

ÆTHERNA

IRMGARD MÄNNLEIN-
ROBERT (HG.)

Die Christen als Bedrohung?

Text, Kontext und Wirkung
von Porphyrios'
Contra Christianos

Altertumswissenschaft

Franz Steiner Verlag

ROMA



Irmgard Männlein-Robert (Hg.)
Die Christen als Bedrohung?

ROMA ÆTERNA

Beiträge zu Spätantike und Frühmittelalter

Herausgegeben von Volker Henning Drecoll, Irmgard Männlein-Robert,

Mischa Meier und Steffen Patzold

Band 5

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT (HG.)

Die Christen als Bedrohung?

Text, Kontext und Wirkung
von Porphyrios' *Contra Christianos*



Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen
Forschungsgemeinschaft

Umschlagabbildung: Bronzestatue der *Kapitolinischen Wölfin*,
Kapitolinische Museen, Rom
© akg / De Agostini Picture Library

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017

Umschlaggestaltung: r² Röger & Röttenbacher, Leonberg

Satz: satz&sonders, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-11537-7 (Print)

ISBN 978-3-515-11539-1 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Einleitung	
<i>Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)</i>	9
Polemical Strategies in the Conflict over Plato's Legacy in the Platonist Schools of the Second and Third Centuries	
<i>Dominic O'Meara (Fribourg)</i>	19
Porphyry's Metaphysical Objections to Christianity in <i>Contra Christianos</i>	
<i>Andrew Smith (Dublin)</i>	31
The Implications of a Minimalist Approach to Porphyry's Fragments	
<i>Aaron P. Johnson (Cleveland, USA)</i>	41
Ein neues Zeugnis für Porphyrios' Schrift <i>Gegen die Christen</i> . Johannes Chrysostomos, <i>Johanneshomilie</i> 17, 3f.	
<i>Christoph Riedweg (Zürich)</i>	59
Porphyry, Metaphor/Allegory, and the Christians	
<i>Karla Pollmann (Reading)</i>	85
Polemik, Bedrohungskommunikation, Emotion. Porphyrios und sein Umgang mit der christlichen Bedrohung in <i>Contra Christianos</i>	
<i>Matthias Becker (Göttingen)</i>	111
Porphyrios und die Christen in <i>De philosophia ex oraculis haurienda</i>	
<i>Ilinca Tanaseanu-Döbler (Göttingen)</i>	137
Zeichen deuten – Zeichen setzen. Porphyrios, die alten Götter und die Christen in <i>Περὶ ἀγαλμάτων / De imaginibus</i>	
<i>Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)</i>	177
Auf der Suche nach Platons <i>Politeia</i> ? Neuplatoniker an den Kaiserhöfen der Tetrarchen und Constantins	
<i>Udo Hartmann (Jena)</i>	207

<i>Contra religionem nomenque Christianorum</i> . Die Gegner des Christentums in den <i>Divinae institutiones</i> des Laktanz Stefan Freund (Wuppertal)	237
Eusebius' Porphyry Ariane Magny (Ottawa)	261
Augustin und Porphyrios Volker Henning Drecoll (Tübingen)	275
Ein Kampf gegen die Hydra. Die christliche Verteidigungsstrategie des Makarios Magnes im Gegenüber zu exegetisch begründeter philosophischer Bibelkritik Ulrich Volp (Mainz)	289
„The Old Man From Tyre“. Julian's <i>Contra Galiaeos</i> and the Forth-Century Nachleben of Porphyry's Engagement with the Christians Susanna Elm (Berkeley, USA)	307
Index locorum	325

VORWORT

Der vorliegende Band umfasst alle gehaltenen Beiträge der vom 28.–30. Juli 2014 an der Universität Tübingen abgehaltenen internationalen und interdisziplinären Tagung zum Thema „Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' *Contra Christianos*“. In den Räumen des Philologischen Seminars kam es in diesen heißen Julitagen zu sehr munteren und intensiven Diskussionen und Gesprächen. Das Tagungsthema war eingebettet in ein gräzistisches Forschungsprojekt, das im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs *Bedrohte Ordnungen* (SFB 923) 2011–2015 bearbeitet wurde. Der SFB 923 hat nicht nur die Tagung großzügig finanziell unterstützt, sondern auch die Drucklegung dieses Bandes ermöglicht, wofür dem Vorstand und den beiden Sprechern, Ewald Frie und Mischa Meier, herzlicher Dank ausgesprochen sei. Im SFB 923 haben Andrea Kirstein und Ute Lutterschmid/Cornelia Stoll in jedem administrativen Schritt wohlwollend und hilfreich gewirkt. Bei der organisatorischen Vorbereitung und bei der Durchführung der Tagung selbst sowie bei der ersten Sichtung der für den Tagungsband eingegangenen Beiträge war Matthias Becker als damals noch Tübinger Mitarbeiter im Projekt so großartig und umsichtig engagiert, wie man es sich nur wünschen kann. Auch Oliver Schelske hat als wissenschaftlicher Assistent im Philologischen Seminar die Durchführung der Tagung mitbefördert und gutgelaunt mitgewirkt, wofür ihm herzlich gedankt sei. Während der Tagung selbst als auch bei den unterschiedlichen redaktionellen Arbeiten an diesem Band haben Sarah Betzitza, Theresia Hellmich, Janis Tortora, Ulrike Falkenstein und ganz besonders Christine Rüth, die mit großem Engagement auch den Index erstellt hat, tatkräftig und zuverlässig mitgeholfen, ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Weiterhin sei den Herausgeberkollegen der Reihe ‚Roma Aeterna‘, Mischa Meier, Steffen Patzold und Volker Drecoll, für die Aufnahme des Bandes in diese Reihe gedankt. Im Steiner-Verlag hat Katharina Stüdemann sich von Anfang an sehr engagiert und fürsorglich um diesen Band gekümmert und Harald Schmitt die Drucklegung professionell begleitet.

Tübingen, im Oktober 2016
Irmgard Männlein-Robert

EINLEITUNG

Irmgard Männlein-Robert (Tübingen)

Der platonische Philosoph Porphyrios legt mit seinem ursprünglich 15 Bücher umfassenden Werk, das wir seit der Suda (II 2098 = Porph. frg. 2T., 3–5 Smith) *Κατὰ Χριστιανῶν* resp. *Contra Christianos* nennen, nicht nur eine sehr umfangreiche, sondern auch gewichtige, thematisch kohärente christenkritische Schrift vor. Wann genau, wissen wir nicht, zur Diskussion steht der Zeitraum 270–301/305 n. Chr. Ebenfalls unklar ist, wo Porphyrios diese Schrift verfasste, ob noch auf Sizilien, in Rom oder an anderem Ort. Was wir aber anhand der überlieferten sicheren Fragmente und Testimonien dieser Schrift sowie anhand weiterer erhaltener Texte wissen, ist das Faktum, dass er mit seiner philologisch, philosophisch und theologisch versierten und fundierten Kritik an biblischen Leitfiguren und am Bibeltext, an christlichen Interpretationsmethoden, am christlichen Gottesbild sowie an Jesu Göttlichkeit heftige und polemische Widerlegungen und vernichtende Hassbekundungen christlicher Zeitgenossen und Intellektueller sowie späterer Kirchenväter hervorrief. Offenbar sahen diese in ihm einen gefährlichen, da vielfach philologisch-nüchtern und auf Argumente gestützt agierenden, hochkompetenten Religionsphilosophen am Werk. Er selbst erkannte in den zeitgenössischen, zunehmend auch intellektuell erstarkenden Christen, in ihren heiligen Schriften sowie in der christlichen Adaptation platonischer Denkgfiguren eine echte und für die hellenische Religion und Kultur ernstzunehmende Bedrohung der alten Ordnung und versuchte, diese frühzeitig aus platonischer Perspektive zu entwerten und zu nivellieren. Offenbar sah sich Porphyrios als Platoniker und damit als Vertreter der Bildungselite vom Christentum politisch, religiös und kulturell gleichermaßen in seiner hellenischen Identität bedroht: Aus seiner Sicht bedrohen die Christen als Gesetzesbrecher die politische Ordnung des *Imperium Romanum*, sie ignorieren und bekämpfen auch die alte und etablierte polytheistische Religions- und Kultordnung und zudem usurpieren sie, etwa in der Gestalt des Zeitgenossen Origenes, zunehmend die Alleinstellung und Authentizität der platonisch-philosophischen Wirklichkeitsinterpretation und Weltanschauung. Vor diesem Hintergrund kann *Contra Christianos* in jedem Fall als literarisches Bewältigungshandeln eines weitblickenden Intellektuellen interpretiert werden. Schon der ursprüngliche Umfang von 15 Büchern zeigt, wie wichtig es Porphyrios war, gegen die Christen anzugehen und die Adressaten von der Relevanz seines Projekts zu überzeugen.

Welche literarischen und philosophischen Strategien er in *Contra Christianos* anwendet, war Leitfrage und Gegenstand des im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs 923 („Bedrohte Ordnungen“) laufenden Forschungsprojektes „Platonismus und Christentum: Philosophische und literarische Bedrohungskonstellationen in der Spätantike“ in der ersten Förderphase (2011 bis 2015), in der Porphyrios’ Streitschrift die zentrale Rolle einnahm. Nachdem seit der ersten maßgebli-

chen Edition der überlieferten Fragmente und z.T. von weit herangeholten Zeugnisse dieser Schrift durch Adolph von Harnack (1916)¹ später weitere Versuche gefolgt waren,² hat nun Matthias Becker als wissenschaftlicher Mitarbeiter in diesem Projekt alle derzeit bekannten Fragmente von *Contra Christianos* einer kritischen Prüfung unterzogen und die Texte nach (echten) Fragmenten, Testimonien und Dubia geschieden, sie erstmals vollständig ins Deutsche übertragen und kontextbezogen kommentiert.³ Im Fokus der Kommentierung und Interpretation stehen sowohl klare antichristliche Tendenzen, das textuell greifbare Phänomen der Bedrohungskommunikation und philologische wie philosophische Bewältigungsstrategien des paganen Platonikers Porphyrios.

Im Prozess der gemeinsamen Arbeit an diesem Projekt ergaben sich zahlreiche, weiter ausgreifende Fragen und Probleme, etwa das philologische, mit der fragmentarischen Überlieferung von *Contra Christianos* einhergehende Problem methodisch solider Ein- und Ausschlussverfahren von Textzeugnissen in eine solche Sammlung oder die Beurteilung der eigenwilligen, allein durch christliche Autoren gegebenen (fragmentarischen) Textüberlieferung von *Contra Christianos*, da sich durch redaktionelle Kürzungen oder tendenziöse Einleitungen und Fazits der christlichen Porphyriosgegner immer neue, sorgfältig zu überprüfende und zu interpretierende Zitationskontexte ergeben. Darüber hinaus bleibt die große Frage, ob und inwiefern Porphyrios auch in anderen seiner uns bekannten und überlieferten Schriften implizit oder explizit auf christliche Kritik, etwa an etablierten paganen Religionspraktiken, reagiert oder anderweitig strategische Angriffe⁴ gegen die christliche Lebensform, Religion und Theologie formuliert. Als komplex erweist sich auch die Untersuchung der Frage, inwiefern, in welchem Kontext und mit welcher Intention sich andere Platoniker und Intellektuelle ähnlich kritisch wie Porphyrios inhaltlich und methodisch mit dem zeitgenössischen Christentum auseinandergesetzt haben oder wie genau christliche (apologetische) Autoren vom 3. bis ins 5. Jh. Porphyrios' Christenkritik zu widerlegen suchten. Überhaupt scheint in jeder Hinsicht bedenkens- und untersuchenswert, wie sich die gegenseitige Bedrohungswahrnehmung jeweils strategisch, argumentativ und literarisch ausgestaltet.

1 Adolph von Harnack, Porphyrius. Gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Berlin (= APAWB, Philosophisch-historische Klasse 1916, 1).

