelle für Spuren des bei den Manichäern bekannten Thomasevangeliums⁵⁰. Ferner fällt auf, daß Augustinus mit starkem Nachdruck über Christus als Arzt spricht: *Christus medicus*⁵¹; es ist ein Ehrentitel, den speziell die Manichäer dem Christus gaben⁵².

Die Christologie trägt mehr zur Sache bei. Erwähnt sei zunächst wieder Antimanichäisches. Der Amerikaner Thomas E. Clarke bemerkt in seiner Dissertation *The Eschatological Transformation of the Material World according to Saint Augustine*⁵³, daß Augustinus sehr eigenwillig Römer 8, 19-23 auslegt. Paulus spricht an der bewußten Stelle über "das Seufzen der Schöpfung"; er sagt: "Denn das sehnsüchtige Ausharren der Schöpfung wartet auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes", und: "Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis jetzt noch gemeinsam seufzt und in Wehen liegt". Paulus bezieht seine Worte deutlich auf die Schöpfung insgesamt, auf das Weltall mit Mensch und Tier und Pflanze und Mond und Sternen. Die Manichäer hatten dies verstanden; daher sprechen sie von einem *Jesus patibilis*, von einem Jesus, der in der ganzen Schöpfung leidet: "der leidende Jesus, der das Leben und das Heil der Menschen ist, der hängt an jedem Baum", in den Worten des Manichäers Faustus⁵⁴. Einem solchen Gedanken kann der ehemalige Manichäer Augustinus natürlich nicht beipflichten; aber sein antimanichäischer Affekt gibt ihm eine Verkürzung des Textsinnes ein: Paulus habe in Römer 8 mit seinem Ausdruck "die ganze Schöpfung" nur allein die rationale Kreatur, nur allein die Menschen gemeint. Diese verkürzte augustinische Fehldeutung von Paulus' kosmischem Sprechen hat sich in der Kirchengeschichte folgenscher ausgewirkt.

S. 143-150; vgl. im allgemeinen zu Tatians *Evangelienharmonie* bei den Manichäern J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon* (wie Anm. 19), S. 234 (Lit.).

⁵⁰ G. QUIPEL, *Saint Augustin et l'Évangile selon Thomas*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, S. 375-378.

⁵¹ Vgl. z.B. R. ARBESMANN, *Christ the medicus humilis in St. Augustine, Augustinus Magister II*, Paris 1954, S. 623-629; ID., *The Concept of Christus Medicus in St. Augustine*, *Traditio* 10 (1954), S. 1-28; P.C.J. EIJKENBOOM, *Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Assen 1960.

⁵² Texte z.B. in V. ARNOLD-DÖBEN, *Die Bildersprache des Manichäismus*, Köln 1978, S. 98-102 und W.B. OERTER, *Mani als Arzt? Zur Deutung eines manichäischen Bildes*, in: V. VAVRINEK (ed.), *From Late Antiquity to Early Byzantium*, Praha 1985, S. 219-223 (220-221).

⁵³ Woodstock (Md.) 1956 (= Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Ch. VI: "The Groaning of Creation"); vgl. T.E. CLARKE, *Cosmic Redemption* (1958) (o., Anm. 1).

⁵⁴ C. Faust. XX, 2 (CSEL 25, 536): *...patibilem Iesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno*.

Doch auch hier gibt es eine Kehrseite. Mit Wilhelm Geerlings wäre hinzuweisen auf die Tatsache, daß Augustinus nachdrücklich über Christus als den Lehrer spricht: *Christus magister*⁵⁵. Die Gnosis des Manichäismus sah Christus in der Rolle eines Lehrers. So könnte eine vom Manichäismus ausgegangene Vorstellung in dem Bild des lehrenden Christus bei Augustinus seinen Ausdruck finden, wie vielleicht auch die von ihm nachdrücklich vorgetragenen Gedanken, Christus sei die Weisheit Gottes und der Bringer der Erleuchtung, aus derselben Quelle geflossen sind. Allerdings: hier fällt einem das Unterscheiden zwischen möglichen neuplatonischen Einflüssen und möglichen manichäischen Einflüssen schwer. Oder sollten wir nicht schlicht sagen: es steht ja deutlich bei Paulus? Aber gerade auch die Manichäer lasen ihren Paulus!

Bisher sprachen wir von einzelnen Zügen des Bildes, das wir uns in diesem Kontext von Augustinus machen; von Einzelheiten, die wir vielleicht aus dem Manichäismus herleiten können. Jetzt aber möchte ich eine das Bild durchaus beherrschende Gegebenheit nennen, die doch wohl vom Manichäismus geprägt oder jedenfalls verstärkt worden ist. Ich meine die gefühlsbetonte Frömmigkeit von Augustinus.

Wenn ich recht sehe, hat in der westlichen Kirche vor 400 keiner sonst so gefühlvoll, mystisch über Gott und Christus gesprochen wie Augustinus, und die Manichäer. Diese gefühlsbetonte Frömmigkeit ist es insbesondere, was die *Confessiones* ans Herz rühren läßt. Durch das Medium der *Confessiones* und ihrer Bearbeitungen in Gestalt pseudo-augustinischer Traktate – u. a. das *Manuale*, die *Meditationes*, die *Pseudo-Soliloquia* – hat Augustinus im Mittelalter aufs stärkste und wohl auch am stärksten gewirkt: am wichtigsten war für viele im Mittelalter der *Augustinus mysticus*, nicht sosehr der Antipelagianer oder der Antidonatist⁵⁶.

Noch in den *Confessiones* zeigt Augustinus uns deutlich, daß er zu den Manichäern übertrat, weil sie sein Herz anrührten mit ihrer gefühlvollen Frömmigkeit. Wir erörterten hierzu bereits einen Passus des 3. Buches. In diesem Buch sagt Augustinus u. a. auch, daß er die Lieder der Manichäer gesungen habe: *et cantabam carmina*⁵⁷;

⁵⁵ W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Tübingen 1978, S. 257-258.

⁵⁶ Vgl. z.B.: M. DE KROON, *Pseudo-Augustin im Mittelalter*, Aug(L) 22 (1972), S. 511-530; E. DEKKERS, *Le succès étonnant des écrits pseudo-augustiniens au Moyen Age*, in: *Fälschungen im Mittelalter* (MGH, Schriften, Bd. 33, V), Hannover 1988, S. 361-368; J. MACHIELSEN, *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi*, 1A, *Opera homiletica*, Turnholtii 1990.

⁵⁷ *Conf.* III, 7,14 (CCL 27, 34).

befremdlicherweise wird dieser Satz in fast allen modernen Übersetzungen wiedergegeben mit: "und ich *dichtete* Lieder"; vermutlich deshalb, weil Augustinus in diesem Zusammenhang auch über Musikalisches und Metrisches spricht. Aber alles deutet auf manichäische Lieder, wie Augustinus sie als *auditor* im manichäischen Gottesdienst gesungen hat. Der Wortlaut dieser Lieder ist uns leider nicht auf Lateinisch überliefert; doch wir dürfen (methodisch wohl korrekt⁵⁸) hierzu den koptischen manichäischen Psalter heranziehen. Dieser Psalter wurde um 1930 in Ägypten entdeckt, und dessen zweiter Teil wurde von Allberry 1938 herausgegeben⁵⁹. Er enthält viele Lieder, die über Jesus sprechen oder sogar Jesus ansprechen. Wir geben nun eine Stelle aus einem 'Christus-Psalm', die uns zeigen mag, wie schön, 'evangelical' und verführerisch diese Lieder sind:

*Christ, guide me: my Saviour, do not forget me.
I am the love of the Father, being the robe clothing thee.
Christ, guide me: my Saviour, do not forget me.
My brethren are the Aeons and the Aeons of the Aeons.
Christ, guide me, my Saviour, do not forget me.
The air and the Land of Light--they travailed with me.
Christ,...usw.⁶⁰.*

Und noch eine Stelle, aus einem 'Jesus-Psalm':

*I will not fail to bless thee,
My Lord.
My Intelligence has not rested, I thinking of thy wonders.
My Lord.
My Reason has not stirred from searching in thy secrets.
My Lord...usw.⁶¹.*

Dieses letzte Zitat ist hier nicht ganz beliebig gewählt worden, denn ein paar Zeilen weiter in diesem Psalm findet man eine heftige Polemik gegen die orthodox-christliche Lehre von der Geburt Jesu, und auch gegen die orthodoxe Sicht bezüglich der Kreuzigung und Grablegung. Die einschlägigen biblischen Texte verkünden ein Geschehnis, welches für die doketischen Manichäer selbstverständlich eine Unmöglichkeit ist. Bezüglich der Geburt Jesu fragen sie in diesem Psalm:

⁵⁸ Vgl. schon C. SCHMIDT-H. J. POLOTSKY, *Mani-Fund* (wie Anm. 48), S. 32.

