PSEUDO-ARISTOTELES

ÜBER DIE SEELE.

Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts
und ihre Beziehungen

zu

Salomo ibn Gabirol.
(Avicebron)

Motto: Versunken ist in tiefe Nacht
Der Erfinder dunkler Name so oft;
Was ihr Geist denkend erlann, nügen wir
Aber belahnt auch?
B. Stock.

Von
Dr. A. Loewenthal.

Gedruckt mit Unterstützung der Zunz-Stiftung.

BERLIN

Mayer & Müller.

1891.

The Leo Baeck Institute

DE GRUYTER
ARISTOTELIS

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

DE ANIMAE

The Leo Baeck Institute

PSEUDO-ARISTOTELES

ÜBER DIE SEELE.

Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts
und ihre Beziehungen

zu

Salomo ibn Gabirol.
(Avicebron)

Motto: Verunken ist in tiefe Nacht
Der Erfinder dunkler Rame so oft;
Was ihr Geist denkend erfann, näh'n wir
Aber belohnt Ehre sie auch?

Klopstock.

Von

Dr. A. Loewenthal.

Gedruckt mit Unterstützung der Zunz-Stiftung.

BERLIN

Mayer & Müller.

1891.

LEO BAECK
INSTITUTE
NEW YORK

Seinem Lehrer

Herrn Oberrabbiner

Dr. W. Feilchenfeld

zu Posen

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.

B759
.A54
L6

P. Z. 633
4994

LEO BAECK
INSTITUTE
NEW YORK

Inhalt.

