

Plotins letztes Wort

Von Hans-Rudolf Schwyzer, Zürich

Nur mit Erschütterung kann man die letzten vier Schriften Plotins lesen, deren Niederschrift der vom Tode Gezeichnete einem schweren, ekelerregenden Leiden abgetrotzt hat. Sein Schüler Porphyrios, der spätere Biograph und Herausgeber seiner Schriften, hatte ihn schon im Sommer 268 noch vor dem Ausbruch der Krankheit verlassen (Porph. Vita Plot. 6, 1–3). Plotin selbst hatte ihn dazu aufgefordert; er hatte ihm nämlich zu einer Luftveränderung geraten, um ihn von seinen Selbstmordgedanken wegzubringen (Vita 11, 11–19). Ein weiterer Schüler, Amelios, war im Frühjahr oder Sommer 269 nach 24 Jahren Zugehörigkeit von Rom nach Apameia in Syrien abgereist (Vita 2, 33; 3, 40–42). Plotin war damals noch in Rom¹, übersiedelte aber wenig später, wohl im Herbst, vielleicht auch erst gegen Ende des Jahres 269, nach Kampanien auf das Gut des Zethos, eines damals bereits verstorbenen früheren Schülers (Vita 2, 18–20). Von allen seinen Schülern blieb nach der Aussage des Porphyrios (Vita 2, 13. 34) lediglich Eustochios bei ihm bis zum Tode, und selbst dies dürfte so nicht ganz zutreffen: Eustochios wohnte nämlich in Puteoli (Vita 2, 24), während das Gut des Zethos in der Nähe von Minturnae lag, gegen 70 Kilometer entfernt. Als es mit Plotin zu Ende ging (in den ersten Monaten des Jahres 270, Vita 2, 30–31), holte man Eustochios, und er traf gerade noch rechtzeitig ein, um Plotin sterben zu sehen (Vita 2, 24–25).

Eustochios war ein Arzt aus Alexandria, der sich um Plotins Krankheit kümmerte (Vita 7, 8–10). Es ist durchaus möglich, dass er es war, der die Übersiedlung nach Kampanien durchgesetzt hatte. Er war offenbar kein Philosoph, sonst hätte Porph. Vita 7, 11–12 kaum von ihm gesagt: ἔξιεν περιεβάλλετο γνησίου φιλοσόφου. Das ist ein Lob, das der sich als Philosoph fühlende Porphyrios einem Laien gönnt, wobei er einschränkend bemerkt, dieser habe sich nur mit den Lehren Plotins befasst (Vita 7, 10–11). Es fehlten ihm also die Voraussetzungen, Plotins Leistung gegenüber andern Platonikern würdigen zu können.

Die Lebenszeit des Eustochios ist uns nicht bekannt. Man hat versucht, aus dem Satze Vita 7, 9–10 ὃς περὶ τὰ τελευταῖα τῆς ἡλικίας γνωρισθεὶς αὐτῷ (τῷ Πλωτίνῳ) διέμενε θεραπεύων ἄχρι τοῦ θανάτου herauszulesen, dass der Arzt Plotin schon gegen Ende von dessen Jugend kennengelernt habe; so P. Henry, Plotin et l'Occident (1934) 8, 1. Das Wort ἡλικία kann zwar 'Jugend' meinen;

¹ Das geht eindeutig aus dem Worte παραμείνας Vita 3, 41 hervor.

diese Bedeutung kommt aber hier darum nicht in Frage, weil Eustochios vom Tage seiner Bekanntschaft an bis zum Tode Plotins ununterbrochen (διέμενε) bei ihm geblieben ist, obendrein noch θεραπεύων: Eustochios hat also Plotin vielmehr erst kurz vor oder nach dem Ausbruch seiner Krankheit kennengelernt; περί τὰ τελευταῖα τῆς ἡλικίας kann man daher nur auf die 'letzte Lebenszeit' beziehen.

Aber auf wessen letzte Lebenszeit? Die Plotins oder die des Eustochios selbst? Die Stellung der Worte zwischen ὅς und γνωρισθεῖς scheint besser auf Eustochios zu passen, schliesst aber den Bezug auf Plotin nicht aus. Die Entscheidung muss von der Sache her getroffen werden, und da kann man nur sagen, dass es für Porphyrios, der eine 'Vita Plotini', nicht eine 'Vita Eustochii' schrieb, unwichtig war, wie alt Eustochios zur Zeit der Bekanntschaft mit Plotin war, und ob er ihn mehr oder weniger lang überlebt hatte. Was der Biograph unterstreichen wollte, war die Vertrautheit mit Plotins Lehren, die der späte Schüler noch gewann, obschon er den Meister erst in dessen letzter Lebenszeit kennengelernt hatte².

Porphyrios verschweigt uns in seiner Vita eine wichtige Tatsache, die uns nur durch ein Scholion im Plotintext hinter Enn. IV 4, 29 bekannt ist, nämlich dass Eustochios eine Ausgabe (oder wenigstens eine Teilausgabe) von Plotins Werken veranstaltet hat. Wann diese erschienen ist, wissen wir nicht; wir wissen auch nicht, ob Plotin ihn dazu ermuntert hatte. Porphyrios dagegen lässt zweimal (Vita 7, 51 und 24, 2–3) durchblicken, er habe vom Meister den Auftrag erhalten, für die διορθώσεις seiner Schriften besorgt zu sein. R. Harder (in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe der Vita 24, 2) bezieht dies ansprechend auf «die philologische Fürsorge für die Sauberkeit des Textes», die bei Plotin um so nötiger war, als er wegen seiner schlechten Augen seine Manuskripte nach der Niederschrift nicht mehr durchlas (Vita 8, 2–3). Ob er aber je an eine Gesamtausgabe dachte und gar Porphyrios einen Auftrag zu einer solchen erteilte, muss offen bleiben. Zwar sandte er ihm die letzten neun seit seiner Abreise verfassten Schriften nach Sizilien nach (Vita 6, 3. 17). Trotzdem könnte er sich gerade wegen der Abwesenheit von Porphyrios mit dem Anliegen einer Gesamtausgabe an Eustochios gewandt haben, der ihm offenbar in seiner letzten Lebenszeit ans Herz gewachsen war. Mag das nun zutreffen oder nicht, jedenfalls fühlte sich Eustochios dem Toten gegenüber verpflichtet, sich um seine Schriften zu kümmern.