⁵⁹ C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaeon Psalm-Book*, Part II (Manichaeon Manuscripts in the Chester Beatty Collection, Vol. II), Stuttgart 1938.

⁶⁰ C.R.C. ALLBERRY, S. 116; deutsche Übersetzung in R. HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967, S. 229.

⁶¹ C.R.C. ALLBERRY, S. 120; andere Beispiele in deutscher Übersetzung in R. HAARDT, *Die Gnosis*, und vor allem in A. BÖHLIG, *Die Gnosis*, III, *Der Manichäismus*, Zürich-München 1980.

Wie verträgt sich jene Geburt mit dem Herrenwort: "Ich bin das Licht des Kosmos?" "Christus kann doch nicht eingeschlossen sein im Schoß einer Frau?" (121, 29). Und: "Wer gab da denn dem Kosmos das Licht, während dieser neun Monate?" (121, 23). Nun fällt ins Auge, daß diese manichäischen Fragen ihre genaue Entsprechung finden in einigen Predigten Augustins. Wir verweisen hier nur auf mehrere seiner Weihnachtspredigten (*sermones* 184, 187, usw.) und auf die Osterpredigt 225. Dort wird fast buchstäblich wie in dem Manichäerpsalm gesagt: "Das Wort Gottes, durch das alle Dinge gemacht sind, wie kann es eingeschlossen sein im Schoß einer Frau?"⁶². Daß diese Thematik so oft und so prononciert in Augustins Predigten vorkommt, zeigt deutlich, daß er bekannt war mit den manichäischen Fragestellungen; und sehr wahrscheinlich hat er selber als Manichäer diese Fragen gesungen. "*Quomodo Christus in utero includitur?*" Die von dieser Frage provozierte Antwort finden wir bei Augustinus oft in seiner Auslegung des Johannesevangeliums⁶³ und z.B. ebenso – und hier in deutlichem antimanichäischen Kontext – in den *Confessiones*. Seine Antwort lautet hier: "Er ist dorthin gegangen, von wo Er niemals weggegangen ist"⁶⁴. Das sogenannte Extra-Calvinisticum der späteren Dogmenschichte liegt also schon bei Augustinus deutlich vor; es ist von seinem Antimanichäismus hervorgerufen und geprägt.

Wir möchten jetzt zum Schluß noch kurz zurückblicken auf die *Confessiones* und weiter darlegen: dieses bekannteste Werk von Augustinus ist im wesentlichen durch manichäische Probleme bestimmt. Wir sahen, daß die Schlußbücher XI-XIII mit ihrer Genesis-Exegese deutlich gegen die Manichäer zielen. Das ist ihr eigentlicher Sitz im Leben *Augustini*. Aber nicht nur die drei Schlußbücher sind deutbar als antimanichäische Polemik, sondern gleich der erste Satz des Werkes kann wahrscheinlich vor diesem Hintergrund gelesen werden: "*Magnus es Domine et laudabilis valde*": "Groß bist Du, Herr, und hoch zu preisen". Die Manichäer – und so einmal auch Augustinus – verehrten den 'Vater der Größe'; hier wird der wiedergefundene, wahre Gott *magnus* genannt. Im übernächsten Abschnitt des 1. Buches polemisiert Augustinus dann deutlich gegen das materialistische Gottesverständnis der Manichäer⁶⁵. Und so geht es weiter; wer die manichäische Literatur kennt, liest die *Confessiones* mit neuen Augen. Aber in *antimani-*

⁶² *Sermo* 225, 3 (MPL 38, 1097): *Verbum Dei per quod facta sunt omnia, quomodo in utero includitur?*

⁶³ Z.B. *Tract. Ioh. Ev.* 36, 9; 40, 6; 69, 3; usw.

⁶⁴ *Conf.* IV, 12,19 (CCL 27, 50): *Illuc enim abscessit, unde numquam recessit.*

⁶⁵ *Conf.* I, 3,3 (CCL 27, 2).

chäischer Polemik erschöpft sich der Sinn der *Confessiones* nicht. Der Manichäismus hat hier sehr wahrscheinlich auch einen wichtigen positiven Beitrag geleistet. Denn in diesem formal und inhaltlich einzigartigen Werk der Weltliteratur tut Augustinus, was ein manichäischer Bekenner – und einst auch er – jährlich zum Bemafest ableistete: Er legt ein ausführliches Sündenbekenntnis ab⁶⁶. Daß die manichäische Beichte hier das Grundmuster war, vermuteten schon Prosper Alfarić und Alfred Adam⁶⁷. Soweit ich sehe, hatten sie im wesentlichen recht⁶⁸. Ja, mit Alfred Adam dürfen wir sagen: Die Grundstimmung und die Grundmotive der *Confessiones* sind gnostisch-manichäisch; hier liegt vor “der Dualismus zwischen der vergänglichen Welt der Dinge und der Unvergänglichkeit des göttlichen Bereiches; die Zerrissenheit des Zeitlichen und die Einheit des Ewigen; der Weckruf des Wortes als Anruf vom Ewigen her mitten in der Finsternis des Zeitlichen; die körperliche Welt als [die] Fremde und die glänzende Lichtwelt als Heimat der Seele”⁶⁹. Man mache die Probe und lese beispielsweise den Passus IV, 12,19!

Inwiefern die *Confessiones* (anti)manichäisch bestimmt sind, müßte in gründlichen Detailstudien weiter ausgearbeitet werden. Die vielen neuen Entdeckungen auf dem Felde der Manichaica eröffnen da eine einzigartige Gelegenheit. Aber die *Confessiones* sind nicht der einzige Text, der heute aufs neue zu erforschen wäre. Besonders Alfred Adam hat in seinen genannten Arbeiten verschiedene andere Punkte vorgebracht. Freilich, nicht alles was Adam vorbringt, hält einer kritischen Überprüfung stand; selber habe ich anderenorts einiges vorgelegt zur augustiniſchen Lehre der beiden *civitates* einerseits, und zum augustiniſchen Sprechen über *concupiscentia* und Erbsünde andererseits⁷⁰. Manichäische Parallelen gibt es wenigstens für das Sprechen unseres

⁶⁶ Zum manichäischen Bemafest u.a.: C.R.C. ALLBERRY, *Das manichäische Bemafest*, ZNW 37 (1938), S. 2-10; H.-Ch. PUECH, *Sur le Manichéisme* (wie Anm. 22), S. 389-394; G.A.M. ROUWHORST, *Das manichäische Bemafest und das Passafest der syrischen Christen*, VC 35 (1981), S. 397-411, und neuestens G. WURST, *Strukturelle Textanalyse und Gattungskritik manichäischer Psalmen am Beispiel des Bemapsalmes Nr. 239*, in: G. WIEßNER – H.-J. KLIMKEIT (Hrsg.), *Studia Manichaica*, Wiesbaden 1992, S. 266-284.

⁶⁷ P. ALFARIC, *Écritures*, II, (wie Anm. 45), S. 137; A. ADAM, *Fortwirken* (wie Anm. 1), S. 147.

⁶⁸ Trotz der vorschnellen Einwände, die etwa J.P. ASMUSSEN (*Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965, S. 124) vorbrachte; ich beabsichtige, auf dieses Problem anderswo zurückzukommen.

⁶⁹ Vgl. A. ADAM, *Dogmengeschichte I* (wie Anm. 1), S. 290.

⁷⁰ Vgl. J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon* (wie Anm. 19) und die in Anm. 1 genannten Studien.

