

R.M. van den Berg

Summary: Whereas Plotinus condemned praying for health as unphilosophical, we find Proclus regularly praying for both his own health and that of others. After an examination of Proclus' prayers for health in his own hymns, and testimonies of these prayers in the biography of him by Marinus, it is argued that these different attitudes towards health are due to a difference between Proclus' metaphysics and Plotinus'. According to Plotinus the body cannot influence the soul because the soul remains always connected with Intellect. Proclus, on the other hand, denies such permanent connection between the two. Thus, the body may affect the soul in its philosophical activities. Consequently, health becomes a matter of importance to the philosopher.

Inleiding

De oprukkende secularisatie ten spijt, wordt er in de westerse wereld volop gebeden om gezondheid. Ondanks de hemelsbrede verschillen tussen de orthodoxe rooms-katholiek en een New Age gebedsgenezers, geloven beiden heilig in de genezende krachten van het gebed. Geen wonder dat, wanneer zelfs onze maatschappij, die ten volle heeft geprofiteerd van de opmerkelijke vooruitgang die de medische wetenschap heeft gemaakt in deze eeuw, op consult gaat bij de goddelijke geneesheer, de Ouden nog meer hun hoop op de goden vestigden om een goede gezondheid te krijgen en te houden. Een onderzoeker op het gebied van de antieke religie zal er dus waarschijnlijk niets vreemd aan vinden om te vernemen dat een van de laatste coryfeeën van het neoplatonisme, Proclus Diadochus (410/2-485), voor de gezondheid van zichzelf en anderen bidt. Zulks echter zeer tot de verbazing van zijn collega op het gebied van de antieke wijsbegeerte! Binnen het Platonisme wordt er immers door de meeste filosofen op gehamerd dat het ware geluk¹ (eudaimonia) een zaak van de ziel is. Dat impliceert dat andere zaken zoals rijkdom, status of de toestand van het lichaam, zoals gezondheid of schoonheid, niets bijdragen aan het geluk, noch dat hun tegendelen (armoede, gebrek aan status, ziekte of lelijkheid) daaraan afbreuk kunnen doen. De deugd (het goede voor de ziel) is op zichzelf genoeg om geluk te waarborgen, alle andere dingen zijn op zich neutraal, ze kunnen hooguit ten goede of ten kwade worden aangewend. Dit beginsel wordt in het Engels wel

1. Het Griekse εὐδαιμονία is niet goed met één Nederlands woord te vertalen. Termen als 'geluk' en 'welzijn' dekken maar een deel van de lading. Het is meer dan gelukkig zijn. In normaal Grieks, d.w.z. zonder allerlei filosofische connotaties, impliceert het, naast de emotie van gelukkig zijn, lichamelijk, materieel en sociaal welzijn en dat gedurende iemands hele leven.

'the self-sufficiency of virtue' genoemd². Of we er wel of niet voor kiezen volgens de deugd te leven is iets dat helemaal van onszelf afhangt, het is onafhankelijk van externe factoren. Uiteindelijk ligt het dus binnen een ieders bereik om gelukkig te leven, op het gebied van geluk zijn we autark (αὐτάρκης). In haar beroemde boek *The Fragility of Goodness* presenteert M. Nussbaum Plato als de grote wijsgeer achter deze theorie. In het middenplatonisme wordt ze verdedigd door onder meer Eudorus en Alcinoüs, maar ze wordt niet door iedereen aanvaard, zoals uit het werk van Plutarchus en Calvenus Taurus blijkt³. De grondlegger van het neoplatonisme, Plotinus, zou later, zoals we nog zullen zien, dit beginsel tot de kern van zijn ethiek maken en daarmee de hele verdere neoplatonische school diepgaand beïnvloeden.

In dit artikel zal ik betogen dat Proclus' gebeden voor gezondheid niet begrepen moeten worden als achteloze gemeenplaatsen in zijn gebeden, noch als tekenen dat Proclus als neoplatonische filosoof te kort schoot door zich mee te laten slepen door de zorgen om zijn lichaam, maar als een consequentie van het verschil tussen Plotinus' en Proclus' metafysica. Verder zal rekening gehouden worden met de rol van wonderdoener die Proclus als heidense heilige had als een tweede verklaringsgrond naast de metafysische. Maar alvorens ons te richten op neoplatonische metafysica en heidense heiligen, zullen we eerst de relevante passages van en over Proclus verzamelen en bespreken.

Relevante teksten

De relevante teksten kunnen in twee groepen verdeeld worden. Groep (A) bevat de eigenlijke gebeden van Proclus voor gezondheid. Ze zijn genomen uit Proclus' hymnen. Groep (B) bestaat uit verwijzingen naar zulk soort gebeden zoals die te vinden zijn in Marinus' *Het leven van Proclus of Over Geluk* (VP [= Vita Procli] vanaf nu). Deze verwijzingen bevatten geen letterlijke tekst van de gebeden, in tegenstelling tot de hymnen zelf.

(A) De hymnen

Op grond van zijn vele bewaard gebleven verhandelingen wordt Proclus vaak afgeschilderd als een vrij saaie, niet al te creatieve harde werker die vlak voordat het doek valt de hele Neoplatonische wijsbegeerte systematisch in kaart probeert te brengen. Dat heeft hem de kwalijke reputatie opgeleverd een saaie scholasticus te zijn. Vaak wordt vergeten dat, hoe droog zijn geschriften soms ook mogen zijn, voor hem filosofie eerder een religie was, die hij emotioneel beleed, dan een verzameling filosofische opvattingen die op grond van argumen-

2. Dillon 1993:XXIII.

3. Dillon 1993:XXXVIIIff.

ten makkelijk voor andere te verwisselen zouden zijn. Op het gevaar van een anachronisme af, zou je hem misschien beter een theosoof dan een filosoof kunnen noemen. Die persoonlijke, emotionele betrokkenheid spreekt het duidelijkst uit zijn hymnen, waarvoor men op het moment het best de editie van Vogt (1957) kan raadplegen.