Man hat sich immer gewundert, warum Porphyrios volle dreissig Jahre verstreichen liess, bis er die übernommene Aufgabe endlich ausführte. Dieses lange Säumen könnte seine Erklärung gerade darin finden, dass Porphyrios von einem Auftrag Plotins an Eustochios wusste. Die Rücksicht auf diesen Wunsch

² Der Bezug auf Eustochios, den, soweit ich sehe, einzig J. Igal, *La cronologia de la Vida de Plotino de Porfirio* (Universidad de Deusto 1972) 23 Anm., vertritt, ist daher abzulehnen.

des Meisters hätte es dann Porphyrios verwehrt, zu Lebzeiten des Eustochios an die Ausgabe heranzutreten. Gewiss ist dies nicht mehr als eine blosser Vermutung, wäre aber immerhin eine zureichende Erklärung für das sonst unverständlich lange Zögern des Porphyrios. Ist dies wirklich richtig, dann könnte man sich Eustochios als etwa gleichaltrig mit Porphyrios vorstellen. Auch wäre unter dieser Voraussetzung hinreichend erklärt, warum sich Porphyrios für sein Säumen nicht entschuldigt. Er hätte sonst seine eigene Ausgabe gegenüber der eines Mannes herausstreichen müssen, dessen editorische Fähigkeiten er kaum hoch einschätzte, dessen Menschlichkeit er aber tief bewunderte.

Wie bereits erwähnt, trat Eustochios gerade noch knapp vor Plotins Ableben an dessen Sterbelager. Der Bericht über die letzten Augenblicke lautet bei Porphyrios folgendermassen (Vita 2, 23–29): μέλλων δὲ τελευτᾶν, ὡς ὁ Εὐστόχιος ἡμῖν διηγείτο, ἐπειδὴ ἐν Ποτιόλοις κατοικῶν ὁ Εὐστόχιος βραδέως πρὸς αὐτὸν ἀφίκετο, εἰπὼν ὅτι «σὲ ἔτι περιμένω» καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, δράκοντος ὑπὸ τὴν κλίνην διελθόντος ἐν ἧ κατέκειτο καὶ εἰς ὀπὴν ἐν τῷ τοίχῳ ὑπάρχουσιν ὑποδευκότος ἀφῆκε τὸ πνεῦμα. Der Bericht stützt sich auf Eustochios' eigene Mitteilung, die geraume Zeit später erfolgte, als Porphyrios wieder nach Rom zurückgekehrt war (Vita 2, 12). Plotin hatte Eustochios sehnlichst erwartet und begrüßte ihn mit den in direkter Rede wiedergegebenen Worten «σὲ ἔτι περιμένω» (Die direkte Rede ist mit εἰπὼν ὅτι eingeleitet). Und nun folgt, eingeleitet mit καὶ φήσας, der letzte Ausspruch des Philosophen, den man seit Ficinus entweder als indirekte Rede verstand, die besagte, Plotin wolle versuchen, das Göttliche in uns Menschen hinaufzuführen zum Göttlichen im All, oder die man als Fortsetzung der direkten Rede übersetzte: «Ich versuche, das Göttliche in mir hinaufzuführen zum Göttlichen im All» (So Müller, MacKenna, Bréhier, Faggin)³.

Gegen diese Übersetzung wandte sich P. Henry in einem scharfsinnigen Aufsatz⁴, in welchem er zunächst feststellte, dass der letzte Ausspruch Plotins in drei verschiedenen Textvarianten überliefert ist, nämlich:

τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον	BJUSC
τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον	AER
τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν	A ^{γρ} mgE ^{γρ} mgR ^{γρ} s ⁵

Die drei Varianten eröffnen nicht bloss drei, sondern vier Interpretationsmöglichkeiten (A–D):

³ Folgende Übersetzungen habe ich nachgesehen: *Lateinisch*: Marsilius Ficinus (Florenz 1492); A. Westermann, im Anhang zu Diogenes Laertius ed. Cobet (Paris, Firmin-Didot 1878). *Deutsch*: H. F. Müller (Berlin 1878); Harder¹ (Leipzig 1937); Harder² (Hamburg 1958). *Französisch*: M. N. Bouillet (Paris 1857); É. Bréhier (Paris 1924). *Italienisch*: V. Cilento (Bari 1947); G. Faggin (Mailand 1947). *Englisch*: St. MacKenna (London 1917); A. H. Armstrong (London 1966). *Spanisch*: J. Igal (siehe unten Anm. 13).

⁴ *La dernière parole de Plotin*, Studi classici e orientali, vol. 2 (Pisa 1953) 113–130.

⁵ γρ = γράφεται, mg = in margine, s = supra lineam.

- A. Schreibt man τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον, so spricht Plotin eine Mahnung aus: «Versucht das Göttliche in euch zum Göttlichen im All emporzuführen.»
- B. Dasselbe gilt für die Variante τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν; auch sie ist eine Mahnung.
- C. Schreibt man hingegen τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον, so ist dies entweder eine Feststellung, er, Plotin, versuche jetzt, das Göttliche in uns Menschen (oder: in sich selbst) zum Göttlichen im All emporzuführen.
- D. Dieselbe Lesart kann aber auch als Aufforderung an andere begriffen werden, nämlich zu versuchen, das Göttliche in uns zum Göttlichen im All emporzuführen.