Kirchenvaters über die ungeordnete *concupiscentia sexualis* als Vehikel der Erbsünde. In dieser Hinsicht hatte Julian von Aeclanum wahrscheinlich recht.

Wir sind uns bewußt, daß unser Thema mit diesen wenigen Sätzen und Erwägungen noch längst nicht ausgeschöpft ist. Deutlich aber dürfte sein, daß es durch die neuen Entdeckungen von Manichaica an Interesse und Forschungsmöglichkeiten gewinnt. Insbesondere durch den Fund des Kölner Mani-Kodex ist uns heute wieder bewußt geworden, wie wichtig die christlichen Elemente im Urmanichäismus gewesen sind. Dieses Faktum hat dann wieder klar gemacht, wie christlich auch der Manichäer Augustinus gewesen ist. Freilich war es ein eigenständiges häretisches Christentum, eine *secta*, wie Faustus sagte⁷¹, immerhin: ein Christentum. Das ermöglicht es uns, den Kirchenvater Augustinus in dieser Hinsicht neu zu lesen. Wir dürfen uns jetzt sogar fragen, ob der Manichäismus nicht auch konstruktiv zu unserer westlichen Kultur beigetragen hat.

⁷¹ *C. Faust.* XX, 4 (CSEL 25, 538); vgl. *C. Faust.* XX, 1 (535) und XX, 2 (537).

REFLECTIONS ON THE MANICHAEAN NOYΣ

Aloïs VAN TONGERLOO (Leuven)

If any religious system deserves to be characterized as the religion of the mind, it surely is Manichaeism. Its vision gave in many aspects definitely no evidence of an original interpretation nor way of thinking, but belonged on the other hand to certain modes of thought quite widespread in Late Antiquity, as these were vividly expressed e.g. in a major fourth century Hermetic document (not unknown to saint Augustine...), the *Asclepius*, which has survived only in Latin, rendering a lost Greek prototype. A statement in its apocalyptic section (ch. 25) merits quotation: *sed, mihi credite, et capitale periculum constituetur in eum, qui se mentis religioni dederit. noua constituentur iura, lex noua; nihil sanctum, nihil religiosum nec caelo nec caelestibus dignum audietur aut mente credetur* “but believe me, it will even be decreed that he who shall have devoted himself to the religion of mind shall be liable to the penalty of death; there will be ordained new law and a new statute. No word of reverence or piety, no utterance worthy of heaven and of the gods of heaven, will be heard or believed”¹. How pertinently this could be transferred to the Manichaean cause... Many expectations were cherished after the discovery of a unique document among the Nag Hammadi codices which revealed the existence of a ca. fourth cent. Coptic version of this *Asclepius* which bears a closer relationship to a (lost) Greek original. Unfortunately the parallel to the sequence which is of interest here, “the religion of mind”, remains unattested here².

¹ Text according to A.D. NOCK, *Corpus Hermeticum* II, Paris 1973³, p. 329, pp. 9-13 (A.-J. Festugière translates “la religion de l’esprit”, *loc.cit.*); transl.: W. SCOTT, *Hermetica* I, Boston 1993, pp. 343 and 345.

² The Coptic parallel as preserved in NHC VI, 72.34-37: τὰλα ἄμοσος ἀλλὰ ἐριπιστες ε καὶ δε καὶ ἡτεῖμινε σενα σινδσνεθε εἰπ πρθε ἡσινδσθ νοσ ἡτοσψσχη “but (ἀλλά) believe (πιστεύειν) me (when I say) that people of this kind will be endangered (κινδυνεύειν) by the ultimate danger (κινδυνος) to their soul (ψυχή).” Text ed. and transl.: P.A. DIRKSE & D.M. PARROTT, in D.M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (NHS 11), Leiden 1979, pp. 428-9. For this corpus see now J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I-II* (BCNH Textes 3 and 7), Québec 1978-1982, and the new critical ed. (in progress) of the *Hermes Latinus*, in the CC-*Continuatio Medieualis*. The translations by B.P. COPENHAVER, *Hermetica*, Cambridge 1992 (– English) and R. VAN DEN BROEK – G. QUISPSEL, *Corpus Hermeticum*, Amsterdam

This *mentis religio*, the religion of the mind/of the νοῦς, is thus substantially present, either explicitly in theological treatises (the Coptic *Kephalaia* or [its oriental counterpart] the Sino[-Uighur]-Iranian *Sermon*)³ or in a Chinese hymn or Coptic psalm⁴, or otherwise hidden behind a metaphor. Its undeniable existence is attested in the vast majority of the Manichaean documents, those of oriental origins, as well as those belonging to the western corpus, and its presence reflects an inherited, albeit modified concept transmitted from basic and original philosophical thinking.

Already Plato, most prominent among the founding fathers of western philosophy and unchallenged authority in quite a few fundamental oriental philosophical speculations, describes in *Philebus* 28c a distinctive statement by Socrates. Indicating to which class the mind and knowledge belong he concludes that “all philosophers agree (...) that mind is king of heaven and earth” (ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς)⁵.

This basic statement summarizes a characteristic feature of the νοῦς-speculations, not only belonging to the Platonic era or to that of his successors and imitators both in West and East, but, moreover, it implies in se perhaps the most universal dimension not only of that concept, but of the nature of Mani’s doctrine itself. The most prominent characteristic of the νοῦς in its different shades is constituted by its function as a universal principle of reference, a pole of ordering par excellence, and by its essence as an emanation of divine kingdom and rule, and therefore reflecting this nature in the basic ideas of visible mundane kingship as the ultimate link between heaven and earth, focusing upon the bipolarization of transcendence and immanence.

1990 (– Netherlandic) must be consulted as well.

³ Cf. the recent monographs by W. SUNDERMANN, *Der Sermon vom Licht-Nous* (BTT 17), Berlin 1992, and ID., *Der Sermon von der Seele* (Rheinisch-Westfälische Ak. d. Wiss. Votr. G 310), Opladen 1991.

⁴ The scholarly world is very much looking forward to reading the announced publications of the corpus of Coptic psalms which is currently profoundly studied by the Münster-team (under the direction of M. Krause) of the International Publication Committee of the Chester Beatty Manichaean Texts [S. Giversen – R. Kasser – M. Krause]. The publications of M. Krause, S. Richter and G. Wurst in *MS I*, and their communications on the occasion of the second and third International Mani-Conference in Bonn and Arcavacata di Rende – Amantea demonstrate their original approach of the many technical, liturgical and theological problems. It will be of major interest to compare this material with the Iranian (and Chinese) liturgical texts.

⁵ Ed. and transl.: H. N. FOWLER, in H.N. FOWLER – W.R.M. LAMB, *Plato. The Statesman. Philebus. Ion* (LCL 164), London-Cambridge/Mass. 1962, pp. 260-261; cf. the study by R. HACKFORTH, *Plato’s Theism*, in *Classical Quarterly* 30 (1936), pp. 4-9.

Mani of course possessed a prominent original relationship towards this way of thinking. Explained by the basic doctrine of the two principles, identified with heaven and hell, or, otherwise, with the "Realm of Light" and the "Realm of Darkness", the two fundamental essences which can easily be defined through their ethical 'nature', "good" and "evil", are omnipresent. Moreover this doctrine was clearly drafted as a political and highly hierarchical system, a way of thinking which should be interpreted in the light of biographical facts connected with Mani himself who was believed to possess royal ties through (his father Παττ(κ)ιος and) his mother. This descent influenced quite naturally in a profound way the young thinker who was living in an area where the Iranian and Roman empires met, it took shape later in a more visible way through his well-known contacts with Šābuhr. Therefore quite obviously, this existing reciprocity between political thought and religious doctrines is encountered in many facets of the corpus, giving expression to a characteristic though alternating relationship between the Prophet himself and the Iranian rulers.

