

DER BEGRIFF DES SCHÖNEN IN DER PHILOSOPHIE PLETHONS

Georgios Gemistos, besser bekannt als Plethon, ist unbestritten eine der bedeutendsten Gestalten der byzantinischen Geistesgeschichte. Seine Rolle als geistiger Vermittler zwischen Byzanz und der italienischen Renaissance ⁽¹⁾, seine Parteinahme für Platon gegen Aristoteles ⁽²⁾, der ethische Tenor seiner Philosophie ⁽³⁾, das in vielen Hinsichten noch rätselhafte Pantheon ⁽⁴⁾, das er entworfen hat, um seinen kosmologischen und ontologischen Ansichten den Ausdruck zu verleihen, sowie auch der gesamte Bereich der von ihm entworfenen neo-

(1) Vgl. A. BERGER, *Plethon in Italien*, in E. KONSTANTINOU (Hrsg.), *Der Beitrag der byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts* (*Philhellenische Studien*, 12), Frankfurt am Main, 2006, S. 79-89 mit weiterführender Literatur.

(2) B. LAGARDE, *Le ‚De Differentiis‘ de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne*, in *Byz.*, 43 (1973), S. 312-343. Vgl. auch J. W. TAYLOR, *Georgius Gemistus Pletho’s Criticism of Plato and Aristotle*, Menasha, Wis., 1921.

(3) Vgl. z.B. L. C. BARGELIOTES, *Pletho’s Philosophy of Ethics*, Dissertation, Emory University, 1974. Grundlegende Einführung in B. TAMBRUN-KRASKER (Hrsg.), *Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν: Georges Gémiste Pléthon Traité des vertus* (*Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini*, 3), Athen, 1987.

(4) Der erste Versuch, eine umfassende philosophische Interpretation des plethonischen Pantheons zu erarbeiten, stammt von F. SCHULTZE, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*, I, Jena, 1874 (= Leipzig, 1975 [*Subsidia Byzantina*, 9]), S. 147-184. In Anlehnung an K. FISCHER, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Heidelberg, 18652 versucht er die Götterwelt Plethons als eine „Spezifikation des Begriffs“ zu deuten (S. 158f.). Ein entscheidender interpretatorischer Schritt nach vorne ist B. TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, Paris, 2007, S. 145-168 gelungen, die in sorgfältiger Analyse die Unterschiede zu Proklos’ Götterwelt herausgearbeitet hat. Vgl. auch den Beitrag von L. COULOUBARITSIS, *Prolegomena zur Kosmologie Plethons*, in W. BLUM und W. SEITZER (Hrsg.), *Georgios Gemistos Plethon (1355-1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter* (*Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft*, 29), Zürich, 2005, S. 69-76.

paganen Religion⁽⁵⁾ sind bereits Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Ein Aspekt seiner Philosophie ist jedoch bis jetzt weitgehend unberücksichtigt geblieben. Die vorliegende Arbeit setzt sich als Ziel, die ästhetische Theorie Plethons in ihren Grundzügen zu rekonstruieren.

Die Vorarbeiten

Im 5. Kapitel seiner *Kleinen Geschichte der Byzantinischen Ästhetik*⁽⁶⁾ gibt V. Byčkov eine Übersicht über die ästhetischen Theorien im 14. und 15. Jahrhundert. Der russische Ästhetologe bespricht die Ansichten Plethons neben und im Zusammenhang mit denen vieler anderer Vertreter des byzantinischen Humanismus wie z.B. Joseph Rhakendytes, Theodoros Metochites, Nikephoros Blemmydes und Nikephoros Gregoras. Er bietet keine detaillierte Analyse der Plethonischen Philosophie, sondern hebt einzelne Aspekte seines Werkes hervor, die beweisen, dass die Schönheit der sichtbaren Welt ins Zentrum seines Interesses fiel. Byčkov erwähnt an mehreren Stellen die „ontologisch-ästhetische Weltkonzeption“ Plethons und weist darauf hin, dass die geschaffene Welt Plethons ein unermessliches und vollkommenes Kunstwerk sei. Zeus habe die Welt nach den Gesetzen der Kunst geschaffen, unter welchen die der Vollkommenheit und der Schönheit an der ersten Stelle stehen (S. 340). Er vergleicht die neo-pagane Ontologie Plethons mit der christlichen Ontologie und kommt zu dem Schluss, dass die ästhetischen Motive bei Plethon stärker präsent sind als in der christlichen Ontologie. Zugleich stellt er fest, dass die Ästhetik Plethons sich wenig von der Ästhetik des christlichen Neuplatonismus unterscheidet (S. 342). Ferner sieht Byčkov in Plethon einen ‚Restaurator‘ der antiken Ästhetik vor dem Neuplatonismus: die Plethonische Auffassung des Schönen stehe im Gegensatz zu der ‚patristischen‘ Auffassung der Ästhetik, die sich hauptsächlich um den Begriff des Erhabenen (und daher auch Unendlichen, Unbegrenzbaren, und vor allem dem Rezi-

(5) Vgl. den Beitrag von J. SIGNES CODOÑER, *Die plethonische „Religion“*, in BLUM - SEITTER, *Georgios Gemistos Plethon*, S. 91. Der „liturgische“ Kalender Plethons wurde von M. V. ANASTOS, *Pletho's Calendar and Liturgy*, in *DOP*, 4 (1948), S. 183-305 eingehend untersucht.

(6) V. V. BYČKOV, *Малая история византийской эстетики*, Kiev, 1991, S. 333-395.

pienten nicht Zugänglichen) entwickelte (?). Plethon versuche, zumindest implizit – so lautet die These Byčkovs – das Schöne wieder vom Erhabenen zu trennen (S. 360).

Die Positionierung Plethons auf der Seite der byzantinischen Humanisten, von denen viele in scharfer Opposition zu den Lehren des Gregorios Palamas standen, ist ohne Zweifel richtig. Ferner ist es auch das große Verdienst Byčkovs, auf die Rolle des Unbegrenzten in der plethonischen Definition des Schönen mit Nachdruck hingewiesen zu haben (S. 360f.); ob jedoch die Gleichsetzung dieses Begriffs mit dem Erhabenen, die er vorschlägt, anhand des Plethonischen Textes zu beweisen ist, wird sich erst im Laufe dieser Untersuchung herausstellen.

Katsafanas⁽⁸⁾ stellt Plethon in den größeren Kontext der italienischen und der byzantinischen Renaissance. Indem er in breiten Zügen auf die Entwicklung im Bereich der Kunst in Italien vom 13. bis zum 17. Jahrhundert einerseits und auf der Peloponnes vor und zur Lebenszeit Plethons andererseits hinweist, suggeriert er eine mögliche Verbindung zwischen Plethon und dem „Geist seiner Zeit“, zu dem sowohl eine neue Kunstpraxis als auch eine neue Kunstauffassung gehörten. Die Entwicklung einer solchen Fragestellung (Was dachte Plethon über die zeitgenössische Kunst ?) ist in der Tat faszinierend. Die Antwort fällt jedoch entscheidend weniger ergiebig aus, als es die Frage erwarten lässt. Der Verfasser muss bei der *circumstantial evidence* stehen bleiben, weil die Plethonischen Texte selbst sehr wenige Hinweise darauf enthalten, dass Plethon sich für die Kunstpraxis seiner Zeit interessierte⁽⁹⁾. Die Tatsache, dass Plethon die Schönheit der italienischen Prinzessin Cleope Malatesta preist, kann nur in einem sehr eingeschränkten Umfang als ein Beweis für seine Sensibilität dem Schönen und der Kunst gegenüber genommen werden (vgl. aber dazu die Meinung des

(7) Vgl. dazu die vor kurzem erschienene Arbeit über das Erhabene bei Dionysios Ps.-Areopagites : Chr. PÖPPERL, *Auf der Schwelle : Ästhetik des Erhabenen und negative Theologie : Pseudo-Dionysius Areopagita, Immanuel Kant und Jean-François Lyotard*, Würzburg, 2007.