2 R. Joseph Hoffmann, Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains. Ed. and Transl. with an Introduction and Epilogue, Amherst/NY 1994; Robert M. Berchman, Porphyry against the Christians, Leiden/Boston 2005; Enrique A. Ramos Jurado et. al., Porfirio, Contra los Cristianos. Recopilación de fragmentos, trad., introd. y notas, Cádiz 2006; Guisepppe Muscolino (ed.), Porfirio, Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice, Milano 2009.

3 Matthias Becker, Porphyrios, „Contra Christianos“. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen, Berlin/Boston 2016 (= Texte und Kommentare 52).

4 Irmgard Männlein-Robert, Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feinde in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Pophryrios und sein Kampf gegen die Christen, in: Aufbruch – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (hrsg. von Ewald Frie und Mischa Meier), Tübingen 2014 (= Bedrohte Ordnungen 1), 117–138.

All diese Fragen und Probleme waren der Stimulus für die Tübinger Tagung im Juli 2014, zu der wichtige, einschlägig renommierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beigetragen haben und aus welcher der hier vorliegende Band erwachsen ist: Er versammelt alle während der Tagung gehaltenen Beiträge, in deren Überarbeitung für die Drucklegung vielfach die lebhaften und intensiven Diskussionen über die Vorträge eingegangen sind:

DOMINIC O'MEARA legt in seinem Beitrag („Polemical Strategies in the Conflict over Plato's Legacy in the Platonist Schools of the Second and Third Centuries“) das Augenmerk auf die polemischen Strategien, welche die Πλατωνιστοί seit dem 2. Jh. n. Chr. in der rivalisierenden Diskussion über die ‚richtige Lehre‘ Platons erarbeiteten und einsetzten. Anhand der Argumente, wie sie etwa von Platonikern wie Numenios von Apameia, Attikos und später noch Plotin formuliert worden waren, lässt sich, so die These O'Mearas, klarer als bisher zeigen, wie Porphyrios in seinen kritischen Auseinandersetzungen mit der christlichen Religion, Philosophie und deren Texten auf den polemischen Fundus an Argumenten zurückgreift, den frühere Platoniker in Abgrenzung zu anderen philosophischen Haireseis wie zu anderen Platonikern entwickelt hatten. Es gelingt O'Meara für Numenios zu zeigen, dass dieser im Rückgriff auf die historische ‚Dekadenz‘ unter den Nachfolgern Platons und im Verweis auf Pythagoras und Epikur deren ungleich stabilere Orthodoxie als gewichtiges Argument nicht nur gegen rivalisierende Platoniker, sondern auch als Bestätigung seiner eigenen Platoninterpretation etwa mit Blick auf eigene Schüler verwendet. Für Attikos wird deutlich, dass dieser polemisch jede Erklärung Platons mit Methoden oder Lehren des moralisch wie intellektuell fragwürdigen Aristoteles als Verfälschung der eigentlichen und systematischen Platonischen Philosophie ablehnt, eher freundliche Kritik freilich gegen die Anhänger eines aristotelisierenden Platonismus äußert, die er, wie wohl ebenso Interessenten an der eigenen Richtung, vermutlich adressiert. Auch im Falle Plotins (v. a. in *Enn.* II 9) lassen sich zwei polemische Stoßrichtungen identifizieren: Neben den direkt attackierten Gnostikern (und hier sind Christen inbegriffen) ist diese Schrift an den Schülerkreis Plotins adressiert, in dem einige mit gnostischen Lehren sympathisieren und durch Plotins systematische und auf Korrektheit bedachte Interpretation Platons überzeugt werden sollen.

ANDREW SMITH konzentriert sich in seinem Beitrag („Porphyry's Metaphysical Objections to Christianity in *Contra Christianos*“) auf Kritikpunkte des Porphyrios, die dieser nicht in rein exegetischen Kontexten gegen das Christentum formuliert hat, sondern in philosophischen Kontexten, mit metaphysisch basierten Argumenten vorgebracht hatte und die möglicherweise in den nicht erhaltenen Büchern von *Contra Christianos* denkbar gewesen sein könnten. Zunächst postuliert Smith hier als Verstehenshorizont die auch für Porphyrios plausible neuplatonische Metaphysik Plotins. Ausgehend von Theophylaktos' Kommentar zum Prolog des Iohannes-Evangeliums diskutiert er die hier dem Porphyrios zugeschriebene, ursprünglich stoische, freilich bereits von Porphyrios' erstem Lehrer Longin verwendete Beschreibung von Logos Endiathetos und Logos Prophorikos. Bereits Plotin wendet dieses Modell zur Erklärung der Beziehung zwischen unkörperlichen Hypostasen an, überträgt es somit auf die metaphysische Ebene. Da Porphyrios demnach mit

Blick auf das Johannes-Evangelium den Logos als Sohn dem Vater untergeordnet denkt und Jesu Identität als Gott nicht anerkennt, steht er den Arianern nahe, mit denen er zusammen in der Folgezeit attackiert wird: Seine Bücher werden mit denen des Arius verbrannt. Smith leitet aus dieser Diskussion die plausible Hypothese ab, dass Porphyrios sich auch in *Contra Christianos* gegen das trinitarische Modell der Christen gewandt habe und belegt das aus weiteren affinen Pasagen aus Porphyrios-Testimonien, etwa bei Augustinus. Doch auch Aspekte der (leiblichen) Auferstehung oder der Allmacht des Gottes der Christen scheinen, so Smith, Kritikpunkte in den Angriffen des Porphyrios gegen das Christentum gewesen zu sein, die dezidiert nicht exegetischer, sondern metaphysischer Natur gewesen seien.

AARON JOHNSON entwirft in seinem Beitrag („The Implications of a Minimalist Approach to Porphyry’s Fragments“) ein ausdifferenziertes Set an strengen Kriterien des Ein- und des Ausschlusses von Texten, Zitaten und Bezeugungen, die seit Harnack vielfach unkritisch Porphyrios’ *Contra Christianos* zugerechnet wurden. Innerhalb der Zuschreibungsbereiche Fragment und Testimonium werden philologisch basierte Kriterien formuliert, um etwa wörtliche Zitate mit oder ohne Namensnennung des Porphyrios, Paraphrasen resp. Epitomai zu differenzieren. Anonyme, bislang Porphyrios’ zugeschriebene Texte, wie etwa der Anonyme Parmenideskommentar oder Makarios-Zeugnisse, müssen aus Gründen der nicht dokumentierbaren Plausibilität aus einer strengen Kriterien folgenden Sammlung ausgeschlossen werden.

CHRISTOPH RIEDWEG stellt in seinem Beitrag („Ein neues Zeugnis für Porphyrios’ Schrift *Gegen die Christen*. Johannes Chrysostomos, *Johanneshomilie* 17, 3f.“) ein neu entdecktes Testimonium zur Diskussion, das er im Text der *Johanneshomilie* 17 des Johannes Chrysostomos vor kurzem entdeckt hat: Nach reicher und kritischer Diskussion der in den letzten Jahren etwa von Richard Goulet sowie von Sébastien Morlet gesichteten vermutlichen Zeugnisse für Porphyrios’ *Contra Christianos* bettet Christoph Riedweg seinen Fund in den Kontext der gesamten *Johanneshomilie* 17 ein und verfolgt die Argumentation nach: Im Kontext der Schelte der eigenen Glaubensgenossen, die nicht Rechenschaft über ihren Glauben ablegen wollten oder könnten, appelliert Johannes an seine Zuhörer, dies in Auseinandersetzung mit den ungleich aktiveren Kritikern des Christentums zu unternehmen. Dabei kommt ein Teil der bekannten antichristlichen Polemik, angeführt von Johannes, zum Einsatz, indem dieser offenbar kursierende Kritikpunkte oder Unklarheiten der Christenkritiker aufgreift (etwa auch Fragen zur Trinität, zum Verhältnis von Trinität und Polytheismus, zur leiblichen Auferstehung etc.). Riedweg gelingt es hier, mit plausiblen Argumenten und dank der profunden Herausarbeitung der Kontextargumentation, die beiden nicht namentlich genannten christenfeindlichen Verfasser von Schriften, auf die sich Johannes hier bezieht, als Kelsos und Porphyrios zu erhärten. Dabei verweist er auch auf ein weiteres Zeugnis bei Johannes in dessen Lobrede auf den Märtyrer Babylas, in der klar auf die Tradierung christenfeindlicher Schriften durch christliche Widerlegung selbst hingewiesen wird, sowie auf eine weitere Homilie zum 1. *Korintherbrief* (6, 3), wo Porphyrios mit Kelsos explizit und namentlich als Hauptrepräsentant für polemische Argumente gegen die Christen genannt wird. Der Beitrag wird durch eine Appendix mit dem von Ried-

weg verbesserten griechischen Text und seiner eigenen deutschen Übersetzung von Joh. Chrys. *Hom. in. Jo.* 17, 3f. abgerundet.

KARLA POLLMANN setzt sich in ihrem Beitrag („Porphyry, Metaphor/Allegory, and the Christians“) mit Porphyrios' Kritik an der bei den Christen vielfach angewandten Allegorese auseinander. Nach ausführlichen systematischen Überlegungen zum Verhältnis von Metapher und Allegorie überhaupt, in denen sie zwischen beiden v.a. graduelle Abstufungen als Verschlüsselung und Übertragung resp. Verschiebung betont, akzentuiert sie dabei nicht zuletzt die Rolle der jeweiligen (literarischen) Kontexte. Pollmann erläutert dann exemplarisch am christlichen Exegeten Origenes die ‚kognitive therapeutische‘ Rolle der Allegorese vor allem in Anwendung auf die *Hohelied*-Auslegung des Origenes mit ihren vielfachen erotischen Bildern, welche freilich als Stimuli eines spirituellen Verständnisses aufzufassen seien. Mit Blick auf Porphyrios und dessen ‚hierophantisches‘ Selbstverständnis erläutert Pollmann im Folgenden, wie Porphyrios in *Contra Christianos* etwa anhand einer christologischen Auslegung der *Ilias* Hektor mit dem Teufel und Achill mit Christus gleichsetzt und anhand solcher Allegorese die Gefahren einer solchen – christlichen resp. sogar christozentrischen – Allegorisierung von Texten brandmarkt. Aber auch in seinen Schriften *Quaestiones Homericae* sowie in *De antro nympharum* werden Porphyrios' eigene, komplexe Ansichten über Metaphern und Allegorese sichtbar, etwa wenn er eine – platonisch basierte – Allegorese der Nymphengrotte in Homers *Odyssee* vornimmt und hier in der sichtbaren Höhle symbolische Verweise auf eine göttliche, transzendente Seinssphäre identifiziert. Pollmann stellt hier heraus, dass es Porphyrios mit seiner Kritik an der von den Christen angewandten Allegorese nicht um eine generelle Kritik dieser Exegesemethode an sich geht (die er ja auch selbst nutzt), sondern dass es ihm vor allem um den Erweis der Anwendung dieser Methode auf die falschen Texte (etwa das Alte Testament) sowie die Einschränkung von deren universellem Geltungsanspruch zu tun ist.

MATTHIAS BECKER stellt in seinem Beitrag („Polemik, Bedrohungskommunikation, Emotion. Porphyrios und sein Umgang mit der christlichen Bedrohung in *Contra Christianos*“) die immer beobachtete, bislang aber nie differenziert untersuchte polemische Strategie des Porphyrios in allen Facetten für seine gegen die Christen, deren Schriften und Lehrer gerichtete 15-bändige Schrift heraus. Nach vor allem literaturwissenschaftlichen neueren Polemiktheorien, die bei aller argumentativ basierten Wiederlegung der Gegner doch letztlich deren strategisch unternommene Destruktion beweisen, analysiert Becker die Überlagerung sachlicher wie persönlich motivierter Argumentation des Porphyrios, der philologische Techniken ideologisch im Dienste seiner Polemik etwa gegen die christliche Exegese, gegen biblische Autoren und Autoritäten sowie Exegeten instrumentalisiert. Basierend auf dem exklusiven Wahrheits- und Absolutheitsanspruch des Polemikers Porphyrios werden Lüge und Fiktionalität gegen die christliche Überlieferung ins Feld geführt. Im Kontext seiner Einbettung und Untersuchung von *Contra Christianos* als Manifestation von Bedrohungskommunikation entscheidet sich Becker für eine Lesart dieses Textes als „Verteidigungskrieg“ und als „Reaktion“ auf die als Bedrohung wahrgenommene Ausbreitung des Christentums. Porphyrios sehe nicht nur die politisch-soziale, sondern auch die alte Religions- und Kultordnung wie ebenso die

bislang etablierte pagan-platonische Interpretationshoheit unter den intellektuellen Eliten gefährdet. Abschließend gelingt es Becker zu zeigen, wie emotionale und rationale Strategien in der polemischen, rhetorisch wie dramatisch inszenierten Bekämpfung der christlichen Philosophie bei Porphyrios ineinander verschränkt sind und wie dieser damit das intendierte Publikum in seiner emotionalen Haltung und Beurteilung beeinflussen will.