(A-1) ψυχη μὲν φάος ἀγνὸν ἐμῆ πολύολβον ὀπάζεις
ἀγλὸν ἀποσκεδάσας ὀλεσίμβροτον, ἰολόχευτον,
σώματι δ' ἀρτεμίν τε καὶ ἀγλαόδωρον ὑγείην, | <--->⁴

(Hymne 1.40-2)

De eerste hymne die is overgeleverd in de handschriften is die op de Zon, Helios⁵. Bidden tot Helios om gezondheid is minder vreemd dan het misschien lijkt. In deze hymne wordt van Helios gezegd dat hij de harmonie in de kosmos bewaart (καὶ ὑλαίοις ἐνὶ κόσμοις | ὑψόθεν ἀρμονίης ῥύμα πλούσιον ἐξοχετεύων, vs. 3-4). Gezondheid wordt traditioneel opgevat als de harmonie van de mikrokosmos van het lichaam. Gezondheid als afspiegeling van de kosmische harmonie is het produkt van Paieoon (beter bekend als Paian) een realisatie op lager niveau van Helios. Zijn taak is het de kosmos met harmonie te vullen en over de gezondheid van de mensen te waken (σῆς δ' ἀπὸ μειλιχόδωρος ἀλεξικάκου θιασείης | Παιήων βλάστησεν, ἔην δ' ἐπέτασεν ὑγείην, | πλήσας ἀρμονίης παναπήμονος εὐρέα κόσμον, vs. 21-3).

(A-2) <---> κακὰς δ' ἀπελαύνετε νούσους | ἐκ ῥεθῶν⁶

(Hymne 6.5-6)

Deze hymne is gericht tot Hecate en Ianus. De Griekse Hecate en de Romeinse Ianus zijn traditioneel poortwachters. In deze neoplatoonse kontekst zijn ze de goden die op de grens tussen de hogere, metafysische wereld en de lagere, materiële wereld waken⁷. Afgezien van gezondheid, vraagt Proclus met name reiniging, verheffing van het aardse naar het geestelijke, en dus om zijn redding. Het achterliggende idee is de neoplatoonse opvatting dat de menselijke ziel gebonden is door de ketenen van het materiële lichaam. Hierdoor is zij haar hemelse oorsprong vergeten. Terugkeer daar naartoe is dan eerst mogelijk als de menselijke ziel zich weer richt op het geestelijke en zich van de materie reinigt.

-
4. 'Moge u zuiver licht vol zaligheid aan mijn ziel schenken, nadat u de verderfelijke, uit gif geboren nevel gespleten heeft, en het lichaam welzijn en gezondheid als stralend geschenk ...'
 5. Over deze hymne, zie Fauth 1995 en Saffrey 1984.
 6. 'En verdrijft de kwalijke ziekten uit mijn leden.'
 7. Saffrey 1994:43, professor Versnel wijst me nog op Sarah Johnston, *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature* (Atlanta 1990) (non vidi).

- (A-3) δὸς γούϊος μελέων σταθερὴν καὶ ἀπημόν' ὑγείην,
 σαρκοτακῶν δ' ἀπέλαυνε πικρῶν ἀγελάσματα νούσων,
 ναὶ λίτομαι, βασιλεια, καὶ ἀμβροσίη σέο χειρὶ
 παύσον ὅλην κακότητα μελαινάων ὀδυνάων.⁸

(Hymne 7.43-6)

Deze hymne is gericht tot Athene. Hier hebben we het langste gebed voor gezondheid: vier verzen tegenover respectievelijk één vers en een versdeel. Proclus vervolgt zijn hymne met een bede om vrouw, kinderen, roem, voorspoed, overredingskracht en vriendschap. Die kinderwens is erg opvallend voor een ascetische filosoof die, volgens zijn biograaf Marinus (VP c. XVII), nooit naar een vrouw of kinderen taalde. Von Wilamowitz neemt daarom aan dat dit geen zaken zijn waarvoor een filosoof bidt. Hij veronderstelt dat Proclus deze hymne voor anderen dichtte: 'das ist ein Gebet für Weltkinder, für die Schüler, die aus der Universität in das Leben treten wollen'⁹. Of deze hymne wel of niet voor 'Weltkinder' gedicht is, maakt niet zo veel uit. De 'ik' uit de hymne is iemand die het uiteindelijke doel van het filosofische leven probeert te bereiken: terugkeer naar het hogere metafysische rijk waaruit de ziel in deze wereld is afgedaald¹⁰. En om dat te bereiken moet de mens hier zuiver (d.w.z. volledig filosofisch leven), anders wachten hem nieuwe beproevingen in plaats van de hemelse gelukzaligheid¹¹. Of Proclus nu voor zijn eigen gezondheid bidt of die van een ander, hij bidt voor de gezondheid van een filosoof.

(B) Het leven van Proclus

Dit werk van Marinus, Proclus' opvolger als hoofd van de Academie, wordt traditioneel beschouwd als een biografie of zelfs een hagiografie¹². Dat is begrijpelijk gezien het eerste deel van de titel: 'ΠΡΟΚΛΟΣ'. Niettegenstaande het feit dat dit werk waardevolle historische feiten bevat, heeft de nadruk op de biografische component het filosofisch thema overschaduwd dat met het tweede deel van de titel 'Ἡ ΠΕΡΙ ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑΣ' ('Of over het geluk') wordt gegeven: het is ook een tractaat over eudaimonia. Voor die andere kant van het verhaal is

8. 'Geef bestendige, heilzame gezondheid aan mijn leden, verdrijf de troepen van bijtende, vleesverterende ziekten. Ja, ik smeeek u, koningin, stop ook met uw goddelijke hand al de ellende van zwarte pijnen.'

9. Von Wilamowitz 1907:274.

10. H. 7.32.34-36: 'Geef mij die over de aarde zwerft een goede haven. ... En blaas mijn ziel met liefde kracht in, zoveel en van zo'n soort dat ze haar uit de boezem van de aarde weer kan optrekken naar de Olympus, het huis van haar vader in.' (δὸς δέ μοι ὄλβιον ὄρμον ἀλωομένῃ περὶ γαῖαν, ἰ ... μένος δ' ἔμπνευσον ἔρωτι τοσσάτιον καὶ τοῖον, ἴσον χθονίων ἀπὸ κόλπων ἰ αὖ ἐρύση πρὸς Ὀλυμπον ἐς ἕθεα πατρὸς ἔηος).