Von den Herausgebern des griechischen Textes⁶ hat bis zum Erscheinen von Henry's Aufsatz nur Perna τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν gedruckt, am Rande die Variante τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον vermerkt; alle seitherigen Herausgeber bis einschliesslich H-S¹ haben τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον in den Text gesetzt. Da jede der drei Varianten in je zwei Handschriftenfamilien auftritt, darf man für sicher halten, dass jede schon im Archetypus stand, und für wahrscheinlich, dass τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον vom Schreiber des Archetypus stammt, das ὁ der Variante τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον vom Korrektor über das ἡ von ἡμῖν gesetzt wurde, und dass die Variante mit γράφεται aus dem Pararchetypus an den Rand oder über die Zeile geschrieben worden war. Alle drei Varianten sind, von der Überlieferung aus gesehen, gleichwertig⁷. Die Entscheidung, welche von den drei Varianten und welche von den vier Übersetzungsmöglichkeiten die richtige ist, kann also nicht auf Grund des blossen Überlieferungszustandes getroffen werden. Sie hängt vielmehr davon ab, wie man die vier folgenden Fragen beantworten will:

1. Feststellung oder Mahnung?
2. ἡμῖν oder ὑμῖν?
3. τὸ θεῖον oder τὸν θεὸν?
4. Direkte oder indirekte Rede?

Wer die erste Frage mit 'Feststellung' beantwortet, entscheidet sich auch für ἡμῖν und indirekte Rede; wer den Satz als Mahnung betrachtet, lässt die Antwort auf die andern Fragen noch offen. Wer die zweite Frage mit ὑμῖν beantwortet, entscheidet sich für Mahnung und direkte Rede, wer mit ἡμῖν, kann die erste Frage noch so oder so beantworten. Die Antwort auf die dritte Frage aber ist unabhängig von der Beantwortung der ersten zwei Fragen.

6 Bisherige Ausgaben: Perna (Basel 1580); Creuzer (Oxford 1835); Westermann siehe oben Anm. 3; Kirchoff (Leipzig 1856); Müller (Berlin 1878); Volkmann (Leipzig 1883); Bréhier, Faggin, Armstrong siehe oben Anm. 3; H-S¹ = Henry und Schwyzer (Paris und Brüssel 1951); H-S² (Oxford 1964); Harder (Hamburg 1958).

7 Dass einerseits θεῖον besser überliefert erscheint als θεὸν, andererseits ὑμῖν reichlicher bezeugt als ἡμῖν, darf nicht dazu führen, dass man τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον wählt; die drei Varianten sind zunächst wenigstens je als Einheit einander gegenüberzustellen. Erst wenn sich keine als befriedigend erweisen sollte, darf man nach einer andern Lösung suchen.

1. Feststellung oder Mahnung?

Wie bereits gesagt, haben ausser Perna alle Herausgeber bis 1951 τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον gedruckt. Ebenso haben bis dahin auch alle mir bekannten Übersetzer den Satz in der Nachfolge von Ficinus als eine Feststellung aufgefasst. Erst Henry, der sich für die Variante τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν entschloss, wollte ihn als Mahnung verstehen⁸. Henry zieht für seine Beweisführung eine zwar längst bekannte, aber zu wenig ausgeschöpfte Stelle aus einem Brief des Synesios heran, der diese Plotin-Stelle nachahmte. Sie steht bei Synesios, Epist. 138, p. 275 d–276 a Migne = 139, p. 725 Hercher, und lautet: ἔρρωσο καὶ φιλοσόφει, καὶ τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἄναγε ἐπὶ τὸ πρωτόγονον⁹ θεῖον· καλὸν γὰρ ἅπασαν ἐμὴν ἐπιστολὴν τοῦτο παρ' ἐμοῦ τῇ τιμίᾳ σου διαθέσει λέγειν, ὃ φασι τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν τοῖς παραγενομένοις ἀναλύοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος.

Dieser Satz steht am Schluss eines Briefes, den Synesios an den hochgestellten Herkulianos richtet. Der Brief hört nicht einfach mit dem üblichen Gruss ἔρρωσο auf; es ist vielmehr ein erweiterter Briefschluss, der eine Mahnung in direkter Rede enthält: «Philosophiere, und führe das Göttliche in dir hinauf zum ersterzeugenden Göttlichen.» Nun könnte man behaupten, Synesios, der ja nicht genau zitiert, habe Plotins Feststellung, er versuche, das Göttliche in uns zum Göttlichen im All hinaufzuführen, für seine Zwecke in eine Mahnung umgebogen. Dem widerspricht aber deutlich die Fortsetzung ὃ φασι τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν τοῖς παραγενομένοις: auch Plotin hat also nach der Interpretation des Synesios an die um ihn Herumstehenden eine Mahnung gerichtet. Das hätte Harder (in den Anmerkungen zu der Stelle in der Vita) nicht bezweifeln dürfen. Keineswegs konnte Synesios, wie Harder behauptet, meinen, Plotins Worte seien eine «Umschreibung des Vorgangs, den Plotin im Tode zu vollziehen unternahm.» Wenn das richtig wäre, wenn tatsächlich das ἄναγε bei Synesios nicht ein aufforderndes, sondern ein feststellendes πειρᾶσθαι ... ἀνάγειν ersetzen könnte, dann würde Synesios seinen Freund Herkulianos ja wahrhaftig ermuntern, den gleichen Versuch zu wagen, den Plotin selbst unternahm, nämlich in den Tod zu gehen und so «das Göttliche in uns zum Göttlichen im All hinaufzuführen.» Synesios denkt aber gar nicht daran, seinen Freund in einen wenn auch noch so ehrenvollen und philosophischen Tod zu schicken, vielmehr soll er gleich jetzt und in seinem weiteren Leben das tun, was Plotin in seiner Sterbestunde seinen am Leben bleibenden Freunden empfohlen hatte.

Das einzige, was Synesios bei der Benutzung des Zitates übersieht, ist, dass Eustochios allein ans Sterbebett getreten war (Vita 2, 34); er stellt sich offenbar

⁸ Seine Auffassung wurde von H-S² und von Armstrong übernommen, nicht aber von Harder².