ILINCA TANASEANU-DÖBLER beschäftigt sich in ihrem Beitrag („Porphyrios und die Christen in *De philosophia ex oraculis haurienda*“) eingehend mit der Orakelschrift des Porphyrios und dem vielfach für diesen Text behaupteten christenfeindlichen Gehalt und Tenor. Tanaseanu-Döbler geht davon aus, dass *De philosophia* nicht mit *Contra Christianos* identisch, also ein eigenständiges Werk des Porphyrios ist, das zum größten Teil durch Eusebios (*P.E.* und *D.E.*) sowie durch Augustinus (v.a. *De ciuitate dei*) in Fragmenten überliefert ist. Sie weist nachdrücklich auf die Problematik spätantiken Zitierens sowie die nicht immer trennscharf zu vollziehende Separierung von Fragment und Kontext hin. In feinen Interpretationen kann sie tendenziöse Auslassungen oder polemische Verschiebungen oder Verfälschungen bei Eusebios und Augustinus nachweisen, welche Porphyrios' Argumente für ihren eigenen christlichen Standpunkt zu instrumentalisieren suchen. Sie versucht daher, die einzelnen Fragmente in ihrem Fundkontext zu interpretieren. Ihr gelingt es, in Anlehnung an Riedweg zu zeigen und weiter anhand von Textbeispielen zu vertiefen, dass es sich bei *De philosophia* nicht um ein *a priori* anti-christlich konzipiertes Werk des Porphyrios handelt, dass aber die Christen als Repräsentanten einer falschen, gleichwohl philosophisch basierten religiösen Praxis kenntlich macht, welche zahlreiche Berührungspunkte mit der neuplatonischen religiösen Praxis zeigt. Ausgenommen und damit ganz zentral sind dabei die Orakel resp. die pagane alte Praxis der Orakelbefragung, welche von Porphyrios in einen theurgischen wie in einen umfassenden philosophischen Kontext gestellt und gerechtfertigt wird.

IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT beschäftigt sich in ihrem Beitrag („Zeichen deuten – Zeichen setzen. Porphyrios, die alten Götter und die Christen in Περὶ ἀγαλμάτων / *De imaginibus*“) mit der Schrift des Porphyrios über Götterbilder: Sie zeigt, dass diese Schrift in den Kontext eines zeitgenössischen Diskurses um Rolle und Funktion sowie um die theologische Bedeutung von Götterbildern gehört. Dieser Diskurs wird innerplatonisch, unter mittelplatonischen und zeitgenössischen Platonikern, und zugleich in Auseinandersetzung mit kontroversen christlichen Anschauungen geführt. Die Christen bedienen sich zu Porphyrios' Zeit bereits einer ausdifferenzierten Topik der Kritik an Götterbildern. Porphyrios erstellt mit diesem Text, das wird noch in der tendenziösen Selektion des Eusebios deutlich, eine platonisch motivierte Sammlung von Deutungen typischer Götterdarstellungen. Anhand des Proömions dieser Schrift lässt sich zeigen, dass die Sprechhaltung des Porphyrios die eines orphisch stilisierten Hierophanten ist, der sich im exklusiven Gestus an Eingeweihte richtet. Zudem erweist sich die Bilderschrift des Porphyrios als Instrument allegorischer Bildexegese, als philosophische, spezifisch platonische ‚Leseanweisung‘ für Götterbilder, die als symbolische Zeichen zu deuten sind. Ein theurgischer Kontext erscheint anhand des überlieferten Titels, einer gleichnami-

gen Schrift des Iamblich sowie die Einbeziehung ägyptischer Gottheiten plausibel. Diese Exegese der paganen Götterbilder als medialer Zeichen mit Verweis auf ontologisch höher stehendes Göttliches ist, so Männlein-Robert, als eine Art ‚Gottesdienst‘ zu verstehen. Dabei haben die Götterbilder philosophisch anagogischen Wert – die richtige Lektüre und Exegese natürlich vorausgesetzt.

UDO HARTMANN unterzieht in seinem Beitrag („Auf der Suche nach Platons *Politeia*? Neuplatoniker an den Kaiserhöfen der Tetrarchen und Constantins“) bekannte kontrovers interpretierte Textstellen über platonische Philosophen an Kaiserhöfen einer kritischen, durch historischen Abgleich und Nachweis basierten, gründlichen Musterung. Es geht hier darum, die Beziehung zwischen Platonikern und Kaisern im späten 3. und frühen 4. Jh. n. Chr. auf Faktizität, beiderseitige Beweggründe und Intentionen sowie auf Wirksamkeit zu überprüfen. Zuerst untersucht Hartmann das viel diskutierte Zeugnis des Laktanz (*Inst.* V 2, 2–11), wo der neben Sossianos Hierokles namentlich nicht genannte *antistes philosophiae*, der vielfach mit Porphyrios identifiziert wurde, in den Blick genommen wird. Es gelingt Hartmann zu zeigen, dass weder die Beschreibung dieses Philosophen bei Laktanz noch die überlieferten Buch- oder biographischen Angaben oder die fehlenden theologischen Kenntnisse dieses Mannes zu Porphyrios passen, dass dieser somit nicht als ideologischer Handlanger der großen Diocletianischen Christenverfolgung anzusehen ist. Außerdem untersucht Hartmann die Nachrichten über zwei namentlich nicht identifizierbare Iamblich-Schüler am Hof des Licinius und den Iamblich-Schüler Sopatros von Apamea am Hof des Constantin in der Zeit von 315 bis in die 330er Jahr hinein, deren Aufenthalte an den Kaiserhöfen wohl weniger religiös als vielmehr platonisch politisch motiviert gewesen sein dürften. In sorgfältiger Interpretation der dazu einschlägigen antiken Textzeugnisse gelingt es Hartmann zu zeigen, dass diese Philosophen mit ihrer Beratung von Kaisern letztlich traditionellen Rollenmustern entsprachen: Denn die paganen Platoniker versuchten wohl, die Kaiser im Sinne der alten hellenischen Paideia (wohl eher weniger religiös motiviert) zu beeinflussen, während die von Hause aus eher ungebildeten Kaiser, vor allem Licinius und Constantin, durch angesehene Philosophen in ihrer Entourage traditionelle Erwartungen an Herrschaftslegitimation und -repräsentation zu erfüllen suchten, freilich ohne dass das Wirken dieser Platoniker politisch wirklich spürbar geworden wäre.

STEFAN FREUND unterzieht in seinem Beitrag („*Contra religionem nomenque Christianorum*. Die Gegner des Christentums in den *Divinae institutiones* des Laktanz“) das genannte Werk einer gründlichen Untersuchung mit Blick auf die dort erkennbare, angedeutete oder vielfach nur mutmaßlich erschlossene Widerlegung christenfeindlicher Argumente. Im Zentrum steht dabei der berühmte Passus in Buch V der *Div. Inst.* (V, 2, 2–11), in dem der negativ beschriebene *antistes philosophiae* in der Forschungsliteratur vielfach mit dem christenkritischen Platoniker Porphyrios identifiziert wurde. Freund stellt freilich die Frage, ob wir nicht auch damit rechnen müssen, dass Laktanz Porphyrios’ *Contra Christianos* (und vielleicht auch *De philosophia*) gar nicht kannte oder vielleicht Porphyrios und seine Argumente bewusst ignorierte, denn faktisch finden sich keine eindeutigen inhaltlichen oder argumentativen Bezugnahmen auf Porphyrios, auch die biographischen Noti-

zen zum *antistes philosophiae* stimmen nicht mit Porphyrios überein. Freund untersucht daher die Argumente gegen das Christentum in Laktanzens *De opificio dei*, vor allem aber in den *Div. inst.* und unterstreicht den Charakter eines ‚Lehrgebäudes‘ gerade dieser Schrift als einer umfassenden Gesamtdarstellung des Christentums. Hier zeichnet sich eine wichtige Relativierung des apologetischen Anliegens des Laktanz ab, das somit in einen größeren Gesamtplan gehört, der eben auch theologische Widerlegung umfasst. Apologie ist also nicht das einzige oder gar zentrale Anliegen des Laktanz, mithin nicht die Widerlegung des Porphyrios. Weiterhin zeigt Freund, dass Laktanz die Christenkritiker ganz allgemein als in Täuschung und Dummheit befangen zeichnet, bevor er anhand von Textvergleichen dokumentieren kann, dass Laktanz im o. g. Passus zahlreiche identische Formulierungen und Wendungen setzt, die er bereits in den ersten Büchern der *Div. Inst.* verwendet hatte. Laktanz reduziert den Christenkritiker resp. die Wirkung seiner Kritik dadurch, dass er diesen vortragen lässt, was in den früheren Büchern bereits ausführlich behandelt und widerlegt worden ist. Der ominöse pagane Philosoph erscheint dabei als genaue Kontrafaktur des Laktanz. Auch mit Blick auf den zweiten, von Laktanz allerdings namentlich genannten Christenkritiker, Sossianos Hierokles, wird deutlich, dass Laktanz zu dessen Entkräftung sich bereits dargelegter Aspekte aus Buch I–III bedient. Freund sieht hier insgesamt bei Laktanz eine kluge dispositorische Überlegung: Die in Buch V auftretenden Christengegner und ihre Argumente sind im Grunde durch Laktanz längst widerlegt, das Christentum wird so in einer überlegenen Position inszeniert. Ob Laktanz nun Porphyrios’ *Contra Christianos* gekannt haben kann, wird somit teilweise beantwortet: Da es Laktanz gar nicht vorrangig um ein apologetisches Konzept geht, spielt bei ihm die antichristliche Polemik programmatisch keine Rolle. Obgleich er noch weitere Christenkritiker gekannt haben dürfte, scheint er sich nicht intensiv um deren Kenntnis bemüht zu haben, sondern beschränkt sich auf die dramaturgisch im Kontext von *Div. Inst.* V relevante Fokussierung der beiden Kritiker, des *antistes philosophiae* und des Hierokles.

ARIANE MAGNY konzentriert sich in ihrem Beitrag auf „Eusebios’ Porphyry“: Sie untersucht hier die Rolle und Relevanz des Christenkritikers Porphyrios für den Kirchenvater Eusebios, der ein nur noch dem Titel nach erkennbares, ursprünglich 25 Bände umfassendes Werk *Gegen Porphyrios* verfasst hatte. Während in der älteren Forschung die Meinung vorherrschte, Eusebios sei in seinen Schriften *Praeparatio Evangelica* und *Demonstratio Evangelica* ebenfalls in apologetischer Manier auf Porphyrios konzentriert, kann Magny zeigen, dass Eusebios in den genannten Schriften eher eine Amalgamierung diverser antichristlicher Attacken, eine anti-christliche *communis opinio* mit standardisierten (Vor-)Urteilen bekämpft. Hier werden von Eusebios gezielt eingesetzte rhetorische Strategien erkennbar, etwa wenn er aus Texten seiner Gegner stets die Passagen auswählt, die gegen diese selbst gewendet werden können, die deren Autorität schwächen oder aufheben könnten. Mit Blick auf Porphyrios’ *Contra Christianos* zeigt sich, dass Eusebios vor allem die Stellen attackiert, in denen Porphyrios christliche Dogmata, das Neue Testament sowie die Evangelisten und Apostel kritisiert. Magny formuliert deutliche Zweifel an der Präsentation dieser Eusebios-Textzeugnisse bei Harnack, der die eigenen Intentionen des Kirchenvaters nicht berücksichtigt. Magny arbeitet heraus, dass Eu-

sebios Porphyrios als besonders repräsentativen Feind vor allem deshalb benutzt, um in seiner Widerlegung das Augenmerk demonstrativ und wirkungsvoll auf die eigenen, höherwertigen Autoritäten der Christen zu legen und so am Christentum interessierte Kreise im frühen 4. Jh. für das Christentum gewinnen zu können.