(8) Vgl. D. G. KATSAFANAS, *Τό πρόβλημα της αισθητικής μορφής στον Πλήθωνα*, in *Βυζαντινά μελέται*, 3 (1991), S. 299-349.

(9) Dies hatte bereits Chr. M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon: the last of the Hellenes*, Oxford, 1986, p. xi festgestellt: „Gemistos had little interest in the arts“.

Verf. auf S. 316f. und in Summary auf S. 349). Ferner referiert der Verf. die ästhetischen Positionen mehrerer bedeutender Philosophen von Platon bis Kant. Er positioniert dann die Theorie des Schönen aus dem 11. Kapitel des 3. Buches der Plethonischen *Gesetze* (vgl. unten) in diesen „globalen“ ästhetischen Referenzrahmen und kommt zu dem Schluss, dass die Plethonischen Ansichten über Kunst nicht formalistisch waren, da sie eher auf einem „internen Kanon“ gründeten (S. 349).

Signifikanterweise sucht der Verfasser die Plethonische Ästhetik vor allem in der Welt der Kunst (neue Kunstpraxis der Renaissance) und in der weiblichen Schönheit (Cleope Malatesta). Doch die mittelalterliche Ästhetik (zu der Plethon hinzurechnen ist, auch wenn er in der Zeit der Frührenaissance gelebt hatte) kennt diese Einengung nicht. Ein „Kunstwerk“ oder ein schöner menschlicher Körper sind keine privilegierten Orte, an denen sich das Schöne zeigt. Das Schöne offenbart sich an jedem Seienden und die Ästhetik ist aus der genauen Analyse der Ontologie zu gewinnen.

Die Theorie des Schönen

Die Schönheit und die Harmonie des Universums werden in den *Gesetzen* an zahlreichen Stellen immer wieder betont. Die Schöpfung des Zeus als Ganzes sei die schönste und beste (100.12-14)⁽¹⁰⁾; das Universum (διάκοσμος) sei ewig und erfüllt von Schönheit (50.9); ihm wohne die Einheit und die Harmonie inne (150.12-16). Die Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Das wichtigste Material für die Rekonstruktion der Plethonischen Theorie des Schönen jedoch stammt aus einer Stelle des Traktats *De virtutibus*⁽¹¹⁾ und vor allem aus einem inhaltlich damit zusammenhängenden Abschnitt aus dem dritten Buch der *Gesetze*.

(10) Der Text der *Gesetze* wird zitiert nach: Ch. ALEXANDRE und A. PELLISSIER (Hrsg.), *Pléthon Traité Des Lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, texte revu sur les manuscrits, précédé d'une notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites*, Paris, 1858.

(11) Text von TAMBRUN-KRASKER, *Γεωργίου Γεμίστου Πλήθωνος Περί ἀρετῶν* und die deutsche Übersetzung in BLUM - SEITTER, *Georgios Gemistos Plethon*.

In *De virtutibus* bildet die Tugend der Großzügigkeit (ἐλευθεριότης) die Unterkategorie der Mäßigung (σωφροσύνη). Bei seiner Analyse dieser Tugend betrachtet Plethon die Frage, wofür man das Geld ausgeben sollte, wie folgt :

Ἐξῆς δὲ ἐλευθεριότης ῥᾶον ἤδη ἐγγίγνοιτ' ἄν, τῷ ταύτας ἡσκηκότι τὰς ἀρετὰς χρήματα γὰρ τὰ μὲν ἐπὶ ἡδονῶν πορισμῶ, τὰ δ' ἐπὶ λυπῶν ἀποτροπῆ, τὰ δὲ διὰ δόξαν τινὰ σπουδάζεται. Ὁ δὲ τούτων πολλὰ μεμελετηκῶς ὀλιγωρεῖν, ἦττον ἂν καὶ χρημάτων δέοιτο, ἀπὸ μὲν τῶν εὐποριστότερων τὰ ἀναγκαῖα τῷ βίῳ ἀποδιδούς, σὺν εὐτελείᾳ δὲ ἐκ τῶν ἐνότων φιλοκαλῶν, καὶ ταύτη τοι τὸ ἐν ταῖς ὕλαις κάλλος ξυγγενές πη ὄν προσαιρούμενος καὶ οὐκ ἀπαξιῶν, δεδιώς γε μὴ μὴ μείζω τῆς ἀξίας σπουδῆν περὶ αὐτὸ ποιούμενος, λάθη τὸ οἰκείον τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, ἀτιμότερόν τε καὶ φαυλότερον ἀποφαίνων.

In einem, der in den bereits besprochenen Tugenden schon geübt ist, kann nun als nächste die Großzügigkeit entstehen : Geld wird ja für den Erwerb von Lust, für die Abwehr von Leid und wegen des Ansehens begehrt. Also wird einer, der sich schon erfolgreich bemüht hat, derartige Dinge gering zu schätzen, auch weniger Geld benötigen, indem er einerseits seinen notwendigen Lebensunterhalt mit eher leicht zu beschaffenden Dingen bestreitet, andererseits mit Schlichtheit aus den gebotenen Möglichkeiten schöpft, Schönes zu genießen. Auf diese Weise kann er sich die materielle Schönheit, die ja in gewisser Weise verwandt ist, dazunehmen und muß sie nicht verurteilen, wobei er freilich immer fürchten muß, dieser einen größeren Wert beizumessen, als ihr entspricht, und dabei unbemerkt die eigentliche Schönheit, die in der Seele liegt, als weniger wert und geringer darzustellen. (Übersetzung aus BLUM - SEITTER, *Georgios Gemistos Plethon*, S. 30)

In der gerade zitierten Passage rät Plethon dazu, einerseits das Lebensunterhalt mit leicht zu beschaffenden Lebensmitteln zu bestreiten und andererseits mit Mäßigung die einem zur Verfügung stehenden Mittel zu gebrauchen, um Schönes zu genießen. Während der Akzent sicherlich auf dem „nicht zu viel“ in den beiden Bereichen liegt, ist seine Einstellung der φιλοκαλία gegenüber für unsere Untersuchung äußerst interessant. Aus der Passage geht hervor, dass Plethon die

materielle Schönheit⁽¹²⁾ keineswegs verachtet, sogar dazu rät, sie nicht zu missachten (οὐκ ἀπαξιῶν)⁽¹³⁾. Er ist der Ansicht, dass die materielle Schönheit der Schönheit der Seele verwandt ist. Im letzten Satz verbindet er ein leichtes *caveat* mit der Reflexion über die Abstufung des Schönen : man solle die relative Stellung der materiellen Schönheit der geistigen gegenüber nicht vergessen und der ersteren keinen ihr unangemessen großen Vorzug geben⁽¹⁴⁾.

Plethon kommt auf die Themen, die er in dem Traktat *De virtutibus* in kurzer Form dargelegt hatte, in ausführlicherer Form im dritten Buch der *Gesetze* zu sprechen⁽¹⁵⁾. Aus der erhaltenen Inhaltsangabe zu diesem

(12) Seine Wortwahl hier (τὸ ἐν ταῖς ὕλαις κάλλος, das Schöne in der Materie, wobei das Wort *Stoff, Materie* im Plural steht) deutet eher auf die schönen Artefakte hin.

(13) Diese Bemerkung gab Fr. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris, 1956, S. 255 Anlass, in Plethon einen reichen Renaissance-Fürsten und Mäzen zu sehen: „La libéralité de Pléthon est donc celle de l’homme de goût, de l’aristocrate suffisamment dégagé des besoins matériels pour pouvoir employer une partie de ses ressources à satisfaire son amour du beau. C’est la libéralité de l’artiste ou du mécène de la Renaissance, non pas celle du chrétien médiéval ni, non plus, celle du philanthrope moderne.“ Vgl. auch den Roman von Alexandros Papadiamantis *Ἡ γυφτοπούλα*, in dem Plethon als ein reicher Kunstsammler, umgeben von den antiken Statuen und Kunstwerken, dargestellt wird.