	Seite
Vorwort	VII
I. Abhandlung.	
§ 1. Einleitung: Die Wanderung der philosophischen Litteratur von Griechenland nach Spanien	1
§ 2. Die Schule von Toledo. Dominicus Gundisalvi und Johanes Hispalensis	5
§ 3. Das Buch „de anima“ des Gundisalvi. Psychologische Studien der abendländischen Christenheit bis zur Zeit des Dominicus. Bisherige Meinungen das „de anima“ des Dominicus	14
§ 4. Das hebräische pseudaristotelische Buch „über die Seele“. Das Verhältnis des psychologischen Werkes des Gundisalvi zu diesem Werke: a) der Prolog, b) die propositio thematis, c) der Inhalt	22
§ 5. Beziehungen des psychologischen Werkes des Gundisalvi zu Salomo ibn Gabirol. Gabirol ist Verfasser eines psychologischen Werkes	35
§ 6. Die lateinische Uebersetzung des Werkes Gabirol's durch Johannes Toletanus	52
§ 7. Der Abschnitt über die Unsterblichkeit (Frage VIII) .	58
§ 8. Der letzte Abschnitt des Werkes Gundisalvi's (Frage X)	62
§ 9. Das Verhältnis des hebräischen pseudaristotelischen Buches über die Seele zur Psychologie Gabirol's	67
§ 10. Die Leistung des Dominicus bei seinem Werke „de anima“	70
§ 11. Résumé	72
II. Excerpte aus Dominicus Gundisalvi's „de anima,“ enthaltend: Die Bestandteile des psycho- logischen Werkes des Salomo ibn Gabirol	
III. Anhang. לקוטים מן הגפש המיוחס לארסטו	1-12

~~~~~

Notiz:

S. 52. vor dem vorletzten Absatz ist ausgefallen:

§ 6. **Die lateinische Uebersetzung des Werkes
Gabirol's durch Johannes Toletanus.**

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit, deren Anfang unter dem Titel: „Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Litteratur bei Arabern, Juden und Christen“ der philosophischen Fakultät der Universität zu Königsberg i. Pr. als Dissertation eingesandt wurde, ist als die Fortsetzung des im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, herausgeg. von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann, 1890. S. 217—224 erschienenen Artikels: „Fragmente eines pseudaristotelischen Werkes über die Seele in hebr. Sprache“ zu betrachten.

Wenn Knauer in seinem Werke: „Grundzüge der aristotelisch-thomistischen Psychologie“ in der Vorrede bemerkt, dass bei dem Mangel an Monographien aus dem Gebiete der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie eine Darstellung dieses Teiles der Entwicklung der Weltweisheit vorerst unmöglich sei, und wenn er als die ersten Vorarbeiten, welche für die Darstellung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von eigentlichem Nutzen sind, die Monographien von Karl Werner und Barach bezeichnet, so war es das Streben des Verfassers, diesen berühmten Gelehrten nachzueifern.

Auf die einleitende Abhandlung, welche die Bedeutung des im Titel der Arbeit genannten Werkes zu schildern sucht, folgt die Edition nach 2. Mss. Es war trotz des grössten Aufwandes von Mühe nicht immer möglich, einen korrekten Text zu geben, da die Hss. sich in einem sehr schlechtem Zustande befinden, jedoch wird meistens der Zusammenhang verständlich sein. Mit der Anführung von

Parallelen zu den in dem Werke genannten Ansichten hat der Verfasser sparen zu sollen gemeint, weil sich jedem Kenner der einschlägigen Litteratur Analogieen auf Schritt und Tritt darbieten. Die Anmerkungen dienten dazu, die Beziehungen zu anderen Lehren aufzudecken und Varianten in den Mss. mitzuteilen. Bei Letzterem ist zu bemerken, dass offenbare Schreibfehler der Copisten stillschweigend verbessert, und dass durch Homoioteleuta in der einen oder der anderen Hs. ausgelassene Stellen ohne Weiteres hinzugefügt worden sind.

Seiner Edition hat der Herausgeber einen Separatabzug der im Magazin (Heft II) enthaltenen hebräischen Fragmente in einem Anhange beigegeben.

Es liegt mir noch die angenehme Pflicht ob, allen Denjenigen, welche meine Arbeit durch ihre gütige Unterstützung gefördert haben, meinen Dank auszusprechen. Es ist dies vornehmlich Herr Dr. M. Steinschneider, auf dessen Anregung ich die Arbeit unternommen, und der mir durch zahlreiche gelehrte Winke und durch liebevolle Unterweisungen, sowie durch die mir gestattete Benutzung seiner kostbaren Bibliothek in ausnehmender Weise genützt hat. Mein wärmster Dank gebührt auch den Herren Dr. A. Berliner, meinem verehrten Lehrer, in Berlin, Prof. Dr. D. Kaufmann in Budapest, Dr. A. Neubauer in Oxford, Dr. J. Guttman in Hildesheim, Dr. M. Salzberger in Erfurt, den Verwaltungen der Königlichen Bibliothek zu Berlin und Erfurt, der Bibliothèque Nationale zu Paris, der Kgl. Hofbibliothek zu München und der Bibliothek des Gajo-Gonville College zu Cambridge, sowie dem Curatorium der Zunzstiftung zu Berlin, welches die vorliegende Arbeit mit einem namhaften Geldbetrage subventionirt hat.

Berlin, im November 1890.

Der Verfasser.

Einleitung.

§ 1. Die Wanderung der philosophischen Litteratur von Griechenland nach Spanien.

Es ist eine im Leben der Völker öfters beobachtete Thatsache, dass der an urwüchsiger Kraft mächtigere Stamm, nachdem er seine Gegner überwunden hat, nun auch begehrt, ihnen auf geistigem Gebiete überlegen zu werden. Nicht zufrieden mit der politischen Suprematie will er auch auf dem Gebiete des Geistes den Vorrang vor dem unterworfenen Volke erlangen. Zuvörderst ist dazu nötig, dass man die Kultur der unterjochten Nation in sich aufnehme, um auf dieser Grundlage an dem Gebäude des Geistes weiter zu arbeiten. So haben in Rom, als Griechenland zur römischen Provinz geworden war, fast alle bedeutenden griechischen Systeme der Philosophie geblüht und Anhänger gefunden. Freilich waren die Römer nicht imstande, die griechische Weltweisheit zu überflügeln. Mit welchem regem Eifer sie sich auch der Philosophie zuwandten, so vermochten sie doch nicht, irgend welchen bedeutenden philosophischen Fortschritt zu erreichen. Aber das Streben nach geistiger Ueberlegenheit bewirkte, dass in Rom die Lehren der griechischen Philosophen eine zweite Heimat fanden, und, da sie fortwährend diskutirt wurden, vor der Vergessenheit bewahrt blieben.

Eine analoge Erscheinung bietet sich im Mittelalter dar. Aus den Wüsten Arabiens hatten sich die Völker arabischer Zunge entfernt, um andere Länder zu erobern, ihre unge-

zähmte Kraft hatte Alles, was ihnen in den Weg trat, zertrümmert; aber im Laufe der Zeiten legte sich ihre leidenschaftliche Sucht nach Eroberungen, der Geist der Gesittung hielt seinen Einzug in ihre Gemüter, und sie gingen der griechischen Weisheit nach, um den ewigen Problemen der Menschheit nachzuforschen und die Völker, welche sie durch die Macht des Schwertes unterjocht hatten, auch auf dem Gebiete der Wissenschaft zu überflügeln.

Aber während die Römer durch die griechische Philosophengesandtschaft in Rom, welche i. J. 156 v. Chr. die Jugend begeisterte,¹⁾ veranlasst wurden, sich dem Studium der griechischen Sprache zuzuwenden, in welcher die Werke, deren Kenntnis sie sich aneignen mussten, abgefasst waren, während die Herübernahme griechischer Wissenschaft bei den Römern eine unmittelbare war, lernten die Araber die Werke der griechischen Philosophen nur in arabischen Uebersetzungen kennen, welche nach dem griechischen Original oder nach früheren syrischen Uebersetzungen angefertigt waren. Nur selten gab es Araber, welche Griechisch verstanden, von Al-Kindi ²⁾ vermutet man, dass er einige Kenntnisse in dieser Sprache besessen habe, dem weitaus grössten Teile aber war diese Kenntnis vollkommen fremd.

Wie sehr nun auch diese Einheit des geistigen Lebens und Ausdrucks³⁾ für die Entwicklung des arabischen Volkstums von Vorteil war, so lässt es sich doch nicht leugnen, dass die Werke der griechischen Philosophen, welche die Araber in ihrer Volkssprache benutzten, bei solchen mehrfachen Uebertragungen Vieles von ihrer individuellen Eigentümlichkeit verloren, durch die Uebersetzer büssten die übertragenen Werke ihren besonderen stylistischen Charakter

---

¹⁾ Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 2. Auflage. S. 195 f.

²⁾ Cf. Steinschneider. Die arab. Uebersetzungen aus dem Griechischen. S. 52. Beiheft 5 zum Jahrgang VI (1889) des „Centralblatt für Bibliothekswesen“, herausgeg. von Hartwig.

³⁾ Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen S. 5.

ein, auch ist es bekannt, dass die Uebersetzer „addimenta“ zu ihren Versionen hinzufügten, welche zuweilen von späteren Copisten in den Text mit aufgenommen wurden, so dass z. B. die Werke des Stagiriten und seiner bekanntesten Commentatoren in nicht wenigen Punkten von dem griechischen Original abweichen. Freilich sind nicht alle Abweichungen Zusätze. Es finden sich vielmehr auch wertvolle Varianten, welche in neuester Zeit sogar zur Herstellung eines korrekten griechischen Textes benützt wurden.¹⁾

Im Orient war die Wissenschaft der Araber entstanden, und von hier aus sollte das zu neuem Leben erstandene klassische Altertum eine neue Wanderung beginnen.

Die Entwicklung der Wissenschaften bei den Arabern im Orient rief auch im maurischen Spanien eine ähnliche Bewegung ins Leben. Politische Verhältnisse²⁾ trugen viel dazu bei, diese Umwälzung ins Werk zu setzen. Abderrahman, der Sohn Moawijah's, war bei der Entthronung der Omajjaden durch einen glücklichen Zufall dem Blutbade entronnen, welches seine Familie aufrieb. Nach mancherlei Gefahren und Abenteuern war er in Andalusien gelandet, und hier, im Westen, fand er ein neues Reich, nachdem sein Geschlecht es im Osten verloren hatte. Er wurde unter den Einflüssen der Umgebung, welche er in Cordova fand, ein thätiger Förderer von Kultur und Wissenschaft. Seine Nachfolger, besonders Hakem II, traten in seine Fusstapfen, und so wurde die maurische Herrschaft in Spanien im 10. Jahrhundert zu einer wahrhaft glänzenden, gerade in jener Zeit, da die Bildung des christlichen Abendlandes tief darniederlag. In den grössten Städten Spaniens entstanden kostbare Bibliotheken und wissenschaftliche Hochschulen. Die Gelehrten, welche diesen Anstalten vorstanden,

---

¹⁾ Cf. Freudenthal, die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexander's zur Metaphysik des Aristoteles (Abhandl. der k. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1884).

²⁾ Cf. Lembke, Geschichte von Spanien S. 320 ff.

wussten den gesamten Wissensreichtum ihrer asiatischen Stammesgenossen auch in Spanien heimisch zu machen. Spanische Araber, welche zu ihrer Ausbildung in den Wissenschaften nach dem arabischen Mutterlande reisten, vermittelten den Spaniern die Kenntniss von den litterarischen Vorgängen des Orients.

Der rege wissenschaftliche Eifer, welcher damals die Geister der arabischen Völker beherrschte, theilte sich auch den spanischen Juden mit. Im Orient war das Studium der Halacha, welches bis dahin unter den Juden fast die einzige Beschäftigung gebildet hatte, um diese Zeit schon von streng wissenschaftlichen Bestrebungen begleitet, die Juden im Orient waren Uebersetzer philosophischer und medizinischer Werke und auch selbständige Schriftsteller. Diese wissenschaftlichen Erzeugnisse ihrer Stammesbrüder wurden durch das Verdienst des Abu Iussuf Chasdai ben Isaac ibn Schaprut ¹⁾ den spanischen Juden bekannt. Unter den schützenden Fittigen dieses hervorragenden Staatsmannes wurde eine neue Epoche des Kulturlebens für das Judentum herbeigeführt; dazu kam noch, dass die spanischen Juden sich von der religiösen Autorität der babylonischen Akademie zu Sura befreiten. In Cordova gründeten sie eine neue Schule, in welcher die religiösen und rituellen Gesetze von geeigneten Lehrkräften, welche sie sich zu verschaffen gewusst hatten, erklärt und diskutirt worden. So wurde das arabische Spanien in dieser Zeit der fruchtbare Boden, welcher die Juden einer höheren Entwicklung zuführen sollte, welche für alle Zukunft von den wohlthätigsten Wirkungen für ihren Stamm begleitet war.

Gerade in dieser Zeit, als Araber und Juden in Spanien das Gebiet der Wissenschaften bearbeiteten mit einem Eifer, den man stets einer neuen Kultur zu widmen pflegt, war die abendländische christliche Weltweisheit ihrem Verfall nahe. Sollte die darniederliegende Bildung wieder ge-

---

¹⁾ Grätz, Geschichte der Juden Bd. V (1860). S. 359 ff.

hoben werden, so musste man in Spanien eine Anleihe machen. Strebende Geister unter den Christen in damaliger Zeit, welche ein Auge besaßen für die Schäden und Risse, welche sich am Gebäude ihrer Philosophie zeigten, wandten daher der maurischen Kultur in Spanien ihre Aufmerksamkeit zu. Die tolerante Behandlung anderer Religionsbekenntnisse von seiten der arabischen Herrscher unterstützte diese Bestrebungen, und das Augenmerk der christlichen Gelehrten der damaligen Zeit war, die Resultate, zu welchen die philosophischen Schulen in Spanien gekommen waren, in sich aufzunehmen. Am Anfange des zwölften Jahrhunderts war man bereits so weit gekommen, dass man in vollständig systematischer Weise für die Verbreitung der arabischen, philosophischen Litteratur sorgte.

---

§ 2. Die Schule von Toledo. Dominicus Gundisalvi und Johannes Hispalensis.