11. H. 7.40-2: 'En laat me niet tot prooi en buit voor de verschrikkelijke Wraakgodinnen worden, terwijl ik in het stof lig ...' (μηδέ μ' εἰσῆς ἰ ῥυγεδαναῖς Ποιναῖσιον ἔλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι ἰ κείμενον ἐν δαπέδοισιν ...).

12. Rosán 1949:35, n. 28.

vrij recentelijk meer aandacht gekomen¹³. In *VP* worden drie situaties beschreven waarin Proclus om gezondheid bidt.

In caput 17 vertelt Marinus dat, hoewel Proclus nooit zelf een gezin heeft gehad, hij als een vader voor zijn vrienden en bekenden was, die voor hem één grote familie vormde. Hij was bezorgd om een ieder. Marinus vervolgt dan:

(B-1) εἰ δέ ποτέ τις τῶν γνωρίμων νόσῳ κατείχεται, πρῶτον μὲν τοὺς θεοὺς λιπαρῶς ἰκέτευεν ὑπὲρ αὐτοῦ ἔργους τε καὶ ὕμνοις, ἔπειτα τῷ κάμνοντι παρῆν ἐπιμελέστατα καὶ τοὺς ἰατροὺς συνήγεν, ἐπείγων τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης ἀμελλητὶ πράττειν (*VP* c. 17)¹⁴

Alsof dat nog niet genoeg was, suggereerde Proclus soms zelf ook een remedie, 'waardoor hij velen van de meest ernstige ziekten redde'.

Marinus' verhaal over de genezing van het kleine meisje Asclepigenia, de dochter van Archiada en Plutarchus, schildert een wondergenezing in meer detail. De medische wetenschap vermocht niets uit te richten tegen de ziekte, dit tot zeer groot verdriet van Plutarchus, omdat het kind zijn enige hoop was voor het voortbestaan van zijn familie. Hij begaf zich naar Proclus en smeekte hem om snel voor zijn dochter te gaan bidden. Proclus begaf zich vervolgens, in het gezelschap van de filosoof Pericles van Lydië, naar de tempel van Asclepius om voor het meisje te bidden. Toen voltrok zich een wonder:

(B-2) εὐχομένου δὲ αὐτοῦ τὸν ἀρχαιότερον τρόπον, ἀθρόα μεταβολὴ περὶ τὴν κόρην ἐφαίνετο καὶ ῥαστάνη ἐγίνετο· ρεία γὰρ ὁ Σωτήρ, ὥστε θεός, ἴατο (*VP* c. 29)¹⁵

In deze twee gevallen is het Proclus die voor de gezondheid van anderen bidt. Als Von Wilamowitz gelijk zou hebben, zou tekst (A-3) zo'n soort gebed zijn. De andere twee gebeden, echter, lijken me gebeden te zijn voor Proclus' persoonlijk welzijn. In zijn biografie verwijst Marinus ook naar dit soort gebeden met het nu volgende verhaal over Proclus' laatste ziekbed.

Proclus trachtte pijn te vermijden, maar als hij het kreeg, verdroeg hij het gemakkelijk en maakte het minder belangrijk door zijn hoogste zelf er niet door te laten beïnvloeden. Tijdens de ziekte die zou uitlopen op zijn dood, liet Proclus zijn leerlingen hymnen zingen om de pijn te verdrijven:

13. Zie hiervoor met name Blumenthal 1984.

14. 'En als op een gegeven moment iemand van de mensen die hij kende ziek werd, smeekte hij de goden eerst vasthoudend terwille van hem met offers en hymnen. Vervolgens stond hij de zieke vol zorg bij en verzamelde de artsen die hij aanspoorde zonder uitstel te doen wat ze met hun vak konden.'

15. 'En toen hij op ouderwetse wijze bad, trad er een plotselinge verandering op bij het meisje en het ging ineens stukken beter met haar. Want de Redder, omdat hij een god is, genas haar zonder moeite.'

(B-3) πιεζόμενος γὰρ ὑπὸ ταύτης καὶ περιωδονίας συνεχόμενος, ἐκκρούειν ἐπειράτο τὰς ἀλγηδόνας, παρεκελεύετο οὖν ἡμῖν ἐκάστοτε ὕμνους λέγειν καὶ, λεγομένων τῶν ὕμνων, πᾶσα εἰρήνη τῶν παθῶν ἐγένετο καὶ ἀταραξία (VP c. 20)¹⁶

Zonder al te boude hypothesen te willen poneren als zouden de hymnen, waaruit hierboven geciteerd is, de hymnen zijn die bij deze gelegenheid werden geciteerd, denk ik dat zo ons wel een indruk geven hoe die hymnen er ongeveer uitzagen.

Een laatste aanwijzing van Proclus' gebeden tot een genezende god, *in casu* Asclepius, is te vinden in Proclus' commentaar op de *Alcibiades* 166.2ff. Deze passage gaat niet over een specifieke wondergenezing, maar over de gewoonte om Asclepius speciaal dan met hymnen (ἀννυμοῦμενον) te vereren als hij zichzelf openbaart, hoewel hij voortdurend over onze gezondheid waakt. Proclus spreekt hier uit ervaring: een verschijning van Asclepius genas hem van zijn arthritis (Marinus VP c. 31). Uit alle hierboven geciteerde passages kan geconcludeerd worden dat voor Proclus gezondheid iets van belang was, niet alleen voor de leek, maar ook voor de filosoof zelf en dat gezondheid een gift van de goden was, die met gebed kon worden afgesmeekt.