There existed a more than implicit link between the King of Heaven, the Father of Greatness, that sovereign monarch ruling in the Light Empire, and, firstly, the divine emanations well-known in the scriptures, and, secondly, the prophetological chain of divine messengers. Thus a necessary link was created between these messengers and the Seal of Prophets, Mani, his successors and, finally, the Manichaean believers headed by their king, protector of the religion. As the Manichaean religion could establish itself as a state religion among the Uighurs, their king, the qaghan, is justifiably named *zahag ʿy mani*⁶, the son, child of Mani, therefore his emanation, and a spiritual son of Mani. He possesses an unmistakable and definite link with the Empire of Light, as Mani did, and he received in his way the charisma from Zervān, which must be situated in the tradition of a feudal relationship between sovereign and suzerain. He is therefore a just king and judge because Mani and Jesus are moral (and eschatological) judges as well⁷, cf. the prominent symbolism of δίκαιος in Manichaeism, already in the *CMC*, where it is the epithet of the prophet Enoch⁸. In a similar way we must

⁶ F.W.K. MÜLLER, *Uigurica* II (APAW 1910.3), p. 95.

⁷ Cf. the βῆμα with its symbolism in the Coptic and Iranian documents. The Uighur eschatological fragment with Mithra-Maitreya (ed.: A. VON LE COQ, *Türkische Manichaica aus Chotscho* II) contains the element *kirtū* in a very distinct way.

⁸ *CMC* 58.9.

consider the combination δίκαιος and καθαρὸς⁹. The most prominent of the believers, the class of adherents who will be rescued soon and escape the terrifying sublunary rebirths are called in a Manichaean Uighur text *arīγ kirtü dintar* “the pure and righteous elects”¹⁰, as protagonists for the Manichaean cry for truth, veritas. The qaghan is a “redeemer” as well which is reflected through his connection with sun and moon, the palaces in which the redeemers live.

Without ruling out the influence of Paul’s concept of divine glory, the δόξα, in this context as well, the νοῦς-concept, rendered in Uighur *din qutī* or *nom qutī*, has to be interpreted along these lines. Of course the concept of *nom* (= *din*¹¹), which was transmitted to the Uighurs by the Sogdians, still demonstrates through its explicit use of νόμος an original link with the Buddhist concept of *dharma* (Chinese *fa*) coined in the Greco-Bactrian/Indo-Greek world, so prominent in the definition, elaboration and missionary spread of Buddhism. The second element, *qut*¹², renders truly the Iranian *xvarənah*-concept, cf. the Sogdian form *farn*. In this context one should recall the different interpretations of *maiestas domini*, especially regarding its application to the divine kingship. This concept is attested in one of the regrettably few Christian Uighur documents too: the three magi (kings of course) decide ⁽⁰¹⁾ *barīp yūkünälim aniñ uluγ qutīna* ⁽⁰²⁾ *tip ötündi-lär* ∴ “... Let us go to worship his Great Majesty, they prayed”¹³, whereas the text in Mt. has only *venimus adorare eum*¹⁴.

In a remarkable way different shades characterize the notion *qut* which plays a central role in the Buddhist domain as well, namely it renders the notion of *lakṣaṇa*- (Chin. *hsiang*), and finds a classical expression in the vast Buddhist corpus in Uighur e.g. in *burxan qutī* “the dignity of a buddha”, or *arhant qutī* “the dignity of an arhant”¹⁵,

⁹ CMC 98.1.

¹⁰ A. VON LE COQ, *Türkische Manichaica aus Chotscho III* (APAW 1922), Berlin 1922, p. 30 (text 12, verso 4-5).

¹¹ From Middle Iranian, cf. Middle Persian = Parthian *d(‘)yn*, and Sogdian *dyn*. In Uighur it can be “religion, church”.

¹² Cf. the contributions by A. BOMBACI, *Qutluγ bolzun*, in *UJb* 36 (1965), pp. 204-291 and 38 (1966), pp. 14-43, and H.-J. KLIMKEIT, *Qut: ein Grundbegriff in der zentralasiatischen Religionsbegegnung*, in AA.VV, *Humanitas Religiosa* (Festschrift H. Biezais), Stockholm 1980, pp. 252-260.

¹³ T. II. B. 29 page 1, recto, cf. A. VAN TONGERLOO, *Ecce Magi ab Oriente venerunt*, in *AOB* 7 (1992), pp. 57-74.

¹⁴ Mt. 2,1-12, éd. NESTLÉ, p. 3-4: *Cum ergo natus esset Iesus in Bethlehem Iuda in diebus Herodis regis, ecce Magi ab oriente venerunt Ierosolymam, dicentes: Ubi est qui natus est rex Iudaeorum? vidimus enim stellam eius in oriente, et venimus adorare eum.*

¹⁵ Cf. K. RÖHRBORN, *Uigurisches Wörterbuch I.3*, Wiesbaden 1981), pp. 178

etc. Among the preponderant terminological (and intrinsic) convergences of Buddhism and Manichaeism along the Silk Road, the Buddhist notion of *arxant* is denoting the Manichaean elects as well. Moreover the *lakṣaṇa*- (therefore *qut*, *frn*, *hsiang*) of a true Manichaean believer is his νοῦς...

As a ruler must be inspired by the divine νοῦς, the vision on the kingship accentuates the king-philosopher, an idea which is certainly not restricted to the Hellenistic world, but also encountered as a parallel concept in the Inner-Asian Irano-Altaic (and Sino-Tibetan) world, and was most prominently attested by the kings who accepted Manichaeism as a state religion. The notion of this wise king as one of the substantial and pregnant notions of the Altaic world of thought is *bögü*¹⁶. Its dimensions and nuances are certainly rather veiled, and range between a positive epithet, as in Uighur *bögü* “wise, sage, wizard”, and a pejorative connotation in western Turkic, connected with “wizard, sorcerer, witch” or in Mongolian (*böge* “shaman, warlock”)¹⁷. In Uighur this concept relates to the area of wisdom or mystical knowledge, from prehistoric times referring to shamanistic inherited knowledge, but in a Manichaean context of course as participating in the divine γυνῶσις belonging to the Father of Greatness, that great king of kings residing in ruling from the realm of light, but not absent in Buddhist documents either, cf. *bögü Quṇ Futsi* to denote Confucius¹⁸, nor unknown in a Middle-Turkic, Christian Coman, sequence, *bögü+ler* “the prophets”, either¹⁹.

Opposed diametrically is the disorder, as expressed in the image of the *samudra*-sea (e.g. in the Uighur document TM 298²⁰) in which there are many disturbances. The technical term and the general idea (harmonizing in a perfect way nevertheless with its fundamental Manichaean counterpart rooted both in Zoroastrian and more west-

sqq. for the testimonia (s.v. *arhant*).

¹⁶ In general: G. CLAUSON, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972, pp. 324b-325a.

¹⁷ Cf. *bö'e* ~ *böge*(ci) “(male) shaman”, *böge mörgyl* “shamanistic belief”, *bögejin šasin* “shamanism” (lit.: ‘shamanic religion/doctrines, – with *šasin* from Sanscrit *çâsana*), *bögencer kymyn*: assistant of the shaman, and the verb *bögecile*- which means “shamanize, perform shamanistic rites”. The negative connotation is clear through another term for “shamanism”: *xara šasin*, lit.: “black religion, rites”. The female shaman is called however *iduyan* (*uduyan*, *udayan*). For *bögü* cf. as well Hungarian *bű* “magic”, *bölcs* “wise, learned, shrewd”.

¹⁸ W. BANG – A. VON GABAIN, *Türkische Turfan-Texte* V, SPAW 1931, p.346 (Text B104).

¹⁹ *Codex Cumanicus* 148, 15.

²⁰ A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* III (APAW 1922), Berlin 1922, p. 9 (text 4).

ern, Gnostic and Hellenistic concepts) are borrowed of course from a Buddhist context, but remain not unattested in a Christian context either²¹. As in Middle-Platonism, the νοῦς is the ordering principle against the ἄτακτος κίνησις as well. This disorder which constitutes the essence of the ἄτακτος κίνησις implies that these are in fact the passions adhering to the archontic-ahrimanic nature which must be dominated by the intellect, the νοῦς.