Es ist das grosse Verdienst des Erzbischofs Raymund¹⁾ von Toledo, ein förmliches Uebersetzungsbureau²⁾ in dieser Stadt gegründet zu haben. Diese Einrichtung erwies sich als so förderlich, dass in kurzer Zeit von allen Orten der Christenheit her ein gewaltiger Zulauf nach Toledo entstand, wodurch dieser Ort einen nie geahnten Aufschwung in wissenschaftlicher Beziehung nahm.

Damit Raymund diesen Schritt wagen könnte, dessen

---

¹⁾ Raimundus von Salvitare war früher Bischof von Osma, cf. Gams, Kirchengeschichte von Spanien III¹ S. 19.

²⁾ Die Litteratur über diesen Gegenstand giebt fast vollständig an Bardenhewer, Liber de causis p. 121 ff. Ferner ist zu nennen: Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo (Hermes. Bd. 8.) Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos espanoles Bd. I p. 375 ff. (Madrid 1880), Steinschneider an vielen Stellen seiner Werke, besonders in der, unter der Presse befindlichen Schrift: die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, und Kaufmann, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1883. I S. 531 ff.

segensvolle Wirkung ganz Europa verspüren sollte, musste erst das Bollwerk entfernt worden sein, welches diesen Studien der Christen hätte Einhalt thun können. Bis zur zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts nämlich waren die Christen in den arabischen Landen Spaniens nur geduldet, sie wohnten mit ihrem Glauben inmitten der Sieger, deren Toleranz ihnen den freien Gebrauch ihrer Geisteskräfte gestattet. Wie leicht aber konnte die tolerante Gesinnung einem glühenden Fanatismus Platz machen! Wie leichtsinnig wäre es, auf die Beständigkeit der Volksgesinnungen zu bauen! Im Jahre 1085 aber war das grosse Ereignis geschehen. Toledo war in den Besitz der Christen übergegangen. Die Christen waren nun Herren der kostbaren Bibliothek, welche sich in der dortigen Moschee befand. Jetzt war auch das letzte Hindernis gefallen, und der Wissbegierde war Thür und Thor geöffnet. Der 25. Mai d. J. 1085,¹⁾ an welchem König 'Alfonso VI seinen feierlichen Einzug in Toledo hielt, bedeutet den Anfang einer neuen Zeit für die Entwicklung der Wissenschaften, nicht nur in Spanien, sondern in ganz Europa.

Es gelang Raymund zwei wissenschaftlich tüchtige Männer an seinen Hof heranzuziehen, welche für die Uebersetzungslitteratur äusserst fruchtbar geworden sind. Es sind dies:

Dominicus Gundisalvi und Johannes Hispalensis.

Amable Jourdain ²⁾ citirt, was die Zeit der Uebersetzungen dieser Männer betrifft, eine Aeusserung von Antonio, *Bibliotheca Hispana vetus*, ³⁾ wonach Gundisalvi im 12. Jahrhundert gelebt hätte. Eine genauere Bestimmung des

¹⁾ Lembke a. a. O. Gams, II² S. 462. Es ist interessant, aus Gams zu ersehen, dass gerade am 25. Mai 1085 auch der Todestag Gregor's VII war.

²⁾ *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* (Paris 1843) p. 107 ff.

³⁾ Vgl. über dieses Werk: Gams III² S. 301 f.

Datums ist gegeben durch die Zeit Raymund's, in dessen Auftrage die Uebersetzungen angefertigt wurden. Raymund war Erzbischof von Toledo 1126 — 1150.¹⁾ Eine Uebersetzung des Johannes Hispalensis, des Genossen des Dominicus, die der Astronomie des Muhammed ben Kathir el Fargani,²⁾ trägt die Jahreszahl 1134, und somit wäre die ungefähre Jahreszahl der Uebersetzungen dieses Collegium's gefunden.

Es war ein Glück für die Verbreitung der Wissenschaften, dass gerade in Toledo die Uebersetzungen angefertigt wurden. Die arabische Bibliothek dieser Stadt besass reiche Bücherschätze, und das Ansehen, in welchem die toletanische Bibliothek stand, erhielt sich durch Jahrhunderte.³⁾ Die Christen setzten sich in den Besitz dieser Büchersammlung, welche sich im Gebiete der grossen Moschee befand, wie überhaupt die Moschee von Toledo bald nach der Eroberung der Stadt und gegen die Verträge vom christlichen Kultus mit Beschlag belegt und zur Kathedrale eingerichtet wurde. Es scheint, dass, wie bei den Arabern Schulen und Bibliotheken sich an das Gotteshaus anschlossen, so auch im christlichen Toledo die Thätigkeit der Uebersetzer, welche von Anfang an unter der Obhut des Erzbischofes stand, unter dem Dache der zur Kirche umgewandelten Moschee ihren Ort hatte.

In späteren Jahrhunderten entwickelte sich in Toledo eine Art Hochschule. Hier war in späterer Zeit die Lehrstätte der Nigromantie, jener Abergewissenswissenschaft, welche sich aus dem Studium der Mathematik entwickelt hatte. Die Anregung zur Gründung dieses „allerdings nicht zur Reife

---

¹⁾ Cf. Gams III¹ S. 80f.

²⁾ Cf. Wüstenfeld, Die Uebersetzungen arabischer Werke ins Lateinische. Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. 22 (1877) S. 26.

³⁾ Cf. Rose a. a. O. S. 338, man vergleiche auch die ganze Abhandlung für die folgende Angaben.

gekommenen Embryo einer Universität“¹⁾ ging von Raymund aus. So ragte Toledo nicht bloss hervor „durch seine centrale Lage, durch seine weltlichen Besitzungen, durch den Umfang seines Kirchensprengels, durch den Purpur, mit dem so viele Erzbischöfe von Toledo geschmückt waren“,²⁾ sondern hauptsächlich durch den Ruhm, dass durch die in seiner Mitte entstandene Schule die „Lateiner“ das alte Erbe der Griechen empfangen, die Astronomie des Ptolemaeus, die Philosophie des Aristoteles und seiner Commentatoren, sowie die Werke der kurz vorher in Toledo selbst, in Sevilla und Südspanien blühenden arabischen und jüdischen Gelehrten.

In dieser Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, fand die Herübernahme des arabischen Wissens seitens der christlichen Gelehrten ohne jede Nebenabsicht statt. Es war ein ideales Streben, sein lückenhaftes Wissen zu vervollkommen. Aber diese Erbschaft der glänzenden und reichen Kenntnisse der Naturwissenschaft und Philosophie des Altertums, welche man von den Arabern überkam, dieses Vordringen der arabischen Wissenschaft, bedrohte mit der Zeit die hergebrachten Dogmen des Christentums. Denn die antike Wissenschaft wurde auch in religiöser Hinsicht verwertet, und die Bestrebungen spitzten sich in den einen Zweck zu, das Geheimnis der Incarnation als vernunftwidrig, den Glauben der Christenheit als Thorheit darzuthun.³⁾

Diese Einflüsse der antichristlichen Bildung auf die Glaubenstreue der Christen, welche mit diesen Kreisen in Berührung kamen, sind nicht zu unterschätzen, mittelbare und unmittelbare Angriffe entstehen gegen den Glauben der abendländischen Christenheit, und bald verbindet sich mit den Uebersetzungen der weitere Zweck, Handhaben zur Polemik gegen den Islam zu gewinnen, welche mit der

---

¹⁾ Cf. Rose a. a. O.

²⁾ Gams a. a. O, III¹ S. 28.

³⁾ Man vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I Einteilung S. II ff.

Koranübersetzung des Petrus Toletanus (1143) ihren Anfang nimmt.¹⁾

Dass die Uebersetzungen durch das Zusammenwirken von mündlichen Dolmetschern und schriftlich stylisirenden Uebersetzern zustande kamen, hat Jourdain gezeigt. Das Verhältnis des Anteils beider Mitwirkender ist aber in verschiedenen Zeiten verschieden. Für gewöhnlich war der Verkehr in Spanien derart, dass der des Arabischen Kundige aus dieser Sprache ins Castilische übersetzte, woraus dann der lateinische Stylist ins Lateinische übertrug. In unserem Falle, bei den Uebersetzungen des Johannes und Dominicus, war das Verhältnis ein anderes. Das Verdienst des Dominicus ist wahrscheinlich nur ein nominelles. Er wird wohl den Uebersetzungen, welche in Wirklichkeit Johannes angefertigt hatte, nur seinen Namen geliehen haben. Dafür spricht Folgendes:

Von den zahlreichen Uebersetzungen dieses Collegiums tragen die Versionen von nur zwei Werken den Namen beider Männer: das aus dem Arabischen übersetzte Werk des Avicenna über die Seele, *liber sextus naturalium*, und die Uebersetzung des *Fons vitae*²⁾ des Avicbron. Als selbstän-

¹⁾ Steinschneider, *Polemische u. Apologetische Litteratur* S. 227f.

²⁾ Ich gebe ein vollständiges Verzeichnis der Mss. des *Fons vitae*. 1) Seyerlen war der erste, welcher in der Bibl. Mazarine No. 510 (fol. 33—79) das Buch des Gabirol entdeckt hat. Das Ms. beginnt mit: „dividitur autem in quinque tractatus“ und trägt in dem Inhaltsverzeichnis den Titel „De materia universali“. Dieses aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts stammende Ms. trägt in dem neusten Katalog der Bibl. Maz. die Nummer 3472. F. 33 findet sich *Avencebrol de universo*. 2) Das Ms., welches Munk entdeckte, befindet sich in Fonds St. Victor no. 32 p. 161b—228b = *Bibliothèque nationale* 14.700. 3) Ein Ms., über welches bisher noch nichts mitgeteilt ist, befindet sich Bibl. Royale a. f. 62; *Anonymi opus inscriptum liber fontis et vitae sive tractatus de intelligentiis*. (M. Pelayo o. c. I p. 398 meint fälschlich, dass Munk dieses Ms. benutzt habe.) 4) Bibl. Colombina zu Sevilla. Catalog von Galvez Z. 136—44. Diese Hs. stammt aus dem 13. Jahrh. cf. M. Pelayo *ibid.* 5) Bibl. Amploniana zu Erfurt Ms. fol. No. 331.

dige Uebersetzungen werden dem Dominicus zahlreiche andere zugeschrieben. Wüstenfeld nimmt nun an, dass Dominicus und Johannes zuerst gemeinschaftlich das psychologische Werk des Avicenna übersetzt hätten, dann hätte Dominicus sich in der Kenntnis der arabischen Sprache vervollkommen, er hätte an der Philosophie Gefallen gefunden, während Johannes sich der Astrologie zugewandt hätte. Folgerichtig muss nun Wüstenfeld annehmen, dass das von beiden gemeinschaftlich übersetzte Buch die erste Uebersetzung gewesen ist, welche diese beiden Männer überhaupt angefertigt haben. Diese Behauptung ist nicht stichhaltig. Johannes wird genannt als der Uebersetzer des philosophischen Buches *de differentia spiritus et animae*.¹⁾ Ist nun die Uebersetzung dieses Buches nach der Trennung beider entstanden, so ist es nicht richtig, dass sich Joh. nach seiner Trennung von Dominicus nur mit astrologischen Werken beschäftigt habe. Hat er schon vorher übersetzt, so ist nicht zu verstehen, weswegen er, der Lateinisch verstand, sich des Dominicus bediente bei der Uebersetzung des *liber VI. naturalium*. Dass Johannes bereits zu der Zeit, als er angeblich zusammen mit Dominicus das *liber VI. naturalium* des Avicenna übersetzte, Lateinisch verstanden habe, ergibt sich daraus, dass er selbst dieser Uebersetzung ein Widmungsschreiben an Raymund voranschickt. Nun sagt er selbst aber über das Zustandekommen der Uebersetzung in diesem Schreiben: „*me singula verba vulgariter proferente et Dominico archidiacono singula in latinum convertente*.“ Bardenhewer (S. 124) schliesst hieraus: „Obwohl also Johannes hier lateinisch schreibt, so muss er sich doch zu einer selbständigen Uebersetzung ins Lateinische noch nicht im Stande gefühlt haben, während Dominicus des Arabischen noch nicht hinlänglich mächtig war.“ Das Wort „vulgariter“ soll also hier bedeuten „in der Vulgärsprache (castilisch).“ Was aber hindert uns anzunehmen, dass „vulgariter“ bedeute: „gewöhnliches, nicht

¹⁾ Cf. Wüstenfeld, a. a. O. S. 33.

gewähltes Lateinisch“! Dominicus hatte dann das Amt, das Vulgärlatein in ein gewähltes zu verwandeln. Vergleicht man diesen undeutlichen — zum mindesten zweideutigen — Ausdruck mit den Worten, welche am Ende des *fons vitae* stehen, welche auch nicht viel deutlicher sind: *Transtulit hispanus*¹⁾ *interpretes lingua Johannis hunc ex arabico non absque juvante Domingo* — wo *hispanus* sowohl den Beinamen des Johannes wiedergeben kann, als auch bezeichnen kann, dass Johannes das *Fons vitae* aus dem Arabischen ins Spanische übertragen habe — ²⁾ so wird man sich der Vermutung nicht entschlagen können, dass diese Undeutlichkeit eine beabsichtigte ist — aus welchen Gründen, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Thatsache ist, dass Johannes stets Lateinisch verstanden hat, während für Dominicus die Kenntnis des Arabischen sich nirgends nachweisen lässt.³⁾ Es scheint, als ob Dominicus auf Kosten des Johannes den Ruhm eines Uebersetzers eingeheimst habe, während seine Arbeit wahrscheinlich in weiter nichts bestand, als — im besten Falle — darin, an dem lateinischen Ausdrucke des Johannes gefeilt zu haben. In der That wird man dem Lateinischen des Dominicus im Vergleiche zu dem der frühern Uebersetzer, z. B. des Hermannus Contractus, die Anerkennung nicht versagen können.⁴⁾

Uns scheint es also — und das Ende der vorliegenden Abhandlung wird es noch deutlicher machen, — dass ebenso wie bei den Uebersetzungen des *liber VI. naturalium* und des *Fons vitae*, so auch bei den andern Uebersetzungen von arabischen Werken, welche Jourdain aufzählt, Johannes zusammen mit Dominicus gewirkt hat.

¹⁾ Bei Seyerlen, *Theolog. Jahrbücher*, herausgeg. von Baur u. Zeller, Bd. 15. S. 488 steht: *hispanis*.

²⁾ Guttman, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol* (Gütt. 1889) S. 15 Anm. 2.

³⁾ Erst im 13. Jahrhundert wurde den Christen die arabische Sprache geläufig. Jourdain *op. c.* p. 30f.

⁴⁾ Menendez Pelayo *o. c.* I p. 401 Note a. E.