Plotinus over gezondheid

In *Enneade* 1.4(46) *Over Geluk* onderzoekt Plotinus het waarlijk gelukkige leven. Hij attaqueert hierin vooral Aristoteles' opvatting van het gelukkige leven. Aristoteles huldigde de opvatting dat echt geluk uiteindelijk een zaak van de ziel is¹⁷, maar daar niet alleen van afhangt: externe factoren zijn bepalend als condities waaraan voldaan moet zijn om gelukkig te kunnen worden¹⁸. Volgens Plotinus daarentegen dragen al die externe factoren absoluut niets bij aan het geluk noch kunnen ze er afbreuk aan doen: 'Maar als ons betoog de conclusie zou opleveren dat gelukkig zijn is gelegen in geen pijn lijden, niet ziek zijn, geen tegenspoed verduren en niet door grote rampen getroffen worden, dan zou het onmogelijk zijn dat iemand gelukkig is als het tegengestelde

-
16. 'Want, toen hij hierdoor (sc. zijn ziekte, RMB) gekweld werd en in de greep van gruwelijke pijnen, trachtte hij die te verdrijven. Hij verzocht ons namelijk telkens weer hymnen te reciteren en, wanneer de hymnen werden geciteerd, verdwenen de pijnen helemaal en verkreeg hij onverstoornis.'
 17. Het goede voor de mens is de activiteit van de ziel overeenkomstig de deugd, of indien er meerdere vormen van deugd zijn, volgens de beste en meest volmaakte (Aristoteles *Ethica Nicomachea* 1.7.16ff.).
 18. Het blijkt dat geluk toch ook goede dingen van buiten af nodig heeft. Want het is onmogelijk of niet gemakkelijk goede dingen te doen zonder middelen. Want veel dingen worden gedaan met vrienden of rijkdom of politiek als een soort werktuigen. Geluk wordt verpest door het ontbreken van sommige dingen, zoals een goede afkomst, goede kinderen en schoonheid (o.c. 1.8.15-16).

aanwezig zou zijn. Maar als gelukkig zijn in de verwerving van het ware goede gelegen is, waarom moeten we dat dan veronachtzamen en nalaten het als criterium te beschouwen om vast te stellen wie gelukkig is en vervolgens de andere dingen zoeken, die niet onder gelukkig zijn worden gerekend? Want als het geluk bestond in een opeenstapeling van goede en noodzakelijke dingen of eventueel niet-noodzakelijke dingen, die evenwel toch als goed worden aangemerkt, dan zouden we ernaar streven dat die ook aanwezig zijn. Maar als het einddoel één moet zijn en niet een veelheid - want dan zou men niet op één einddoel uit zijn maar op meerdere -, dan moeten we dat alleen nemen wat het hoogste is en het kostbaarste en wat de ziel in haar diepste innerlijk zoekt op te bergen' (*Eneade* 1.4.6.1.ff., vertaling naar Ferwerda [1984]). Een twintigste-eeuwse lezer is waarschijnlijk geneigd aan de realistische Aristoteles de voorkeur te geven boven de wat zweverige Plotinus. Echter, Plotinus' opvatting is alles behalve dwaze luchtflitsen als men bereid is zijn metafysica te accepteren.

In Plotinus' metafysica zijn, zoals welbekend, drie ontologische niveaus te onderscheiden. Het hoogste is het Ene, de oorsprong van al wat is, maar zelf verheven boven zijn. Uit het Ene vloeit het Intellect, de *Nous*, voort. Uit de *Nous*, tenslotte, stamt de Ziel, *Psyche*, die onder meer de individuele ziel omvat. Het ware wezen van de mens bestaat uit ziel en intellect. Het menselijke intellect is verbonden met dat algemene Intellect. Het stoffelijke lijf van de mens daarentegen, maakt geen onderdeel uit van iemands ware wezen, het is slechts de gevangenis waarin de ware zelf opgesloten zit. Doel van het leven voor de filosoof is de éénwording van zijn wezen met zijn uiteindelijke oorsprong: het Ene. Dit wordt bereikt door de ziel op het niveau van het Intellect te brengen. Omdat intellect een deel van het wezen van de mens is, is dit een intern proces. Als het wezen van de mens eenmaal helemaal Intellect geworden is, moet het wachten totdat het Ene zich met de mens verenigt. Voor Plotinus ligt in die toestand van altijd op het niveau van Intellect te zijn het ware geluk besloten. De ware wijze heeft geen intellect, wij allen hebben intellect, de ware wijze is Intellect. Het moge duidelijk zijn dat, als echt geluk besloten ligt in deze staat van Intellect zijn, externe zaken als rijkdom, macht of hun tegendelen er niets meer toe doen. 'Maar als hij nu eens buiten bewustzijn is, zijn geest beneveld door ziekten of magische kunsten?' (*Enneade* 1.4.9.1ff.). Immers, hoe het ook zij, 'misschien wil iemand beweren dat in de wijsheid natuurlijk moet zijn verankerd dat men het merkt en het zich bewust is, omdat juist het gelukkig zijn wordt gevonden als men zijn wijsheid daadwerkelijk bewijst' (*o.c.* 1.4.9.15ff.; vertaling Ferwerda [1984]). Maar, zoals we al zagen, de wijze is Intellect. Als intellect iets zou zijn dat van buiten kwam, redeneert Plotinus, zou het weggenomen kunnen worden. Maar intellect is een inherent deel aan ons wezen en kan dus niet worden weggenomen. Omdat ons intellect deel uitmaakt van het

Intellect, bewaren we zelfs een voortdurende band met het Intellect¹⁹. Intellect is een nooit eindigende activiteit, zodat de wijze, zelfs als hij slaapt, steeds Intellect blijft, omdat zijn wezen, met inbegrip van de ziel, volledig Intellect is geworden. Juist op dit punt zal Proclus van mening blijken te verschillen en dat verschil is cruciaal voor de waarde die ze aan lichamelijke gezondheid hechten.