(14) Vgl. auch TAMBRUN-KRASKER, *Γεωργίου Γεμίστου Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν*, S. 97, die, diese Passage kommentierend, die plethonische Auffassung der Schönheit mit der des Plotins vergleicht. Wie Plotin sehe Plethon eine Verwandtschaft zwischen der materiellen und der intelligiblen Schönheit. Ähnlich wie Plotin betrachte Plethon die materielle Schönheit als einen ersten Schritt in Richtung auf die ideelle Schönheit und warne davor, sich in der Schönheit der materiellen Welt zu vergessen. In Gegensatz zu Plotin jedoch verlange Plethon nicht, auf dem Weg der zunehmenden Reinigung der Seele, die materielle Schönheit der Dinge hinter sich zu lassen. Plethon würde niemals behaupten, die ästhetische Kontemplation verunstalte die Seele. Er insistiere lediglich auf dem hierarchischen Unterschied zwischen dem intelligiblen und dem materiellen Bereich, der sich darin manifestiert, dass die materielle Schönheit niemals um ihrer selbst willen wahrgenommen wird, sondern immer nur als die Nachahmung der intelligiblen Schönheit.

(15) Die Entsprechung des 3. Buches der *Gesetze* und *De virtutibus* wurde bereits von MASAI, *Pléthon*, S. 402f. bemerkt. Im allgemeinen über die Komposition des 3. Buches in seiner Relation zu *De virtutibus* in TAMBRUN-KRASKER, *Γεωργίου Γεμίστου Πλήθωνος Περὶ ἀρετῶν*, S. xxxiv f., die darauf hinweist, dass die Datierung des Traktats *De virtutibus* problematisch bleibt. Ein wichtiger

Werk wissen wir, dass das Kapitel 10., das nicht erhalten ist, *Περὶ σωφροσύνης* genannt war. Die ebenfalls nicht erhaltenen Kapitel 12 und 13, die auf das für uns relevante Kapitel 11 des 3. Buches folgen, hießen *Περὶ εἰδῶν σωφροσύνης* und *Περὶ δυνάμεως, διὰ μέσης τῆς περὶ εἰδῶν σωφροσύνης ὑποθέσεως*. Da die Passage aus *De virtutibus* Teil der Darlegung über die *ἐλευθεριότης* ist, die ihrerseits eine der drei Unterkategorien der *σωφροσύνη* darstellt, ist die Verbindung des Kapitels, das uns in Folge beschäftigen wird, mit dem bereits besprochenen Abschnitt in groben Zügen angedeutet. Sie könnte aber noch weiter präzisiert werden.

Woodhouse 1986 (wie in Anm. 9), S. 336 wollte die Verbindung des Kapitels 11 zum breiteren Kontext der *σωφροσύνη* aus der aristotelischen Tradition heraus erklären: „It could have been related to the theme of self-restraint in the same way as Aristotle’s doctrine of the mean is to his theory of virtue.“ Jedoch ist das Heranziehen der Aristotelischen Lehre der *Mesotes* im Falle eines überzeugten Platonikers, wie Plethon es war, weniger plausibel. Die Aristotelische Lehre der *Mesotes* nämlich wurde von Plethon auf schärfste in *De differentiis* kritisiert: Das Gute, das in der Mitte zwischen zwei Extremen zu suchen sei, versteht er im Abschnitt 5 dieser Schrift⁽¹⁶⁾ nicht etwa teleologisch⁽¹⁷⁾, sondern rein quantitativ, *τῷ ποσῶ*, in etwa: man solle den Blitz nicht mehr und nicht weniger als notwendig fürchten. Es ist nicht verwunderlich, dass eine solche flache Auslegung der Tugenden, die jedoch in der Tradition oft anzutreffen ist (vgl. z.B. Horaz, *Epist.* 1.6.15f.), auf Protest seitens Plethons stoßen würde.

Unterschied zwischen der Behandlung der selben Themen ist außerdem dadurch zu erklären, dass *De virtutibus* für die breite Öffentlichkeit gedacht war, während die die Gesetze für den Gebrauch im engen Kreis seiner Anhänger (*phratRIA*) geschrieben wurde.

(16) S. 328f. ed. LAGARDE, *Le ‚De Differentiis‘*.

(17) Das Gute, das die Mitte zwischen zwei Extremen einnimmt, ist gleich dem Erreichen des *Telos*; das Schlechte ist entweder das Zurückbleiben hinter dem, was durch das ursprüngliche *Telos* gefordert ist (*Elleipsis*, das eine Extrem), oder ein Heraustreten aus dem Bereich des *Telos*, über das Ziel hinaus schießen (*Hyperbole*, das andere Extrem). Zur aristotelischen Lehre der *Mesotes* vgl. U. WOLF, *Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin, 1995, S. 83-108 mit weiterführender Literatur; vgl. auch die ältere Arbeit von H. SCHILLING, *Das Ethos der Mesotes (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 22)*, Tübingen, 1930.

Die Verbindung der beiden Textpassagen zueinander ist zunächst auf dem breit gefassten Hintergrund der Platonischen Lehre des Maßes und der Symmetrie zu suchen. Zum Beispiel wird dieses in *Gorgias* 506e als das innere Ordnungsprinzip der Dinge beschrieben („Das in Ordnung gefügte und Organisierte ist die Arete eines jeden Einzelnen.“) ; für Krankheit und Gesundheit des Körpers, wie für Güte und Schlechtigkeit der Seele ist es von größter Bedeutung, ob Körper und Seele in symmetrischem oder asymmetrischem Verhältnis zueinander stehen (*Timaios* 87cd) ; die Verfassung soll stets die Mitte halten zwischen Monarchie und Demokratie (*Nomoi* 756e), um nur einige prominente Beispiele aus den unterschiedlichen Bereichen zu nennen.

Ebenfalls vor dem Hintergrund des Platonismus ist eine Einengung der Interpretation der folgenden Passage auf den ethischen Bereich ungerechtfertigt ⁽¹⁸⁾: Im Schönen zeigt sich sowohl das Gute als auch das Wahre ⁽¹⁹⁾. Τὸ καλόν ist nämlich das Hauptthema des erhaltenen Abschnitts aus dem Kapitel 11 und eben dieser Begriff verbindet die beiden Passagen miteinander. Doch wenden wir uns dem erhaltenen Text des Kapitels 11 zu.

¹Τὸ δὲ δὴ καλὸν τοῦτο ἐν μέτρῳ τε καὶ τοῖς συμμετέροις διωκτέον, καὶ ὅλως ὄρω, οὐκ ἐν ἀμετρίᾳ, οὐδέ γε τῷ ἀορίστῳ τε καὶ αἰεὶ πλείονι. ²Καίτοι ἀπορήσειεν ἄν τις, εἰ τὸ μᾶλλον ὄν καὶ ἄμεινον ἄμα, τί δήποτε οὐ τὸ αἰεὶ πλεόν, ἀλλὰ τὸ μὴ τὸ μέτριον ὑπερβάλλον, κάλλιον τε ἄμα καὶ ἄμεινον ; ³Ὅτι δὴ οὐ τὸ πλήθει τε πλεόν καὶ ὄγκῳ μείζον μᾶλλον ὄν, οὐδ' ὅλως τὸ τῷ ποσῷ ὑπερβάλλον, ἀλλὰ πολὺ πρότερον τὸ πρὸς τὸ ἀνώλεθρον

¹Dieses Schöne soll im Maß und in den symmetrischen [Verhältnissen] gesucht werden, und überhaupt in der Begrenzung, nicht in der Maßlosigkeit, auch nicht im Unbegrenzten und nicht im immer-Mehr. ²Man könnte sich die Frage stellen, da das mehr Seiende auch zugleich besser [ist], warum denn nicht das immer-Mehr, sondern das, was das Maß nicht überschreitet, schöner und zugleich besser sei ? ³Weil nicht das Mehr in

(18) So hat MASAI, *Pléthon*, S. 245 die zu untersuchende Passage ausschliesslich aus der ethischen Perspektive gelesen : „Pléthon n'a pas même parfaitement conscience du problème, il l'effleure seulement dans un chapitre des Lois (L. III, ch. xi), où il explique que le bien honnête ne se confond pas avec l'accroissement de l'être, mais est identique à la mesure, à l'harmonie“.