⁹ Da es von den Briefen des Synesios noch keine kritische Ausgabe gibt, ist nicht sicher auszumachen, ob πρωτόγονον (wie in der Ausgabe von Turnebus, Paris 1553, gedruckt) oder πρόγονον (wie im Anhang der gleichen Ausgabe als Variante verzeichnet) überliefert ist. Ich wähle mit J. Igal, Cuadernos de Filología Clásica 4 (1972) 455 πρωτόγονον 'Ersterzeugendes' statt πρόγονον 'Ersterzeugtes'.

einen Kreis von Freunden vor (an das Gesinde wird er kaum gedacht haben), die von dem sterbenden Philosophen angesprochen werden: Synesios las also in seinem Texte ἐν ὑμῖν und nimmt dies mit ἐν σαυτῷ wieder auf¹⁰, und er versteht unter ὑμῖν Plotins Freunde oder Schüler.

2. ἡμῖν oder ὑμῖν?

Wir haben uns bis jetzt nur mit der Deutung befasst, die Synesios den letzten Worten Plotins gab, und konnten dabei sehen, dass er in seinem Text ὑμῖν las und die Worte als Mahnung an andere aufgefasst hat. Damit ist aber lediglich das Vorhandensein der Variante ὑμῖν zur Zeit des Synesios erhärtet, aber noch nicht, dass sie richtig ist. Für die Variante τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον spricht, wie Harder in den Anmerkungen zur Stelle ausführt, dass dieser Ausdruck eine lange Tradition hinter sich hat seit Plat. Tim. 90 c 7–8 und Aristot. Eth. Eudem. Θ 2, 1248 a 27¹¹; ἐν ἡμῖν bedeutet «in uns Menschen». Das Göttliche in uns Menschen zum Göttlichen im All hinaufzuführen, ist das Ziel der ἀναγωγή. Diese ἀναγωγή sollte nun freilich der Mensch sein ganzes Leben hindurch anstreben. Sie erst in der Todesstunde zu versuchen, ist ein reichlich verspätetes Unterfangen, vergleichbar dem verzweifelt Bemühen eines sogenannten Christen, sich nach einem sündhaften Leben ohne Christus noch rasch vor dem Ende den Zugang zur ewigen Seligkeit zu sichern. W. Beierwaltes, Philos. Rundschau 16 (1969) 132 wies denn auch mit Recht darauf hin, dass der Tod keine «Leistung des Menschen» sei, «die auch einmal nicht gelingen könne». Sollte aber Plotin tatsächlich gesagt haben, er in seiner Sterbestunde versuche jetzt, τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν, so kann sich ἐν ἡμῖν nur auf den Sterbenden selbst beziehen; der Tod fiel dann mit der ἀναγωγή zusammen, und diese könnte also jeder einmal vollziehen, auch derjenige, der sich ein Leben lang nie darum bemüht hatte. Wäre das richtig, dann könnte freilich τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον nicht mehr «das Göttliche in uns Menschen» heissen, sondern nur noch «das Göttliche in mir»; denn in der hier beschriebenen Stunde stirbt allein Plotin. Tatsächlich übersetzen so, wie schon bemerkt, Müller, MacKenna, Bréhier, Faggin; ἐν ἡμῖν wäre dann ein Pluralis maiestatis, was Henry 121 als «erhaben» vorkommt; Beierwaltes 131 spricht gar von einer «solipsistisch anmutenden Ankündigung». Beide haben mit dieser Bemerkung recht, und beide ziehen daraus den Schluss, dass ἐν ἡμῖν, so aufgefasst, sich mit Plotins Bescheidenheit nicht vertrage.

10 Wenn Henry 127 schreibt: «Je ne crois pas que ἐν σαυτῷ de Synésius soit, de quelque manière que ce soit, une confirmation de ἐν ὑμῖν», so verstehe ich diese Überlegung nicht; ἐν σαυτῷ ist für mich gerade die Bestätigung dafür, dass Synesios ἐν ὑμῖν gelesen hat.

11 Ähnlich bezeichnet Aristot. Eth. Nic. K 7, 1177 a 16 den νοῦς als τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον. J. Pépin (der sich Harder anschliesst) weist in seinem Buch *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu* (Paris 1971) 11, 2 darauf hin, dass der Ausdruck noch bei Jamblich *De myst.* I 15, p. 46, 13 Parthey zu lesen ist.

Ist also damit die Notwendigkeit der Variante ἐν ὑμῖν bewiesen? Henry nimmt dies an, und Beierwaltes folgt ihm, und beide beziehen, genau wie Syne-sios, die zweite Person auf Plotins Schüler. E. R. Dodds, *Gnomon* 37 (1965) 420 nennt die Variante τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν «priggishly admonitory», also «selbstge-rechte Mahnung», und er hätte mit seinem Urteil recht, wenn der Satz zu inter-pretieren wäre: «*ich* habe die ἀναγωγή geleistet, jetzt ist es an *euch* Schülern, sie zu versuchen.» Man kann aber den Satz auch anders paraphrasieren, nämlich so: «ich kann mich fürderhin nicht mehr um die ἀναγωγή bemühen, versucht ihr es, solange ihr noch am Leben bleibt.» Wir hätten dann zwar auch eine Mahnung, aber ohne irgendwelchen selbstgerechten Tonfall, vielmehr ein Ver-mächtnis, das nicht bloss an Plotins Schüler, sondern an alle noch Weiterleben-den gerichtet ist. Plotin denkt in dieser Stunde nicht an seine in alle Winde zerstreuten Schüler, von denen sich ihm der eine oder andere vielleicht sogar entfremdet hat¹², und ganz gewiss mutet er Eustochios nicht zu, ein Rund-schreiben an jene zu verschicken. Nein, Plotins Vermächtnis gilt allen Sterbli-chen, oder mindestens allen, die fähig und willens sind, solche Mahnung zu beherzigen, d. h. sich philosophisch um die ἀναγωγή zu bemühen.