In this light the νοῦς finally has to return to its origins, the sun, and here there must not only be made a reference to the solar and lunar symbolism of the Irano-Uighur kingship, but to the role of the vessels as well. Again the Manichaean documents indicate a clear linkage with the philosophical thought of the classical world, as prominently expressed in Plutarch's *Moralia*, e.g. in 920A-945D, Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης (*De facie quae in orbe lunae apparet*), or in 575A-598F, Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου (*De genio Socratis*).

Arguing for the triple nature of man (a similar trichotomy is not unknown to Bardesanes either...) *De facie* 943A mentions that²²: τὸν ἄνθρωπον οἱ πολλοὶ σύνθετον μὲν ὀρθῶς ἐκ δυεῖν δὲ μόνον σύνθετον οὐκ ὀρθῶς ἡγοῦνται. μόριον γὰρ εἶναι πως ψυχῆς οἴονται τὸν νοῦν, οὐδὲν ἦπτον ἐκείνων ἀμαρτάνοντες οἷς ἡ ψυχὴ δοκεῖ μόριον εἶναι τοῦ σώματος· νοῦς γὰρ ψυχῆς δσψ ψυχὴ σώματος ἄμεινόν ἐστι καὶ θεριότερον. "Most people rightly hold man to be composite but wrongly hold him to be composed of only two parts. The reason is that they suppose that mind to be somehow part of soul, thus erring no less than those who believe soul to be part of body, for in the same degree as soul is superior to body so is mind better and more divine than soul."²³ After death these three factors are reduced to two and conclusively to one, but rebirth is in fact returning from the moon: *De facie* 945C: "the sun takes nothing but takes back the mind that he gives, whereas the moon both takes and gives" (ἥλιος δὲ λαμβάνει μὲν οὐδὲν ἀπολαμβάνει δὲ τὸν νοῦν διδούς σεληνη δὲ καὶ λαμβάνει καὶ δίδωσι), cf. 945B "drawn away from the moon to another birth": καὶ ἀφέλκει τῆς σε-

²¹ *Swmt(r)* in Christian Sogdian (text T III 99a).

²² Text and transl. according to H. CHERNISS - W.C. HELMBOLD, *Plutarch's Moralia* XII (LCL 406), London-Cambridge/Mass. 1968, pp. 196-197.

²³ The final section of *De facie*, the eschatological myth dealing with the function of the moon in relationship with the life-cycle of the souls mentions 943A τριῶν δὲ τούτων συμπαγόντων τὸ μὲν σῶμα ἡ γῆ τὴν δὲ ψυχὴν ἡ σελήνη τὸν δὲ νοῦν ὁ ἥλιος "In the composition of these three factors earth furnishes the body, the moon the soul, and the sun furnishes mind" (*ibid.*, p. 198-9):

λενη πρὸς ἄλλην γένεσιν)²⁴.

On the other hand, an important Uighur attestation is preserved in the Great Hymn to the Father Mani ⁵⁷ *alt[i] q[a]č̣iγ [özä a]zmiš-larqa* ⁵⁸ *aγmaq inmek [a]žun-lariγ körkittiñiz* “to those who got lost by the six *višaya*²⁵, you have shown the rising and descending states of existence”. Furthermore there is a remarkable sequence in the in other respects captivating Ms T II D 173 b2, verso: “the ascent of souls to and their absorption in the zodiac, and their being changed in another living being, and their ascent and descent is not alike”²⁶. The rising and descending states of existence refer indeed to rebirth in these Uighur documents. After escaping the many kinds of rebirths, the immortal luminous part of the human soul, its intellect, will certainly return through the ships of light to its divine homeland, the eternal light, in essence a land of divine universal order. Perhaps future research should bear in mind that the young Augustine was indisputably very much intrigued by Manichaeism, and that his concept of *ordo*²⁷ should be studied in this aspect as well, because νοῦς and universal order are inextricably bound up with each other.

Errata

P. 314, l. 22, read δσψ for δσω.

P. 314, l. 23, read θειότερον for θεριότερον.

P. 314, l. 10 from bottom, read σελήνη for σελενη.

P. 314, l. 9 from bottom, read σελήνης for σελενη.

P. 314, footnote 23, read μὲν for μέν.

P. 315, footnote 24, read PH. DE LACY – B. EINARSON, *Plutarch's Moralia* VII (LCL 405), London-Cambridge/Mass. 1984, pp. 468-471. for H. CHERNISS – W. HELMBOLD, *Plutarch's Moralia* VII (Loeb 405), London-Cambridge/Mass. 1984).

²⁴ Cf. *De genio* 591C: “others (sc. souls ψυχὰι), whose cessation of birth falls out at the proper moment (...) are rescued by the Moon, the foul and unclean excepted. These the Moon, with lightning and a terrible roar, forbids to approach, and bewailing their lot they fall away and are borne downward again to another birth (...)” (H. CHERNISS – W.C. HELMBOLD, *Plutarch's Moralia* VII (Loeb 405), London-Cambridge/Mass. 1984).

²⁵ W. BANG – A. VON GABAIN, *Türkische Turfan-Texte* III, SPAW 1930, p. 190, line 58.

²⁶ Text in: A. VON LE COQ, *Türkische Manichaica aus Chotscho* III (APAW 1922), Berlin 1922, p. 12.

²⁷ The study of J. RIEF, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus* (Abhandlungen zur Moralthologie 2), Paderborn 1962, is still of value.

INDEX NOMINUM PROPRIUM

- Abraham: 116, 243, 244
 Abū Bakr: 96
 Abū 'Isā: 9, 95
 Abū'l-Hattab: 91
 Abū Ya'qūb as-Sigistānī: 88
 Adam: 7, 8, 21, 28, 90, 98-100, 205, 213, 256, 268, 300
 Adam, A.: 1, 7, 103, 289, 291, 306
 Adamas: 7, 26, 175
 Aetius: 32
 Ahriman: 43
 al-Bar: 98, 99, 102
 al-Birūnī: 7
 al-Bustī: 88
 al-Ḥākīm, 79-81, 98, 102
 al-Kirmānī: 84, 86, 88, 89, 98, 99, 100
 al-Maqrizi: 147-151
 al-Muqtanā: 81
 al-Nadīm: 25, 172
 al-Nu'mān: 96
 al-Qāḍī, W.: 83
 al-Qummī: 91
 al-Ṭabarānī: 96, 99
 al-Walīd: 85, 96
 al-Yaman: 95
 Aland, B.: see Ehlers
 Albinus: see Alcinous / Albinus
 Alcinous / Albinus: 39, 43, 68-72, 73, 229, 230-235, 236, 237, 238, 239, 243, 246, 247, 249, 252
 Alcock, A.: 184, 200
 Alexander of Aphrodisias: 227
 Alexander of Lycopolis: 4, 13, 14
 Alfarc, P.: 103, 121, 193, 289, 300, 306
 Ali: 91, 99, 102
 Allberry, C.R.C.: 23, 130, 131, 132, 186, 187, 188, 189, 196, 197, 218, 262, 268, 271, 304, 306
 Allen Jr., J.L.: 191
 Allgeier, A.: 289
 Ambrose: 126
 Amélineau, E.: 211
 Anawati, G.: 99
 Anaxagoras: 31, 32, 35, 51, 66, 67, 71, 220-221, 222
 Andreas, F.C.: 46
 Andresen, C.: 111
 Antiochus of Askelon: 75
 Aphraates: 24
 Apuleius: 68, 215
 Arbesmann, R.: 302
 Aristotle: 1, 17, 23, 35-36, 43, 51, 66, 71, 72, 106, 108, 112, 184, 219, 224, 225-230, 239, 246, 249, 252
 Arius: 149
 Armstrong, A.H.: 150
 Arnim, H. von: 40
 Arnold-Döben, V.: 173, 302
 Asclepius: 309
 Asmussen, J.P.: 47, 142, 169, 171, 262, 306
 Athanasius: 148, 150
 Athenagoras: 239
 Atiya, A.S.: 149, 151, 191
 Atlas, 26, 50, 175
 Atticus: 68
 Augustine: 5, 18, 103-128, 139-144, 193, 204, 264, 278, 289-307, 309, 315
 Aune, D.E.: 199, 207, 208