(19) Vgl. z.B. W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1980, Abh. 11, 17)*, Heidelberg, 1980.

εἶ μᾶλλον πεφυκός. Ἐὖ δὲ μᾶλλον πέφυκε πρὸς τὸ ἀνώλεθρον τὸ ἕν τε καὶ μᾶλλον ἠνωμένον. ἑμᾶλλον δ' ἦνωται ἀπλοῦν μὲν συνθέτου, σύμμετρον δ' ἄσυμμετρου, τὰ τε ἀνάλογον ἔχοντα τῶν οὐκ ἀνάλογον ἔχόντων. Ἐτὸ γὰρ αὐτὸ μέτρον, λόγος τε ὁ αὐτός, κοινὰ γιγνώμενα, τὰ τε μετρούμενα, τὰ τε ἀνάλογον ἔχοντα ὡς μάλιστα ἐνοῖ. Ἐτὰ δὲ μήτε ἐκ συμμέτρων τῶν ἑαυτῶν μερῶν, ἢ που ἀνάλογον ἔχόντων, μήτε πρὸς ἅ αὐτὰ τέτακται, καὶ ὥνπερ μέρη καὶ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει, μετρίως ἔχοντα, ἅτε δὴ οὐδ' ἠνωμένα, πλεῖστον ἤδη καὶ τοῦ ἀνώλεθρου ἀποπίπτει. ἘΔιὰ ταῦτα ἐν μέτρῳ τε αἰεὶ καὶ ὄρω τὸ μᾶλλον τε ὄν καὶ ἅμα κάλλιον τε καὶ ἄμεινον, οὐ τῶ αἰεὶ τε πλείονι καὶ ὄλως ἀορίστῳ. Καὶ περὶ μὲν τούτου ἐς τοσοῦτον.

Hinblick auf die Menge und das Größere in Hinblick auf die Größe das mehr Seiende ist, noch überhaupt das durch das wieviel Übertreffende, sondern das, was auf das Unvergängliche mehr ausgerichtet ist. ἘDas, was auf das Unvergängliche mehr ausgerichtet ist, ist das Eine und das mehr Vereinte. ἑMehr vereint ist das Einfache als das Zusammengesetzte, das Symmetrische als das Unsymmetrische, die proportionalen [Dinge] als die unproportionalen. ἘDenn das Maß selbst und die Proportion selbst werden das Gemeinsame, das die maßvollen und proportionalen [Dinge] am meisten vereint. ἘDie [Dinge], die weder auf Grund der Proportion der eigenen Teile, die sich z.B. symmetrisch zu einander verhalten, noch in Bezug auf die [Dinge], zu welchen sie in einem Verhältnis stehen, und dessen Teile auch sie selbst gewissermaßen ausmachen, symmetrisch sind, und insofern als sie auch nicht vereint sind, entfernen sich am meisten von dem Unvergänglichen. ἘDeswegen [liegen] das mehr Seiende und zugleich auch das Schönere und das Bessere immer im Maß und in der Begrenzung, nicht in dem immer-Mehr und im gänzlich Unbestimmten. Soweit darüber ⁽²⁰⁾.

(20) Die französische Übersetzung dieser Passage kann in ALEXANDRE - PELLISIER, *Pléthon Traité Des Lois*, S. 87f., die spanische in F. L. LISI und J. SIGNES CODOÑER, *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro (Colección clásicos del pensamiento*, 111, 47), Salamanca, 1995, die russische in I. P. MEDVEDEV, *Византийский гуманизм XIV-XV в.*, Sankt Peterburg, 1997² konsultiert werden.

Im ersten Teil des Satzes (1) definiert Plethon das Schöne durch das Maß und die Symmetrie ⁽²¹⁾. Im darauffolgenden zweiten Teil präzisiert er seine seit der Antike durchaus weit verbreitete Definition, indem er diese durch eine kontrastierende Bemerkung ergänzt. Die Tatsache, das er das Maß und die Symmetrie in einen Gegensatz zu dem Unbegrenzten und dem „immer Mehr“ bringt, verweist in den gedanklichen Kontext des platonischen *Philebos* ⁽²²⁾.

(21) Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollte man die Implikationen dieser ästhetischen Kategorie auch nur cursorisch ansprechen (man denke z.B. an die Pythagoräer, Platon, Aristoteles, Plotin, Sextus Empiricus, Ptolemaios, Basileios den Großen). Wenn in der Übersetzung und im folgenden das Wort Symmetrie Verwendung findet, dann natürlich nicht in der engen Bedeutung ‚spiegelbildliche Gleichheit‘, sondern als ein Äquivalent der griechischen *συμμετρία* (Verhältnismäßigkeit, Ebenmaß, Gleichmäßigkeit usw.). Vgl. A. SCHMITT, *Symmetrie und Schönheit. Plotins Kritik an hellenistischen Proportionslehren und ihre unterschiedliche Wirkungsgeschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit*, in V. LOBSIEN und V. OLK (Hrsg.), *Neuplatonismus und Ästhetik: zur Transformationsgeschichte des Schönen (Transformationen der Antike, 2)*, Berlin [u.a.], 2007, S. 59-84.

(22) Die Frage, ob Plethon direkten Zugriff auf Text des *Philebos* hatte oder ob seine Kenntnisse dieses platonischen Dialogs lediglich aus der „zweiten Hand“ (d.h. aus der neuplatonischen Tradition) stammten, kann definitiv beantwortet werden. Vgl. Chr. BROCKMANN, *Die handschriftliche Überlieferung von Platons Symposion (Serta Graeca, 2)*, Wiesbaden, 1992, S. 126: „Den Marcianus 189, der ins 14. Jh. zu datieren ist, hat Bessarion wahrscheinlich von seinem Lehrer Georgios Gemistos Plethon ... übernommen. Denn bei meinen Untersuchungen am Original ... konnte ich Plethon als Annotator des Marcianus 189 identifizieren. Eine nicht unbedeutende Anzahl von Marginalien, größtenteils Ergänzungen von Lücken, und interlinearen Korrekturen von seiner Hand finden sich insbesondere zu den Dialogen *Parmenides*, *Protagoras* und *Philebos*, jedoch nicht zum *Symposion*. Die genannten drei Dialoge aber scheint Plethon in dieser Handschrift durchgearbeitet zu haben. In einer Randbemerkung zu *Protagoras* 358a-c etwa beurteilt und berichtigt er die platonische Argumentation mit einem ausdrücklichen Hinweis auf den *Philebos*.“ Vgl. auch die interessante Arbeit von F. PAGANI, *Damnata verba: censure di Pleitone in alcuni codici platonici*, in *BZ*, 102 (2009), S. 167-202, der die Art der Plethonischen Korrekturen in anderen platonischen Texten untersucht, leider jedoch nicht in *Philebos*. Während die Entdeckung von Brockmann das Interesse Plethons an *Philebos* beweist, so tragen die Marginalien selbst relativ wenig zum Verständnis der plethonischen Auffassung dieses platonischen Dialogs bei. Der Text der meisten Marginalien kann in F. DE FOREST ALLEN, *Scholia Platonica*. Contulerunt atque investigaverunt Fredericus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy

Ausgehend von der Frage nach dem Verhältnis von Lust (ἡδονή) und Erkenntnis (auch Vernunft) (ἐπιστήμη, νοῦς) zu dem Guten (ἀγαθόν) in 20a ff. entwickelt Platon in diesem Dialog eine Ontologie, in der vier Gattungen des Seins, nämlich das Unbegrenzte (τὸ ἄπειρον) ⁽²³⁾, die Grenze (τὸ πέρας), die Mischung aus diesen zwei (τὸ μεικτὸν ἐκ τούτων ἀμφοῖν) und die Ursache dieser Mischung (ἡ αἰτία) unterschieden werden (23a-27) ⁽²⁴⁾. Platon erkennt das Unbegrenzte an den Empfindungen, welche Bestimmungen darstellen, deren unendliche Steigerbarkeit keinen Abschluss kennt ⁽²⁵⁾. Das Heranziehen des *Philebos* für die Rekon-