VOLKER DRECOLL untersucht in seinem Beitrag („Augustin und Porphyrios“) anhand von Augustinusschriften, vor allem *De civitate dei* 10, ob und wie man Augustinus' Kenntnis verschiedener Porphyriosschriften faktisch nachweisen, plausibel machen oder nur vermuten kann. In erklärter Skepsis zu etablierten Forschungsmeinungen, die auch nur thematisch verwandte Passagen bei Augustinus unmittelbar auf Porphyrios zurückführen wollten oder überhaupt optimistisch für eine Wiederentdeckung des Porphyrios etwa aus den lateinischen Schriften des Marius Victorinus eintraten, untersucht Drecoll in engster Nähe zum Augustinus-Text direkte und wörtliche Bezugnahmen des Kirchenvaters auf den Platoniker Porphyrios (die meisten davon in *De ciuitate dei* 10, 19, 22) sowie die Übereinstimmungen, die mit eindeutig Porphyrios zuzuschreibenden Texten bestehen. Es gelingt ihm (v.a. basierend auf Aug. *ciu.* 10) zu zeigen, dass die von dort her mehr oder weniger klar rekonstruierbaren Werke *De regressu animae* sowie *Epistula ad Anebonem* nicht eindeutig auf ein Referat, eine Epitome, eine Übersetzung oder auf das griechische Original des Porphyrios zurückzuführen sind, kurz: Die Wiedergabe durch Augustinus variiert in einem breitem Spektrum zwischen wörtlichem Zitat und freier polemischer Verzerrung. Drecoll kann nicht zuletzt anhand der Kritik des Augustinus' an Porphyrios' nicht stringenter und gleichbleibender Einstellung zur Theurgie nachweisen, dass Augustinus diesen als ‚hartnäckigen Verweigerer‘, als ‚schlechten Platoniker‘ wie als ‚Geständigen‘ inszeniert. Das für beide Philosophen zentrale Thema der Theurgie resp. der Frömmigkeitspraxis sowie die Frage nach ‚Mittlerfiguren‘ im Prozess der Reinigung resp. Erlösung der menschlichen Seele macht deutlich, dass sich Augustinus an Porphyrios als repräsentativem und zu seiner Zeit offenbar viel rezipiertem und damit noch einflussreichem Platoniker abarbeitet und dabei präzise Kenntnisse über Grundüberzeugungen des Porphyrios (aus welchen Quellen auch immer) hat. Mit Blick auf die antichristliche Polemik des Porphyrios, die Augustinus sehr wohl kannte, erweist sich der Kirchenvater in seiner ebenso apologetischen wie polemischen Haltung gegen den renommierten Platoniker als ebenbürtiger Gegner, der von christlicher Warte aus die durchaus gefährliche Argumentation des Porphyrios zu schwächen und philosophisch-theologisch wie religionspraktisch auszuhebeln sucht.

ULRICH VOLT widmet sich in seinem Beitrag („Ein Kampf gegen die Hydra. Die christliche Verteidigungsstrategie des Makarios Magnes im Gegenüber zu exegetisch begründeter philosophischer Bibelkritik“) dem *Apokritikos* des Makarios Magnes. Während in der älteren Forschung der hier viel zitierte und aufwendig widerlegte ‚Grieche‘ vielfach mit Porphyrios als dem berühmtesten der Christenkritiker gleichgesetzt wurde, arbeitet Volt anhand schlagkräftiger Beispiele heraus, dass sich hier pagane philosophische Argumente und apologetische Strategien finden, wie sie sich in früheren Widerlegungsschriften etwa des Origenes, Minutius Felix oder Johannes Chrysostomos nachweisen lassen. Ebenso lassen sich etwa Anschuldigungen gegen prominente Hauptfiguren des frühen Christentums (wie Jesus, Pe-

trus und Paulus) finden. Anders aber als seine apologetischen Vorgänger formuliert Makarios Magnes in seiner Antwort auf den ‚Griechen‘ nicht nur Entgegnungen auf die durchaus differenzierte Kritik an der christlichen Lehre, etwa vom Schöpfergott, der Auferstehung oder der endzeitlichen Weltauflösung, sondern akzentuiert, so die These Volps, eine stärker theologische Argumentation, in welcher die christliche Umdeutung etwa antiker *dignitas* zur Demut argumentativ wie sprachlich-stilistisch erkennbar wird. Makarios verfolgt also ein ‚homiletisches Programm‘, mit dem er sich, so Vulp, nicht an Kritiker des Christentum, sondern an Kreise richtet, welche sich bereits auf christliche Grundannahmen und den christlichen heilsgeschichtlichen Ansatz eingelassen haben. Die starke Rhetorik, die Makarios dabei aufwendet, orientiert sich an Vokabular und Semantik des Dramas, und erweist den Kampf für die christliche eschatologische Weltsicht als Kampf gegen eine vielköpfige alte ‚Hydra‘.

SUSANNA ELM geht in ihrem Beitrag („The Old Man from Tyre‘. Julian’s *Contra Galilaeos* and the Forth Century Nachleben of Porphyry’s Engagement with the Christians“) davon aus, dass die lange wahrgenommene Bedrohung, die von Porphyrios’ *Contra Christianos* ausging, darauf beruht, dass mit dieser Schrift vor allem das dort erkennbare Weltbild sowie die damit verbundenen Konzepte von ‚Hellenismos‘ als eigentliche Gefahr galten, die bis ins 5. und 6. Jahrhundert hinein durch kaiserliche Edikte und programmatische Schriftvernichtungen gebannt werden sollten. Bekannt sind die negativen Reaktionen auf *Contra Christianos* von christlicher Seite (z. B. Eusebios, Hieronymus oder Augustinus). Der römische Kaiser Julian bezieht im 4. Jh. eine ganz eigene Stellung im zeitgenössischen Diskurs zur Rolle des Christentums: Mit seiner christenfeindlichen Schrift *Contra Galilaeos* scheint er zwar auf den Spuren des Porphyrios zu wandeln, wendet er sich doch ebenfalls dezidiert gegen die Christen, die er als erklärte Bedrohung der kosmischen Ordnung ansieht. Elm zeigt jedoch anhand schlagkräftiger Textbeispiele, dass beide Platoniker zwar in ihrer Ablehnung des Christentums aus philosophischen, theologischen und kulturellen Gründen im Wesentlichen übereinstimmen, dass aber Julian sich nicht direkt auf Porphyrios bezieht, denn als Anhänger Iamblichs tritt Julian für einen anderen Platonismus als Porphyrios ein. Vielmehr reagiert er eher auf die Kritik an Porphyrios, wie sie Eusebios und die anderen christlichen Autoren in Reaktion auf Porphyrios formuliert hatten, kolportiert mithin ein durch diese Autoren geformtes und auch verformtes Bild des Porphyrios. Indirekt übt er, nicht zuletzt durch eine erkennbare pro-Iamblichische Haltung, selbst Kritik an Porphyrios und inszeniert das aus seiner Sicht richtige Hellene-Sein. Damit reagiert er auf zeitgenössische Schüler des Porphyrios und auf christliche Kreise zugleich. Den Christen und ihren Mythen (gezeigt v. a. am Buch *Genesis*) stellt er Platons Philosophie (hier v. a. *Timaios*) und deren Universalitätscharakter entgegen, kritisiert sie als Abtrünnige vom alten Wissen. Seine Schrift *Contra Galilaeos* muss daher, so macht Elm deutlich, als christenkritische Schrift *sui generis* interpretiert werden, die eine für den Kaiser grundlegende Bedrohung der römischen Ordnung wie der (kosmischen) Weltordnung zu demontieren versucht.

POLEMICAL STRATEGIES IN THE CONFLICT OVER PLATO'S LEGACY IN THE PLATONIST SCHOOLS OF THE SECOND AND THIRD CENTURIES¹

Dominic O'Meara (Fribourg)

Porphyry's critique of Christianity has been shown to have been anticipated in certain respects by the polemics which opposed Platonist schools to each other a century earlier.² These polemics concerned the problem of Plato's legacy. The end of the direct succession of Plato's heirs in the Academy in Athens in the first century BC (the "Academics") was followed by the emergence, between the first century BC and the second century AD, of schools in the major cities of the Roman Empire whose teachers called themselves "Platonists" and who claimed to represent Plato's philosophy. It is indeed in this new context, in the second century AD, that the term "Platonist" (Πλατωνικός) first appears.³ These schools were in competition with philosophical schools claiming other affiliations, the Aristotelians, the Stoics, the Epicureans, a competition amusingly parodied in Lucian's *Philosophies for sale* (*vitæ auctio*). The Platonist schools were also in competition with each other. In particular the question as to what was the correct interpretation of Plato's works was a subject of polemic. In the absence of a direct line of descent (as in the Academy) from Plato's school, which could provide a legitimacy of some sort, these Platonists needed to establish their particular claim to represent Plato's philosophy. The question as to who was the true representative of Plato's philosophy was a matter of controversy and conflict.

In this paper I would like to discuss this controversy, as we find it exemplified in the writings of Numenius and Atticus, in the second century, and of Plotinus, in the third century. I would like to examine how these Platonists approached the question as to what "true" Platonism is and how they supported their respective claims for their version of Plato's philosophy. Some of this material has already been examined, in particular by Marco Zambon, Polymnia Athanassiadi and by George Karamanolis.⁴ However, what could receive further attention, I believe, is the question as to the particular polemical strategies used by these philosophers in supporting their

- 1 I am very grateful to the team of the SFB 923, in particular I. Männlein-Robert, for the opportunity to work at the University of Tübingen as Gastwissenschaftler of the SFB in 2013.
- 2 Marco Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2002, 134–136. 239–250.
- 3 John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978 (*Hypomnemata* 56), 134–145. 206–212.
- 4 Zambon, *Porphyre* (supra n. 2) chapters III and IV; Polymnia Athanassiadi, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif, de Numénios à Damascius*, Paris 2006, chapters II and IV; George Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006, chapters 3, 4 and 6.

claims.⁵ What kinds of arguments, I will ask, do these philosophers use in making their case to represent truly Plato's philosophy? To whom are they addressing themselves in their arguments? A study of the polemical strategies adopted by these Platonists might also be of interest in the context of a discussion of the polemical approach used by Porphyry in his critique of Christianity. I begin with Numenius of Apamea, and then move on to Atticus and Plotinus.

1. NUMENIUS

A number of fragments from Numenius' book "On the dissension of the Academics in relation to Plato" (Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως) are preserved by Eusebius in his *Praeparatio evangelica*.⁶ To judge from these fragments, the book seems to have described the history of Plato's legacy in the Academy as if it were a story of the degradation and decadence of this heritage, Plato's successors distancing themselves more and more from Plato's philosophy, no longer sharing his views (ὁμοδοξία).

For it irritates me that they did not endure and do everything so as to preserve a complete identity of opinion with Plato, in all matters and in every respect. Yet he deserved this from them, not being better than the great Pythagoras, but not perhaps inferior either to him, whose disciples, in following and revering him, were mostly responsible for his being honoured as a god. The Epicureans should not have learned this, but they did, not being seen to have ideas opposed in any way to those of Epicurus, and, in agreeing to have the same doctrines as the wise man, they enjoyed because of this, with reason, the same title. And it has long since been the case that the later Epicureans themselves said nothing either in opposition to each other or to Epicurus, nothing which in any respect is worth noting. But an innovation, for them, is illegal, or rather an impiety, and is condemned. Therefore none even dared to do this, but the doctrines remain stable for them, in great peace, due to the unceasing consensus among them. Epicurus' school is like a true republic, completely free of internal conflict, sharing in common one intelligence, one thought; whence they were, are, and, it seems, will be keen followers [of Epicurus].⁷

5 On polemical strategies in ancient philosophy, see Geert Roskam, *Arguments as Boxing Gloves. Ethics of philosophical polemics in Middle Platonism*, in: *Les Études Classiques* 76, 2008, 197–231 (on Plutarch) and Sharon Weisser/Nelly Thaler (edd.), *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*, Leiden 2016.