Aber kann ὑμεῖς 'alle Menschen' bedeuten? Wenn der Leser, der Mitphilo-sophierende angeredet wird, verwendet Plotin stets die 2. Person Sing., z. B. IV 3, 24, 27; IV 7, 10, 30; V 3, 17, 38; V 5, 10, 1; V 8, 2, 41–46; VI 5, 12, 7–29. Dabei wendet er sich natürlich an jeden, der die Botschaft hören will; ὑμεῖς dagegen braucht Plotin in eher verächtlichem Sinne, so in II 9, 9, 64; 14, 36; 16, 26. 28; VI 7, 24, 18. In dieser Todesstunde jedoch, in der Eustochios allein anwesend ist, kann er die 2. Person Sing. nicht verwenden; sie würde sich auf Eustochios allein beziehen. Aber selbst wenn man den Ausdruck τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον (oder τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν) bei Plotin oder sonstwo zu finden vermöchte, wäre doch eher ἐν ἡμῖν zu erwarten: Plotin wird sich zwar von jetzt an an dem Versuch der ἀνα-γωγή nicht mehr beteiligen können, aber das Göttliche ist nicht bloss in den Angesprochenen anzutreffen (mögen das nun die Schüler oder alle Überleben-den sein), sondern es ist die Rede vom Göttlichen in allen Menschen, zu denen Plotin auch gehört, also vom «Göttlichen in uns».

Wir sollten also auf der einen Seite ἐν ἡμῖν erwarten, auf der andern Seite aber doch eine Mahnung, keine Feststellung. Genau diese Lösung schlägt J. Igal in seiner spanischen Übersetzung der *Vita Plotini* vor¹³. Ausführlich be-gründet er sie in seinem Aufsatz *Una nueva interpretación de las últimas pala-bras de Plotino*, *Cuadernos de Filología Clásica* 4 (Madrid 1972) 441–462. Er kehrt damit zur Variante τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον zurück, lehnt also die Varianten τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον und τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν ab; jedoch versteht er den ganzen Ausspruch als Mahnung: Plotin sagte also zu Eustochios, er solle versuchen, das Göttliche

¹² Für Amelios scheint dies *Vita* 17, 41–43 nahezuiegen.

¹³ Erschienen in: *Perficit*, Publicación mensual de Estudios Clásicos, Segunda Serie, Vol. 2 (1970) 281–323.

in uns zum Göttlichen im All hinaufzuführen. Bevor wir untersuchen, ob diese neue Interpretation grammatikalisch und stilistisch möglich sei, wollen wir zunächst noch an die dritte Frage herangehen.

3. τὸ θεῖον oder τὸν θεόν?

Von den drei Varianten des Archetypus enthalten zwei τὸ θεῖον, die dritte, die vermutlich aus einem Pararchetypus stammt, τὸν θεόν. Die Wahl zwischen den beiden Varianten ist für das Verständnis der Stelle nicht entscheidend; beide ergeben ungefähr den gleichen Sinn. Den Ausdruck τὸ θεῖον wählt Plotin, wenn er den ganzen Bezirk der übersinnlichen Welt meint und sich nicht auf eine bestimmte Ebene festlegen will. So heisst es etwa I 6, 6, 15 von der ψυχή, sie sei ὅλη τοῦ θείου. In IV 7, 10, 5 wird παντὸς τοῦ θείου καὶ τοῦ ὄντως ὄντος verbunden; ähnlich in IV 3, 24, 25 ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ θεῖον. Von der Seele schaut der bessere Teil πρὸς τὸ θεῖον τὸ ὑπεράνω II 9, 7, 16. In IV 8, wo die ἀναγωγή geschildert wird, also gerade das Problem, das uns hier beschäftigt, heisst es: τῷ θεῖῳ εἰς ταῦτόν γεγεννημένος (IV 8, 1, 5). Alle diese und viele andere Stellen illustrieren aber just das zweite Glied unseres Satzes πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, das ja variantenlos und unangefochten ist. Das Wort θεός kann Plotin im gleichen Sinn verwenden, so etwa II 3, 18, 10 πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, und von unserer Seele heisst es, dass sie, wenn sie denkt, θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίνεσθαι V 3, 8, 47–48. Häufiger aber braucht er θεός entweder für das Eine oder für den Geist oder für die Seele allein. Die zahlreichen Stellen für das Eine und für den Geist an sich tragen zu unserem Problem nichts bei. Wo aber der Geist oder die Seele in den Menschen eingeht, da kann der Mensch Gott werden: δυνατὸν ψυχῆ ἀνθρώπου θεῶ γενέσθαι II 9, 9, 50, oder: ψυχῆ ... θεός φαντασθεῖσα I 2, 2, 25. Ja, der Mensch selbst ist Gott: καὶ ἡμεῖς scil. θεός ἐσμεν V 1, 2, 41. Ähnlich VI 5, 7, 7 πάντες ἐσμεν ἐκεῖνα, und wer sich nach oben zurückzuwenden vermag, θεόν τε καὶ αὐτόν καὶ τὸ πᾶν ὄψεται ibid. 7, 12–13. Dann gilt für ihn: θεός γὰρ τὸ ἐκεῖνῳ συνημμένον VI 9, 8, 8, ja sogar: θεόν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα ibid. 9, 58. Im Zusammenhang mit der ἀναγωγή zitiert Plotin IV 7, 10, 39 Empedokles Fr. B 112, 4: ἐγὼ δ' ὑμῖν θεός ἄμβροτος, wobei er hinzufügt: πρὸς τὸ θεῖον ἀναβάς. Dieses θεῖον ist τὸ ἐν παντὶ θεῖον, der Mensch aber erscheint als θεός. Beide Wörter gleichzeitig erscheinen in IV 8, 5, 24–25, wo es von der Seele heisst: καίπερ οὐσα θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω ἐντὸς γίνεται τοῦ σώματος καὶ θεός οὐσα ὁ ὕστερος.