Parker. *Omnia cognita praefatione indicibusque instructa edidit Guilielmus Chase Greene, Haverfordiae, Penns., 1938, S. 50-55 konsultiert werden. (Vgl. auch die Vorarbeiten von J. Ph. SIEBENKEES und J. A. GOEZ (Hrsg.), *Anecdota graeca e praestantissimis italicarum bibliothecarum codicibus*, Norimberga, 1798 und D. RUHNKEN (Hrsg.), *Scholia in Platonem*, Lugduni Batavorum, 1800.*

(23) Zum Unbegrenzten in der platonischen Tradition vgl. C. J. DE VOGEL, *La théorie de l'apeiron chez Platon et dans la tradition platonicienne*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 149 (1959), S. 21-39. Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen der Materie und dem Unbegrenzten vgl. H. DÖRRIE und M. BALTES (Hrsg.), *Die philosophische Lehre des Platonismus: einige grundlegende Axiome: platonische Physik (im antiken Verständnis)*, I, Bausteine 101 - 124: Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1996, S. 448f.

(24) Die fünfte Gattung, über die sich Platon im weiteren Verlauf dieses vielschichtigen und inhaltlich dichten Dialogs auf unterschiedlicher Weise äußert, spielt im Zusammenhang mit der zu kommentierenden Stelle aus *Plethon* keine Rolle und wird daher hier außer Acht gelassen.

(25) Die Lust gehört zur Gattung des Unbegrenzten, die Vernunft zur Gattung der Grenze. In 31b-55a folgt die Analyse der unterschiedlichen Arten der Lust; in 55d-59d werden die Arten der Vernunft und der Erkenntnis betrachtet. Bevor Platon zu der „Mischung“ der beiden übergehen kann, berührt er zwei weitere Punkte. In 59c-61e wählt er aus dem Bereich der Erkenntnis all das aus, was „auf das weder werdende noch vergehende, sondern ein-erlei und auf gleiche Weise immer Seiende“ ausgerichtet ist. [vgl. auch die plethonische Formulierung im Satz (3)] Von den unterschiedlichen Arten der Lust werden in 63e-64a nur die wahren und reinen ausgewählt. Nun geht Platon zu der Ursache der Mischung über. Hier wird auch die Bedeutung des Dialogs für die Ästhetik deutlich: „Das, was immer für eine Mischung kein Maß und an der Natur des Abgemessenen keinen Teil hat, notwendig das Gemischte sowohl als auch zuerst sich selbst verdirbt. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine ordentliche Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehrtes Wehe für alle, denen sie zukommt. ... Jetzt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. ... Wenn wir also nicht in einer Form das Gute auffangen können, so wollen wir es

struktion der Plethonischen Theorie des Schönen wird helfen, eine Verbindung zwischen der Ästhetik und der Plethonischen Ontologie und Theorie der Materie zu etablieren (dazu mehr unten) und präzisiert zugleich die Verbindung zu *De virtutibus*.

Die rhetorische Frage im Satz (2) setzt den Begriff des mehr Seienden („ontologischer Komparativ) in Verbindung mit der bereits im ersten Satz erfolgten Definition des Schönen. Dass das Schönere mit dem Besseren und dem mehr Seienden gleichzusetzen ist, nimmt Plethon als eine Selbstverständlichkeit an. In der Tat bedeutet seit Parmenides und Plato das Sein im wesentlichen die Bestimmtheit. Besonders in der neuplatonischen Tradition wird die Graduierbarkeit des Seins betont⁽²⁶⁾. Alles Seiende nimmt an dem eigentlichen Sein Anteil. Je weiter ein einzelnes Seiendes sich von der Quelle alles Seins (dem Einen oder Gott) entfernt, desto weniger seiend ist es und umgekehrt. Genauer gesprochen, das Mehr oder Weniger an Bestimmtheit macht die „Entfernung“ eines einzelnen Seienden von Gott aus. Doch die Definition des Schönen in Abgrenzung von dem immer Mehr, auf die Plethon großen Wert legt, könnte in Verbindung mit dem „mehr Seienden“ missverständlich wirken.

Ein mögliches Missverständnis versucht Plethon im Satz (3) zu vermeiden, indem er hier die Bedeutung des ontologischen Komparativs erklärt. Das mehr Seiende bedeute nicht das Mehr im Hinblick auf die Größe oder Menge und überhaupt keine Quantität, die ihrer Grenze gegenüber indifferent wäre und immer größer werden könnte, sondern das graduierbare Begrenztsein, bzw. das graduierbare „Ausgerichtetsein auf das Unvergängliche“⁽²⁷⁾.

in diesen dreien zusammenfassen: Schönheit und Verhältnismäßigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, da diese als eines mit Recht als Ursache angesehen werden können dessen, was in der Mischung ist, und da um dieses als des Guten willen sie auch eine solche geworden ist.“ (64e-65a) *Übersetzung von F. Schleiermacher*.

(26) Vgl. J. HALFWASSEN, *Schönheit und Bild im Neuplatonismus*, in LOBSIEN - OLK, *Neuplatonismus und Ästhetik*, S. 43-57, hier S. 47: „Die Stufen des Schönen koinzidieren dabei mit den Stufen der Einheit und den Stufen des Seins. Die Stufung des Schönen erweist sich als ein eminenterer Fall des ontologischen Komparativs. Je schöner etwas ist, desto ‚seiender‘ (μᾶλλον ὄν) und desto einheitlicher ist es auch. Denn schön und seiend ist etwas ja aufgrund seines Einheitscharakters und im Maße seiner Einheitlichkeit.“

(27) Plethon verwendet hier das Wort ἀνώλεθρον. Dieses Wort kommt bereits im platonischen Corpus ca. 15 Mal vor; die meisten Belege in Plato

Dieser letztere Ausdruck bedarf einer weiteren Erklärung, die Plethon im darauffolgenden Satz (4) unternimmt. Der Zusammenhang einzelner Argumente wird deutlich, wenn man eine Eigenschaft der von Plethon hier verwendeten Terminologie expliziert, die in der Übersetzung unterzugehen droht, während sie im Originaltext maßgeblich zum Verständnis des Zusammenhangs zwischen den einzelnen Termini beiträgt. Das Wort $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ (mehr) modifiziert nämlich die Wörter $\delta\upsilon\nu$ (das Seiende), $\pi\epsilon\phi\upsilon\kappa\omicron\varsigma$ $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ (ausgerichtet auf, geschaffen nach) und $\eta\nu\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ (vereint). Der Leser des Originaltextes erfasst sofort die Reihe „mehr Seiendes“, „mehr auf das Unvergängliche ausgerichtet“ und „mehr vereint“ als eine Kette von synonymen Ausdrücken. Deren inhaltliche Gleichsetzung macht hier die Plethonische Erklärung aus. Im Satz (4) wird also das mehr Ausgerichtetsein auf das Unvergängliche als das Mehr an Einheit erklärt, wobei Plethon unter der Einheit die innere Struktur bzw. die Bestimmung des Seienden versteht.

Indem er im Satz (5) sein Verständnis der Einheit darlegt, integriert er in seine Definition des Schönen einen weiteren, bereits in dem ersten Satz erwähnten Aspekt, nämlich die Symmetrie. Das Einfache sei mehr vereint (man könnte auch sagen „einheitlicher“) als das Zusammengesetzte, das Symmetrische als das Asymmetrische, die proportionalen als die unproportionalen Gegenstände. Mit diesem Satz ist Plethon in seiner Definition des Schönen gegenüber dem Satz (1) einen Schritt weiter gekommen : Dadurch, dass er das Einfache, das Zusammengesetzte und das Proportionale unter die Einheit subsumiert, verankert er diese Begriffe an einer bestimmten Stelle in seinem System.