6 Fragments 24–28. I use the edition of the fragments by Édouard des Places, *Numénios Fragments*, Paris 1973.

7 Numen. 24, 16–36 (my trans.): καὶ γάρ με δάκνει ὅτι μὴ πᾶν ἔπαθόν τε καὶ ἔδρων σῶζοντες τῷ Πλάτῳ κατὰ πάντα πάντῃ πάσῃ ὁμοδοξίαν. καίτοι ἄξιός ἦν αὐτοῖς ὁ Πλάτων, οὐκ ἁμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι ἴσως οὐδὲ φλαυρότερος ἐκείνου, ᾧ συνακολουθοῦντες σεφθέντες τε οἱ γνώριμοι ἐγένοντο πολυτιμητίζεσθαι αἰτιώτατοι τὸν Πυθαγόραν. τοῦτο δ' οἱ Ἐπικούρειοι οὐκ ὥφελον μὲν, μαθόντες δ' οὖν ἐν οὐδενὶ ὥφθησαν Ἐπικούρῳ ἐναντία θέμενοι οὐδαμῶς, ὁμολογήσαντες δ' εἶναι σοφῶς συνδεδογμένοι καὶ αὐτοὶ διὰ τοῦτο ἀπέλαυσαν τῆς προσήσεως εἰκότως· ὑπὴρξέ τε ἐκ τοῦ ἐπὶ πλείστον τοῖς μετέπειτα Ἐπικουρείοις μηδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πῶς ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρῳ μηδὲν εἰς μηδὲν ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον· ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δ' ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ καινοτομηθέν. διὸ τοῦτο

Thus, Numenius contrasts the attitude of Plato's successors with that characterizing the followers of Pythagoras and of Epicurus. The Pythagoreans were faithful to Pythagoras and venerated him. The Epicureans demonstrated perfect agreement with Epicurus, showing no difference of opinion even later, condemning innovation (καινοτομία), living in peaceful unanimity, as if in an ideal republic where all citizens are of one mind.⁸ In contrast, Plato's successors in the Academy were characterized, according to Numenius, by disagreements, dissension, waging argumentative wars, also fighting with the Stoics (eminent intellectual war-mongers). The Academy thus became, as Numenius describes it, an intellectual battle-ground on a Homeric scale.⁹

If the Epicureans, in their peaceful unanimity, evoke, in Numenius' account, an ideal republic, the Stoics, in their conflicts, are described as "more oligarchical" (Numen. 24, 41). This suggests that Numenius may have in mind, in part at least, the story Plato tells in the *Republic*, Books VIII–IX, of the decline of constitutions from the ideal city to successively degenerate forms of political life. Like Plato, Numenius relates his story of decline to moral deficiencies: to "audacity" in the negative sense (τολμᾶν), contentiousness and the desire to innovate.¹⁰

The story of degradation points to what can reverse it: a return to the original truth, to the original Plato. This means, for Numenius, a return to the Pythagorean Plato: the true nature of Plato's philosophy is Pythagorean.¹¹ Numenius therefore claims that his Plato, a Pythagorean Plato, is the true Plato, as compared with what had happened to Plato's legacy at the hands of Plato's successors in the Academy, who had betrayed it.

Numenius' strategy, we can conclude, involves the use of the history of philosophy as a way of arguing for a particular interpretation of Plato. We can compare this with the way in which Aristotle had told the story of his philosophical predecessors. With time, these predecessors had advanced, willy-nilly, towards, and to some extent anticipated, some of his philosophical theories: history serves, so to speak, as a confirmation of the truth of Aristotle's philosophy; the history of philosophy functions as a philosophical argument.¹² However, Numenius' history, while being an argument in support of his interpretation of Plato, goes in the opposite direction:

οὐδείς οὐδὲ τολμᾷ, κατὰ πολλὴν δ' εἰρήνην αὐτοῖς ἡρεμεῖ τὰ δόγματα ὑπὸ τῆς ἐν ἀλλήλοις αἰεὶ ποτε συμφωνίας. ἔοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτεία τινὶ ἀληθεῖ, ἀστασιαστοτάτῃ, κοινὸν ἓνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ· ἀφ' ἧς ἦσαν καὶ εἰσι καί, ὡς ἔοικεν, ἔσσονται φιλακόλουθοι.

8 Numenius appears to be thinking of the ideal republic of Plato's *Republic*; see Dominic O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, 11; Beatrice Wyss, *Akademie, Akademiker und Skeptiker. Studien zur Rezeption der Akademie in der lateinischen und griechischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christus*. Diss. Phil. Freiburg (CH) 2005 [<http://doc.rero.ch/record/9195> (30.04.2015)], 115 (with further references to the *Republic*).

9 Numen. 24, 37–47; 25, 27.

10 Numen. 24, 31; 25, 11; 27, 57; 28, 14; O'Meara, *Pythagoras* (supra n. 8) 12; see below, note 37.

11 Numen. 24, 70.

12 Aristotle, *Metaphysics* A 3–7.

it is a story, not of progress, but of decline, of abandoning, rather than reaching the truth. Numenius' use of the history of philosophy was later to become a powerful philosophical strategy in the work of another philosopher of Apamea, Iamblichus.

Numenius' story of decline does not simply mean that what is earlier in time is better. He describes Plato's doctrine as if it had the status of eternal immaterial being, like the eternal being of Plato's Forms, which becomes fragmented, as do temporal and changing things, disintegrated and dismembered, like Pentheus, by Plato's successors, who remind us of matter and its degrading effect on eternal Form.¹³ The return to the original Plato, we might infer, is not just a return to the past, but a recovery of an eternal truth which had entered time, with Pythagoras and Plato, and been corrupted in time, by Plato's successors.

To whom is Numenius addressing his book?¹⁴ It seems clear that Numenius' interests are not simply antiquarian: his history of Plato's legacy is a manifesto in support of his own interpretation of Plato. His critique of Plato's successors in the Academy probably concerns not just the past, but also, indirectly, contemporary trends in the interpretation of Plato. Is his book addressed to other Platonists of his time? A further possibility is that Numenius is addressing, not just rival colleagues, but also (or rather) potential and/or actual adherents of his school and of the Platonism which he advocates, people who would find in his book reasons for accepting his reading of Platonism, rather than that proposed by others.

2. ATTICUS

Atticus, who may have taught philosophy in Athens in the latter part of the second century,¹⁵ also composed a book criticizing certain ways of interpreting Plato, as is indicated already in its title: "Against those who pretend to interpret Plato's teachings through Aristotle's" (Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους). Fragments of this book are also preserved in Eusebius' *Praeparatio evangelica*.¹⁶ To judge from these fragments, it seems that Atticus followed a polemical strategy different from that used by Numenius. Rather than using history as a philosophical argument, Atticus sets out systematically what makes for "true" Platonism and shows, on that basis, why Aristotle is not an appropriate guide to interpreting Plato, rejecting thereby the way in which some of his contemporaries had produced an Aristotelianizing reading of Plato.¹⁷ I will first indicate what Atticus takes to be the characteristics of true Platonism, and then show why Aristotle, in Atticus' view, is a totally inappropriate guide to reading Plato.

13 Numen. 24, 5–18; see O'Meara, Pythagoras (supra n. 8) 11–12; on Pentheus: Numen. 24, 71–73.

14 See Wyss, Akademie (supra n. 8) 159.

15 We know very little about Atticus; see Karamanolis, Plato (supra n. 4) 150 n. 1.

16 Fragments 1–9. I use the edition of the fragments by Édouard des Places, Atticus Fragments, Paris 1977. Karamanolis, Plato 151, thinks that Eusebius is giving not the actual title of Atticus' book, but a description of its contents.

17 One might mention Alcinous' *Didaskalikos* as an example of an Aristotelianizing reading of Plato, on which see in general Karamanolis, Plato (supra n. 4), *passim*.

Atticus uses the image we have met already in Numenius of the dismembered Pentheus. However, for Atticus, the separated members are the three parts of philosophy (ethics, physics and logic), which Plato had united so that they would form one "body", a complete "animal".¹⁸ This organic unity of philosophy seems to correspond to the organic unity of the universe, the cosmic "animal" described in Plato's *Timaeus*.¹⁹ A true follower of Plato, a "Platonist", consequently, is a philosopher who unites and shares in all parts of philosophy.

The organic unity of philosophy involves, it seems, a systematic structure based on certain fundamental doctrines on which all else depends: if you remove these doctrines, you destroy all of Plato's philosophy. These doctrines include the immortality of the soul (on this depend the doctrines concerning virtue and the order of nature)²⁰ and the existence of the eternal, intelligible being of the transcendent Forms.²¹ The latter doctrine is the highest and most fundamental philosophical truth (φιλοσοφία) in Plato. It is the goal sought by the soul. Nothing is left of Platonism (τὸ Πλατωνικόν), if this doctrine is not accepted. On the Forms depend knowledge, nature and happiness.²² Thus, adhering to these fundamental doctrines is a mark of true Platonism.

Coming now to Aristotle, Atticus describes him as the most antagonistic of Plato's critics, who rejected Plato's fundamental doctrines.²³ Atticus explains this rejection in two ways. First, it seems, Aristotle suffers from what could be called an intellectual deficiency: a superior faculty of knowledge is required in order to know great and divine things, but Aristotle relies on a lowly, narrow perception of earthly things. Incapable of discerning higher things, he makes himself the standard, the judge, of what is beyond him.²⁴ To this intellectual deficiency Atticus adds moral deficiencies: Aristotle has base moral ideas about the good; in his apostasy from Plato, he shows morally reprehensible behaviour characterized by contentiousness (φιλονικεῖν), audacity (τολμαῖν), attempting to do something of his own (ἴδιον), something new, in no agreement (ὁμολογεῖν) and having nothing in common with Plato.²⁵ Such an individual is in no way qualified to be our guide to interpreting Plato.

In criticizing the use made of Aristotle in interpreting Plato, Atticus has in mind Platonists, members of his own "family" (ἐστίαι),²⁶ who are intimidated by Aristotle's critique of Plato and read Plato accordingly:

18 Attic. 1; Des Places, Atticus (supra n. 16) 29 n. 5 suggests that Atticus is using Numenius' image of the dismembered Pentheus.