Am besten vergleichbar aber ist eine schon von Creuzer im 3. Band seiner Oxforder Ausgabe p. 363 herangezogene Stelle, wo der Text τὸν ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν θεόν bietet (VI 5, 1, 3). Der Ausdruck ist aus Euripides Fr. 1018 Nauck² entnommen: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός¹⁴. Euripides mag von

14 Der Vers wird auch Menander zugeschrieben: *Monosticha* 434.

Anaxagoras beeinflusst sein, was jedenfalls Jamblich, *Protrept.* 8, p. 48, 16–17 annimmt: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός, εἴτε Ἑρμότιμος εἴτε Ἀναξαγόρας εἶπε τοῦτο. Der Jamblichtext, hinter dem wir den ‘*Protrepticus*’ des Aristoteles vermuten dürfen (Fr. 61 Rose³ = 10 c Walzer = 10 c Ross = B 108–110 Düring), ist auch darum interessant, weil er nochmals zeigt, dass θεῖον und θεός nebeneinander stehen kann. Kurz vorher (p. 48, 9–13) heisst es nämlich: οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις πλὴν ἐκεῖνό γε μόνον ἄξιον σπουδῆς ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως· τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον. Und gleich darauf (p. 48, 15–16): ὥστε δοκεῖν πρὸς τὰ ἄλλα θεὸν εἶναι τὸν ἀνθρώπων. Diese Stellen beweisen, dass τὸν ... θεὸν in Plotins letzten Worten, wenn nicht angemessener, so doch jedenfalls ebensogut stehen könnte wie τὸ ... θεῖον.

Allerdings nicht das überlieferte τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν, sondern ein aus der Überlieferung zusammengesetztes τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν. Harder wies, wie schon bemerkt, darauf hin, dass der Ausdruck τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον eine lange Tradition habe; das kann man gewiss von ὁ ἐν ἡμῖν θεός nicht sagen. Dieser Ausdruck scheint erst bei Julian belegt zu sein. In *Or.* 6, p. 196 D lesen wir: τῷ ἐν ἡμῖν θεῷ τοῦτ’ ἐστὶ τῷ νῷ, was an den zitierten Euripidesvers erinnert, während in *Or.* 2, p. 68 D als Platonzitat aufgeführt wird: νῷ καὶ φρονήσει, φησί, καὶ τὸ ὄλον τῷ ἐν ἡμῖν θεῷ. Nur der erste Teil des Zitates stammt aus Plat. *Phileb.* 58 d 6–7, der zweite ist erklärender Zusatz, der aber kaum von Julian erfunden sein dürfte. Mindestens ist damit deutlich geworden, dass die Variante τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν statt τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον für einen Neuplatoniker möglich ist. Zur Gewissheit wird dies durch eine Stelle, die zwar erst bei Nemesios cap. 3, p. 135 Matthaei = p. 600 B Migne steht: τῷ παρεῖναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν, aber die Lehre des Ammonios, des Lehrers von Plotin, wiedergibt. Doch ist der Gedanke wahrscheinlich viel älter; denn Sext. *Empir.* *Adv. math.* I 303 schildert des Empedokles Selbstvergottung (die, wie erwähnt, Plotin *IV* 7, 10, 39 zitiert) auf folgende Weise: ὁ Ἐμπεδοκλῆς θεὸν ἑαυτὸν προσηγόρευσεν, ἐπεὶ ... τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ τὸν ἐκτὸς θεὸν κατείληφεν. Der Ausdruck τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ ist natürlich gleichbedeutend mit τῷ ἐν ἡμῖν θεῷ¹⁵.

Deutlich wird damit, dass die Variante τὸν ... θεὸν keine christliche Änderung sein muss, wie Igal in seinem Aufsatz 460 vermutet. Eine christliche Verbesserung würde man eher in umgekehrter Richtung erwarten, da die Menschen in christlicher Sicht zwar Geschöpfe Gottes sind, nicht aber Gott selbst werden können. Der erste Johannesbrief 4, 12–13 ist nämlich kein Gegenargu-

15 R. Harder, der sich nicht in erster Linie für τὸ θεῖον gegenüber τὸν θεὸν einsetzt, sondern ἡμῖν gegen ὑμῖν verteidigt, macht in seiner Studie *Über Ciceros Somnium Scipionis*, *Schriften der Königsberger Gel. Ges.* 6 (1929) 128, 4 (= *Kl. Schriften* 370, 57), darauf aufmerksam, dass Poseidonios zwischen θεός und δαίμων, anders als Plat. *Tim.* 90 c 4–5, keinen Unterschied kennt. Wenn er also die Wendung τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι gebraucht (bei Galen, *De plac. Hipp.* 448–9 = Fr. 187 Edelstein-Kidd), so meint er dasselbe wie Julian und Nemesios. Ähnlich heisst es bei Marc. Antonin. 12, 3, 4 τῷ σαυτοῦ δαίμονι.

ment. Wenn dort steht: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν· ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, so bedeutet dies bloss, dass Gott dann in uns wirkt, wenn wir einander lieben.

Von der Sache her können wir dem Problem, ob Porphyrios τὸ θεῖον oder τὸν θεὸν geschrieben hat, nicht beikommen. Da er aber nur das eine oder das andere gewählt haben kann, müssen wir fragen, ob eher ein richtiges τὸ θεῖον durch ein fehlerhaftes τὸν θεὸν oder ein richtiges τὸν θεὸν durch ein fehlerhaftes τὸ θεῖον verdrängt werden konnte. Es ist also die Frage nach der lectio difficilior, die, wie mir scheint, in diesem Falle sehr leicht zu beantworten ist: τὸν θεὸν ist gerade darum die erlesenere Lesart, weil τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον seit Platon Tim. 90 c 7–8 geläufig ist. Aber auch, wer die platonische Wendung nicht im Kopf hat, wird leicht geneigt sein, zwischen τὸν ... θεὸν und τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον ausgleichen zu wollen. Und wer gar die Worte Plotins aus dem Gedächtnis zitiert, mag diese Angleichung unwillkürlich vornehmen. Wir hatten oben S. 90 erklärt, Synesios habe in seinem Texte sicher ὑμῖν gelesen, weil er Plotins Worte als eine Mahnung an die beim Tode Anwesenden betrachtete. Für die Frage jedoch, ob er τὸ ἐν ὑμῖν θεῖον oder τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν gelesen habe, beweist sein τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον gar nichts. Er mag beide Varianten in seinem Texte schon vorgefunden haben, ähnlich wie sie später in den Archetypus unserer Handschriften geraten sind. Aber ebensogut kann er τὸν θεὸν bewusst oder unbewusst in seiner Erinnerung durch das gängige τὸ θεῖον ersetzt haben. Diese Änderung ist so leicht, dass sie ohne weiteres auch unabhängig von Synesios nochmals unterlaufen konnte.