Van iemand die zegt zo weinig waarde te hechten aan het materiële en lichamelijke, mag men verwachten dat hij de goden niet lastig valt met gebeden om gezondheid. Voor Plotinus is bidden om gezondheid inderdaad een dwaasheid. Hij vergelijkt dat met de situatie waarin één groep mannen zich wapent en traint en een andere groep niet. 'Hier zou een god niet zelf mogen vechten voor de onkrijgshaftigen. De natuurwet zegt immers dat men zich uit de krijg redt door dapper te zijn en niet door te bidden. Zo haalt men immers ook geen vruchten van het land door te bidden, maar door het land te bewerken en men blijft ook niet gezond als men zich niet om zijn gezondheid bekommert. ... Verder is het belachelijk dat men wel alle andere dingen in het leven naar eigen inzicht zou kunnen doen, ook al zou men het niet doen op de wijze waarop het de goden behaagt, maar dat 'gered worden' alleen van de goden komt, hoewel men niet eens datgene heeft gedaan door middel waarvan de goden hun opdragen gered te worden' (*Enneade* 3.2.8.37ff., vertaling Ferwerda [1984])²⁰. Door filosoof te worden kunnen we onszelf redden. Die redding hangt, zoals hierboven gezegd, niet af van het materiële en lichamelijke, maar van een geestelijke ontwikkeling. Er is dan geen reden om daarom te bidden. En als we gezond willen zijn, dan moeten we maar gaan trainen in plaats van erom te bidden. We zijn zelfs verplicht om dat te doen, zoals ons wordt voorgehouden in *Enneade* 1.4.16. Ons lichaam is voor ons wat een lier voor een muzikant is. Zolang hij het instrument kan gebruiken zorgt hij ervoor. Maar als hij de lier niet meer nodig heeft, zal hij de lier links laten liggen zonder er nog aandacht aan te besteden, ook al ligt de lier binnen handbereik. Waarom zouden we dan nog enige aandacht aan ons lichaam moeten besteden? Als iemand te makkelijk uit het leven stapt, omdat hij het ondragelijk vindt, blijkt daaruit dat hij nog niet een echte wijze is, dat wil zeggen dat hij nog niet helmaal Intellect is geworden. De echte wijze was immers immuun voor de slagen van het lot, omdat hij in staat is onderscheid te maken tussen waarlijk en schijnbaar goed en kwaad. Als

19. Cf. Rist 1967:146.

20. Plotinus staat hiermee in een lange traditie. Volgens Plato ligt de verbetering van iemands eigen ziel binnen zijn eigen vermogen. Het ware goede kan zonder gebeden bereikt worden, hoewel gebed zeker niet schaadt. De goden van Aristoteles en Epicurus lijken zich in het geheel niet om de mens te bekommeren, dus ook niet om hun gebeden (zie Rist 1967:200-3). Een opvallende parallel voor Plotinus' gedachten op dit punt is te vinden in het tractaat *Moet men wel bidden* van de Platonistisch georiënteerde redenaar Maximus van Tyrus: 'Welke timmerman zal bidden om een mooie ploeg, als hij vaardig is? Of welke wever om een mooie mantel, als hij vaardig is? Of welke smid om een mooi schild, als hij vaardig is? Of welke onverschrokken man om moed, als hij dapper is? Of welke goede man om geluk, als hij deugdzaam is?' (5.6.145ff.)

men het lichaam voortijdig verlaat, verlaat men het met een nog niet geperfectioneerde ziel. De dood is niet alleen het einde van het leven, maar ook van de mogelijkheid tot perfectie. Hierdoor staat zo'n ziel een slecht lot na dit leven te wachten (*Enneade* 1.9.1.17-9). Daarom moet men niet naar een actieve beëindiging van dit leven streven (zelfmoord), noch naar een passieve (verwaarlozing van het lichaam)²¹.

De praktijk van Plotinus' leven was in overeenstemming met zijn theorie. Volgens zijn biograaf en leerling Porphyrius (*Vita Plotini* 2.1ff.) maakte hij zich niet erg druk om allerlei kwalen. Hoewel hij last had van kolieken weigerde hij klysmas, omdat hij zo'n behandeling ongepast vond voor iemand op zijn leeftijd. Door gebrek aan persoonlijke hygiëne liep hij difterie op. Zijn vrienden lieten hem daarop in de steek, omdat ze vreesden zelf besmet te raken, daar Plotinus de gewoonte had om iedereen met een kus te begroeten. Bij gevolg zou hij uiteindelijk in betrekkelijke eenzaamheid sterven. Aan de andere kant verwaarloosde hij zijn lichaam ook niet helemaal. Hij nam medicijnen zolang ze maar geen delen van wilde dieren bevatten. Hij overtuigde ook Porphyrius om niet de hand aan zichzelf te slaan in zijn ongegronde verlangen naar de dood (*Vita Plotini* 11.11ff.). Toch was zijn houding een heel andere dan die van Proclus die veel drukker bezig was met zijn eigen gezondheid en die van anderen.

Proclus over gezondheid

Voor Plotinus deed het lichaam er niet toe: niet als iets dat het opzichzelf verdient verzorgd te worden, noch als iets dat in een slechte conditie een beletsel zou kunnen vormen voor meer verheven activiteiten. Ook voor Proclus was het lichaam als zodanig van geen belang, iets dat de ziel belemmerde om zijn perfectie te bereiken. Maar in tegenstelling tot Plotinus ging hij er wel vanuit dat het lichaam de activiteiten van de ziel kon beïnvloeden. Zoals we zullen zien, ging het niet aan Proclus voorbij dat hij in deze afweek van Plotinus.

Het enigszins verbazingwekkende idee dat het passieve lichaam de actieve ziel zou beïnvloeden is in gecompliceerde vorm te vinden in zijn *Elementen der Theologie*, propositie 80:

21. Zie Gerson 1994:190.

Πάν σῶμα πάσχειν καθ' αὐτὸ πέφυκε, πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν, τὸ μὲν ἀδρανὲς ὄν καθ' αὐτό, τὸ δὲ ἀπαθές· πάσχει δὲ καὶ τὸ ἀσώματον διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίαν, ὡς δύναται ποιεῖν καὶ τὰ σώματα διὰ τὴν τῶν ἀσωμάτων μετουσίαν²².

Deze propositie vindt zijn toepassing Proclus' commentaar op Plato's *Timaeus* 43b4ff. In deze passage behandelt Plato de storende effecten van de zintuiglijke waarneming en spijsvertering op de menselijke ziel. Van de twee cirkelvormige bewegingen van de ziel, die van het Zelfde en het Andere, kan die van het Zelfde tot stilstand komen, terwijl die van het Andere verstoord kan raken²³. Deze notie van een somatisch-psychische stoornis, dat wil zeggen een psychische stoornis die veroorzaakt wordt door het lichaam, het tegendeel van psychosomatische klachten, maakt hier voor het eerst haar opwachting in de Platoonse psychologie²⁴.