19 Attic. 1, 22–23; 2, 5–6; see Plat. *Ti.* 30d–31b.

20 Attic. 7, 10–16.

21 Attic. 9.

22 Attic. 9, 17–20 and 29–53.

23 Attic. 2, 8–9; 9, 5–7.

24 Attic. 9, 7–16.

25 Attic. 2, 17, 29–30 and 65; 5, 36–37 and 51; 6, 72; 7, 37 and 42; 8, 9; 9, 16; Zambon, Porphyre (supra n. 2) 133.

26 Attic. 4, 15.

But, as I have said, in relation to those among us who mutter, since they are friends, we would make a judgment, in friendship and peacefully, with gentle refutations. For it seems that Aristotle has made even them change their minds, since they could not resist the accusation of (Plato's) doctrine, and did not wish to attribute to Plato an opinion that has been found to be false.²⁷

Atticus appears thus to be arguing on two levels: (i) direct and harsh criticism of Aristotle; and (ii) a more gentle, friendly criticism of Platonists overly impressed by Aristotle and unduly influenced by him in their interpretation of Plato. The direct criticism of Aristotle (i) serves as an indirect way of addressing fellow Platonists (ii), in that it removes the basis on which it might be thought appropriate to pay attention to Aristotle in reading Plato.²⁸

Atticus may have these Platonist friends (φίλοι) in mind when he addresses himself to a "Peripatetic":

These things being so, Plato tries to draw the souls of the young up towards the divine, in this way assimilating them to virtue and the beautiful, exhorting them to disdain everything else. Now tell us, my good Peripatetic, how will you teach these things? How will you lead those who love Plato to these things?²⁹

The "Peripatetic" addressed in this passage could be taken simply as being a representative, a teacher of Aristotelian philosophy.³⁰ However, this seems quite strange, given the fact that this teacher is described as having students who are lovers of Plato and who expect to assimilate themselves to the divine through virtue, according to the phrase of Plato's *Theaetetus* (176ab) which Platonists of the period used as defining the goal of Plato's philosophy. Why should a teacher of Aristotelian philosophy be expected to cater to the needs and desires of pupils who love Plato and seek to reach the goal of Platonism? It is as if one were to criticize a shoe-shop for not selling ice-cream! Atticus may be addressing a representative of Aristotle, and therefore a representative of Plato's worst enemy (level [i]), but he may also

27 Attic. 4, 29–35 (my trans.): ἀλλ', ὅπερ ἔφην, πρὸς μὲν τοὺς ἔνδον ἡμῖν ὑποφθεγγομένους, ἅτε φίλους ὄντας, φιλίως τε καὶ μεθ' ἡσυχίας πραέσιν ἐλέγχοις διακριθεῖμεν ἄν' εἴκοι γὰρ καὶ τοὺτους Ἀριστοτέλης μεταθεῖναι, τῇ μὲν κατηγορίᾳ τοῦ δόγματος ἀντισχεῖν ἀδυνατήσαντας, τὸ δ' ἁλῶνα δόξαν ὡς ψευδὸς οὐ βουλευθέντας ἀναθεῖναι Πλάτωνι.

28 Compare the story told by Plutarch of Chaeronea in his *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, ch. 31 (70E): "But some persons manage more cleverly, and by finding fault with strangers, turn their own intimate acquaintances to repentance; for they accuse the others of what they know their own acquaintances are doing. My professor Ammonius at an afternoon lecture perceived that some of his students had eaten a luncheon that was anything but frugal, and so he ordered his freedman to chastise his own servant, remarking by way of explanation that 'that boy can't lunch without his wine!'. At the same time he glanced towards us, so that the rebuke took hold of the guilty" (trans. F. C. Babbitt).

29 Attic. 2, 46–52: τοῦτων τοίνυν οὕτως ἐχόντων καὶ πειρωμένου τοῦ Πλάτωνος ἔλκειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς ἄνω· που πρὸς τὸ θεῖον καὶ τοῦτον τὸν τρόπον προσοικειοῦντος μὲν τῇ ἀρετῇ καὶ τῷ καλῷ, τῶν δ' ἄλλων ἀπάντων ἀναπειθόντος ὑπερφρονεῖν, φράσον ἡμῖν, ὦ Περιπατητικέ, πῶς ἐκδιδάξεις ταῦτα; πῶς ὀδηγήσεις ἐπ' αὐτὰ τοὺς φιλοπλάτωνα;

30 Possible identifications of the Peripatetic are discussed by Karamanolis, Plato (supra n. 4) 154–157.

be speaking indirectly (level [ii]) to Platonist teachers who are "Peripatetic" in their Aristotelian interpretation of Plato: how can such teachers expect to lead students to the goal of philosophy, if they interpret Plato through Aristotle?³¹

In conclusion, we can say that Atticus adopts a polemical strategy different from that followed by Numenius. Rather than using history so as to illustrate what the degradation of true Platonism involves, Atticus uses an argument based on the idea that Plato's philosophy is systematic in nature. In particular, this philosophy is built on fundamental doctrines. To reject these doctrines is to reject what constitutes true Platonism. This is what was done by Plato's first and worst opponent, Aristotle. Atticus explains Aristotle's opposition to Plato in terms of what I have called intellectual and moral deficiencies: a lowly and narrow view of things, an audacious, contentious self-affirmation. In denouncing Aristotle in this way, Atticus is addressing himself to others, teachers who have Platonizing pupils seeking to reach the goal of Platonic philosophy, but who are Aristotelian in their approach. These teachers could possibly be teachers of Aristotelian philosophy. However, I suggest that Atticus is alluding to friends, members of the same (Platonic) family, who require a gentler treatment than that which Atticus gives to Aristotle. It is these friends whom Atticus has in mind in criticizing the use of Aristotle in interpreting Plato. Behind the "Peripatetic" whom Atticus addresses stands, I suggest, a Platonist, who promises a Platonic goal to his students in his teaching, but must fail in this, given his undue submission to Aristotle. As in the case of Numenius, we may suppose, furthermore, that Atticus is not just speaking to Aristotelianizing Platonist teachers, but also has in mind potential or actual students, who might be uncertain as to how to choose between the different ways in which Plato's philosophy was taught.

3. PLOTINUS

In his *Vita Plotini*, Porphyry reports on various polemics in Plotinus' school in Rome with other Platonists and with other opponents, Gnostics, polemics which included the composition of various works by members of Plotinus' school, by Amelius, Porphyry and by Plotinus himself. As regards the polemics with Platonists, Plotinus (Porphyry tells us) was accused by people in Greece (probably Platonists in Athens) of plagiarizing Numenius. Amelius, Plotinus' most senior close student, wrote a rebuttal of this charge (ch. 17) entitled: "On the difference between the doctrines of Plotinus and Numenius". Porphyry himself, when he arrived in Plotinus' school in Rome, wrote a text against Plotinus, to which Amelius responded, Porphyry replying, and Amelius replying in turn, all of this in writing (ch. 18). Longinus, Porphyry's former teacher in Athens, replied in writing to Porphyry's written defence of Plotinus and to a letter of Amelius, in his works "In Answer to the Letter of Amelius" and "On the goal. By Longinus in answer to Plotinus

31 Karamanolis, Plato (supra n. 4) 154–157 thinks that Atticus may have both Platonists and Aristotelians in mind. I suggest that the distinction between two levels of discourse may help in seeing how this could work.

and Gentilianus Amelius" (ch. 20).³² As for the polemics with Gnostics (ch. 16), these opponents included Christians "and others", who abandoned "the ancient philosophy", deceiving many and deceiving themselves, claiming that Plato had not approached the depth of "intelligible being" (νοητῇ οὐσίᾳ, 16, 8). Plotinus often criticized these people in his lectures and in a book (i.e. in Plot. *Enn.* II, 9), leaving the remaining points for Amelius and Porphyry to criticize. Amelius wrote 40 volumes against Zostrianus, whereas Porphyry wrote many refutations of the book of Zoroaster, in which he showed the book to be inauthentic and new, false in its claim that the doctrines of the authors were those of the ancient Zoroaster.

From Porphyry's report we can see that Plotinus and his school in Rome were quite considerably occupied with polemics, in response to criticisms and attacks, some of them coming from other Platonists, in particular those in Athens, some from Gnostics, who included Christians. Plotinus himself responded to these attacks, orally and in writing, but he also delegated a considerable amount of the task of polemics to close and senior members of his school, Amelius and Porphyry, who wrote many books and letters, sometimes also perhaps on their own initiative and sometimes in the context of an inner-school debate, for example between Amelius and Porphyry. In this paper, I would like to limit myself to considering Plotinus' treatise against the Gnostics (Plot. *Enn.* II, 9) with regard to the polemical strategy which he follows in this work and with regard to the question as to the persons to whom he is addressing himself in his criticism of Gnosticism.

It has been shown, long ago, by Richard Harder, that Plot. *Enn.* II, 9 is the last part of a larger whole, which comprises Plot. *Enn.* III, 8; V, 8; V, 5; and II, 9.³³ If the explicit polemic with Gnosticism surfaces only at the end, in Plot. *Enn.* II, 9, the earlier parts of the whole appear to be largely concerned with traditional problems in the interpretation of Plato: How is the world made (Plot. *Enn.* III, 8)? What is intelligible beauty (Plot. *Enn.* V, 8)? What is the relation between intellect and the intelligible Forms (Plot. *Enn.* V, 5)? This last subject was the subject of lively debates in Plotinus' school, as Porphyry reports them (Porph. *Plot.* 18, 10–19), Porphyry first maintaining the position of his former teacher Longinus (the intelligibles

32 See Irmgard Männlein-Robert, *Longin Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Leipzig 2001, 139–250.

33 Richard Harder, *Eine neue Schrift Plotins*, in: *Hermes* 71, 1936, 1–10. Riccardo Chiaradonna, *Plotinus' Account of Demiurgic Causation and its Philosophical Background*, in: Anna Marmodoro/Brian Prince (edd.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge 2015, 36, n. 14, somewhat precipitously declares Harder's demonstration as now mostly discarded. Chiaradonna refers in support of this to Cristina D'Ancona, *Plotin*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques* Va, 2012, 905–906, who merely reviews the scholarly discussion, and to Jean-Marc Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden 2011, 1–4, who reminds us of Athanassiadi's observation (*La Lutte* [supra n. 4] 124) of the difference in tone in II, 9 compared to the other treatises of the whole. However, this difference in tone relates, as I will show, to the two-level polemical strategy Plotinus is using, and does not prove that II, 9 is an independent work. Narbonne's other criticisms of certain weaknesses in Harder's argument do not suffice to invalidate the general thesis that Porphyry divided up, in his edition of Plotinus (the *Enneads*), a whole made up of treatises III, 8; V, 8; V, 5; and II, 9.

are outside intellect) and then coming around to accepting Plotinus' position (intellect and the intelligibles are one).³⁴ Then, in what seems to be a seamless transition in *Enn.* II, 9, chapter 4, Plotinus moves from these exegetical debates to a direct polemic with Gnosticism. The reason for this is that Plotinus regards the Gnostics as having taken much of their ideas from Plato, adding however their own innovations (καινοτομία) so as to make their own individual philosophy (ἰδίαν φιλοσοφίαν), which, to this extent, is outside the truth. These people, Plotinus holds, do not understand and debase Plato's teaching, as if they, and not he, know the nature of the intelligible.³⁵ Plotinus wishes, therefore, to correct the distortions of Plato's philosophy introduced by the Gnostics and he can do it by developing a correct reading of Plato, a correct interpretation in particular of Plato's understanding of intelligible being. This understanding explains how the world is made (*Plot. Enn.* III, 8), what intelligible beauty is (*Plot. Enn.* V, 8) and how intellect and the intelligible are related (*Plot. Enn.* V, 5). In this way, the earlier parts of the whole work present a correct interpretation of Plato's theory of intelligible being, in the light of which the ignorance of Gnostic perversion of this theory can be made evident at the end of the work, in *Plot. Enn.* II, 9.³⁶

In indicating in *Enn.* II, 9 the failure of the Gnostics to understand intelligible being, as conceived by Plato, Plotinus refers to their moral deficiencies: their audacity (τολμᾶν), their desire for fame (ευδοκίμησις), their arrogance (αὐθαδεία).³⁷ Rather than insulting and berating the Greeks and the teaching of the ancient philosophers, they should propose their doctrines with courtesy, in a philosophical manner, with justice, looking to the truth (6, 43–52). Plotinus returns a little later to the description of what he regards as the appropriate moral disposition for those who seek knowledge:

Observe throughout that the kind of philosophy which we pursue, besides all its other excellences, displays simplicity and straightforwardness of character along with clear thinking, and aims at dignity, not rash arrogance, and combines its confident boldness with reason and much safeguarding and caution and a great deal of circumspection: you are to use philosophy of this kind as a standard of comparison for the rest. But the system of the others is in every part constructed on entirely opposed principles – for I would not like to say more; this is the way in which it would be suitable for us to speak about them.³⁸

34 See Männlein-Robert, Longin (supra n. 32), 68–71.

35 6, 10–12 and 24–28. Plotinus' reference to νοητὴ φύσις (6, 27) may be the inspiration of part of Porphyry's report on Plotinus' critique of Gnosticism (*Porph. Plot.* 16, 8–9); see above, p. 26. Compare Atticus' emphasis on the doctrine of intelligible being as fundamental to Platonism (above, p. 23).