Hält man aber nach wie vor an der Richtigkeit von τὸ θεῖον fest, dann sollte man versuchen, den Fehler τὸν θεὸν zu erklären. Eine solche Änderung wäre schon darum auffallend, weil τὸ θεῖον an und für sich ja ganz guten Sinn gibt und wirklich kein Anlass bestünde, die beiden 'τὸ θεῖον', wenn sie schon dastehen, zu differenzieren. Und da τὸν θεὸν keine Glosse eines Christen sein kann, bleibt nur noch der Ausweg, dass ein sehr sorgfältiger Leser Plotins die Verbesserung wegen der Stelle in VI 5, 1, 3 τὸν ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν θεὸν vorgenommen hätte. Wir haben in der Tat oben S. 92 wie schon Creuzer und Henry diese Stelle herangezogen, um die Variante τὸν θεὸν als möglich zu erweisen; umgekehrt ist es aber ganz unwahrscheinlich, dass ein Leser von VI 5 sofort an die Stelle in der Vita dachte und sich dann erst noch entschloss, ein für sich genommen vollbefriedigendes τὸ θεῖον zu ändern.

4. Direkte oder indirekte Rede?

In seiner Bekämpfung der Variante τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν sagt Harder, der Text des Porphyrios unterscheide «mit εἰπὼν ὅτι deutlich die direkte Rede des ersten Wortes (nämlich σὲ ἔτι περιμένω), φήσας πειρᾶσθαι bezeichnet die indirekte».

Diese Überlegung ist für ihn entscheidend, die Variante ἐν ἡμῖν vorzuziehen, und die gleiche Überlegung führte auch Igal zur gleichen Wahl. Der Unterschied zwischen Harder und Igal besteht aber darin, dass für jenen φήσας und περιᾶσθαι das gleiche Subjekt haben, nämlich Plotin, und περιᾶσθαι eine Aussage ist, während für Igal Plotin nur das Subjekt von φήσας ist, περιᾶσθαι jedoch zum Subjekt Eustochios erhält, dem Plotin eine Ermahnung auf den weiteren Lebensweg gibt. Das Wort φήσας bedeutet dann soviel wie «er forderte ihn auf», und diese Bedeutung ist in der Tat möglich. Igal vermag freilich nur ein einziges im GEL aufgeführtes Beispiel beizubringen, nämlich Lysias 16, 13. Aber da die imperativische Bedeutung des Infinitivs auch nach andern Verba dicendi vorkommt¹⁶, so ist von der Sprache her nichts gegen diese Möglichkeit einzuwenden; denn der Dativ σοι (bzw. αὐτῷ in der indirekten Rede) kann nach dem vorangegangenen σὲ in der Tat leicht ergänzt werden¹⁷. Und doch befriedigt Igal's Deutung nicht, weil der Satz dann besagen würde, Plotin habe nur deshalb sehnlichst auf Eustochios gewartet, um ihm und nur ihm den Rat zu erteilen, zu versuchen, das Göttliche in uns zum Göttlichen im All hinaufzuführen. Mir scheint, die Mahnung sollte sich an alle Menschen richten, mindestens soweit sie fähig und willens sind, diese philosophische Leistung zu erbringen. Das Subjekt von περιᾶσθαι sollte also im Plural stehen, und dies ist nur möglich, wenn wir φήσας mit 'er sagte' übersetzen und dann eine direkte Rede folgen lassen; περιᾶσθαι wäre auch so ein imperativischer Infinitiv, das Subjekt aber alle Menschen, die willens sind, Plotins Mahnung zu vernehmen. Als direkte Rede hat auch Henry den Satz verstanden¹⁸. Für den imperativischen Gebrauch des Infinitivs im Hauptsatz gibt es zahlreiche Beispiele, zufällig sogar eines mit dem selben Wort περιᾶσθαι Plat. Crat. 426 b 8. Der Infinitiv kann aber so nur dann gebraucht werden, wenn der Angeredete eindeutig ist. Für Henry, der nachher ἐν ὑμῖν schreibt, richtete sich die Aufforderung an die Schüler, Igal aber, der ἐν ἡμῖν wählt, entscheidet sich damit auch für die indirekte Rede und den Bezug auf Eustochios allein.

Harder hält den imperativischen Gebrauch des Infinitivs an dieser Stelle zudem aus stilistischen Gründen für abwegig. «Eine so feierliche Mahnung (sagt er) würde den echten Imperativ verlangen.» Und da dieser nicht überliefert ist, versteht er den Infinitiv περιᾶσθαι als Aussage. Da aber nach all den bereits vorgebrachten Gründen nur noch eine Mahnung in Frage kommt, bleibt als einziger Ausweg, die Feierlichkeit solcher Mahnung zur Geltung zu bringen, die Konjektur περιᾶσθε (statt περιᾶσθαι), die mir vor geraumer Zeit É. de Strycker brieflich vorgeschlagen hatte, eine Konjektur, die auch der Imperativ ἄναγε bei Synesios empfiehlt. Der Text, den ich vorschlagen möchte, lautet also: εἰπὼν ὅτι «σὲ ἔτι περιμένω» καὶ φήσας «περιᾶσθε τὸν ἐν ἡμῖν θεὸν ἄν-