Men kan zich afvragen wat Plotinus met deze passage gedaan zou hebben. Proclus vat de zaken in ieder geval letterlijk op:

Μετὰ ταύτης δ' οὖν ἔκταράττει καὶ θορυβεῖ (sc. ἡ αἴσθησις) τὰς περιόδους τῆς ἀθανάτου ψυχῆς καὶ πεδᾶ μὲν τὴν ταύτου, διασεῖει δὲ τὴν θατέρου· (In Ti. 3.333.2ff.)²⁵

Proclus gaat verder met uit te leggen waarom de rondgang van het Zelfde gestopt wordt, terwijl die van het Andere in de war raakt. De rondgang van het Zelfde heeft betrekking op discursief denken, ware kennis, die van het Andere is gericht op meningen. Iemand kan een verkeerde mening hebben, maar het is onmogelijk verkeerde dingen te weten. Niemand kan iets weten dat verkeerd is, zoals nog steeds te lezen valt in moderne inleidingen in de logica. (Ik kan denken dat Socrates een natuurlijke dood stierf, maar ik kan dat niet weten.) Proclus vergelijkt vervolgens de gekluisterde omwenteling van het Zelfde met mensen in ketens, die weliswaar zo niets kunnen doen, maar op zich niet gemolesteerd worden. Dit in tegenstelling tot de rondgang van het Andere die door elkaar geschud wordt door verkeerde meningen (o.c. 3.333.22). Blijkbaar

-
22. 'Elk lichaam is op zich van nature passief, terwijl elk niet-lichamelijk ding actief is, het ene is op zichzelf werkeloos, het andere onbeïnvloedbaar. Maar ook het niet-lichamelijke ondergaat dingen door zijn verbinding met het lichaam, zoals ook lichamen actief kunnen zijn door hun samenzijn met niet-lichamelijke dingen.'
 23. De interpretatie van Plato's psychologie in de *Timaeus* is buitengewoon lastig. Waarschijnlijk bedoelt Plato dat de menselijke ziel bestaat uit twee typen Zijn: een type Zijn dat in verband gebracht moet worden met de wereld van de Ideeën (de cirkel van het Zelfde) en het andere met de materiële wereld (de cirkel van het Andere), zie Robinson 1970:72ff.
 24. Robinson 1970:107-110.
 25. 'Dus daarmee verstoort en verwart de waarneming de rondgangen van de onsterfelijke ziel en kluistert die van het Zelfde, terwijl ze die van het Andere door elkaar schudt.'

vindt Proclus wat er met het Zelfde gebeurt minder erg dan wat het Andere treft.

Proclus blijkt zich te realiseren dat zijn opvattingen betekenen dat hij Plotinus' idee verwerpt dat iemands ware zelf altijd in verbinding met de bovenwereld blijft staan:

ἀπὸ δὲ τούτων ὁρμώμενοι παρρησιασόμεθα πρὸς Πλατῖνον καὶ τὸν μέγαν Θεόδωρον ἀπαθές τ' φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ αἰεὶ νοοῦν· δύο γὰρ κύκλους μόνον εἰς τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς παραλάβαν ὁ Πλάτων τὸν μὲν ἐπέδησε, τὸν δὲ διέσεισεν, οὐδὲ τὸν πεπεδημένον οὔτε τὸν διασεισισμένον ἐνεργεῖν νοερώς δυνατὸν (*In Ti.* 3.333.28ff.)²⁶

Proclus lijkt op dit punt de hoofdpositie onder de neoplatonisten te vertegenwoordigen, zoals Dodds opmerkt in zijn commentaar op *Elementen der Theologie*, propositie 211, waarin Proclus dit punt nog eens nader uitwerkt²⁷.

Als het lichaam het functioneren van de ziel beïnvloedt, is het vrij logisch om ervan uit te gaan dat een ziek lichaam het functioneren van de ziel geen goed kan doen en dat daarom een goede gezondheid in het belang van de filosoof is, niet als doel op zichzelf, maar als een voorwaarde voor het filosoferen. Een gebed voor gezondheid zou dan zinvol zijn. Hoewel ik er niet in geslaagd ben om direct bewijsmateriaal in Proclus zelf te vinden voor deze veronderstelling, is er wel indirect bewijs dat Proclus zo over gezondheid dacht. De bedoelde passage komt uit Marinus *VP* c. 20 en bevat onder meer de eerder besproken tekst (B-3):

Τὰς δὲ ἀληθδόνας ἀφήρει ἢ καὶ προσπιπτούσας ποτὲ πρᾶως ἔφερε καὶ ἐλάττους ἐποίησε τῷ μὴ τὸ ἄριστον ἐν αὐτῷ συμπάσχειν. τὸ δὲ πρὸς ταύτας αὐτοῦ τῆς ψυχῆς παράστημα ἰκανῶς ἐδήλωσε καὶ ἡ τελευταία νόσος. πιεζόμενος γὰρ ὑπὸ ταύτης καὶ περιωδυνίας συνεχόμενος, ἐκκρούειν ἐπειράτο τὰς ἀληθδόνας. παρεκελεύετο οὖν ἡμῖν ἐκάστοτε ὕμνους λέγειν καὶ, λεγομένων τῶν ὕμνων, πᾶσα εἰρήνη τῶν πάθων ἐγένετο καὶ ἀταραξία. καὶ ὅ γ' ἔτι τούτου παραδοξότερον ὅτι καὶ μνήμη ἐῖχε τῶν λεγομένων, καίτοι τῶν ἀνθρωπίνων σχεδὸν ἀπάντων ἐπιλελησμένος, ἐπιβρισιάσης αὐτῷ τῆς παρέσεως. ἀρχομένων γὰρ ἡμῶν ὕμνεῖν, ἐκεῖνος ἀνεπλήρου τοὺς ὕμνους καὶ τῶν Ὀρφικῶν ἔπων τὰ πλεῖστα· καὶ γὰρ ταῦτά ἐστιν ὅτε παρόντες ἀνεγινώσκονεν²⁸.