36 See *Plot. Enn.* V, 8, 13, 24; V, 5, 3, 1–2; II, 9, 1, 16. I describe the overall strategy followed by Plotinus in the whole work in: Dominic O'Meara, *Gnosticism and the Making of the World in Plotinus*, in: Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1980, vol. I, 365–378.

37 6, 50; 9, 55; 10, 11 and 14; 14, 40–41; for audacity, see *Plat. R.* 569b3, 571c8, for arrogance *R.* 590a9, 548e4.

38 *Plot. Enn.* II, 9, 14, 37–45 (trans. Armstrong): [...] θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ, ὡς τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας μεταδιωκόμενον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἄπασιν ἀγαθοῖς καὶ τῇν

The Gnostics demonstrate a moral attitude totally opposed to that which Plotinus thinks should characterize true philosophy and a true understanding of Plato.

In his polemics, however, Plotinus does not seem to be addressing himself in the first place to the Gnostics, but rather to members of his school:

There are many other points, or rather all the points of their doctrine, which if one investigated, one would have ample opportunity of showing the real state of the case in regard to each argument. For we feel a certain regard for some of our friends (φίλων) who happened upon this way of thinking before they became our friends, and, though I do not know how they manage it, continue in it. Yet *they* themselves (αὐτοί) do not shrink from saying what they say – either because they wish their opinions to have a plausible appearance of truth or because they think that they really are true. But we have addressed what we have said so far to our own intimate pupils (γνωρίμους), not to *them* (αὐτούς) [i.e. the Gnostics] (for we could make no further progress towards convincing them), so that they may not be troubled by these latter, who do not bring forward proofs – how could they? – but make arbitrary, arrogant assertions. Another style of writing would be appropriate to repel those who have the insolence to pull to pieces what godlike men of antiquity have said nobly and in accordance with the truth.³⁹

Plotinus refers in this passage to various groups of people. One group consists of the Gnostics (αὐτοί), whose arrogance is such that little progress can be made against them. A different way of writing would be required in dealing with them than that which concerns Plotinus at present. Plotinus also refers to friends (φίλοι) who had previously come across Gnosticism and still somehow remain influenced by it. It is out of consideration for these friends that Plotinus will not pursue comprehensively his attack on Gnosticism. Then Plotinus speaks of those to whom he is addressing himself, his intimate pupils (γνώριμοι), with the purpose of protecting them from being disturbed by Gnostic teachings.

Usually it has been thought that Plotinus distinguishes in this passage between the “friends” still influenced by Gnosticism and the “intimate pupils” addressed by Plotinus.⁴⁰ On the basis of this distinction scholars have constructed a dramatic story of crisis and rupture between groups in Plotinus’ school.⁴¹ The basis of supposing

ἀπλότητα τοῦ ἥθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρῶς ἐνδείκνυται, τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὐθαδὲς μεταδιώκουσα, τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου καὶ μετ’ ἀσφαλείας πολλῆς [Plat. R. 450e1] καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς ἔχουσα· τὰ δὲ ἄλλα τῷ τοιοῦτῳ παραβάλλειν. τὸ δὲ παρὰ τῶν ἄλλων ἐναντιώτατα κατεσκεύασται διὰ πάντων· οὐδὲν γὰρ ἂν πλέον· οὕτω γὰρ περὶ αὐτῶν λέγειν ἡμῖν ἂν πρέποι.

39 Plot. *Enn.* II, 9, 10, 1–14 (trans. Armstrong, very slightly modified): πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα, μᾶλλον δὲ πάντα ἂν τις ἐξετάζων ἀφθονίαν ἔχοι ἂν καθ’ ἑκαστον λόγον δεικνὺς ὡς ἔχει. αἰδῶς γάρ τις ἡμᾶς ἔχει πρὸς τινὰς τῶν φίλων, οἱ τούτῳ τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ’ ὅπως ἐπ’ αὐτοῦ μένουσι. καίτοι αὐτοὶ οὐκ ὀκνοῦσι – τὰ αὐτῶν ἐθέλοντες δοκεῖν εἶναι ἀληθῆ ἀξιοπίστως ἢ καὶ οἰόμενοι τὰ αὐτῶν οὕτως ἔχειν – λέγειν ἃ δὴ λέγουσιν· ἀλλ’ ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμους, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες – πλέον γὰρ οὐδὲν ἂν γίγναιτο πρὸς τὸ πείθειν αὐτούς – ἵνα μὴ πρὸς αὐτῶν ἐνοχλοῖντο οὐκ ἀποδείξεις κομιζόντων – πῶς γάρ; – ἀλλ’ ἀπαυθαδιζομένων, ταῦτα εἰρήκαμεν, ἄλλου ὄντος τρόπου, καθ’ ὃν ἂν τις γράφων ἡμῖν αὐτοὺς τοὺς διασύρειν τὰ τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρῶν καλῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἐχομένως εἰρημένα τοιμῶντας.

40 See most recently Paul Kalligas, *The Enneads of Plotinus. A Commentary*, vol. 1, Princeton 2014, 384.

41 On this see O’Meara, *Gnosticism* (supra n. 36) 376.

that Plotinus distinguishes between these two groups seems to be the mention of those (αὐτοί) who “do not shrink from saying what they say” (10, 6), who are taken by modern scholars to be the “friends” mentioned just before and are then opposed to the “intimate pupils” mentioned just afterwards. However, those who “do not shrink”, I believe, are the Gnostics, not the “friends” influenced by them: αὐτοί is the way Plotinus refers to the Gnostics (they are not named) elsewhere in the treatise.⁴² In this case, then, the “friends” who had previously been influenced by the Gnostics and still remain under this influence are not a separate group from those, the intimate pupils, to whom Plotinus is addressing himself: they form together one group, the members of Plotinus’ school, some of whom still showed signs of being influenced by Gnosticism, some of whom may be open to being so influenced. It is to the members of his school that Plotinus addresses himself in his writing. We know in any case that Plotinus wrote his texts for the use of the members of his school, not for a wider public: access to his texts was restricted.⁴³ And we can feel the presence of this circle of readers in Plotinus’ references to “we” in the set of treatises to which *Plot. Enn. II, 9* belongs.⁴⁴

If my proposed reading of the last passage quoted above is correct, then we find a situation comparable to that already found in Atticus. Atticus argues, we have seen, on two levels: he attacks Aristotle (and the representative of Aristotle) directly; but he does this as a way of dissuading fellow Platonists from coming under the influence of Aristotle in their interpretation of Plato. Atticus is addressing other Platonists, rejecting what he regards as a false approach to Plato. In a comparable way, Plotinus criticizes the Gnostics, but in doing this he is addressing the members of his school, who might be tempted or may still be tempted by what Plotinus regards as a perverse use of Plato. So, in treatises III, 8, V, 8 and V, 5, Plotinus develops what he takes to be the correct interpretation of Plato’s conception of intelligible being and its implications for the constitution of the material world, an interpretation which will then be used, in *Plot. Enn. II, 9*, to make clear, for Plotinus’ pupils, the ignorance and perversity of Gnostic doctrine.

4. SOME CONCLUSIONS

In two of the first treatises he composed, in *Enn. IV, 8, 1* and *V, 1, 8–9*, Plotinus refers to the history of philosophy in a way which might remind us of Numenius’ use of this history as a philosophical argument: Pythagoras and Plato appear as ancient authorities, representatives of an “ancient” and superior philosophy which is due our respect.⁴⁵ However, if this theme is not absent, it is not prominent in the

42 4, 3–7 (“they” and “we”); 6, 11 and 26; 7, 3; 8, 6; 10, 30; 11, 12–13; 12, 24 and 30; 14, 1; 15, 27; 17, 1 and 22; 18, 46–48.

43 Porph. *Plot. 4*, 13–16.

44 See *Plot. Enn. III, 8, 1, 8–9*; *V, 8, 1, 1–5*; 2, 1–3; 4, 55; 7, 1–2; *V, 5, 13, 18*.

45 On this see Dominic O’Meara, Plotin “historien” de la philosophie (*Plot. Enn. IV, 8 et V, 1*), in: Aldo Brancacci (ed.), *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Florence 2005, 103–112.

treatises Plotinus wrote thereafter. If Plotinus refers to Plato as his primary authority, he does not seek to establish his interpretation of Plato as correct on the basis of a particular way of construing the history of Platonism. Plotinus' approach is generally nearer to the systematic argument we have found in Atticus. Plotinus attempts to find the correct answers to philosophical problems, answers which guide his reading of Plato.⁴⁶

Reaching philosophical understanding, in Plotinus, seems to involve what one could call an appropriate moral attitude, which is contrasted with the arrogance, audacity, self-assertion and self-glorification demonstrated by the Gnostics. We have already found this link between intellectual and moral deficiency in the polemics of Numenius and Atticus.

As in Numenius and in Atticus, we can detect different levels of discourse in Plotinus, different groups being addressed. Numenius, in attacking Plato's heirs in the Academy, is probably addressing his contemporaries in an attempt to impose his particular interpretation of Plato. Atticus, in attacking Aristotle, is addressing himself to other Platonists who allow themselves to be influenced by Aristotle in interpreting Plato. In attacking Gnosticism, which he regards as a false interpretation of Plato, Plotinus is in fact addressing himself to members of his own school who may be influenced by Gnosticism. The polemic, in Numenius, Atticus and Plotinus, takes place on two levels: that of the direct target (Plato's heirs, Aristotle, the Gnostics); and that of the interlocutors to whom the discourse is in fact (indirectly) addressed, other members of the Platonic family or of the school.

These polemics among Platonists concerning the correct interpretation of Plato, which extended in Plotinus to the Gnostic travesty of Plato, involved the production of a considerable amount of literature, as we have seen: books for the use of members of the school, books sent to other Platonists or perhaps aimed at a yet wider circulation. These activities and the methods they involved may provide at least part of a wider context in which Porphyry's voluminous polemic with the Christians might be placed.

46 Both Numenius and Atticus were read in Plotinus' school (Porph. *Plot.* 14, 12).

PORPHYRY'S METAPHYSICAL OBJECTIONS TO CHRISTIANITY IN *CONTRA CHRISTIANOS*

Andrew Smith (Dublin)

On first setting out to recover Porphyrian metaphysical objections to Christianity I had good hopes of being able to identify a number of major principles. But if we concentrate on the evidence supplied by sources other than Macarius Magnes¹ we will find that on purely doctrinal issues there is very little evidence and what there is seems to be characterised more by criticism of particular Biblical texts than independent metaphysical objections to Christian doctrines. This suggests that the whole work, apart from the initial books attacking the apostles and the organisation of the Church, focused on scripture rather than on purely metaphysical issues. This seems to be confirmed by Eusebius who implies that Porphyry did not directly attack Christian doctrine but concentrated his attention on the criticism of scripture and Christian interpreters:²

τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνοστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυνηθεῖς, ἀπορίᾳ λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καὶ τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὀριγένην.

Why need I mention this [the high regard for Origen of contemporary Greek philosophers], when even Porphyry, living in Sicily in our own times, composed books against us, attempted through them to slander sacred scripture and mentioned those who commented on them, but being unable to bring any disreputable charge at all against our doctrines, turns to abuse because of his lack of arguments, including the commentators, particularly Origen, in his slanders.³

- 1 For the purposes of this enquiry I have divided the fragments collected in von Harnack's edition (and the reprint by Giuseppe Muscolino, *Porfirio. Contro i cristiani*, Milano 2009, which includes additional 'fragments' up to the date of publication) into three categories: A certain, B probable, and C uncertain (mostly Macarius Magnes). I have based my arguments on A, which consists of von Harnack Frs. 4, 5, 8–11, 20, 21, 25, 38–41, 42?, 43, 44, 55, 70, 80, 82, 86, 97, Didym. *Eccles.* 9.10, Didym. *Jes.* 50.4–5, and a fragment from Michael the Syrian *Chron.* for which see cf. John Granger Cook, A possible fragment of Porphyry's *Contra Christianos* from Michael the Syrian, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 2, 1998, 113–122. Cf. the new collection of fragments by Matthias Becker, *Porphyrios, 'Contra Christianos'. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*, Berlin/New York 2016 (= *Texte und Kommentare* 52) with a similar restricted approach. For a restricted collection of accepted fragments for *Contra Christianos* see the paper of Aaron Johnson in this volume p. 41–58.
- 2 Porph. Fr. 39 (von Harnack) = 6F Becker, *Eus. H.e.* VI.18.2f.
- 3 Eusebius goes on to claim that Porphyry, too, commends the philosophical learning of Origen, in the midst of his severe criticism of his adherence to Christianity.