 Bang, W.: 168, 171, 173, 174-175, 313, 315
 Barbēlo: 7
 Bardesanes: 6, 7, 8, 24, 81, 297, 314, 315
 Basilides: 11
 Bassenge, F.: 1
 Baudrillart, A.: 148
 Bauer, W.: 52, 53
 Baumeister, Th.: 148
 Baumstark, A.: 189, 197
 Baur, F. C.: 19, 270, 294
 Beatty, Chester: 130, 131
 Beausobre, I. de: 148
 Beck, E.: 5
 Bedini, S.A.: 153
 Beeson, Ch. H.: 25
 Behm, J.: 65, 183, 184, 200, 203
 Bembo, P.: 151-152
 Bergman, J.: 215
 Betts, R.B.: 79
 Betz, H.-D.: 52, 199, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210
 Bevan, A.A.: 6
 Bianchi, U.: 7, 11, 14, 16, 17, 70, 143, 256
 Bian-ji: 179
 Binder, G.: 289
 Blackmann, E.C.: 52
 Blau, L.: 207

- Bleeker, C.J.: 209
 Boeft, J. den: 290
 Böhlig, A.: 23, 25, 68, 76, 147,
 191, 255, 262, 287, 297, 304
 Boissier, G.: 103
 Bombaci, A.: 167, 168, 312
 Bonnet, H.: 210
 Borrichius (Borch): 155, 156
 Bouchard, D.F.: 185
 Boulluec, A. le: 236, 244
 Boyce, M.: 26, 29
 Brahler, J.: 204
 Brandt, S.: 204
 Brashear, W.M.: 200, 211, 212
 Brashler, J.: 201, 203, 206
 Bregman, J.: 9
 Bringmann, Kl.: 107
 Brockelmann, C.: 6, 147
 Broek, R. van den: 158, 171,
 184, 199, 309
 Brown, P.: 112
 Bryder, P.: 2, 47, 49, 177, 178,
 189, 268, 286, 287
 Bryer, D.: 80, 81, 82, 83, 95,
 96, 99, 100, 101
 Buddha: 169
 Bülow-Jacobsen, A.: 211
 Bultmann, R.: 56, 57, 58, 60
 Buonaiuti, E.: 289
 Burkitt, F.C.: 6
 Burrell, D.B.: 84
- Caesar: 105
 Cameron, R.: 143
 Campbell, J.: 215
 Campenhausen, H. von: 53, 107
 Camus, A.: 122
 Cascardi, A.J.: 185
 Casciato, M.: 153
 Casey, R.P.: 239
 Caspar, Ph.: 249
 Celsus: 68
 Chadwick, H.: 290
 Chaeremon: 215
 Chantraine, P.: 220
 Charlesworth, J.H.: 209
 Chatillon, Fr.: 289
 Chavannes, E.: 24, 258, 261,
 263, 264, 265, 286, 287
 Cheikho, L.: 147
 Chelius, K.H.: 290
 Cherniss, H.: 314, 315
 Christ: 7, 8, 26, 111, 112, 118,
 122, 124, 131, 132, 133,
 134, 135, 137, 211, 271,
 284, 296, 298, 302, 303,
 304, 305
 Chrysippus: 41
- Cicero: 18, 23, 104, 105-109,
 292, 294
 Cirillo, L.: 7, 63, 195, 287
 Clabeau, J.J.: 52
 Clark, E.A.: 290
 Clarke, Th. E.: 289, 302
 Clauson, G.: 313
 Clemen, C.: 43
 Clement of Alexandria: 219,
 229, 230, 235-253
 Collini, St.: 183
 Colpe, C.: 6, 8, 9, 65, 66, 171,
 186, 191, 200, 256, 284, 285
 Copenhagen, B.P.: 217, 309
 Coq, A. von Le: 175, 311-3,
 315
 Corbin, H.: 85, 96, 100
 Corte, M. de: 226
 Couliano, I.P.: 183, 185, 190,
 192, 193, 195
 Courcelle, P.: 104, 113, 126,
 290
 Coyle, J.K.: 294
 Cramer, M.: 147
 Crouzel, H.: 17
 Crum, W.E.: 186, 188, 196,
 200
 Culianu: see Couliano
- Daniel, R.W.: 199, 205
 Dassmann, E.: 290
 David: 116
 David, M.V.: 146, 152
 Decret, F.: 18, 150, 193, 289,
 290, 294, 297
 Deitz, L.: 67
 Dekkers, E.: 303
 Democritus: 31, 32
 Demosthenes: 73
 Depuis, J.: 73
 Deuse, W.: 9
 Dewey, A.J.: 143
 Diels, H.: 23, 29, 30, 31, 32, 35
 Diemel, R.: 105
 Dietrich, A.: 6, 83
 Dihle, A.: 6, 67, 68, 73, 74
 Dillon, J.: 9, 67, 68, 73, 75,
 230, 231
 Dirkse, P.: 201, 203, 204, 206,
 309
 Dodd, C.H.: 157
 Dodge, B.: 173
 Döbeln, E. von: 82
 Dörrie, H.: 3
 Drijvers, H.J.W.: 6, 8
 Drower, E.S.: 6
 Dussaud, R.: 89, 90, 96, 99

- Eagleton, T.: 183, 185
 Eco, U.: 183, 184, 185
 Edwards, M.J.: 215
 Ehlers, B.: 6, 7
 Eichenseer, P.C.: 111
 Eijkenboom, P.C.J.: 302
 Elsas, Chr.: 75
 Eltester, W.: 52
 Empedocles: 17, 30-31
 Enooch: 311
 Enosh: 272
 Ephraem Syrus: 5, 117, 204, 205
 Epiphanius: 12, 296
 Erman, A.: 28
 Eudorus: 68
 Eusebius: 74, 157, 158
 Eutychius: 147-150
 Eve: 268
 Evodius: 122

 Faraone, Chr. A.: 199
 Faustus of Mileve: 204, 205, 292, 293, 294: 297, 302, 309
 Feldmann, E.: 104, 105, 115, 119, 122, 126, 127, 290, 298, 299
 Felix: 297
 Ferrari, L.C.: 290
 Festugière A.J.: 38, 56, 158, 201, 205, 208, 223, 224, 229, 235, 309
 Filoramo, G.: 184, 186, 192, 200, 203, 244
 Flashar, H.: 35
 Follon, J.: 219
 Fontaine, J.: 104
 Fortunatus: 140, 141, 294, 297, 298
 Fossum, J.: 192
 Foucault, M.: 185
 Fowden, G.: 202, 204, 205, 211
 Fowler, H.N.: 310
 Fränkel, H.: 30
 Frank, K.S.: 290
 Freitag, R.: 102
 Friend, W.H.C.: 289, 291
 Freudenthal, M.: 68
 Fritz, F. von: 29, 30
 Funk, W.-P.: 186

 Gabain, A. von: 45, 175, 313, 315
 Gadamer, H.-G.: 29
 Gager, J.: 208
 Gaianus: 149
 Gaius: 68, 69

 Gaiser, K.: 33
 Galen: 68
 Galib, M.: 84, 89
 Gamaliel: 54, 55
 Garcia Bazan, F.: 9
 Gardner, I.: 131, 185
 Geerlings, W.: 289, 290, 303
 Gennadius: 291
 Georg, St.: 168
 Georgi: 148
 Georgius: 148
 Gershevitch, I.: 47
 Gianotto, C.: 192
 Gigon, O.: 35, 105
 Giles, L.: 179
 Giuffrè Scibona, C.: 5
 Giversen, S.: 63, 68, 129, 131, 132, 133, 156, 186, 193, 280, 287, 310
 Gizewski, Chr.: 77
 Godwin, J.: 146, 151-153
 Görg, M.: 16
 Goldziher, I.: 86, 99
 Gonzalez Blanco, A.: 201
 Grabmann, M.: 289
 Graf, G.: 147
 Grapow, H.: 28
 Gregorius: 147
 Grese, W.C.: 202, 203, 211
 Griffith, S.H.: 147
 Griffiths, J.G.: 152, 157, 158, 209
 Griggs, C.W.: 147-149
 Grilli, A.: 106, 107, 108
 Grondijs, L.H.: 296
 Gruenwald, I.: 184
 Gundel, H.G.: 204
 Guthrie, W.K.C.: 215