Das Verhältnis zwischen der Einheit und der Symmetrie wird im folgenden Satz (6) präzisiert : das Maß oder die Proportion sei das Gemeinsame, das die symmetrischen „Dinge“ vereint. Man könnte diesen Gedanken an Beispiel der Zahlen illustrieren. Z.B. ist $8/4$ gleich $4/2$, denn

stammen aus *Phaidon*, wo es dem Thema des Dialogs entsprechend meistens in Verbindung mit $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ vorkommt. Für den Gebrauch in unserem Zusammenhang ist jedoch die folgende Stelle aus *Timaios* von Bedeutung (52a) : $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\omega\nu$ $\acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ $\tau\omicron$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$, $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\tau\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\lambda\epsilon\theta\rho\nu$, ... (Verhält es sich aber hiermit also, so muß zugestanden werden, das eine sei die stets auf dieselbe Weise sich verhaltende Art, unerzeugt und unvergänglich, ...). Im derzeit edierten plethonischen Corpus kommt dieses Wort ca. 18 Mal vor, meistens in der Bedeutung, unvergänglich, unsterblich‘.

die Zahl zwei ist das Gemeinsame, das die beiden vereint. Zwar deutet nichts in dem Text daraufhin, dass Plethon hier in erster Linie an die Zahlenverhältnisse denkt, doch ist diese Interpretation angesichts der Bedeutung der Zahlen für die Platonische Auffassung der Symmetrie ⁽²⁸⁾ durchaus plausibel.

Im Satz (7) wird das Verhältnis von Einheit und Symmetrie negativ ausgedrückt : das Fehlen der Symmetrie, sei es im Verhältnis der Teile zu einander, sei es der Teile zum Ganzen sei gleich dem Fehlen der Einheit. Dies wiederum deutet auf die „Entfernung“ von dem Unvergänglichen.

Im letzten Satz (8) dieses allem Anschein nach vollständig erhaltenen Abschnitts ⁽²⁹⁾ kann Plethon seine Definition des Schönen als erwiesen präsentieren. Er wiederholt daher die Definition aus Satz (1), um den inneren Zusammenhang zwischen dem Begriff des Schönen, der Begrenzung, dem mehr Seienden, dem Unbegrenzten und dem immer-Mehr zu betonen.

Derselbe Gegensatz zwischen dem Unbegrenzten und der Grenze begegnet an einer höchst signifikanten Stelle im Plethonischen philosophischen System. Wie mehrere Neuplatoniker vor ihm, hat Plethon seine philosophischen Lehren in der Gestalt eines antiken Pantheons präsentiert. Mehrere erhaltene Kapitel aus den *Gesetzen*, einschließlich der Hymnen und Ansprachen an die Götter, erlauben eine Rekonstruktion der ontologischen Ansichten des Philosophen. Im Gegensatz zu der Behauptung seines Erzfeindes Gennadios Scholarios, der Plethon jegliche Originalität in Bezug auf sein Pantheon abgesprochen und sogar ein

(28) Vgl. z.B. *Philebos* 16d: die Zahl ist hier mit dem dritten Prinzip (d.h. mit der Mischung aus dem immer Mehr und der Grenze) gleichzusetzen. Symmetrie, Ordnung, Harmonie, auch die Gesundheit ist in *Philebos* im dritten Prinzip gegeben. Zur Beziehung zwischen Ideen und *mathematika* in der Geschichte des Platonismus vgl. H. DÖRRIE und M. BALTES (Hrsg.), *Die philosophische Lehre des Platonismus: platonische Physik (im antiken Verständnis)*, II, *Bausteine 125-150: Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1998, S. 354-359.

(29) Der letzte Satz deutet darauf hin, dass der Abschnitt über dieses Schöne (τὸ δὲ δὴ καλὸν τοῦτο) vollständig überliefert ist. Die Frage muss offen bleiben, ob das Kapitel 11 vollständig überliefert ist (eher nicht, denn es beginnt abrupt) oder ob es weitere Passagen über die anderen Arten des Schönen enthielt.

Plagiat aus Proklos vorgeworfen hatte⁽³⁰⁾, zeigt eine sorgfältige Analyse seines Systems⁽³¹⁾ erhebliche Unterschiede zwischen ihm und seinen neuplatonischen Vorgängern⁽³²⁾. Mit Hilfe der Namen der alten griechischen Götter (Zeus, Poseidon, Hera, Apollon, Artemis, Dionysos, Athena u.s.w.) entfaltet Plethon ein begriffliches Universum. Die Götter (= Prinzipien) sind dort in ein streng hierarchisches System zueinander gebracht und in einem Prozess des Hervorgehens dargestellt. Die Entfaltung des Götterhimmels erfolgt mittels einer dichotomischen Trennung⁽³³⁾; ein neues Prinzip wird stets als der Gegensatz eines ihm vorhergehenden und ontologisch höher liegenden Prinzips hervorgebracht. Die erste Stelle im System, Grund und Ursache aller anderen Prinzipien, bekommt in der Plethonischen Theologie den Namen Zeus. Er ist Vater⁽³⁴⁾, Demiurg⁽³⁵⁾ und Basileus⁽³⁶⁾. Ohne einer Zwischeninstanz⁽³⁷⁾ wird von ihm Poseidon hervorgebracht, der seinerseits Hera gebiert. Als männliches und weibliches Prinzip einander entgegen gestellt und mit einander verbunden, setzen Poseidon und Hera die Entfaltung der restlichen Götter in Gang⁽³⁸⁾. Gerade an dieser Schlüssel-

(30) Vgl. den Brief von GENNADIOS SCHOLARIOS an den Exarchen Ioseph in ALEXANDRE - PELLISSIER, *Pléthon Traité Des Lois*, S. 424.

(31) Vgl. TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 145-187.

(32) TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 156. notiert folgende grundlegende Unterschiede zwischen Plethon und Proklos: die plethonische Götterhierarchie setzt viel niedriger an; die positiven Aussagen Plethons über den ersten Gott stehen im krassen Gegensatz zu der apophatischen oder negativen philosophischen (und auch von Dionysios Ps.-Areopagites zu Gregorios Palamas theologischen) Tradition des Neuplatonismus; das Plethonische System ist nicht triadisch (mone, proodos, epistrophe) sondern dichotomisch. Vgl. auch Anmerkung 36.

(33) Analog zu *Sophistes* 219a-221c und 221-232b; *Philebos* 16c-17a; *Phaidros* 265e.

(34) *Gesetze* 46.4, 46.27, 134.11, 152.26, 202.5, 220.12.

(35) *Ibidem* 46.5, 152.27, 170.12, 180.14, 202.5.

(36) *Ibidem* 44.22, 132.13, 152.28, 168.20, 170.13, 184.2, 202.6, 204.13.

(37) Hier liegt ein weiterer Unterschied zu Proklos, vgl. *Gesetze* 92.17, 180.13 und PROKLOS, *In Tim.* 3.12.22-30.

(38) Der Prozess der Zeugung der anderen Götter wird von Plethon in den *Gesetzen* durch mehrere Vergleiche veranschaulicht. Erstens vergleicht er die Zeugung mit der Herstellung der Bilder vermittels Spiegel. In diesem Vergleich kommt einerseits die ontologische Abstufung (das Bild steht unter dem Urbild) und andererseits die Einheit, die Verbundenheit des Generierenden und Generierten (das Bild im Spiegel ist nur in Verbindung mit dem Gegenstand vor

stelle begegnen uns wieder die Begriffe die Grenze und das Unbegrenzte als Ursprung aller weiteren Prinzipien.