Bezüglich der Persönlichkeit der beiden Mitglieder dieses Uebersetzerkollegiums ist man auf das Wenige angewiesen, was in den genannten Quellen geboten wird. Johannes¹⁾ heisst in dem Widmungsschreiben an Raymund Joannes Avendehut Israelita philosophus, war also bei der Uebersetzung dieses Buches noch Jude, während er bei der Version des *Fons vitae* bereits zum Christentum übergetreten zu sein scheint, wie aus dem Nachwort zu der Uebersetzung sich ergibt.²⁾ Späteren Jahrhunderten galt er in der nigromantischen Wissenschaft als grösste Autorität, so dass bei Gelegenheit eines in Böhmen stattgehabten Erdbebens eine *epistola de astronomica scientia* von Joh. Toletanus, in der die Schrecknisse prophezeit waren, in Umlauf kam.³⁾ Was seine wissenschaftliche Thätigkeit anbetrifft, so steht eine Monographie Steinschneider's über ihn zu erwarten.⁴⁾

Noch weniger ist über Dominicus Gundisalvi bekannt. Das Mittelalter scheint für die Vermittler der Wissenschaften kein grosses Interesse gehabt zu haben, da es seinen Namen fast vollständig vergessen hat. Vincenz von Beauvais ist der einzige, der einmal im *Speculum naturale* liber II c. 6. unter dem Namen Gundissalinus seine Uebersetzung des Buches *de coelo et mundo* des Avicenna erwähnt.

---

¹⁾ Der Nachfolger Raymund's von Toledo hiess Johannes. cf. Gams III¹ S. 37. Ob dieser mit dem genannten identisch ist, ist zweifelhaft. In Migne. *patrologia latina* T. 176 p. 1014 ist ein Brief Hugo's von St. Victor an Joh. Hispalensis, archiepiscopus Toletanus abgedruckt. Unser Johannes heisst Toletanus, ebenso wie Gerhard von Cremona, wegen seines langen Aufenthaltes in Toledo. Cf. Rose a. a. O.

²⁾ Als Jude wird er wohl nicht geschrieben haben: *Libro perscripto sit laus et gloria Christo. Per quem finitur, quod ad ejus nomen initur.* cf. Menendez Pelayo o. c. I p. 398.

³⁾ Cf. Rose a. a. O. p. 343.

⁴⁾ Steinschneider betrachtet Johannes auch als Uebersetzer des *liber de causis*, von welcher Ansicht ihn auch Bardenhewer nicht abgebracht hat.

Johannes Walensis, auch Gualensis¹⁾ genannt, ein englischer Minorit im 13. oder 14. Jahrhundert, der als Doctor der Theologie zu Oxford und Paris lehrte, bewahrt uns einige Nachrichten über Dominicus auf im Compendiloquium de vita et moribus illustrium virorum und im Florilegium seu Breviloquium de Sapientia Sanctorum. Von ihm erfahren wir, dass Dominicus auch selbständiger Schiftsteller war. Wir sind infolge der Mitteilungen von Jourdain und Menendez Pelayo, sowie durch die Berücksichtigung zahlreicher Handschriftenkataloge imstande, diese seine selbständigen Werke vollständig anzugeben. Eine Charakteristik dieser Schriften und die Würdigung des Dominicus als philosophischen Schiftstellers bleibe einem anderen Orte vorbehalten. Die Schriften sind:

- 1) De immortalitate animae,²⁾ Ms. Paris Bibl. Nationale, Lanterne No. 16613 f. 43.
- 2) De processione mundi Ms. Paris Bibl. Royale, ancien fonds No. 6443 f. 95,³⁾ identisch mit: Liber secundum philosophos de creatione coeli et mundi. Ms. Cambridge, Gajo — Gonville 594. No. 14.; Coxe, Oriel p. 3a. Cod. VII. No. 11. f. 184 b—189 b: Gundisalvi libellus de creatione mundi. Incipit liber Gundi psalmi (sic!).
- 3) De divisione philosophiae. Bibl. Nation. No. 14700.⁴⁾
- 4) De anima. Ein solches Buch citirt Johannes Gualensis.

---

¹⁾ Siehe Hauréau, De la philos. scolastique t. II p. 229 ff.

²⁾ Jourdain o. c. p. 450.

³⁾ Abgedruckt von M. Pelayo I p. 691—712.

⁴⁾ Cf. Hauréau, La vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres t. XXIX. 2. partie (Paris 1879) p. 319—330.

§ 3. Das Buch de anima des Gundisalvi.

Psychologische Studien der abendländischen Christen bis zur Zeit des Dominicus. Bisherige Meinungen über das „de anima“ des Dominicus.

Von Johannes Gualensis wird dieses Werk ausdrücklich als eine selbständige Schrift des Dominicus bezeichnet. Nun befindet sich unter den Uebersetzungen, welche dem Dominicus beigelegt werden, auch ein Ms. der Bibliothèque Nationale zu Paris, Lanterne No. 16613 = Sorbonne 1793. Es trägt die Ueberschrift; *liber de anima ex arabico in latinum translatus a Dominico Gundisalvo, continens X capitula*. Wenn die Ueberschrift auch das Werk als Uebersetzung ausgiebt, so zeigt es sich doch auf den ersten Blick, dass sie falsch ist, worüber weiter mehr. Das Ms. galt bisher als Unicum, doch fand ich in Cambridge, Bibl. Gajo—Gonville ein Duplikat, No. 504.: *Gundisalvi de anima, ex dictis plurium philosophorum*. Es wird sich zeigen, dass diese beiden Mss. das von Gualensis erwähnte Werk enthalten,

Welche Resultate sich aus dem Studium dieses Ms., welches mir in der Pariser Hs. vorgelegen hat, für die Geschichte der philosophischen Litteratur des Mittelalters ergeben, soll im Folgenden auseinandergesetzt werden.

Ein psychologisches Werk ist es, mit welchem wir es zu thun haben, und um dieses Werk und die Bedeutung desselben für die Geschichte der Philosophie würdigen zu können, ist es nötig, einen Blick auf die psychologischen Studien desjenigen Kreises der Philosophiebeflissenen zu werfen, für welche Dominicus seine Compilation verfasst hat, ich meine, auf das Studium der Psychologie in der abendländisch christlichen Schule. Die Philosophie, welche hier vom 9. Jahrhundert an gelehrt wurde, beschränkte sich auf eine Theodicee, welche die Kirchenphilosophen notwendig

zu apologetischen Zwecken brauchten, um die Lehren des Evangeliums zu stützen, auf eine Ethik, die ihre Materialien aus dem alten und neuen Testament und den Lehren der Gnostiker herholte, und auf eine Logik, die sich auf profane Quellen stützte, die dazu diente, das Studium der Metaphysik, dem man sich mit Vorliebe hingab, zu vertiefen. Sehr stiefmütterlich wurde dagegen das Studium der Seele behandelt. Zwar hatte Augustin, dessen Philosophie den damaligen christlichen Gelehrten bekannt war, sich in psychologische Spekulationen vertieft, er hatte verschiedene Theorien über die Natur und das Schicksal der Seele aufgestellt, aber das damalige Zeitalter liebte es, in die Ferne zu schweifen, trotzdem das Gute so nahe lag. Wie jene Kreuzritter, so bemerkt Valois¹⁾ treffend, hinaus in ferne Länder zogen, um dort ritterliche Abenteuer aufzusuchen, während sich in ihrem Vaterlande ihnen ein fruchtbares Feld hierfür darbot, so ergaben sich die scholastischen Weisen dem Studium der Metaphysik, kühnen, haarspaltenden Theorien, ohne sich im geringsten darum zu kümmern, dass ihr eigenes Inneres ihnen einen ergiebigen Boden für ihre geistige Arbeit gewährte. Zwar wissen wir von einigen psychologischen²⁾ Arbeiten in dieser Zeit. Alcuin verfasste: *de ratione animae*, Wilhelm von Champeaux *de origine animae*. Aber sei es, dass auch ihre Werke voll von metaphysischen Spekulationen waren, sei es, dass ihre Philosophie keinen Anklang gefunden, ihre Werke wurden bald vergessen, und nur einige wenige Bruchstücke sind uns erhalten geblieben. So besaßen sie aber nicht nur keinen inneren Antrieb zum Studium

¹⁾ Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages (Paris 1880) p. 273 ff.

²⁾ Aus welcher Zeit das Buch „Phrenophysicus“ stammt, welches Johannes Sarresberiensis citirt, sowie ein Näheres über dieser Werk ist unbekannt. Cf. *Metalogicus Liber IV. c. 20*: Nam et Doctores Ecclesiae et post eos Claudianus et alii moderniores de anima multa scripserunt, quos, si quis non potest evolvere, vel Phrenophysicon legat, librum de anima copiosissime disputantem. Eum tamen aliis omnibus non praepono.

der Psychologie, sondern auch jenes äussere Mittel, welches auf verschiedenen Gebieten ihren Studien eine Wendung gab, kam ihnen hierbei nicht zustatten. Während nämlich die meisten anderen aristotelischen Werke theils aus arabischen theils aus griechischen Texten schon bis zum 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt waren, hören wir von der ersten Uebersetzung des aristotelischen *περί ψυχῆς* erst in sehr viel späterer Zeit. Selbst noch in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts kannte man die aristotelischen Bücher de anima nicht. Alanus ab Jnsulis, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts lebte (cf. Bardenhewer, *liber de causis* S. 205.) beweist dies indirekt in der Schrift: *de fide catholica contra haereticos* (Migne. *Patrologia latina*. T. 210. p. 503. ff.) Alanus führt hier alle Autoritäten an, welche die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele behauptet haben. Nur die Autorität des Aristoteles fehlt. Wir wissen aber auch direkt, dass erst Michael Scotus, der um 1217 in Toledo lebte, das aristotelische *περί ψυχῆς* aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt hat (cf. Barach. *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis*. t. II p. 12, 15, 111.)

Das war der Zustand der christlich abendländischen Psychologie zur Zeit des Gundisalvi. Durch die Uebersetzungen zu Toledo wurden nun auch psychologische Werke, welche sich bei arabisch schreibenden Autoren vorfanden, der Christenheit bekannt. Jedoch scheint es zur damaligen Zeit sehr schwierig und kostspielig gewesen zu sein, sich die vollständigen lateinischen Uebersetzungen der Werke arabisch schreibender Autoren anzuschaffen. Vielleicht wurden auch die Jünger des philosophischen Studiums durch die grosse Ausdehnung dieser Werke vor der Lektüre abgeschreckt: aus einem dieser Gründe, vielleicht auch aus beiden, sah sich Dominicus veranlasst sein Werk zu verfassen. Denn bei näherer Betrachtung zeigt es sich, dass sein „Werk“ weiter nicht ist als: Teile arabisch geschriebener Psychologien. Höchst selten nur rührt von ihm her die Ueberleitung von einem Punkte zum anderen, meistens sind

es wörtliche Excerpte aus arabischen Quellenwerken. Der Beweis hierfür soll im Folgenden erbracht werden.

Bevor wir unsere Ansicht über die Leistung des Gundisalvi mitteilen, seien die Meinungen derer erwähnt, die sich bereits mit dem Ms. beschäftigt haben.

Es ist das Verdienst Salomon Munk's in seinen *Mélanges de philosophie juive et arabe* p. 170. ff. auf diese Handschrift und auf die Wichtigkeit derselben aufmerksam gemacht zu haben. Zwar erwähnt schon Jourdain, (*Recherches critiques etc.* p. 450. Anm. 1) dieses Ms. Sorbonne 1793, aber es lag bei ihm eine Verwechslung mit Ms. Bibl. Royale No. 6443 vor, die um so erklärlicher ist, da es ihm nur auf den Prolog ankam, der in beiden Mss. fast der gleiche ist. Munk giebt a. a. O. von der Handschrift die *lemmata capitum* an, d. h. die am Rande des Ms. mit roter Schrift und Initialbuchstaben markirten Kapitelüberschriften. Er macht aus der „*Diffinitio animae secundum Aristotelem*“ ein besonderes Capitel und vermutet darin ein späteres Einschießel, so dass bei ihm das Werk 11 Kapitel fasst, während es am Anfange des Ms. in der Ueberschrift heisst: *continens X capitula*. Da er in dem Ms. einige Anklänge an die Philosophie des jüdischen Philosophen Salomo ibn Gabirol (Avicbron) findet, so erklärt er das Werk als ein Produkt des Avicbron oder seiner Schule, Dominicus sei der Uebersetzer, von ihm sollen auch die am Schlusse der Abhandlung genannten Autoritäten, Boëtius, die Apostel, sowie die Verse aus dem neuen und alten Testamente herrühren. Munk konnte sich nicht in Einzelheiten betreffs dieses Werkes einlassen, und er giebt sich der Hoffnung hin: „*nos indications pourront servir de guide pour des recherches ultérieures.*“ Diese Hypothese Munk's wurde bald als baare Münze genommen. Carl Werner spricht in seiner Abhandlung: *Wilhelm von Auvergne's Verhältnis zu den Platonikern des zwölften Jahrhunderts* (Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil.-Hist. Kl. Bd. 74, p. 158.) davon, dass

Gabirol Verfasser eines psychologischen Werkes sei, indem er sich auf Munk beruft. Denselben Irrtum findet man auch bei Ullersperger, Geschichte der Psychologie und Psychiatrik in Spanien, und bei Schmiedel, Studien zur jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters (S. 140f.). Steinschneider benutzt die Mitteilungen Munk's, um in seiner (im Druck befindlichen) Arbeit: „Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters“ p. 20. ff. auf Grundlage dieser Notizen einige die jüdische Litteratur betreffende wichtige Combinationen zu machen.

Guttmann hat in seiner Monographie: „die Philosophie des Salomon ibn Gabirol“ über unser Ms. p. 12. ff. gesprochen. Er hat einige Stellen daraus excerptirt. Der Index zu seinem Buche giebt darüber nähere Auskunft. Ueber die Aufschlüsse, welche er giebt, kommen wir noch weiter zu sprechen.

Eine genaue Prüfung des Ms. hat mich zu anderen Resultaten geführt.

Die Aufklärungen Munk's dienten zunächst auch mir als Richtschnur bei der Behandlung des Ms. Ich fand jedoch bald, dass namentlich im letzten Teile der Autor vollständig auf peripatetischem Standpunkte sich befindet. Und thatsächlich entdeckte ich, als ich mich mit der Lektüre der psychologischen Werke des Avicenna beschäftigte, dass ein grosser Teil unseres Ms. ein wörtliches Excerpt aus dem sogenannten liber VI naturalium des Avicenna ist. Dieses sehr seltene Werk, welches Pavia 1486 und Venedig 1508 gedruckt worden ist, befindet sich seit kurzer Zeit unter den Schätzen der Berliner Königlichen Bibliothek, durch deren Verwaltung mir die Benutzung gestattet wurde. Es gelang mir festzustellen, dass von den Capiteln, deren Ueberschrift Munk mitgeteilt hat, die Abschnitte: *Utrum anima sit immortalis, de viribus animae, und de propriis viribus hominis* fast wörtlich in das Gundisalvi'sche Werk herübergenommen worden sind.