16 Nach ἔλεγον Dem. 19, 150, nach εἰπόντες Thuc. 7, 29, 1, nach ἐκήρυξε Xen. Anab. 3, 4, 36.

17 Er fehlt z. B. auch in Soph. OC 856.

18 H-S² versäumten, den Satz von περιᾶσθαι bis θεῖον² in Anführungszeichen zu setzen.

ἀγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον» ... ἀφῆκε τὸ πνεῦμα. Auf den ersten Blick scheinen dies zwei Konjekturen zu sein: *πειρᾶσθαι* und *τὸν ἐν ἡμῖν θεόν*, aber das zweite ist nur in der Verbindung nicht überliefert, die Bestandteile *τὸν ... θεόν* und *ἐν ἡμῖν* sind beide in den Handschriften zu lesen; wir haben also doch nur die *eine* Konjektur *πειρᾶσθε*.

Freilich überzeugt leichter, wer ohne Konjektur auszukommen vermag. Doch lässt sich, so scheint mir, die Entstehung der drei Varianten im Archetypus von dem hier vorgeschlagenen Text aus sehr leicht begreifen. Die zweite Person Pluralis *πειρᾶσθε* und die erste Person Pluralis *ἡμῖν*, die beide für sich sehr wohl begründet werden können, mochten in ihrem Nebeneinander als anstössig empfunden werden. Es gab zwei Möglichkeiten, diesen Anstoss zu beseitigen. Die eine war, *ἡμῖν* in *ὕμῖν* zu verändern, und diese Änderung fand schon Synesios vor, wobei wir offen lassen, ob er noch *τὸν θεόν* las oder bereits *τὸ θεῖον*. Wahrscheinlich aber ist, dass er *πειρᾶσθε* noch unverändert vorfand. Die zweite Möglichkeit war, *πειρᾶσθε* in *πειρᾶσθαι* und damit die Mahnung in eine Aussage zu verwandeln, kaum in einen imperativischen Infinitiv im Sinne von Igals Auffassung; wer Igals Abhandlung nicht studiert hat, wird den Satz gewiss nicht anders verstehen können denn als Aussage¹⁹.

Mit der Konjektur *πειρᾶσθε* haben wir nun allerdings zwei direkte Reden desselben Sprechers hintereinander, die durch zwei Verba dicendi vorbereitet werden, nämlich durch *εἰπὼν ὅτι* und *φήσας*. Die beiden direkten Sätze sind aber in ihrem Ziel ganz verschieden: der erste ist die Begrüssung seines herbeigesehnten Schülers Eustochios, der zweite eine in eine Mahnung gekleidete Zusammenfassung von Plotins wichtigstem Anliegen; *εἰπὼν* heisst schlicht 'sagte', während *φήσας* mit 'tat kund' wiedergegeben werden könnte und daher als Abwandlung von *εἰπὼν* willkommen ist.

Man könnte der neuen Deutung des umstrittenen Satzes, mit der ich die Vorzüge der bisherigen drei Lösungen ohne deren Nachteile gerettet zu haben hoffe, vorwerfen, sie sei allzu scharfsinnig ausgeheckt; denn Plotin habe in seinem bedauernswerten Zustand gar nicht mehr an all dies denken und vielleicht nicht einmal mehr sprechen können. Gegen solche Einwände möchte ich anmerken, dass ich den Bericht des Porphyrios ohnehin für eine Anekdote halte, nicht für einen historisch verbürgten Ausspruch. Zwar beruft er sich auf Eustochios als Zeugen, und es ist nicht ganz auszuschliessen, dass dieser von Plotin etwas dergleichen gehört haben mochte. Aber ebensogut ist es möglich,

¹⁹ Obschon *πειρᾶσθε* und *πειρᾶσθαι* schon zu Plotins Zeiten gleich ausgesprochen wurden, möchte ich lieber an eine bewusste Änderung glauben. Die Texte wurden den Schreibern nicht diktiert, sondern diese schrieben mit dem Auge auf der Vorlage ab. Noch weniger ist die Änderung von *ἡμῖν* zu *ὕμῖν* als itazistischer Fehler zu betrachten, da in der Zeit der Entstehung unseres Archetypus zwar *υ* und *οι* bereits gleich ausgesprochen wurden, noch nicht dagegen *υ* und *η*.

dass Porphyrios sich dieses Wort ausgedacht hat, wozu er sich dreissig Jahre hatte Zeit lassen können. Die Nennung des Eustochios erhöhte die Glaubwürdigkeit, die jede Anekdote braucht, war im übrigen ungefährlich; denn der Zeuge war bei der Abfassung der Vita kaum mehr unter den Lebenden. Der letzte Ausspruch eines grossen Mannes hat bedeutend zu sein, und darum rechne ich dieses Wort Plotins zur Heiligenlegende wie das delphische Orakel, das in der Vita 22 mitgeteilt wird.

Bei einer Anekdote ist es unerheblich, ob das Geschehen, über das sie berichtet, sich genau so abgespielt habe oder ob sie bloss gut erfunden sei. Nicht die äussere Richtigkeit, sondern der innere Wahrheitsgehalt ist entscheidend. Und hier wird man Porphyrios gerne zugestehen, dass er mit diesem letzten dem Meister zgedachten Wort nicht bloss dessen Seelengrösse vortrefflich hat erstrahlen lassen, sondern dass er darüber hinaus den Sinngehalt der letzten Sätze aus Plotins letzter Schrift eingefangen hat. Dort wird nämlich gesagt, dass die Seele mit der ἀρετή schon während ihres Aufenthaltes im Leib sich abzuschneiden, also hinaufzusteigen sucht; dank der ἀρετή vermag sie das Schlechte abzuwehren, so dass für eine solche Seele bereits das hiesige Leben ein Gut darstellt; ὁ δὲ θάνατος μᾶλλον ἀγαθόν (Enn. I 7, 3, 17–22).