-
26. 'Met dit als uitgangspunt zullen we vrijmoedig spreken tegen Plotinus en de grote Theodorus die vasthouden aan iets onbeïnvloedbaars in ons dat altijd denkt. Plato immers, die voor wezen van de ziel uit slechts twee cirkels aannam, ketende de ene en schudde de andere door elkaar en het is uitgesloten dat de gebonden of door elkaar geschudde cirkel kan werken op de manier van het Intellect.'
27. Elke individuele ziel die afdaalt in de wereld van wording, daalt in haar geheel af: het is niet zo dat een deel boven blijft en dat een deel afdaalt.
28. Proclus trachtte pijn te vermijden, maar wanneer hij erdoor getroffen werd, droeg hij het licht en verminderde het door niet het beste in zichzelf mee te laten lijden. Met name zijn laatste ziekte bewees afdoende de moed van zijn ziel met betrekking tot dit soort dingen. Want, toen hij hierdoor gekweld werd en in de greep van gruwelijke pijnen was, trachtte hij die te verdrijven. Hij verzocht ons telkens weer hymnen te reciteren en, wanneer de

Zoals het *apparatus fontium* van Rita Masullo's editie van de *VP* terecht opmerkt, lijkt de openingszin van dit caput op Plotinus *Enneade* 1.2.5.9-11: τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καὶ εἰ μὴ οἶον τε, πρῶτως φέρουσιν καὶ ἐλάττους τιθεῖσιν τῷ μὴ συμπάσχειν²⁹. Maar als iets ergens anders op lijkt dan impliceert dat, naast overeenkomsten, ook verschil. Plotinus zegt niet precies hetzelfde als Marinus en dat verschil is hier belangrijk. Als Plotinus op deze plaats ons waarschuwt om onze ziel niet te laten beïnvloeden door pijn, dan wil dat niet zeggen dat dat strijdig is met zijn claim dat onze ware zelf immuun is voor het leed dat ons lichaam treft en dat de ziel van de wijze helemaal Intellect geworden is. Volgens Plotinus is bij gewone mensen alleen het hoogste deel onkwetsbaar, bij filosofen de hele Ziel, die immers in haar geheel op een hoger plan is gebracht. Proclus verwijst naar dat deel van de ziel dat buiten schot zou blijven volgens Plotinus in zijn eerder geciteerde commentaar op de *Timaeus* als ἀπαθές. Marinus citeert Plotinus min of meer letterlijk, maar voegt er nog aan toe τὸ ἄριστον ἐν αὐτῷ, 'het beste in zichzelf'³⁰ als subject bij συμπάσχειν. Deze opmerking impliceert dat in andere gevallen het beste in ons wel beïnvloed zou kunnen worden - anders zou die toevoeging overbodig zijn - iets wat luid en duidelijk door Plotinus ontkend werd. Proclus vocht tegen de pijn door zijn leerlingen hymnen te laten reciteren. Zoals al eerder opgemerkt, is er geen enkel bewijs dat de hymnen die wij van Proclus over hebben de hymnen zijn die bij Proclus' ziekbed werden gezongen. Hoe dat ook moge zijn, een hymne die wordt geciteerd om de pijn te verdrijven bevat waarschijnlijk zulke gebeden voor gezondheid en tegen ziekte, zoals we die in onze hymnen gevonden hebben. Het reciteren van hymnen was dus Proclus' (succesvolle) manier om somatisch-psychische problemen de baas te kunnen worden. Plotinus aan de andere kant, op grond van zijn opvatting dat het lichaam de ziel niet kan hinderen, vond het zinloos om de goden lastig te vallen met beden om gezondheid.

hymnen werden geciteerd, verdwenen de pijnen helemaal en verkreeg hij onverstoortbaarheid. En nog onverwachter dan dat was het feit dat hij zich herinnerde wat er geciteerd werd, hoewel hij bijna alle menselijke zaken vergeten was, omdat hij steeds meer verzwakt raakte: wanneer wij een hymne aanhieven, maakte hij de hymnen af en het grootste deel van de Orphische formules. Want ook die lazen we soms, wanneer we aanwezig waren.'

29. 'Anderzijds neemt ze (sc. de ziel) pijn weg en als dat niet mogelijk is, draagt ze die zachtmoedig en verlicht ze die door niet met het lichaam mee te lijden' (vertaling Ferwerda [1984]).
30. Dat hiermee het hoogste deel van de ziel wordt bedoeld en niet slechts de ziel als zodanig, blijkt uit het gebruik van die uitdrukking in Proclus' commentaar op de *Timaeus* waaruit zojuist geciteerd is. Proclus merkt daar op, als hij het over de ziel heeft, dat als het beste van onze ziel volmaakt is, we in ons geheel, d.w.z. met onze hele ziel, gelukkig moeten zijn (εἰ δὲ ὅταν τὸ ἡμῖν κράτιστον τέλειον ᾖ, καὶ τὸ ὅλον ἡμῶν εὖδαμον. *In Ti.* 3.334.11f.).

Proclus' beden om gezondheid in zijn hymnen zijn, naar ik hoop te hebben aangetoond, filosofisch gemotiveerd, geen blindelings nagevolgde conventie van het genre. Proclus kent weliswaar die conventies en tradities, maar hij lijkt ze altijd te gebruiken voorzover hij ze in kan passen in zijn neoplatoonse kader. De dingen waarom hij bidt, zijn geen verlangens die in normale hymnen geuit worden. Hij wil voornamelijk geestelijke reiniging, inzicht en verlossing. Wat Von Wilamowitz over de wensen uit Proclus' eerste hymne opmerkt, is eigenlijk van toepassing op al zijn hymnen: 'Das ist Proklos persönlich, der Professor, das Schulhaupt, der Bekenner der bedrohten väterlichen Religion'³¹. Gezondheid is een voorwaarde om goed te kunnen filosoferen. Filosofie als zodanig is geen doel op zichzelf, maar de weg voor de mens om terug te keren tot zijn oorsprong. In al Proclus' hymnen lijkt het geen twijfel dat dit het meest belangrijke is: de gebeden voor gezondheid nemen weinig ruimte in in vergelijking met de gebeden om de redding van de ziel. Het welzijn van het lichaam als zodanig was van geen belang, zelfs niet als de dood dreigde. Voor neoplatonisten was de dood een verhulde zegen: na een leven van filosofische contemplatie en purificatie mocht de wijze verwachten terug te keren naar het metafysisch rijk, terwijl de anderen die zich niet gewijd hadden aan de verbetering van zichzelf met reïncarnatie werden gestraft. Proclus leefde in zijn dagelijkse leven volgens die eschatologische verwachtingen. Dood, zo bericht Marinus ons, boezemde Proclus geen angst in, terwijl dat bij de meeste mensen wel het geval is (VP c. 4). Aan het einde van zijn leven had hij een diep verlangen naar de dood, waardoor zijn overlijden versneld werd (VP c. 30). In overeenstemming met deze opstelling zien we Proclus nergens om het behoud van zijn leven bidden, alleen maar dat zijn ziel niet negatief beïnvloed wordt door het feit dat ze in de materiële wereld opgesloten zit.