Am Ende des Werkes jedoch finden sich Stellen, die nicht peripatetischen Charakter zeigen, die also entweder

ein Geistesprodukt des Gundisalvi sind, oder aus einem anderen psychologischen Werke herübergenommen sein müssen.

Auf die Stellen des Werkes des Gundisalvi, welche sich mit dem liber VI naturalium des Avicenna berühren, sowie auf Avicenna's psychologisches Werk selbst, kommen wir noch zurück.

Es fragt sich nun, sind die ersten acht Capitel, nach dem Cataloge von Munk S. 171., sowie das Ende des Ms. eine selbständige Arbeit Gundisalvi's oder sind es auch Excerpte aus einem anderen, oder aus mehreren anderen psychologischen Werken? Wie eine spätere Vergleichung des Gundisalvi'schen Textes mit den betreffenden Stellen aus Avicenna zeigen wird, sind die herübergenommenen Capitel eine wörtliche Entlehnung aus dem psychologischen Werke des Avicenna. Ist man nun nicht von vornherein berechtigt, bei einem Autor, der einen Teil seines Werkes wörtlich einem anderen entnommen hat, anzunehmen, dass er auch in den anderen Teilen seines Werkes kein selbständiges Geistesprodukt wird geliefert haben, dass er vielmehr noch andere Werke excerptirt hat?

Aber selbst von diesem Argumente abgesehen, abgesehen von dem Inhalte dessen, was in den — nach Munk's Catalog — 8 Fragen behandelt ist, abgesehen vorläufig von den philosophischen Theorien, die darin entwickelt sind, und aus denen wir vielleicht den Autor erraten können, wird uns folgende Betrachtung zur Beantwortung unserer Frage führen.

Eine Vergleichung des Anfanges des Werkes von Gundisalvi mit dem Prolog, welchen Johannes Hispalensis seiner Uebersetzung des liber VI naturalium des Avicenna¹⁾ an den Erzbischof Raymund von Toledo voranschickt, zeigt, dass in beiden Stücken die ersten Hälften gleich sind.

Ich setze zur grösseren Deutlichkeit beide Stücke neben einander :

---

¹⁾ Der Prolog dieses Werkes ist zum ersten Male bei Jourdain o. c. p. 499 abgedruckt.

Prolog des Joh. Hispalensis

Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primate, Joannes Avudent Israelita philosophus gratum debitae servitudinis obsequium.

Cum omnes constant ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum illud sensui subiaceat, ad hanc vero non nisi intellectus attingat, unde homines sensibus dediti aut animam nihil credunt aut si forte ex motu corporis eam esse conjiciunt, quid est vel qualis est plerique fide tenent, sed pauci ratione convincuntur. Indignum si quidem ut illam partem sui qua est sciens homo nesciat et id, quo intellectualis est, ratione ipse non comprehendat. Quomodo enim jam se vel Deum poterit diligere, cum id quod in se melius est convincitur ignorare. Omni etenim creaturae paene homo corpore inferior est, sed sola anima aliis antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam caetera gerit.

Quapropter jussu vestrum, Domine, de transferendo Avicennae philosophi libro de anima effectui mancipare curas quatenus vestro munere et

Anfang des Werkes des Gundisalvi

Liber de anima a Dominico Gundisalvino ab arabico in latinum translatus continens X capitula.

Cum omnes homines aequae constant ex anima et corpore, non tamen omnes certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum hoc sensui subiaceat, animam non nisi solus intellectus attingat, unde homines solis sensibus dediti aut animam nihil esse credunt, aut, si aliquid forte ex motu corporis utrumque esse conjiciunt, quid sit aut quomodo se habeat, plerique fide tenent, sed paucilli ratione convincuntur. Indignum si quidem, ut illam sui partem, qua ipse sciens est homo ipse nesciat et id, quo ipse rationalis est, ipse ratione non comprehendat. Unde nec deum nec se ipsum potest cognoscere, qui id in quo est similis Deo ignorat. Cum enim multis creaturis homo sit inferior corpore, sola tamen anima rationali cunctis antecellit, in qua simulacrum sui creatoris expressum gerit (Aus Ms. Bibl. nationale, Lanterne No. 16613).

nostro labore latinus fieret certum quod hactenus extitit incognitum; sc. an sit anima et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatur. Hunc igitur librum vobis praecipientibus et me singula verba vulgariter proferente,¹⁾ et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, in quo quicquid Aristoteles dixit libro suo de anima et de sensu et sensato et de intellectu et de intellectu ab autore libri scias esse collectum, Unde postquam Deo volente, hunc habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis. (Aus Ms. Bibl. Royale anc. fonds No. 6443).

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, dass die ersten Hälften beider Stücke, der Einleitung unseres Ms. einerseits, und des Widmungsschreibens des Johannes andererseits, dieselben sind. Die Varianten sind teils ganz unwesentlich, teils vielleicht auf die Copisten zurückzuführen. Sicherlich ist diese Gleichheit kein Zufall, sondern beide Stücke stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einander. Es läge nun nahe, anzunehmen — da wir wissen, dass Dominicus in diesem seinem uns vorliegenden Werke Avicenna's liber VI naturalium benutzt hat — dass er den Prolog des Johannes zu einem Anfange für sein „de anima“ verarbeitet habe. Es gab, soviel wir wissen, nur diese eine lat. Uebersetzung des Avicenna'schen Werkes, Dominicus war bei der Latinisierung — wie uns der Schluss des mitgeteilten Prolog's belehrt — beteiligt; er kannte also das übersetzte Werk, sowie den Prolog zu demselben.

Wiederum aber zeigt eine Vergleichung der zweiten Hälften dieser beiden nebeneinander gestellten Stücke, dass

¹⁾ Das scheint wohl eine ständige Phrase gewesen zu sein, um den Wert des Anteils des Dominicus nicht allzusehr herabzudrücken. Johannes hatte diese Beihilfe des Dominicus nicht nötig, da er sowohl philos. als astronomische Werke allein übersetzt hat. Cf. Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo, Hermes Bd. 8.

der Abschnitt „Cum omnes“ bis zu dem Worte „gerit“ in Gundisalvi's „de anima“ der ursprünglichere von beiden ist; denn auf die Worte der ersten Hälfte: „plerique fide tenent“ — rekurrirt¹⁾ die zweite weiterhin mit den Worten: „non jam fide tantum sed etiam ratione convincuntur“, während im Prolog des Johannes in der zweiten Hälfte auf die erste gar nicht Rücksicht genommen ist.

Und in der That ist nicht daran zu denken, dass Dominicus den Anfang seines „de anima“ aus dem Prolog des Johannes herausgearbeitet habe, wenn man Folgendes erwägt:

§ 4. Das hebräische pseudaristotelische Buch „über die Seele.“

Das Verhältniß des psychologischen Werkes des Gundisalvi zu diesem Werke.

a) der Prolog, b) die propositio thematis, c) der Inhalt.

a) Gerson²⁾ ben Salomo hat im 11. Capitel seines Werkes „Schaar Haschamajim“ ganz dieselbe Vorrede, welche sich im „de anima“ des Gundisalvi findet, in hebräischer Sprache. Ich setze die deutsche Uebersetzung hierher:³⁾

¹⁾ Cf. Steinschneider, die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters. S. 21.

²⁾ Auf die Uebereinstimmung einiger Stellen bei Gerson mit unserem Ms. hat schon Munk aufmerksam gemacht, aber er hat die Einleitung zu wenig berücksichtigt. Guttman lässt sich in eine detaillierte Vergleichung gar nicht ein. Steinschneider verfolgt sehr genau alle Vergleichungspunkte: G. b. S. lebte gegen Ende des 13. Jahrhunderts.

³⁾ Schaar Haschamajim ed. Venedig p. 56 col 4. Vgl. meine Abhandlung im „Magazin für die Wissenschaft des Judenthums“, herausgegeben von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hofmann 1890. 3. Heft. In dem daselbst in der hebr. Beilage „Ozar tob“ mitgetheilten Texte des Gerson b. Salomo [ליקוטים מפי הרמב"ם] bedeutet: K. = Ms. Kaufmann, M. = Ms. München, O. = Ms. Oxford. In der genannten Abhandlung ist gezeigt, dass die jüdische Litteratur in der That ein aristotelisches Werk über die Seele kannte, bevor noch des Aristoteles *περί ψυχῆς* übersetzt war.

„Aristoteles schreibt am Anfange des Buches von der Seele: Alle Menschen bestehen in gleicher Weise aus Seele und Körper; dennoch aber kennen nicht alle in gleichem Masse das Wesen der Seele, wie das des Körpers. Kein Wunder auch! Denn der Körper ist das Objekt sinnlicher Wahrnehmung, während das Wesen der Seele allein durch den Verstand erfasst werden kann. Infolgedessen glauben viele welche nur Sinnesobjekte wahrzunehmen imstande sind, nicht an die Existenz der Seele, oder sie wissen allenfalls, dass sie alle Teile des Körpers erfülle, da sie ihm Bewegung verleiht, aber ihr Wesen und die Gründe ihres Daseins wissen sie nur durch Ueberlieferung, nur wenige haben sich zu dieser Kenntniss durch eigene Verstandesarbeit emporgeschwungen. Aber es ist ungebührlich und ungehörig, dass man den Teil seines Selbst, durch welchen man Gott erkennt, nicht erfasst. Denn in diesem Teile unseres Selbst sind wir Gott ähnlich, und geht einem die Kenntniss dessen ab, worin man Gott ähnlich ist, so ist man auch nicht imstande, die Gottheit zu erkennen. Obgleich nämlich die organischen Kräfte des menschlichen Körpers geringer sind als die vieler Tiere, so steht doch der Mensch durch seine vernunftbegabte Seele allen voran.“ Auf diese Worte Gerson's folgt eine *propositio thematis*.

Lassen wir vorläufig die Anfangsworte dieses Stückes, welche Aristoteles als den Autor der hier geäußerten Ansichten bezeichnen, bei seite, da sie später erklärt werden sollen, so zeigt es sich, dass Gerson wörtlich die erste Hälfte mit Dominicus und Johannes gemeinsam hat, ferner, dass er mit Dominicus in der *propositio thematis* übereinstimmt, denn thatsächlich sind die Paragraphen, in welche Dominicus sein Buch einteilt, identisch mit denen des Gerson ben Salomo, wie später gezeigt werden soll.

Wie erklärt sich nun dieser auffallende Umstand?

In zwei lateinischen und einem hebräischen Werke finden wir denselben Anfang! Offenbar steht Gerson zu Dominicus, mit welchem er den Anfang und die *propositio*

thematis gemeinsam hat, in einer näheren Beziehung, als zu Johannes, dessen Prolog allein sich bei Gerson als Anfang des von ihm excerpirten, angeblich aristotelisch-psychologischen Werkes, findet.

Das Nächstliegende würde sein, dass Gerson eine hebräische Uebersetzung oder Paraphrase des Werkes des Dominicus kannte. Gerson selbst besass wohl nicht so ausgebreitete Kenntniss des Lateinischen, dass er das lateinische Werk des Dominicus hätte benutzen können.¹⁾ Wenigstens sind von sonstigen lateinischen Werken, die er kennt hebräische Uebersetzungen nachgewiesen. Wie käme aber dann Gerson dazu, Aristoteles als Verfasser zu nennen? Aber auch abgesehen von dieser Schwierigkeit, müsste man schon in dieser Zeit, also um 1250, eine Uebersetzung eines lateinischen Buches ins Hebräische annehmen. Sonst aber erscheinen lateinische Schriften²⁾ (Originale oder aus dem Arabischen übersetzt) in hebräischer Uebersetzung erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Eine einzige Ausnahme bilden die von Berachja schon 1260 übersetzten Fragen Adelard von Bath's. Ein einziger Uebersetzer, ein Anonymus, wirkte bereits 1197—99,³⁾ aber seine Thätigkeit erstreckte sich nur auf die Uebersetzung medizinischer und mathematischer lateinischer Schriften. Ausserdem fehlt bei Gerson die Uebersetzung der lateinischen Worte in dem „de anima“ des Gundisalvi von „Quapropter“ bis „comprehendant.“ Ist dies auch an sich nicht auffallend, weil Gerson als Compiler nur das, was er für sich benutzen konnte, aufzunehmen, und die hebräische Version keine wörtliche zu sein brauchte, sondern eine Paraphrase sein konnte, so müsste man, da in jenen, bei Gerson fehlenden Worten: „Quapropter“ etc. — „in arcanis graecae et hebraicae linguae“ steht — welche Worte allerdings vorläufig noch unverständlich sind — eine Rückübersetzung ins Hebräische

¹⁾ Vgl. meine Bemerkung im Magazin a. a. O.

²⁾ Steinschneider, die hebr. Ueberss. des Mittelalters. S. 713. [St.]

³⁾ *ibid.*

annehmen, einen Umstand, welchen der letztere Uebersetzer ins Hebräische doch sicher nicht würde unerörtert gelassen haben. Angesichts dieser vielfachen Schwierigkeiten muss wohl diese Vermutung Steinschneider's¹⁾ zu Falle kommen.

Eine hebräische Uebersetzung des Gundisalvi'schen Buches wird es also schwerlich gegeben haben. Wie aber erklärt sich sonst die auffallende Uebereinstimmung zwischen den Excerpten Gerson's und dem „de anima“ des Dominicus Gundisalvi?

Nehmen wir an, dass ein Buch über die Seele vorhanden gewesen sei, dessen Anfang derselbe ist, den wir bei Gerson und in den beiden ersten Hälften der oben nebeneinandergestellten Stücke finden, dass ferner in diesem Buche auf den besagten Anfang der Catalog der Fragen gefolgt sei, vielleicht mit derselben Ueberleitung, welche Gerson hat, nämlich: „deswegen muss man über folgende Gegenstände Untersuchungen anstellen“ [ועל כן יש להקט], so heben sich alle Schwierigkeiten.