Poseidon wird in 104.13-17 wie folgt beschrieben : Τὸν μὲν γὰρ πρεσβύτατον τῶν Διὸς παίδων Ποσειδῶ, εἶδός γε ὄντα, οὐ τότε δὴ τι, οὐδὲ τότε, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σύμπαντα εἶδη καθ' ἓν τε καὶ συλλήβδην περιειληφὸς γένος εἰδῶν, καὶ τοῦ τῆδε ἔργω εἶδους παντὸς αὐτὸν εἶναι μετὰ Δία τὸν αἰτιώτατον. Zunächst und zuallererst ist Poseidon also die Idee, die alle andern Ideen in sich enthält. Er wird ferner in 104.23-24 als die Aktualität beschrieben : Τὸν μὲν γὰρ ἔργω ἓν γε ἑαυτῷ ἅπαντα ἔχοντα εἶδη, καὶ τοῦ τῆδε ἔργω εἶδους παντὸς αὐτὸν γίνεσθαι αἴτιον. In der Plethonischen Theorie bringt Poseidon, die Idee der Ideen, seinen Gegenteil hervor, nämlich die Idee der Materie, die den Namen Hera bekommt. Von entscheidender Bedeutung für die Plethonische Ontologie erweist sich die Tatsache, dass die Idee der Materie in Form von Hera an der zweithöchsten Stelle des Pantheons gegeben ist. Auch wenn zwischen der sinnlichen Materie der Welt und Hera, der Idee der Materie, ein ontologisches Gefälle besteht, wertet die Tatsache, dass die Idee der Materie an dieser hohen Stelle im System vorhanden ist, jegliche Materie auf. Im Vergleich zu Plotin, der die Materie an die letzte ontologische Stufe stellt ⁽³⁹⁾, kann die Plethonische Materie nicht mehr mit dem Bösen gleichgesetzt werden ⁽⁴⁰⁾. Hera ist ferner laut 104.21. Idee sowohl der Materie als auch der Potentialität (τὴν δὲ ἔργω αὖ καὶ αὐτὴν ἅπαντα κεκτημένην εἶδη, οὐκέτι καὶ τοῖς τῆδε ἔργω οὐδοτουοῦν εἶδους αἰτίαν γίνεσθαι· ἀλλ' ὕλης μάλιστα τῆς πρεσβυτάτης, ἢ αὖ

dem Spiegel möglich) zum Ausdruck. Zweitens zieht er die in ihren Grundzügen aristotelische Zeugungslehre heran, vgl. dazu Anmerkung 42 unten. Drittens sieht er eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Erzeugung der Götter und der Zahlenreihe, wobei die Zahl eins durch Addition die weiteren Zahlen ‚erzeugt‘.

(39) Vgl. z. B. PLOTINOS, *Enn.* I.8 [51].

(40) In diese Richtung weist der Plethonische Kommentar zu dem Orakel 19, in dem Plethon mit Nachdruck darauf hinweist, dass die Materie ihrem Wesen nach, τῆ οὐσίᾳ, nicht schlecht sein kann, denn sie βλαστήματα χρηστὰ καὶ ἐστιά ist, wobei das Wort βλαστήματα auf die ontologische Provenienz der Materie hindeutet. Dies erlaubt TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 165 von einer „métaphysique parfaitement optimiste“ Plethons zu sprechen. Eine genauere Analyse sollte jedoch die Tatsache berücksichtigen, dass Plotin nicht nur von einer τῶν γιγνομένων ὕλη, sondern auch von einer Materie τῶν αἰδίων spricht, vgl. PLOTINOS, *Enn.* II 4, 3.9f.

ἅπαντα εἶδη δυνάμει, οὐκ ἔργῳ, ἐστίν). Diese zwei Prinzipien (Poseidon und Hera) zusammen bringen laut 106.19. alle unsterblichen Wesen hervor: τῷ οὖν θεῷ τούτῳ [sc. Poseidon und Hera] ἀλλήλοιον κοινωνοῦντε, τῶν τῆδε τὰ ἀθάνατα αὐτῷ μάλιστα ἀπογεννᾶν.

Wie konzipiert Plethon ihre Verbindung? Die Plethonische Terminologie lehnt sich an den Platonischen *Philebos*: Poseidon wird explizit mit der Idee der Grenze, des πέρασ (⁴¹), und Hera mit dem Unbegrenzten, der ἀπειρία, in Verbindung gebracht (⁴²). Die Analogie zu *Philebos* 26d8 liegt auf der Hand: dort bewirkt die Mischung von πέρασ mit dem ἄπειρον „die Erzeugung zum Sein“ (γένεσιν εἰς οὐσίαν), hier bringt ihre Verbindung die Gesamtheit der unsterblichen Wesen hervor.

Plethon erklärt die Verbindung des Poseidons mit Hera auch mit Hilfe einer weiteren Analogie. In 106.5-7 sagt er explizit, dass diese zwei Gottheiten sich zu einander so verhalten, wie das Sperma und das Katamenion (⁴³). Somit verweist er implizit auf die aristotelische

(41) In 158.5f. wird er αὐτοπέρας genannt.

(42) In 158.18 wird sie mit folgenden Worten beschrieben: πλήθους καὶ ἀπειρίας αὐτῶν προστατεῖν εἴληχεν. Plethon verwendet das Femininum ἀπειρία und kein Neutrum wie Platon, weil die Dichotomie männlich/weiblich eine wichtige Rolle in seinem System spielt. Hera, weiblich, ist *hyle, dynamis, apeiria*, Poseidon, männlich, ist *eidos, ergon, peras*. TAMBRUN-KRASKER, *Pléthon, le retour de Platon*, S. 162 resümiert: „Pour Pléthon, les dieux Poséidon et Héra sont à la fois respectivement Idées de forme et de matière, d'en acte et d'en puissance, mais aussi de limitant et d'illimitation“.

(43) Die weiteren Einzelheiten, die Plethon im Kap. 15 des 3. Buches der *Gesetze* angibt, weisen die typischen Merkmale der aristotelischen (und nicht etwa der Pangenesis-Lehre, Rechts-Links Theorie, der enkephalo-myelogenen Samenlehre, oder der pneumatischen Zeugungslehre, um einige wichtige „Konkurrenzmodelle“ zu nennen) Zeugungslehre auf. Der Zeugungsprozess kommt laut Aristoteles dank der Interaktion zweier Agenten, des Spermas (τὸ σπέρμα) auf der männlichen Seite und des Katamenions (τὸ καταμήνιον) von der weiblichen Seite zustande, und ist in dieser Hinsicht nur eine weitere Modifikation der in der Antike geläufigen Vorstellung vom weiblichen und männlichen Samen. Beide Agenten (das Sperma und das Katamenion) sind Blutderivate, περιττώμα, (in diesem Punkt setzt sich die aristotelische Theorie sowohl von der enkephalo-myelogenen Lehre, die die Herkunft des Samens im Gehirn, bzw. im Rückenmark vermutete, als auch von der Pangenesis-Lehre ab, laut welcher der Same von allen Körperteilen abgesondert wurde). Beide entstehen aus Blut in Folge des „Aufkochens (πέψις) und verstehen sich als Produkte zweier unterschiedlichen Stufen desselben Prozesses. Die männlichen Wesen sind imstande, das Blut zum Sperma zu verarbeiten, bei den

Zeugungslehre. Diese beiden Agenten, die den Zeugungsprozess zu Stande bringen, wie in Anmerkung 42 dargelegt, werden von Aristoteles als die Form, die sich in die Materie „einschreibt“, verstanden. Die Tatsache, dass Plethon die Verbindung zwischen Poseidon (die Idee, die Grenze) und Hera (die Materie, das Unbegrenzte) mit der Wirkung des Spermas (das Agens, das die Form des Vaters überträgt) auf das Katamenion (die Materie, die von der Mutter bereitgestellt wird) vergleicht, beweist, dass er in der Verbindung *peras* / *apeiron* eine gewisse Analogie zu dem aristotelischen Begriffspaar Form und Materie sieht.