Porphyry saw quite clearly that Christianity was revelation-based in a way in which pagan religions were not. Christianity begins with revelation and with the historical figure of Christ, Neoplatonism with what can be established by reason. To undermine the trustworthiness of the scriptures was, therefore, a serious blow to Christianity and it is, perhaps, significant that the Christian counter-attacks on Porphyry concentrate their fire in this area rather than in matters of dogma.

Porphyry's approach in *Contra Christianos*⁴ was, then, centred on attacking scripture: a methodology which we might well expect of a man with many philosophical interests and particularly one who had otherwise interested himself in the examination of sacred writings such as the *Chaldaean Oracles*, oracles from traditional oracular centres and Gnostic treatises.⁵

This does not of course mean that his criticisms did not have a profound metaphysical base, and this is what I will subsequently try to explore in one example, but that he may not have deployed such principles in a full and obvious manner when articulating his objections to the scriptural representation of particular doctrines. The best, I think, we can do in this situation is to recover the deeper metaphysical background to his criticisms in an attempt to understand the profounder problems which Christian doctrines presented to Neoplatonists but without claiming that they were ever explicitly expressed in such detail.

One useful way of approaching this situation might be to make a thorough list of anti-Christian philosophical arguments and then compare them with Plotinian Neoplatonism. I say Plotinian Neoplatonism because (1) this could reasonably include Porphyry (I am excluding Proclus here because the present research project centres on the impact of Porphyry) and (2) because we have extensive evidence for Plotinian principles to provide a sufficiently rich canvass for exploration. The next task would be to ascertain in what way these anti-Christian arguments are consistent with Plotinian metaphysics and could arise from them. As far as I understand such an extensive and systematic enquiry on these lines has not yet been attempted. But I think that it could yield interesting philosophical results. Some of what we might discover will be well grounded but some will also be speculative, suggesting what sort of dialogue might have taken place in the context of known Plotinian/Porphyrian principles, but without the definitive proof that such points were in fact made. As long as we are aware of these restrictions such explorations could provide us with a richer context and basis for understanding the deeper implications of pagan/Christian polemic. In this paper, however, I will limit myself to the analysis of one important objection specifically assigned to Porphyry by Theophylact and to the exploration of its philosophical background and implications. This objection is found

4 I must make it clear here, without further entering into a debate on the topic, that I regard *Contra Christianos* as a separate work from *Philosophy from Oracles, e regressu animae* etc. against the views of Pier Franco Beatrice, *Quosdam Platoniorum Libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, Vig.Chr. 43, 1989, 248–281 and Pier Franco Beatrice, *Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians*, in: ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ – “Chercheurs de sagesse”. Hommage à J. Pépin, Paris 1992, 347–355.

5 See Aaron Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre*, Cambridge 2013, for a considered assessment of what we might term Porphyry's cultural program.

in Theophylact's commentary on the prologue of John's Gospel. There he reports an argument of Porphyry against the description of Christ as *logos* which is expressed as a criticism of the theology of the Gospel of John.⁶ It is the only criticism of Porphyry that we have which very clearly suggests a complex metaphysical basis.

Fr. 86 von Harnack = 68F. Becker, Theophylact on John:

εἰ γὰρ λόγος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ᾗτοι προφορικὸς ἐστὶν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο οὔτε ἐκείνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος ἐστὶν.

If the son of God is a *logos*, he is either the *proforikos* or the *endiathetos logos*. But in fact he is neither the former nor the latter. Therefore he is not even a *logos*.

Theophylact is explicitly attacking Arians in this paragraph and rejecting their calling the Son 'work' and 'creation' of the Father because these imply that the Son is somehow separate from the Father (and presumably also subordinate, although he does not explicitly say this). He goes on to affirm that he is *logos* but not in the sense of the concept of *proforikos* and *endiathetos logos*, which, he says, is applicable only to physical and not divine reality. He then rejects Porphyry's argument which used these terms, saying that John must be deemed to have rejected this theory because it applies only to physical reality and not to god, thus making Porphyry's criticism irrelevant.

The distinction of two kinds of *logos* used here is a Stoic formula.⁷ It is expressed by Porphyry in a straightforward Stoic manner as explaining the relationship of reason to speech but applied by him to two transcendent realities, god the Father and god the son. Thus Porphyry's use of the concept goes well beyond its Stoic origins to be applied in an ontological context.

Nemesios, who used Porphyry's work *Symmikta Zetemata*, treats the topic of *proforikos* and *endiathetos logos* in *De natura hominis* ch. 14. It is possible that he owes his account to Porphyry. In this fairly doxographical passage he applies it only to the human soul (in contrast, for example, to the notion of 'unmixed unity' which he applies to the relationship of the divine and human natures of the '*logos*' of god). The terms, he says, are used to distinguish the existence of a faculty from its actual use. In this sense *endiathetos logos* refers to an existent faculty or reality, while *proforikos logos* refers only to its actualization.

Theophylact's objection is found also in Psellus, Theophylact's teacher, who ascribes it to Porphyry but adds the additional explanation:⁸

ἦ, γὰρ φησι, προφορικὸς ἢ ἐνδιάθετος· καὶ εἰ μὲν προφορικὸς, ἅμα τε λέγεται καὶ οὐκ ἐστὶν· εἰ δὲ ἐνδιάθετος τῷ πατρὶ, πῶς ἂπ' ἐκείνου κεχώρισται;

6 We may note that a rejection of the divinity of Christ as *logos* is also found, without attribution, in Macarius III 3 = Fr. 68 (von Harnack), but without giving an argument and expressed as an assertion that there would be no mention of god as a Christ *logos* and *demiurge* even if we did have the writings of Moses.

7 SVF II. 135

8 Psell. 97. 20–22. See Richard Goulet, Cinq nouveaux fragments nominaux du traité de Porphyre *Contre les chrétiens*, in: Vig. Christ. 64, 2010, 140–159, here 144, and Luc Brisson, Le Christ comme logos selon Porphyre, in: Sébastien Morlet (ed.), Le Traité de Porphyre Contre les Chrétiens, Paris 2011, 277–290.

For, he says, he is either the expressed or internal [word]. If he is the expressed word he ceases to exist as soon as he is expressed, if he is the word internal to the father, how can he be distinct from him?

Psellus' version distinctly argues that the expressed *logos* has only momentary existence and appears to confirm the sort of use of the Stoic concept found in Nemesius and Theophylact's own explanation. But did Porphyry apply it in this way?

Before trying to understand further the implications of the argument we should enquire whether Porphyry himself uses this Stoic concept elsewhere. In *Porph. Abst.* III. 2–3 it is applied to humans and animals in the context of meaningful utterances. Porphyry argues against the Stoic theory that animals do not have expressive *logos* because their internal 'dispositions' are not cognitive in the human sense (i. e. receive impressions which are then processed as thoughts.). For Porphyry animals do make meaningful utterances and this suggests also that they have an internal reason from which it comes. The problem is that we are not able to understand their utterances just as we may not understand foreign languages. The Stoics apparently denied that animals have either internal or external *logos*. Two points may be noted in this passage: Firstly, *logos* is used with its double meaning of verbal expression and reason; these two meanings are intimately connected here in the notion that thought is a kind of silent speaking, i. e. has the same structure as language. The link with reason is significant in the metaphysical context of god as divine reason. Secondly, Porphyry clearly states that the doctrine of two kinds of *logoi* is Stoic, but also that it is more generally held. Although he does not specify which philosophers he might be referring to we might reasonably think of Plato's view of thought as internal speech (*Soph.* 263e3–5; 264a9–b1).

It is at this point that we should note that Plotinus, and Porphyry too as we will see, uses the word *logos* to indicate the emanating power of reality as it unfolds at successive levels, as form or reason principle, down to its manifestation in the physical world. The levels of *logoi* in this context are all real existents in their own right but at successively lower levels of reality, each level dependent on its prior for its existence. But, more interestingly, Plotinus, on two occasions, also uses the Stoic idea of *endiatheos* and *proforikos logos*; and Porphyry, as an editor of Plotinus, would have known this. The way in which Plotinus applies it is instructive. There are two passages. In comparing the activity of intellect and that of the soul, the concept of intellectual activity, he says:⁹

πάλιν οὖν τὸ νοεῖν ὁμῶνυμον; οὐδαμῶς· ἀλλὰ τὸ μὲν πρώτως, τὸ δὲ παρ' ἐκείνου ἐτέρως. ὥς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἐτέρῳ. ὥς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.

Another question then: is 'intellectual activity' just a common term covering two different things? Not at all. It is used primarily of the Divine, and secondarily of that which derives from it. As the spoken word is an imitation of that in the soul, so the word in the soul is an imitation of that in something else: as the uttered word, then, is broken up into parts as

compared with that in the soul, so is that in the soul as compared with that before it [Intellect], which it interprets. (trans. Armstrong)

And again in explaining the difference between soul and intellect he stresses the superior nature of intellect:¹⁰

καίπερ γὰρ οὐσα χρήμα οἶον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ· οἶον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν φυγῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προέεται· ζῶν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν· οἶον πυρὸς...

'For although it [Soul] is a thing of the kind that our discussion has shown it to be, it is an image of Intellect; just as a thought in its utterance is an image of the thought in soul, so Soul itself is the expressed thought of Intellect, and its whole activity, and the life which it sends out to establish another reality; as fire ...' and he goes on to speak of the internal and external power of a hypostasis. (trans. Armstrong)

What is interesting here is that the concept is used by Plotinus to explain the relationship of incorporeal hypostases (not the relationship of a transcendent and embodied principle). It is linked by him to the important concept of internal and external powers which he employs to explain emanation and the causal relationship of successive hypostases to each other.

Now for Porphyry, as we have seen, the only use we can cite for the Stoic concept is found in soul-body contexts. He does, however, make use of the broader notion of *logoi* at different levels. See Porph. *Imag.* 354F. 50 (Smith) where we have the use of the Stoic concept of *σπερματικοὶ λόγοι* to express the relationship of the demiurge (Zeus) to his products in the sense that the demiurge is a transcendent Intellect which is also present throughout the cosmos. In a further passage (ib. 359, 106f.) the same concept is employed where Hermes is seen as symbolising the '*logos*' that is creative of everything' and of the '*seed logos*' which permeates all things. Moreover this *logos* is interpreted as being symbolised at different levels, in the sun as Hermes, in the moon as Hecate and 'in the All' as Hermopon. For our purposes what is relevant is not that Porphyry finds these symbolised in statues of the relevant deities but that he entertains the notion of levels of reality expressed in terms of descending *logoi*.¹¹ Now Porphyry's argument logically depends on limiting '*logos*' to two meanings, *endiathetos* or *proforikos*. If other (non-trivial) meanings are not embraced by these two then the syllogism of exclusion is not valid. But the ontological use of '*logos*', expressing the relationship of one level of reality with another level of reality, which we have found in Plotinus and Porphyry, is clearly a significantly meaningful aspect of *logos* which cannot, therefore, be excluded from his syllogism. The term *proforikos logos* must, then, be understood to imply that this

10 V. 1. 3. 6–10.

11 See also *Sententiae* 37 (p. 44, 17f.): what happens to the *logoi* contained in a seed when placed in matter are compared to the embodied powers of soul. Here we have a suggestion of *spermatikoi logoi* in the analogy and the use of the concept for the relationship of a power to its embodiment (elsewhere in the *Sententiae* '*logos*' refers to reason). This idea is found in Plotinus IV. 9. 5. 9–11 and V. 9. 6. 10–19. The idea is not that the embodied *logos* is less than the transcendent *logos* but that its powers are limited by the matter in which it is deployed, although elsewhere both Porphyry and Plotinus speak clearly of diminishing powers.