 Haardt, R.: 304
 Hackforth, R.: 310
 Hall, M.P.: 151-153
 Halm, H.: 81, 83, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102
 Hamelin, O.: 226
 Hamilton, J.: 174
 Hamza b. 'Ali: 79-102
 Hanson, R.: 17
 Harnack, A. von: 103, 297, 301
 Harris, R.B.: 214
 Havza: 170
 Hecataius: 30
 Hedrick, C.W.: 184
 Heinze, R.: 36
 Heiser, J.H.: 200, 214
 Helck, W.: 158
 Helderma, J.: 8, 146

- Helmbold, W.C.: 314, 315
 Helios: 204
 Henning, W.B.: 46, 171, 177
 Henrichs, A.: 52, 53, 199, 200,
 205, 207, 209, 296
 Henry, R.: 218
 Hephaistus: 157
 Heracleides: 261
 Heraclitus: 29, 30
 Hermann, C.F.: 39, 69, 230,
 231, 232, 233, 234
 Hermas: 63
 Hermeias: 36
 Hermes: 8, 145-166, 204, 205,
 210, 217
 Hesiod: 29, 30, 206
 Hippolytus: 11, 18, 184
 Hitti, Ph. K.: 96
 Hobein, H.: 73
 Hoche, R.: 75
 Hodgson Jr., R.: 184
 Hodgson, M.G.S.: 79, 80
 Hoffmann, A.: 128, 299
 Hofmann, J.B.: 105
 Holl, K.: 296
 Homer: 29, 220
 Honoratus: 128, 293
 Hope, C.A.: 129
 Hopfner, Th.: 29, 40, 210
 Hornung, E.: 28
 Horst, H.: 147
 Horst, P.W. van der: 215
 Hortensius: 106
 Horus: 40
 Hutter, M.: 6

 Ibscher, H.: 187
 Imschoot, P. van: 58
 Irenaeus: 11, 12, 52, 184, 211
 Isaac: 116
 Isis: 11, 40, 43
 Ivanow, W.: 93
 Iversen, E.: 146, 151-153

 Jablonski, P.E.: 145, 146, 152,
 156, 158
 Jacob: 116
 Janssen, J.: 154
 Jamblichus: 156, 157
 Jerome: 113, 301
 Jesus: 4, 5, 6, 8, 19, 26, 27, 28,
 42, 46, 48, 49, 52, 99, 113,
 115, 124, 125, 131, 134,
 167, 170, 173, 174, 175,
 185, 187, 192, 196, 197,
 204, 255, 256, 261, 262,
 268, 269, 270, 271, 273,
 275, 278, 279, 281, 282,
 284, 285, 286, 287, 288,
 296, 302, 304, 305
 Jmnoute: 133, 137
 Johnson, D.W.: 147, 148, 213
 Johnson, J.H.: 200
 Jonas, H.: 9, 14, 18
 Juhl, P.J.: 185
 Julian of Eclanum: 290, 291,
 309
 Julian of Halicarnassus: 148
 Julian the Theurgist: 68, 74

 Kamlah, W.: 107
 Kammerer, W.: 145
 Kannengiesser, Ch.: 104, 147
 Kasser, R.: 188, 310
 Keiki Yabuki: 177
 Kern, O.: 215
 Kircher, A.: 145-166
 Klein, W.W.: 185
 Klimkeit, H.J.: 2, 3, 4, 5, 167,
 169, 174, 185, 263, 289,
 295, 306, 312
 Koenen, L.: 52, 53, 188, 195,
 290, 296
 Koester, H.: 203, 204
 Krämer, H.J.: 24, 25, 35, 36,
 37, 38, 39, 40, 157
 Kranz, W.: 23
 Krause, M.: 146, 186, 201, 310
 Kroon, M. de: 303
 Kropp, A.M.: 199, 200, 210,
 211, 212

 Labib, P.: 201
 Lactantius: 204, 217
 Lamb, W.: 310
 Lamberigts, M.: 291
 Lattke, M.: 6
 Laut, J.P.: 170, 171, 173
 Layton, B.: 211
 Leemans, E.A.: 74
 Leisegang, H.: 52, 215
 Lentz, W.: 2, 5, 45, 46, 47, 66,
 177, 186, 200, 259, 262,
 263, 296
 Leospo, E.: 151, 153, 154
 Leucippus: 31
 Lies, L.: 17
 Lieu, S.N.C.: 2, 50, 185, 188,
 190, 191, 195, 204, 205, 290
 Lilla, S.: 239, 240
 Lin Wushu: 2, 178, 180
 Lindt, P. van: 2, 3, 4, 142, 183,
 267, 277
 Loenen, J.H.: 69
 Louis, P.: 69, 70, 230, 234
 Lucian: 215

- Lydus, Johanne:, 217
 Lysias: 73

 Machielsen, J.: 303
 Mack, B.L.: 9
 Macuch, R.: 6
 Madelung, W.: 80, 81, 101
 Mahé, J.-P.: 199, 202, 203, 309
 Makarem, S.N.: 83, 85, 86, 98
 Mallon, A.: 145
 Manetho: 209
 Mani: *passim*
 Marcianus: 148
 Marcion: 7, 24, 52, 53, 297, 300
 Marcovich, M.: 188
 Marcus Aurelius: 41
 Marmura, M.E.: 86
 Mary: 130, 133, 137, 187, 197
 Maskur, M.G.: 91
 Massignon, L.: 99
 Mausbach, M.: 289
 Maximus of Tyre: 73-74
 Mayer, C. [P.]: 193, 290
 McGinn, B.: 84
 Medea: 120
 Menasce, P.J. de: 122, 289
 Merkelbach, R.: 4, 186, 199, 202, 205, 206, 207
 Merki, H.: 234
 Metz, J.B.: 111
 Meyer, M.W.: 199, 211, 212
 Mezentius: 18
 Mills, A.J.: 129
 Mingarelli: 148
 Mirecki, P.A.: 3, 8, 144, 184, 186, 190, 197, 213
 Mitchell, C.W.: 205
 Monat, P.: 204
 Monnica: 105, 112, 293
 Moosa, M.: 89, 90, 99
 Morano, W.B.: 177
 Morenz, S.: 29, 206, 215
 Moreschini, Cl.: 68
 Mortley, R.: 1
 Moses: 85, 99, 116, 205, 208, 244, 298
 Motte, L.: 155
 Mras, K.: 157
 Müller, C.F.W.: 105
 Müller, F.W.K.: 311
 Muhammad: 90, 91, 95, 99, 102
 Muhammad an-Nasafi: 88

 Nagel, P.: 5, 8, 21, 118, 186, 192
 Nanji, A.: 84
 Nebridius: 293

 Nehamas, A.: 185
 Nicomachus of Gerasa: 75
 Noah: 99, 271, 272, 280, 286, 287
 Nock, A.D.: 56, 113, 158, 201, 205, 309
 Nötscher, F.: 57
 Numenius: 9, 37-39, 42, 43, 73, 74-75
 Nuyens, F.: 226, 227, 229

 Obbink, D.: 200
 Oehler, K.: 223, 226
 Oerter, W.B.: 302
 Ogden, G.J., 6
 Ohrmuzd: 43, 175
 Oort, J. van: 218, 290, 295, 296, 302, 306
 Origen: 17, 20
 Osborn, E.: 239, 247
 Osiris: 11, 40, 43
 Otto, E.: 158

 Pacurius: 120
 Pagels, E.: 184
 Parisot, J.: 24
 Parmenides: 30
 Parrott, D.M.: 206, 207, 309
 Parthey, G.: 157
 Patai, R.: 208
 Paul, St.: 4, 51-63, 77, 132, 135, 257, 302, 303, 312
 Paul III: 152
 Paulinus of Nola: 301
 Pauly, A.F.: 45
 Pearson, B.: 147, 213
 Pelliott, P.: 24, 26, 174, 258, 261, 263, 264, 265, 286, 287
 Pépin, J.: 223
 Perler, O.: 301
 Peter IV: 149
 Phanes: 215
 Philo: 8, 9, 56, 59, 67, 70, 207, 208, 229, 240, 244
 Philonenko, M.: 209
 Photius: 218, 239
 Pignorius, L.: 152, 153
 Pines, S.: 209
 Places, E. des: 37, 157
 Plasberg, O.: 105
 Plato: 1, 17, 20, 23, 25, 31, 32-34, 35, 38, 42, 51, 56, 65-66, 67, 69, 71, 72, 73, 77, 184, 215, 219, 221-224, 225, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 241, 242, 244, 251, 252, 310
 Plotinus: 8, 14, 67, 75, 77, 155,