weiblichen Wesen dagegen reicht die Wärme nur soweit, um die Vorstufe desselben zu erreichen und das Katamenion zu produzieren. Die Aktion des Spermas auf das Katamenion stellt Aristoteles analog zu den anderen Schöpfungsprozessen dar: das Sperma ist hier das Instrument (ähnlich dem Meißel des Bildhauers, der die Materie des Steins formt), das die Materie des Katamenions formt. (ARISTOTELES selbst vergleicht häufig die Wirkung des Spermas auf das Katamenion mit der Wirkung des Labs auf die Milch und die darauf folgende Gerinnung. Vgl. *De gen. an.* 729a 9f. ; 737a 14f. ; 739b 21f. ; 771b 18f. ; 772a 22f. Den beiden Analogien (die Wirkung des Meißels auf den Stein und des Labs auf die Milch) ist vor allem folgendes gemeinsam: der Erzeugende (der Vater, bzw. sein Sperma) überträgt auf das Kind nur seine Form; das Kind nimmt in keiner Weise an der Materie des Vaters teil.) Dem Katamenion kommt jedoch nicht ausschließlich die passiv aufnehmende Rolle zu. Wäre es so, dann hätte Aristoteles nur die Vererbung der Eigenschaften des Vaters, nicht aber der Eigenschaften der Mutter erklären können. Das Katamenion (da es natürlich nicht als ungeformte Materie, sondern bereits als Materie und Form gedacht werden kann) leistet der Wirkung des Spermas Widerstand. Vom Ausgang dieses Kampfes (die Vorstellung, dass einer der Agenten im Zeugungsprozess die Oberhand gewinnt (die Epikratie erreicht) ist vielen Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike gemeinsam) hängen sowohl das Geschlecht des Erzeugten als auch der relative Anteil der Eigenschaften beider Eltern ab, die effektiv vererbt werden. Einen guten Überblick über die Zeugungslehren der Antike bietet E. LESKY, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1950, Nr. 19)*, Mainz, 1950. Neuere Literatur wird in L. A. JONES, *Morbidity and vitality: the interpretation of menstrual blood in Greek science*, Ann Arbor, Mich., 1987 berücksichtigt. Vgl. auch L. BRISSON, M.-H. CONGOURDEAU und J.-L. SOLERE (Hrsg.), *L'embryon: formation et animation; antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique* (Issue d'un colloque international qui s'est tenu du 30 juin au 2 juillet 2005 à Paris.), Paris, 2008 und M.-H. CONGOURDEAU, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C. - V^e siècle apr. J.-C.)* (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies, 26), Paris, 2007.

Unsere Analyse des Kapitels 11 hat die prominente Rolle der Begriffe Grenze und des Unbegrenzten in der Plethonischen Definition des Schönen unterstrichen. Aus der Analyse des Plethonischen Pantheons haben wir die Bedeutung derselben Begriffe für seine Ontologie herausgearbeitet. Sind wir also berechtigt, die Plethonische Ästhetik in seiner Ontologie zu verankern? Die Gesetze sind in einem fragmentarischen Zustand überliefert, so dass viele wichtige Abschnitte, die vermutlich einiges ästhetisch-relevantes Material enthielten⁽⁴⁴⁾, nicht mehr vorhanden sind. Dennoch sind wir in der Lage, unsere Hypothese zu beweisen. Das erhaltene Plethonische Corpus enthält mindestens zwei signifikante Stellen, die bestätigen, dass Plethon das Schöne explizit in Verbindung mit der Grenze und mit Poseidon brachte.

Im Hymnus an Hera (S. 206) expliziert Plethon die Verbindung Poseidons mit dem Schönen:

Ἥρα, ... τῆς τε Ποσειδάων πόσις, ὅς
 ῥ' ἔστ' αὐτὸ ὃ ἐστὶν καλὸν ...

Hera, ... die Gemahlin des Poseidon,
 der das ist, was die Schönheit aus-
 macht ...

Noch deutlicher drückt sich Plethon in der ersten Ansprache an Poseidon am Nachmittag aus, indem er zu Beginn die wichtigsten Eigenschaften dieser Gottheit aufzählt (S. 156.):

Ἄναξ Πόσειδον, ... αὐτοεἶδός τε ὦν
 καὶ αὐτοπέρας καὶ αὐτοκαλόν· δι' οὗ
 πάντα τὰ ὄντα, τοῦ τε εἶδους σφῶν
 καὶ πέρατος τυγχάνοντα, καὶ κάλλος
 ἅμα τὸ αὐτοῖς προσῆκον ἕκαστα ἀπο-
 λαμβάνει.

Herr Poseidon, ... du bist die Idee
 selbst, die Grenze selbst und das
 Schöne selbst, durch die alles
 Seiende, das die Idee und die Grenze
 aufweist, die allem jeden zukommen-
 de Schönheit erhält.

Indem Poseidon die Grenze darstellt und das Prinzip der Begrenzung verkörpert, ist er der Grund aller Schönheit und das Schöne selbst. Es ist nun evident, dass Plethon das Schöne in dem ontologischen Prinzip der Grenze selbst verankert.

(44) Z. B. ist das Kapitel ii. 25 über die Sinneswahrnehmungen und ihre Eigentümlichkeiten nicht erhalten.

Zusammenfassung

In der für die breite Öffentlichkeit bestimmten Schrift *De virtutibus* brachte Plethon seine Zustimmung zum Genuss der schönen Gegenstände zum Ausdruck, die er jedoch mit einem Hinweis darauf versah, dass die sinnliche Schönheit weniger Wert sei als die Schönheit der Seele. Als er auf dieselben Themen in seinem Hauptwerk *die Gesetze* erneut zu sprechen kam, widmete er dem Thema des Schönen ein Kapitel, aus welchem — trotz des Autodafé des Patriarchen Gennadios Scholarios, dem das Buch zu Opfer fiel, — ein Abschnitt vollständig erhalten ist. Mit größer Originalität verbindet Plethon in diesem Abschnitt die in der neuplatonischen Tradition geläufige Vorstellung des Schönen als des mehr Seienden mit den aus dem platonischen *Philebos* stammenden Begriffen der Grenze und des Unbegrenzten. Diese Begriffe, wie der weitere Verlauf der Analyse deutlich machte, kommen als Poseidon (= die Idee der Ideen) und Hera (= die Idee der Materie) an der zentralen Stelle des vom Plethon entworfenen philosophischen Systems wieder vor. Die unter Einbeziehung der Aristotelischen Zeugungslehre konzipierte Verbindung der beiden Prinzipien miteinander führt zur Entstehung der unsterblichen Götter und auch der sinnlichen Welt. Alle Geschöpfe entspringen der Vereinigung von *peras* und *apeiron*, durch die der Steigerbarkeit des Grenzenlosen ein Ende gesetzt, bzw. der unbegrenzten Materie die Grenze der Form eingeprägt wird. Das Schöne im Plethonischen Universum ist dem zufolge sowohl im harmonisch geschaffenen Ganzen als auch in jedem seiner Einzelteile als konstitutiver Zug präsent.

Ludwig-Maximilians-Universität München
Institut für Byzantinistik,
Byzantinische Kunstgeschichte und
Neogräzistik

Sergei MARIEV.
S.Mariev@lmu.de

SUMMARY

The article aims at reconstructing some fundamental aspects of Pletho's aesthetical views by investigating the ontological foundations of the plethonian concept of beauty. In a first step, the analysis concentrates on one extant fragment from the Laws, in which Pletho provides his definition of the concept of beauty. Here its definition in terms of an „ontological comparative“ is combined with the platonic notions of the limit (peras) and the limitless (apeiron). In the next step, the article shows the position of peras and apeiron in the plethonian ontology : the pair appears as Hera (idea of matter) and Poseidon (idea of ideas) at the very top of the plethonian pantheon. After a brief analysis of the several ways in which Pletho explains their union, in the last step, the article shows that Poseidon is brought explicitly in connection with the notion of beauty in a variety of extant texts. Thus the union of Poseidon and Hera (a limit which puts an end to the endless expansion of the limitless) is shown to be both effective at the root of the plethonian universe and to be central for the Plethonian concept of beauty. Beauty thus becomes a constitutive trait of the plethonian universe.