Es müsste sodann für die hebräische und lateinische Quelle — d. h. für die Excerpte des Gerson und für das „de anima“ des Gundisalvi — ein Archetyp vorgelegen haben. Wenn aber eine hebräische und lateinische Quelle ein gemeinsames Archetyp haben, so kann dieses, nach dem, was wir oben über die Zeit der Uebersetzungen beigebracht haben, nur ein arabisches gewesen sein. Die Uebersetzung arabischwissenschaftlicher Werke nämlich ins Hebräische finden wir bereits 1199²⁾, so dass Gerson die Uebersetzung sehr wohl hat benutzen können.

Bei dieser Annahme lässt sich Alles erklären. Also: Ein arabisches Werk über die Seele war vorhanden. Wir beachten jetzt bloss den Anfang dieses Werkes. Dieser enthielt:

a) den Gedankengang, den wir bereits drei Mal gefunden haben.

¹⁾ ibid. p. 23.

²⁾ Cf. St. S. 713.

b) den Catalog der Fragen. Dann war der Sachverhalt folgender :

Das arabische Buch war — wann und von wem, sei vorläufig unerörtert — ins Lateinische übersetzt worden. Johannes Hispalensis, welcher Arabisch verstand, kannte dieses Buch — entweder den arabischen Text oder die lateinische Uebersetzung — und er nahm den Gedankengang, den er am Anfange dieses Buches fand, herüber in seinen Prolog zu der von ihm angefertigten Uebersetzung des *liber sextus naturalium* des Avicenna. Auch Dominicus hatte dieses Buch über die Seele gelesen, und zwar in der lateinischen Uebersetzung, denn er selbst verstand kein Arabisch, und es imponirte ihm derart, dass er sowohl den Anfang, als auch den Catalog der Fragen — vielleicht auch noch mehr — mit in sein Buch über die Seele herübernahm. Dominicus sagt selbst in der oben mitgetheilten Einleitung, dass er aus fremden Quellen geschöpft habe — dass diese Quellen arabische waren, sagt Dominicus nicht, die Ueberschrift enthält zwar die Worte: „ex arabico translatus“ aber der Ueberschrift, ist, wie noch gezeigt werden wird, kein Glauben zu schenken.¹⁾ — Aber nicht bloss das, was Dominicus als aus fremden Quellen herrührend bezeichnet, nämlich das, was auf die Einleitung folgt, sondern die Einleitung selbst ist einer fremden Quelle entnommen.

Offenbar ist nun dieses hypothetische Buch über die Seele dem Johannes schon bekannt gewesen, — entweder arabisch oder lateinisch — bevor er das *liber sextus naturalium* übersetzte, da er den Prolog für letzteres aus der Einleitung des ersteren entnahm.

Von dem besagten arabischen Werke muss es nun auch eine hebräische Uebersetzung gegeben haben, die Gerson entweder excerpirte oder vollständig in sein Buch herübernahm.

Trotzdem, wie oben bemerkt, der Ueberschrift kein

---

¹⁾ Cf. Guttman. S. 14. Anm. 1. Anfang.

Glauben zu schenken ist, weil sie besagt, dass das Ms. eine Uebersetzung des Gundisalvi aus dem Arabischen ist, während doch bereits feststeht, dass es nur eine Compilation ist,¹⁾ so ist doch soviel gewiss, dass das andere Werk, ausser dem lib VI nat., welches Dominicus excerpiert hat, ebenfalls arabisch geschrieben war, da bereits für den einen Bestandteil eine arabische Quelle, nämlich Avicenna nachgewiesen ist. Gerade nach den Früchten arabischer Weisheit trug die damalige Welt ein glühendes Verlangen. Charakteristisch genug ist hierfür, was von Adelard von Bath, einem Zeitgenossen des Gundisalvi und Johannes, dessen wissenschaftliche Thätigkeit in die Jahre 1120 — 1130 fällt, und der gleich jenen sich die Vermittlung arabischer Weisheit an „die Lateiner“ zur Aufgabe machte, erzählt wird. Es sei soweit gekommen, dass, wenn man seinen Zeitgenossen eine selbst gefundene Wahrheit mitteilen wollte, man genötigt sei, diese „an einen hohen Baum zu hängen,“²⁾ d. h. einem arabischen Autor zu vindiciren.³⁾

b) Wenden wir nun der Betrachtung des Cataloges der Fragen unsre Aufmerksamkeit zu.

Unbestritten ist eine Beziehung zwischen dem von Gerson ben Salomo excerpierten und dem von Dominicus benützten Werke vorhanden. Nun finden sich bei Gerson am Ende der Einleitung folgende Worte:⁴⁾ „diese zehn Untersuchungen stehen voran“ u. s. w.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass auch Dominicus' Werk in 10 Fragen eingeteilt ist, denn sein Catalog enthält dieselben Fragen wie der des Gerson. Freilich sind die einzelnen Fragen weder im Index des Ger-

¹⁾ Das sagt Gundis, erstens selbst und zweitens ist als Quelle des letzten Teiles Avicenna nachgewiesen.

²⁾ Nach einem charakteristischen talmudischen Ausdruck, cf. Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v. אילן.

³⁾ Jourdain a. a. O. S. 274, cf. Johannes Sarresberiensis, *Metalogicus*, gegen Ende.

⁴⁾ Cf. ליקוטים מס' הנפש S. 2. Zeile 4 v. o.

son noch in der Aufzählung des Gundisalvi gezählt. Die Ueberschrift des letzteren Werkes sagt zwar ausdrücklich: continens X capitula. Aber es ist schon gezeigt worden, wie wenig man solchen, offenbar vom Abschreiber erst gefertigten Ueberschriften trauen darf. Die Einzeichnungen der einzelnen Capitel im Laufe des Textes des lat. Ms. sind ebenfalls ganz willkürlich. Der Abschreiber hat offenbar, wo er in seinem Archetyp einen Absatz fand, eine Capitelüberschrift selbständig fabrizirt. Munk hat sich p. 170. hierdurch irre leiten lassen, und daher ist seine Capitelzählung unbrauchbar. Andererseits ist auch der Catalog der Fragen bei Gerson nicht vollständig. Denn zählt man die einzelnen Fragen seines Cataloges, so beträgt ihre Gesamtzahl nur 9. Die Encyklopädie Gerson's hatte das Schicksal, oft Zusätze oder Streichungen zu erfahren, und wir sind daher genötigt, aus den beiden Catalogen, dem lateinischen und hebräischen, den ursprünglich richtigen herzustellen.

Ich gebe hier nur das Resultat mehrerer langwieriger Untersuchungen, so wie es mir das richtige zu sein scheint. Die Berechtigung der von mir angegebenen Verteilung der Fragen soll in einer Vorbemerkung zur Edition des Ms. des Gundisalvi bewiesen werden.

- 1) ob die Seele ist. Frage nach der Existenz.
- 2) was die Seele ist. Definition.
- 3) ob sie geschaffen ist. Frage nach der Qualität.
- 4) ob eine oder viele. Frage nach der Quantität.
- 5) wann sind die Seelen geschaffen. Frage nach der Zeit.
- 6) woraus sind sie geschaffen. Frage nach den Bestandteilen. a) gegen den Traduzianismus.
- 7) b) Nachweisung der Bestandteile. Beweise für das Bestehen der Seele aus Materie und Form.
- 8) Ueber Unsterblichkeit
- 9) Ueber die Kräfte der animalischen und rationalen Seele.

10) Welche Kräfte behält die Seele nach dem Tode?¹⁾

c) die Betrachtung der Anfänge beider Werke, des handschriftlichen „de anima“ des Gundisalvi und des angeblichen Buches von der Seele des „Aristoteles“, welches Gerson benutzt hat, hat uns somit zu einem wichtigen Funde geführt. Sie hat uns die Existenz eines arabisch - psychologischen Werkes in 10 Capiteln wahrscheinlich gemacht.

Die Betrachtung des Inhaltes, — zunächst der sieben ersten Fragen in der Compilation des Gundisalvi — und die Betrachtung des pseudaristotelischen Werkes über die Seele bei Gerson wird uns zu einem neuen Resultate führen.

Der hebräische Text nämlich stimmt im Grossen und Ganzen mit dem Lateinischen des Gundisalvi überein. Das Lateinische ist zwar öfters ausführlicher, aber die Zusätze sind ganz unwesentlich, sie sind meistens nur breite Ausführungen der Gedanken, die auch im Hebräischen enthalten sind. Eine spätere genaue Betrachtung des handschriftlichen Schaar Haschamajim wird das Verwandtschaftsverhältnis in ein helleres Licht setzen.

---

¹⁾ Man könnte vermuten, dass die Zehnzahl der Kategorien die Veranlassung zur Einteilung des Buches in 10 Capitel gegeben hat, und dass der Autor die Seele nach den 10 verschiedenen Gesichtspunkten betrachte, nach welchen auch Raymund Lull (*Histoire Litt. de la France* Bd. 23, p. 211) sein Werk über die Seele eingeteilt hat. Aber es lassen sich beim besten Willen keine Beziehungen zwischen den Einteilungspunkten des Gundis und den 10 aristot. Kategorien herausfinden. Vielmehr scheint die Zehnzahl die allgemein kanonische Zahl im M.-A. gewesen zu sein. Bachja ibn Pakuda, Mose di Leon und andere Autoren bei Juden und Christen teilen ihre Werke in 10 Capitel. Zeller, (*Philos. der Griechen* II¹ S. 266) meint: Möglich, dass der Vorgang der Pythagoräer und die von ihnen auch zu den Platonikern übergegangene Liebhaberei für die Zehnzahl — selbst Aristoteles zuerst veranlasste, für seine Kategorien nach dieser Rundzahl zu suchen. Nur die Zehnzahl für die Kategorien steht bei Aristoteles fest, die verschiedenen Gesichtspunkte dagegen differiren in der Topik und den späteren Aufzählungen (z. B. *Anal. post.* I. 22).

Soviel aber lässt sich jetzt schon feststellen: Eine Betrachtung der philosophischen Theorien, welche in diesen sieben Capiteln auftreten, wird erkennen lassen, dass der Verfasser des arabischen Archetyps Neuplatoniker gewesen ist; sie wird uns noch mehr erkennen lassen: dass der Verfasser mit der Philosophie des Salomo ibn Gabirol sehr vertraut gewesen sein muss.

Wir gehen zum Zwecke dieses Nachweises und der Analysirung der Schrift die Einleitung und die sieben Capitel der Reihe nach durch.

Die Einleitung stellt die Psychologie als Grundwissenschaft der Philosophie hin; man kann nichts in der Welt richtig erkennen, wenn man nicht das, wodurch Alles erkannt wird, die Seele, kennt. Diese Ansicht ist schon im Anfange des Mekor Chajim von Gabirol ausgesprochen. Allein diese Ansicht ist nicht ausschlaggebend dafür, dass der Verfasser des Buches über die Seele die Philosophie Gabirol's gekannt habe, da sie Gemeingut der arabischen Spekulation ist.¹⁾

Auch die erste Frage, ob es eine Seele überhaupt gebe, ist hierfür nicht massgebend. Die hebräische und lateinische Quelle setzen beide auseinander, dass die Erörterung dieses Punktes überflüssig wäre, wenn es nicht Leute gäbe, die nur die konkreten Dinge als wirklich vorhanden betrachten. Der Beweis für die Existenz der Seele wird dann in folgender Weise geführt: Es giebt Körper, die sich frei bewegen und fühlen. Diese Eigenschaft können sie nicht von seiten ihrer Körperlichkeit besitzen, denn:

- 1) giebt es Körper, wie Pflanzen und Steine, die die besagte Fähigkeit nicht besitzen,
- 2) müssten bei dieser Annahme die Körper das Princip der Bewegung besitzen. Ein Princip aber kann nie zum Stillstande kommen, ebensowenig, wie die Be-

¹⁾ Honein b. Ishak I 13 n. 3. St. S. 352 A. 676. ראוי לאדם שיתחיל בדיעת נפשו קודם שיעלה בדיעת זולתו, und sonst sehr oft. Cf. Kaufmann, Attributenlehre p. 390 n. 156.

wegung der vier Elemente jemals aufhören kann. Der Augenschein aber lehrt, dass die Körper zuweilen ruhen. Es muss also etwas vorhanden sein, was dem Körper Bewegung verleiht. Der Name dieses „Etwas“ ist gleichgültig: nennen wir dasselbe „Seele“!

Es folgt nun die Auseinandersetzung über die Art der Bewegung. Es giebt vier Arten von Bewegungen oder Veränderungen. Diese werden ausführlich erörtert. Das Ergebnis ist, dass die örtliche Bewegung von der Seele stammt. Die Seele selbst aber wird nicht im Raume bewegt, sie besitzt eine von den Körpern vollkommen verschiedene Bewegung. Auch hier könnte man Parallelen zu Gabirol finden. Vergleiche Guttman. o. c. S. 121, wo von der Seele die einfache, von der Bewegung der Körper verschiedene Bewegung ausgesagt wird. S. 119 oben lehrt, dass die örtliche Bewegung aus der Seele stamme. Aber auch das ist nicht charakteristisch genug.

Die zweite Frage erörtert die Definition der Seele nach Pythagoras, Plato und Aristoteles. Diese Definition findet sich in dem Werke Gerson's nur in den Handschriften, wovon über unten mehr.

Das dritte Capitel behandelt die Frage, ob die Seele geschaffen ist, oder nicht. Es ist die Frage über das „quale“ der Seele, nachdem die Frage „num“ und „quid“ vorangegangen sind. Die Definitionen der Seele haben gezeigt, dass die Seele eine Substanz ist. Wie jede Substanz, muss auch die Seele einen Anfang haben, oder seit ewig bestehen. Bei der Annahme des Letzteren muss sie der Gottheit gleich sein, es würde sodann ein gefährlicher Dualismus entstehen, der sicher falsch ist. Vielmehr muss die Seele geschaffen sein. Denn jedes Ding, welches nicht den höchsten Grad seiner Vollkommenheit erreicht hat, stammt von einem anderen her, das vollkommen ist. Die Seele aber vervollkommnet sich immer mehr. Sie muss also von einem vollkommeneren Wesen, als sie selbst ist, abstammen.

Es ist nicht schwer, hierin die neuplatonische und direkt

Gabirol's Theorie von der Stufenfolge der Wesenheiten zu erkennen, die er durch das Bild von der Traube symbolisirt.¹⁾

Die hebräische Quelle verrät hier den neuplatonischen Charakter durch die Worte:

וכל דבר שאינו בתכלית שלמותו יבא ויאצל מדבר שהוא בתכלית שלמותו
Das Wort אצל für Emanation ist in der hebräisch-philosophischen Terminologie des Neuplatonismus technisch geworden.