- 214, 240, 243
 Plutarch: 11, 18, 40, 42, 43, 68,
 156, 314, 315
 Pocock, E.: 147
 Pohlenz, M.: 40,41, 159
 Poimandres: 14
 Polotsky, H.J.: 2, 5, 23, 45, 46,
 171, 186, 187, 189, 195,
 255, 256, 257, 260, 261,
 270, 272, 277, 285, 287,
 288, 200, 301, 304
 Poonawala, I.K.: 82
 Pope, M.: 146, 151, 152
 Porphyry: 215
 Poseidonius: 41,43
 Preisendanz, K.: 199, 200, 205,
 207, 209
 Prenner, K.: 6
 Proclus: 38, 69
 Proterius: 148
 Protophanes: 7
 Ps. Philippon: 227
 Psammetich: 29
 Pshai: 133, 137
 Ptah: 157, 215
 Ptolemaeus: 12
 Puech, H.-Ch.: 37, 52, 54, 74,
 125, 193, 255, 260, 295, 306
 Pythagoras: 30, 37

 Quacquarelli, A.: 17
 Quispel, G.: 104, 217, 301,
 302, 309
 Qummi: 99

 Radice, R.: 229
 Ramshausen, F.W. von: 145-
 166
 Ratzinger, J.: 103, 104, 114,
 291
 Re: 28
 Reale, G.: 221, 223, 224
 Reitzenstein, R.: 46, 157
 Richardson, E.C.: 291
 Richter, S.: 310
 Rief, J.: 315
 Ries, J.: 122, 186
 Rizzerio, L.: 240, 248
 Robinson, J.M.: 186
 Röhrborn, K.: 312
 Römer, C.: 199, 296
 Romero-Pose, E.: 16
 Rong Xinjiang: 177, 178, 180
 Rose, E.: 186, 188, 200, 296
 Rosemann, P.W.: 219
 Rosenstiehl, J.M.: 155
 Rossi, F.: 211
 Rouwhorst, G.A.M.: 306

 Ruch, M.: 105
 Rudolph, K.: 52, 54, 59, 183,
 186, 190, 195, 200
 Runciman, S.: 263
 Russel, R.P.: 109
 Rutenhöfer, E.: 290, 294, 298

 Sacy, S. de: 79, 82, 84, 85, 86,
 90, 98, 99
 Säve-Söderbergh, T.: 189, 197
 Salmän: 90, 91, 99
 Satnil: 98, 102
 Sbordone, F.: 154
 Scamuzzi, E.: 151, 154
 Schaeder, H.H.: 7, 191
 Schepeleern, H.D.: 156
 Scher, A.: 1, 25, 26, 27
 Schleiermacher, Fr.: 301
 Schmidt, C.: 45, 121, 285, 186,
 200, 270, 277, 301, 304
 Schmidt-Glinterz, H.: 5, 24,
 174, 177, 256, 258, 261,
 263, 264, 265
 Scholem, G.: 210
 Schwartz, M.G.: 146
 Sebastianus: 148
 Secundinus: 142
 Segal, A.: 199
 Seth: 213
 Severus of Antioch: 148
 Seybold, Chr.: 82
 Sfameni Gasparro, G.: 143
 Shem: 272
 Siegert, F.: 7, 189
 Sieveking, W.: 40
 Simon Magus: 11
 Simonetti, M.: 11,12
 Smet, D. de: 82, 84, 86, 88
 Smith, M.: 199, 206, 208, 209,
 210, 211
 Smith, Rd.: 199
 Smith, W.: 149, 150
 Socrates: 31, 310
 Solmsen, Fr.: 206
 Sprengling, M.: 81, 96
 Stählin, O.: 239
 Stead, Chr.: 1
 Stein, A.: 177
 Steinmann, W.: 294
 Stern, S.M.: 93
 Strabo: 36,
 Straume-Zimmermann, L.: 105
 Strothmann, R.: 95, 96, 102
 Stroumsa, G.: 147-150
 Stroux, J., 105
 Sulaymān Efendi al-Aḡani: 90,
 91,93, 96
 Sundermann, W., 1, 2, 3, 4, 5,

- 23, 24, 49, 50, 168, 171,
172, 174, 188, 260, 264,
265, 267, 278, 287, 310
Szantyr, A., 105
- Tamir, A.: 88
Tardieu, M.: 24, 29, 53, 204,
273, 274, 275, 277, 287, 288
Tatian: 239, 301
Taurus, L. Kalbenos: 68, 73
Tertullian: 300
Testard, M.: 104, 105
Thales: 32
Theodor bar Koni: 1, 25, 26,
27, 76
Theodosius: 148, 149
Theon of Smyrna: 72-73
Theophilus of Antioch: 239
Therasia: 301
Thomas: 280, 281
Thomas Aquinas: 227, 228
Thot: 28
Tillemont, L.-S. Lenain de, 113
Timotheus: 148
Tongerloo, A. van: 63, 68, 186,
199, 312
Torini, M.: 68
Totti, M.: 199, 202, 205, 207
Toynbee, A.J.: 80
Tröger, K.-W.: 202
Trommler, C.H.: 146
Tsui Chi: 177
Typhon: 40
- 'Umār: 96
'Uḡmān: 96
- Valentinus: 12, 15, 52, 68, 245
Vavrinek, V.: 302
Vergote, J.: 154
Vermaseren, M.J.: 171, 184,
199
Vico, E.: 152
Villey, A.: 14
Virgil: 104, 292
Vogel, C.J. de: 9, 70, 71, 73,
74, 75
Voulet, P.: 236, 241, 244
Vycichl, W.: 158
- Wace, H.: 149, 150, 152
Waddell, W.G.: 209
Waldschmidt, E.: 2, 46, 177,
259, 262, 296
Walker, P.: 84
Walle, B. van de: 154
Wallis, R.J.: 214
Wallis, R.T.: 9
- Walter, Chr.: 290
Water, J.W. te: 146, 158
Wehr, H.: 82
Weiss, H.F.: 52
Wendland, P.: 58
Werblowsky, R.J.Z.: 209
Wermelinger, O.: 294
West, M.L.: 29, 206
Whittaker, J.: 39, 43, 67, 68,
69, 72, 230, 231
Widengren, G.: 2, 5, 46, 47
Wiesner, H.: 185
Wießner, G.: 4, 174, 306
Wilford, A.: 223
Williams, A., 184
Wilson, R. McL.: 192
Winden, J.C.M. van: 78
Winter, W.: 175
Wissowa, G.: 45
Witgil, D.N.: 201
Witt, R.E.: 230
Wolfson, H.A.: 56, 239
Wood, F.: 177
Worrell, W.H.: 199
Woschitz, K.M.: 6
Würthwein, E.: 183, 184, 200 ,
203
Wüstenfeld, F.: 147
Wurst, G.: 306, 310
- Xenokrates: 35, 36-37, 38, 39,
40, 41, 42
Xenophanes: 29, 30
Xiaowei Bond: 177
Xiberta, B.F.M.: 148
Xuan-zang: 179
- Yoshida, Y.: 177, 178
- Zahn, Th.: 52
Zandee, J.: 9
Zeller, E.: 221
Zeno: 40, 41
Zeus: 32, 66, 72, 74, 268
Zhi-yan: 179, 180, 181
Zieme, P.: 169, 171, 265
Zintzen, Cl.: 9, 67, 68, 69, 72,
74, 78
Zurvan: 173, 262, 311
Zycha, J.: 204

DISTRIBUTION:



BREPOLS
PUBLISHERS

Steenweg op Tielen 68
B-2300 Turnhout (Belgium)