Maar hoe zit het dan met het verhaal over de genezing van Asclepigenia (B-1)? Waarom liet Proclus haar niet gewoon dood gaan als de dood zo'n bevrijding is? Twee overwegingen hebben hier mogelijkwijze een rol gespeeld. Om te beginnen was Asclepigenia nog te jong om te sterven. Ze was nog een klein meisje, wat impliceert dat ze nog niet in staat was geweest om filosofie te studeren en zichzelf op die manier te reinigen zodat er voor haar een beter bestaan na dit aardse tranendal in het verschiet zou liggen. Zoals reeds opgemerkt, had Plotinus al gewaarschuwd dat een vroegtijdig vertrek uit het lichaam de mogelijkheid tot verbetering van de ziel afsneed. Die opvatting lijkt door latere neoplatonisten niet bestreden te worden, zoals uit de volgende anekdote uit Proclus' jeugd blijkt: 'Toen hij (nl. Plutarchus) zag dat Proclus zich strikt onthield van het eten van levende wezens, drong hij erop aan dat hij dit niet overdreef, opdat zijn lichaam de activiteiten van zijn ziel van dienst kon zijn. Hij vertelde ook Syrianus over het dieet van diens leerling. Maar die antwoord-

31. Von Wilamowitz 1907:275.

de, zoals Proclus zelf ons vertelde: 'Laat hem leren wat ik wil en spaarzaam eten. Als hij vervolgens wil sterven, dan mag hij dat doen. Zozeer waren zijn meesters bezorgd om hem' (Marinus *VP* c. 12). De ziel heeft dus het lichaam nodig voor haar activiteiten. Sterven is niet erg, *nadat* iemand zijn filosofische opleiding heeft volbracht.

Er is echter een andere, minder filosofische reden voor Proclus om het meisje te redden en voor Marinus om het verhaal te vertellen. Het is een teken van Proclus' goddelijkheid. De heidense neoplatonisten waren een kleine minderheid in de intolerante wereld van de christelijke Late Oudheid. De leiders van die groep moesten hun volgelingen soms een teken geven dat de goden toch aan hun kant stonden³². Daarom wordt in dit verhaal ook benadrukt dat het Asclepius was die het meisje genas, omdat Proclus zo'n nauwe band met hem had. Vanzelfsprekend vermeldde Marinus dit verhaal over zijn meester. Uiteindelijk was zijn biografie, hoewel ook een filosofisch tractaat zoals ik hierboven heb benadrukt, ook een werk met hagiografische tendensen.

Conclusie

In het bovenstaande heb ik geprobeerd Proclus' gebeden voor gezondheid te begrijpen vanuit een filosofisch perspectief. Ik ben begonnen om aan te geven dat deze gebeden vanuit een neoplatoons perspectief gezien enigszins verrassend zijn door Proclus met Plotinus te vergelijken, die gebeden om gezondheid als onfilosofisch verwerpt. Men zou zelfs verder kunnen gaan door erop te wijzen dat ziekte en pijn door de meeste filosofische scholen van de Oudheid dapper genegeerd werden als onbelangrijk. Het verhaal over Epicurus' pijnlijke dood is welbekend. De Pyrrhoonse sceptici schorpten hun oordeel op, omdat ze niet konden vaststellen of pijn goed dan wel slecht was. De stoïcijnen staan spreekwoordelijk bekend om hun minachting voor pijn. Voor Proclus deed het er echter wel toe, omdat ziekte de ziel kan beïnvloeden. Om mijn these te onderbouwen heb ik niet alleen gebruikgemaakt van Proclus' eigen geschriften, maar ook van Marinus' *VP* in de overtuiging dat dit werk meer is dan een eulogie: het is een filosofische verhandeling, die als zodanig aandacht verdient³³.

Rijn- en Schiekade 109
2311 AR Leiden

32. Zie voor dit soort van wonderen Fowden 1982:50.

33. Met dank aan dr. P.A. Meijer en prof. dr. D.T. Runia voor hun kritische opmerkingen en suggesties.

Bibliografie

- H.J. Blumenthal, 'Marinus' Life of Proclus: Neoplatonist Biography', *Byzantion* 54 (1984), 469-494
- J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford 1993
- E.R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology, a Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford 1963²
- W. Fauth, *Helios Megistos, zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995
- R. Ferwerda, *Plotinus: Enneaden, Prophyrus: Over het leven van Plotinus en de indeling van zijn tractaten*, Baarn/Amsterdam 1984
- G. Fowden, 'The Pagan Holy Man in Late Antique Society', *Journal for Hellenistic Studies* 102 (1982), 33-59
- L.P. Gerson, *Plotinus*, Londen/New York 1994
- R. Marsullo, *Marino di Napoli, Vita di Procli*, Napels 1985
- J.M. Rist, *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge 1967
- T.M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1970
- L.J. Rosán, *The Philosophy of Proclus, the Final Phase of Ancient Thought*, New York 1949
- H.D. Saffrey, 'La devotion de Proclus au Soleil', *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales* (1984), 73-86
- , *Proclus, Hymnes et prières*, Parijs 1994
- E. Vogt, *Procli Hymni accedunt Hymnorum Fragmenta, Epigrammata, Scholia, Fontium et Locorum Similium Apparatus, Indices*, Wiesbaden 1957
- U. von Wilamowitz-Möllendorf, 'Die Hymnen des Proklos und Synesios', *Sitzungsberichte der königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1907), 272-290