Im 4. Capitel wird die Quantität der Seele erörtert. Der Autor neigt der Ansicht zu, dass es viele Seelen gebe. Es ist dies der Streitpunkt zwischen Peripatetikern und Neuplatonikern. Die Jünger des Aristoteles sind der Ansicht, dass es nur eine Seele gebe, diese verleihe den Pflanzen das Wachstum, den Tieren Gefühl und Bewegung, den Menschen Vernunft und Einsicht. Die Menschenseele sei ja auch imstande, drei verschiedene Wirkungen hervorzubringen. Die Menschenseele bewirke, dass am menschlichen Körper die Knochen, das Haar und die Nägel wachsen, sie verleihe dem Körper die Kraft der Bewegung und des Gefühls, und gäbe ihm endlich auch die Fähigkeit des Erkennens. Unser Ms. wendet sich gegen diese Ansicht. Es gäbe vielmehr drei verschiedene Seelen. Denn die Pflanzen besäßen nur die Kraft des Wachstums, die Tiere nur die vegetabilische und sensible Fähigkeit, dagegen fehle ihnen die rationale Seele. Mithin müsse jede Seele eine besondere Spezies sein.

Weiterhin wird die Ansicht verteidigt, dass es nicht nur eine Seele für das Menschengeschlecht gebe, sondern dass jeder Mensch über eine besondere Seele verfüge. Denn würden alle Menschen nur von einer Seele belebt werden, so müsste der eine Mensch dasselbe wissen, was der andere weiss, es müssten alle entweder Thoren oder Weise sein.

Stehe es nun fest, dass jeder Mensch schon eine be-

¹⁾ Cf. Dukes, Litteraturblatt des Orients 1851, S. 386. 1848, S. 403 u. 795, Moses ibn Esra S. 82. Jellinek, Moses b. Schemtob di Leon und sein Verhältnis zum Sohar S. 24 Anm. 29. Zunz, Synagogale Poesie S. 485. S. Sachs Carmina sancta S. 147.

sondere Seele habe, so ergäbe sich auch daraus die Richtigkeit des ersten Punktes, nämlich, dass jede Gattung eine besondere Seelenspezies besitze. Es seien also 3 Seelenarten vorhanden:

Die vegetabilische, animalische und rationale Seele.—

Wir haben bei der Widerlegung der Ansichten von der Einheit aller Seelen und vom Monopsychismus des Menschengeschlechtes nur die Ansichten des Autors referirt, die freilich nur schwache Momente gegen die seiner eigenen Meinung entgegenstehenden Ansichten enthalten. Mit Leichtigkeit lassen sich auch in diesen Erörterungen die Ansichten Gabirol's wiedererkennen, die freilich für irgend eine Beziehung unseres Ms. zur Philosophie des Salomo ibn Gabirol wiederum nicht ausschlaggebend sind, da auch sie Gemeingut der neuplatonischen Philosophie sind. Wir halten aber die Heranziehung von Parallelen für nötig, um zu zeigen, dass keine der im Buche über die Seele enthaltenen Meinungen in irgend welchem Gegensatz zur Philosophie Gabirol's steht.

Im dritten Traktat des Mekor Chajim äussert der Autor (Guttmann. S. 155): „Die Gesamtheit der Wirkungen der Seelen lässt sich nicht auf eine Substanz zurückführen, erstens, weil diese Wirkungen unter sich verschieden sind, und zweitens, weil es sonst unbegreiflich wäre, warum die Pflanze nur auf das Wachstum beschränkt ist, während bei dem Tiere noch die Ortsbewegung und die Sinneswahrnehmung und bei dem Menschen auch noch das Denken und Erkennen hinzukommen.“

Wir haben hier inhaltlich dieselbe Erörterung, die wir in der lateinischen und hebräischen Quelle gefunden haben.

Das fünfte Capitel unseres Ms. behandelt die Frage nach der Zeit der Seelenschöpfung. Es fragt sich nämlich: Sind alle Seelen bei der Erschaffung der Welt mitgeschaffen worden, oder werden sie täglich neu erschaffen?

Die erstere Ansicht ist nicht haltbar, denn in diesem Falle wäre die Seele solange ohne Zweck, bis sie von einem für sie bestimmten Körper aufgenommen wird. Dies wider-

spricht aber dem Grundsatz, dass es in der Natur nichts Zweckloses giebt. Vielmehr werden die Seelen täglich neu geschaffen; jedoch nicht in der Zeit. Denn die Zeit ist ein Accidens, welches von der Bewegung der Sphäre abhängt. Mit der Schöpfung in der Zeit ist daher notwendig eine Art von Bewegung verbunden; die Seele aber besitzt, wie im ersten Capitel erörtert wurde, keine Bewegung. Mithin kann sie nicht in der Zeit geschaffen sein.

An dieses Thema schliesst sich die Behandlung der Frage, wer der Schöpfer der Seele sei. Der „*primus factor*,“ also Gott, kann es nicht sein, denn seine Schöpfung war bereits vollendet, als er das grosse „*Werde*“ aussprach. Die Engel sind vielmehr die Vermittler der Seelenschöpfung. Man vergleiche hiermit Guttman S. 159, wo die Theorie von der Vermittlung zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die Kategorien trägt, auseinandergesetzt wird.

Das sechste Capitel hängt mit dem siebenten eng zusammen; beide behandeln die Frage nach dem Grundstoffe der Seele. Das sechste Capitel weist den Traduzianismus als unhaltbar zurück. Das siebente Capitel zeigt, dass die Seele, wie alle Substanzen, aus Materie und Form besteht, nur ist hier Materie und Form subtiler als bei den Körpern. Hier ist die Beziehung zur Philosophie Gabirol's ganz unverkennbar. Das ist die Idee, welche Gabirol mit einer Consequenz, die an sich schon eine gewisse Originalität des Denkens erkennen lässt, stets durchführt.¹⁾ In einer sehr ausführlichen, zuweilen ans Schwülstige streifenden Ausein-

¹⁾ Trotzdem der Grundgedanke dieser Theorie sich schon im Plotin findet, wird er doch erst durch Gabirol dem Mittelalter in dieser Form bekannt geworden sein. Ausdrücklich bezeugt dies Th. v. Aquino; (*Quaestiones disputatae*. Cf. de anima art. 4:) „*Quidam dicunt quod anima et omnino omnis substantia praeter Deum est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicbron, auctor libri Fontis vitae.*“

andersetzung wird diese Theorie in unserem „de anima“ bewiesen, und sie ist die einzige, die in dieser Form und Durchführung nicht als Gemeingut der arabischen Spekulation aufgefasst werden kann. Zwar finden wir diese Auseinandersetzung nur in der lateinischen Quelle, in der hebräischen fehlt sie, aber sie ist von Gerson ausgelassen worden aus Gründen, die bei der näheren Untersuchung des Verhältnisses von Gerson zu der lateinischen Quelle, angegeben werden sollen.

Der Zweck dieser Parallelen zwischen dem Mekor Chajim und unserem Ms., die sich in Bezug auf Einzelheiten¹⁾ noch bedeutend vermehren lassen, und welche bei der Edition des Ms. noch angegeben werden sollen, war, zu zeigen, dass die in dem lat. Ms. enthaltenen Theorien in keiner Weise in Widerspruch stehen mit der Philosophie Gabirol's. Gerade das siebente Capitel, in welchem die Beweise dafür enthalten sind, dass die Seele aus Materie und Form besteht, hat uns aber eine positive Beziehung des Buches über die Seele zur Philosophie Gabirol's mit einiger Deutlichkeit gezeigt.

---

§ 5. Beziehungen des psychologischen Werkes des Gundisalvi zu Salomo ibn Gabirol.

Gabirol ist Verfasser eines psychologischen Werkes.

Wir behaupten nun noch mehr: Nicht nur ein mit der Philosophie Gabirol's vertrauter Autor hat das arabische Buch über die Seele, welches der lateinischen und hebräischen Quelle zu Grunde liegt, verfasst, sondern Salomo ibn Gabirol selbst.

Doch vielleicht ist es möglich, dass gerade dieses siebente Capitel eine eigene Arbeit von Gundisalvi ist, eines Mannes, der, da er mit Johannes zusammen bei der Uebersetzung des Mekor Chajim ins Lateinische beteiligt war,

¹⁾ Vgl. die von Munk p. 171 angeführten Parallelen, sowie Guttmann nach dem Register s. v. liber de anima.

dessen Philosophie genau kannte. Gerade das siebente Capitel ist es, worauf sich unsere Argumentation stützt.¹⁾ Doch ist dieser Einwand nicht stichhaltig. Dominicus sagt selbst, dass seine Absicht war: „quidquid de anima rationaliter dictum inveni simul in unum colligere.“ Gabirol hat aber im Fons vitae nur gelegentlich über die Seele gesprochen, seine Aufgabe in diesem Werke ist vielmehr, das Vorhandensein einer materia und forma universalis für alle Substanzen des Makrokosmos nachzuweisen, er zeigt im vierten Traktate dieses seines Werkes, wie in den höheren Gebieten der Schöpfung, ganz ebenso, wie in ihren niederen Sphären, Materie und Form die zwei Momente sind, welche das geistige Sein konstituieren; aber das Vorhandensein von Materie und Form in der niederen Welt ist ihm hier nicht Gegenstand des Beweises, sondern der Voraussetzung. Ausserdem ist es auch Gundisalvi, an dessen Wissenschaftlichkeit wir nicht allzuhohe Ansprüche stellen können, da er Avicenna, ohne dessen Worte zu verändern, rein ausschreibt, nicht zuzutrauen, dass er aus einem metaphysischen Werke, wie der Mekor Chajim eines ist, die psychologischen Theorien des Autors eliminiert hätte. Diese historische Richtung der Wissenschaft, aus einem System der Metaphysik und aus gelegentlichen Aeusserungen, die sich darin finden, das System der Psychologie eines Autors zu entnehmen, das ist erst ein Produkt der allerneuesten Zeit, in welcher Kritik und geschichtliche Betrachtung und Würdigung eines Litteraturwerkes erwacht sind.

Einem Gabirol dagegen, der selbst produktiver Philosoph ist, kann man wohl zumuten, aus seinem philosophischen Wissen heraus, ein systematisches Lehrbuch der Psychologie, welches allerdings noch voll von metaphysischen Spekulationen ist und noch wenig reine Psychologie enthält, zu

---

¹⁾ Auch bei den anderen Capiteln eine eigene Arbeit Gundisalvi's anzunehmen, verbietet das Vorhandensein der hebr. Quelle. Diese aber lässt uns gerade bei dem siebenten Capitel im Stich.

verfassen. Wer imstande ist ein so kraftvolles System — denn über die Systematik in Mekor Chajim müssen wir uns bei historischer Würdigung billigerweise wundern — zu entwickeln, von dem kann man auch die Aufstellung eines psychologischen Systems annehmen.

Es fragt sich nun: Sind irgend welche positive Anhaltspunkte dafür vorhanden, dass Salomo ibn Gabirol Verfasser eines psychologischen Werkes gewesen ist? Die bisherige Erörterung hat ergeben, dass eine Beziehung zwischen den ersten sieben Fragen und seiner Philosophie unleugbar ist; die Beziehungen im Einzelnen können noch bedeutend vermehrt werden und findet man zum Teile auch bei Munk. Sonderbarer Weise fehlen in der hebräischen Quelle die drei letzten Fragen. Was sich für den beregten Punkt anführen lässt, ist folgendes:

I. Der Mekor Chajim setzt in der That die Kenntnis der Psychologie voraus. Am Anfange seines Hauptwerkes setzt Gabirol aus einander, dass die Beobachtung seiner selbst, das psychologische Studium, der Anfang aller philosophischen Bestrebungen sein müsse. Der Endzweck des menschlichen Daseins bestehe in der Vereinigung der menschlichen Seele mit der oberen Welt. Darauf folgende Auseinandersetzung (nach Ms. Erfurt): „Discipulus: Quomodo pertingemus ad hoc? Magister: Scientia et operatione, quia per scientiam et operationem conjungitur anima seculo altiori . . . et sic redit anima ad suum seculum altius. . . . Discipulus: Planum est mihi ex his scientiam esse causam finalem generationis hominis. Sed video, quod debemus inquirere perpetuitatem animae in se et quia in ea operatur scientia, quam discit, et quae scientiae permanent in ea post separationem ejus a corpore et quae non. Jam enim cognovi eas, cum intenderem in scientiam de anima.“

Der Schüler bemerkt, dass er für das Studium der Metaphysik genügend vorbereitet sei:¹⁾ „Jam cognovi de anima quod

¹⁾ Cf. Guttman S. 13 Anm. 1.

scire mihi possibile fuit.“ Guttman äussert sehr treffend, dass anzunehmen ist, dass der Schüler seine propädeutische Vorbildung, zu welcher eben auch die Wissenschaft von der Seele gehört, gleichfalls durch die Unterweisung seines Lehrers erlangt haben werde. Und wirklich stellt sich der Mekor Chajim in seinen Anfangsworten als die Fortsetzung einer früheren Unterweisung dar, durch welche der Schüler bereits mit gutem Erfolge in das Studium der Wissenschaften eingeführt worden sei. „Postquam ex bonitate naturae et studio scientiae profectus jam tibi tantus evenit, incipe interrogare, quod potius tibi visum est de inquisitionibus.“ Für diese Annahme Guttman's spricht noch ein anderer Umstand. Gabirol bezeichnet im Mekor Chajim nicht nur das Studium der Psychologie als eine notwendige Vorbedingung zu metaphysischen Spekulationen, sondern auch das der Logik. Die ars logica ist nach seinen Worten nötig, damit man sich über die Dinge kein vorschnelles Urteil erlaube¹⁾. „Discipulus: Jam nosti meum studium circa artem probationis et meum desiderium circa illam a longo tempore. Sed quia invenio in anima mea multas inquisitiones, vereor, quod probatio deficiet mihi ad comprehendendam veritatem omnium illarum.“ Darauf die Entgegnung des Lehrers: „Magister: Cave ne putes quod aliqua sit ex quaestionibus ad cujus certitudinem faciendam probatio tibi deficiat, postquam plene dederis arti logicae jus suum, et non festines ad judicandum de rebus subito.“

Mit demselben Rechte nun, mit dem man annimmt, dass der Schüler bei seinem Lehrer die psychologische Vorbildung erhalten hat, muss man auch seine Unterweisung in der Logik seinem Magister, also dem Verfasser des Mekor Chajim, und somit Gabirol, zuerteilen. Und Letzteres hat sehr viel für sich, da Gabirol von Saïd, der uns auch eine sehr wahrscheinliche Angabe über die Lebenszeit Gabirols macht, als ein Meister der Logik gerühmt wird.²⁾

¹⁾ Cf. Guttman p. 23.

²⁾ Cf. Neubauer, Frankel-Grätz, Monatsschrift 1887, p. 499.

Ist diese Annahme richtig, so wäre nur das eine auffallend, dass Gabirol im Anfange seines Werkes in der angeführten Stelle nicht direkt auf sein Werk verweist. Allein nicht jeder Autor pflegt sich auf seine Werke ausdrücklich zu beziehen, und im Besonderen bei Gabirol finden wir in Mekor Chajim nur eine direkte Verweisung auf sein Buch: „de origine largitatis et causa essendi.“ Und auch dieses sein Buch erwähnt Gabirol nur, weil er darauf hindeuten will, dass es nach dem Mekor Chajim erst gelesen werden solle. „In jener speciell der Lehre vom Willen gewidmeten Schrift werden die den Willen betreffenden Fragen, die bereits in der „Lebensquelle“ zur Erörterung gelangt sind, vermutlich eine tiefere und zusammenhängendere Darstellung erfahren haben.“ Die Erwähnung also geschieht nur, um den Leser die Lektüre des später geschriebenen Werkes vor der des früher verfassten zu empfehlen. Im Allgemeinen pflegt Gabirol mit Selbsterwähnungen zu kargen. Im Tikkun Middot ha Nefesch, welches nachweislich später verfasst ist, als der Mekor Chajim, finden wir keinerlei Verweisung auf dieses. Einem Autor, der sich citiren will, dürfte es nicht schwer werden, eine Gelegenheit dazu zu finden.¹⁾ —

Aber auch abgesehen von den eigenen Worten des Autors der „Lebensquelle“ über das Studium der Seele zeigen mehrfache Stellen dieses Buches, — Stellen, die wir zum Teil bei der Anführung von Parallelen aus dem Mekor Chajim zu dem liber de anima bereits besprochen haben, — dass Gabirol die Kenntnis der Psychologie, und der psychologischen Theorien des „de anima“, voraussetzt.²⁾

¹⁾ In den Worten, welche Guttman p. 13 A. 1 u. 2 mitteilt, findet man ein ganzes Programm der im Buche der Seele zu behandelnden Lehren. Die Hauptsache ist Gabirol — nach A. 1 — der Nachweis der Unsterblichkeit = perpetuitas der Seele und derjenigen Kräfte, welche sie nach ihrer Trennung vom Leibe besitzt.

²⁾ Solche Stellen sind: Guttman, p. 63, 71 u. öfters, wo der Autor zur Erklärung seiner Theorien auf Beispiele aus der Seelenlehre rekurriert.

II. Einen weiteren Anhaltspunkt für die Autorschaft des Salomo ibn Gabirol an dem arabischen Archetyp unseres Werkes bietet ein lateinisches Werk, welches in Spanien verfasst ist. Es ist dieses das Buch: *Philosophia Virgilii Cordubensis*, welches von Gotthold Heine in der *Bibliotheca anecdotorum* (Leipzig 1848). Bd I. S. 211 — 244 herausgegeben ist.¹⁾

Eine Notiz über den Verfasser und das Buch selbst ist notwendig.

Wie die Vorrede des Buches besagt (Heine. S. 211), wäre jener Vergil von Cordova ein arabischer Philosoph, dessen Werk *Philosophia*²⁾ zu Toledo i. J. 1290 aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurde. Es muss auffallen, dass ein arabischer Philosoph den Namen Vergil trägt, und noch auffallender ist, dass dieser, nach seiner eigenen Aussage arabischer Philosoph, in diesem seinem Werk Seneca, Avicenna, Averroes und Gazzali als seine Zeitgenossen bezeichnet. Comparetti ist in seinem Buche: „Vergil im Mittelalter“ diese *Philosophia* des Pseudo-Vergil nicht entgangen, und er nennt den Verfasser (Deutsche Uebersetzung von Dütschke S. 271) einen Charlatan, welcher durch Vergil's Namen und den Schein arabischer Weisheit auf den Leser Eindruck machen wollte. Vergil's Bedeutung in Mittelalter als Inbegriff aller Weisheit hat Comparetti genau genug beleuchtet, und schon oben ist auf den allgemeinen Wunsch, Früchte arabischer Weisheit zu geniessen, bei diesem Zeitalter hingewiesen worden.

Am Anfange seines Werkes erzählt Virgilius Cordu-

---

¹⁾ Eine Notiz über dieses Werk in V. Rose's „Ptolemaeus und die Schule von Toledo“ im *Hermes* (Bd. 8) brachte mich auf diese Beobachtung. Cf. Menendez Pelayo o. c. I. p. 578 ff.

²⁾ Den allgemeinen Titel „*Philosophia*“ tragen auch die Schriften des Radulfus und Guilelmus de Conchis, wohl, weil gewöhnlich im Mittelalter keine Spezialforschungen angestellt wurden, sondern ein jeder Philosoph das gesammte Wissen in seinem Werke zur Darstellung brachte. Cf. Rose, *Hermes* VIII p. 330.

bensis, dass man ihn in Toledo, dem Sammelpunkte aller Weisen, wegen seiner Erfahrungen auf dem Gebiete der Schwarzkunst sehr schätze. Man bat ihn, nach Toledo zu kommen und daselbst an der in der Entstehung begriffenen Akademie¹⁾ Vorlesungen zu halten; er weigerte sich jedoch, und so wären die Schüler, von Wissensdrang getrieben, nach Cordova gekommen, um am Borne seiner Wissenschaft ihren Weisheitsdurst zu löschen. Es war die Gewohnheit Vergil's — so sagt er selbst — in streitigen Fällen die Dämonen zu befragen, mit welchen er in engem Verkehr stände.

Man sieht, dass das Werk keinen hohen Anspruch auf Glaubhaftigkeit wird machen können. Es ist eine grosse Zumutung, die Vergil an seine Leser stellt, wenn er für seine Erzählungen Glauben verlangt. Aber das Werk war für eine Zeit und Umgebung bestimmt, die an Dämonengeschichten und abergläubischen Erzählungen Gefallen fand, es war bestimmt für die Schule von Toledo, in welcher die Afterwissenschaft der Nigromantie betrieben wurde, die in Toledo dem durch die Uebersetzung des Ptolemaeus zu neuem Leben erwachten Studium der Mathematik gefolgt war.²⁾

Ist nun auch das Werk als solches nur von kulturgeschichtlichem Interesse, indem es zeigt, wie weit sich der menschliche Verstand verirren kann, so sind doch die Verhandlungen in den Philosophenversammlungen, welche in diesem Buche erörtert werden, für unseren vorliegenden Fall von Wert. Das Buch enthält Mittheilungen Vergil's

¹⁾ Cf. Rose *ibid.*

²⁾ Man vergleiche Goethe, Geschichte der Farbenlehre (Cotta'sche Ausgabe. 1858. Bd. 39. S. 80): „Ein grosser Teil dessen, was man gewöhnlich Aberglauben nennt, ist aus einer falschen Anwendung der Mathematik entstanden, deswegen ja auch der Name eines Mathematikers mit dem eines Wahnkünstlers und Astrologen gleich galt. Man erinnere sich der Signatur der Dinge, der Chiromantie, der Punktirkunst, selbst des Höllenzwangs; alles dieses Unwesen nimmt seinen wüsten Schein von der klarsten aller Wissenschaften, seine Verworrenheit von der exaktesten. . . .“

an seine Schüler über den Grund aller Dinge, die Welt, und auch über die Seele, nachdem Vergil bei Gelegenheit die Geister darüber befragt hat. Nachdem verschiedene Philosophen - Parteien ihre Ansichten über die Seele ausgesprochen haben, die Philosophi Marrochitani, Andalici, Carthaginenses, Toletani, Legionenses, Cantarienses, Castrenses (= Castellani. S. 227) und Andere, will (S. 223) Vergilius unter diesen Ansichten seine Entscheidung treffen: „Nos modo ad ista superius dicta respondeamus et post responsionem vera determinabimus.“ Es folgt nun die Entscheidung über den Wert oder Unwert der geäußerten Ansichten der genannten Philosophen. S. 229 giebt Vergil nun seiner propositio gemäss die „vera determinatio“, die nach seiner Ansicht die wahre sein muss, weil die Dämonen ihm dieselbe bestätigt haben.

Dort heist es: „Amplius autem dicemus de anima: Anima est composita ex materia et forma compositione spirituali . . . et quia dixerunt philosophi super hoc multa contraria, ideo vocavimus daemones et venerunt apud nos et dixerunt nobis vere animam esse compositam ex materia et forma, et hoc coram praesentia trium philosophorum.“

Hier finden wir wiederum die Theorie von der Zusammensetzung der Seele, deren Autor Gabirol ist, und welche in Spanien zur damaligen Zeit allein von ihm bekannt war. Nimmt man an, dass Gabirol ein Werk über die Seele verfasst habe, welches bei den spanischen Philosophen bekannt war, so erklärt sich das Vorkommen dieser merkwürdigen Theorie. Vergil's Mitteilungen in seiner „Philosophia“ werden wohl verschiedenen philosophischen Werken entnommen sein, so auch diese seine Mitteilung über die Seele einem psychologischen Werke. Bei dieser Annahme muss diese Theorie Gabirol's eine gewisse Sanktion erhalten haben, da er sich ihre Richtigkeit coram praesentia trium philosophorum von den Dämonen bestätigen lässt.¹⁾

¹⁾ Die Vorliebe für die allegorische Deutung der Heiligen

Auch andere Theorieen, die in dem Buche Vergil's erörtert werden, und speziell die über die Seele, die er bei Mitteilung der geäußerten Ansichten der Philosophenschulen anführt, lassen erkennen, dass ihm gabirolische Ansichten nicht fremd sind. Bei der Edition des Ms. wird gezeigt werden, dass bestimmte Ansichten der Aggada der Tannaiten und Amoräer für den Autor die Quelle bilden.¹⁾ Solche

Schrift, die sich bei Gabirol findet, (cf. Dukes, Ben Gabirol aus Malaga S. 123) wird wohl der Verbreitung der Geheimwissenschaften in Toledo einen gewissen Vorschub geleistet haben.

¹⁾ Nach Guttman (S. 23) dürfte in der „Lebensquelle“ auch nicht eine einzige Stelle nachzuweisen sein, wo wir eine Anregung durch die talmudische Litteratur vermuten könnten. Dieser Satz ist aber nur *cum grano salis* zu verstehen. Eine Philosophie der Talmudisten giebt es unseres Erachtens schlechterdings nicht. Ihr philosophisches Credo stand in keinem Buche. Es wird sich in der gesamten talmudischen Litteratur schwerlich ein philosophisches System eines Lehrers auffinden lassen. Vollends fehlen im Talmud jegliche metaphysische Spekulationen, und finden sich auch einige wenige Aeusserungen, welche für solche gehalten werden können, so wird sich meistens der Einfluss griechischer Weltweisheit nachweisen lassen, wie dies Joel (Blicke in die Religionsgeschichte) mehrfach gezeigt hat. Wie vielmehr die sogenannte Philosophie der Talmudisten praktische Lebensweisheit ist, so finden sich naturgemäss über das Leben und Wesen der Seele mannigfache Ansichten. Hierfür war ein reges Interesse vorhanden, da solche Spekulationen mit einem ethischen, praktischen Zweck verbunden waren.

Dass im Mekor Chajim Gabirol nicht vom Talmud beeinflusst zu sein braucht, liegt demnach auf der Hand. Zudem zeugt der *Fons vitae*, als das Hauptwerk Gabirols, von einer solchen Durch- und Verarbeitung des Stoffes, dass — zumal bei der ursprünglich arabischen Terminologie — die Spuren der Einwirkung längst verwischt sein können.

Dass Gabirol der Talmud fremd war, lässt sich bei dem damaligen Studiengang schwerlich annehmen. Ausserdem spricht dagegen die Thatsache, dass Gabirol die 613 Gebote versificirt hat, was zum mindesten eine formale Kenntnis der Halacha voraussetzt. Dass dem Dichter in seinen poetischen Werken talmudische Ausdrücke Norm waren, hat S. Sachs (*Carmina sancta* p. 113, 121)

Ansichten, die dem genannten Schrifttume entnommen sind [und sich zugleich in unserem Ms. finden], hat schon Comparetti in der *Philosophia Vergil's* bemerkt. S. 272 äussert er, dass der philosophische Inhalt des Buches unter anderem eine sonderbare Mischung auch von jüdisch-rabbinischen Lehren enthalte. Es ist z. B. unverkennbar, wenn man in der *Philosophia Vergil's* liest: (S. 227) „Dixerunt aliqui quod omnes animae sub numero certo erant et ille numerus nec augmentabatur nec minuebatur amplius,“ dass diese Ansicht begründet ist in dem Ausspruche des Rabbi Assi:¹⁾

אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף

„Die Erlösung der Menschheit durch den Messias erfolgt nicht eher, als bis alle in dem Seelenbehältnis Guf sich befindenden Seelen mit Körpern verbunden sind.“ Es ist hierin die talmudische Ansicht enthalten, dass die Gesamtheit der Seelen fest bestimmt sei, dass diese sich in einem geistigen Pleroma befinden, jede auf den ihr bestimmten Körper wartend.

Wiederum aber ist diese aus der Aggada entnommene Ansicht in unserem Buche „de anima“ enthalten, welches somit für Vergilius Cordubensis die Quelle bilden dürfte. Ebenso scheint für den Ausdruck im letztgenannten Buche: S. 224. oben: „prima causa creat mille vel decem millia in uno ictu — ein Ausdruck, der sich wiederholentlich im „de anima“ findet — das talmudische עין הרה²⁾ als Quelle vorgelegen zu haben.

gezeigt. Vollends bei psychologischen Fragen, welche in seinen Gedichten behandelt werden, scheint er von gewissen talmudischen Sätzen so beeinflusst, dass seine Darstellung sich wie eine poetische Umschreibung talmudischer Aussprüche liest; vgl. das Gedicht bei S. Sachs, o. c. S. 111 ff.

¹⁾ Talmud Babli Jebamot 62a. Aboda Sara 5. Nidda 13. Jebamot 63.

²⁾ Auch im Mekor Chajim findet sich dieser Ausdruck, cf. Guttmann, S. 72. A. 2, *velocius ictu oculi*. Ueber *ἐν ῥιπή ὀφθαλμοῦ* (1. Chor. 15, 52) vgl. Siegfried, *Analecta Rabbinica ad Novum Testamentum* p. 9.

III. Die Betrachtung des Mekor Chajim hat bis jetzt gezeigt, dass dieses Werk eine psychologische Vorarbeit voraussetzt, die Philosophia des Vergilius Cordubensis scheint diese psychologische Vorarbeit gekannt und benützt zu haben, welche, nach gewissen Theorieen zu schliessen, Gabirol verfasst haben dürfte. Ein Moment aus der jüdischen Litteraturgeschichte wird einen weiteren Anhaltspunkt dafür liefern, dass Gabirol Verfasser der besprochenen psychologischen Schrift ist.

Isaac ibn Latif¹⁾ (starb 1290) verfasste ein philosophisches Compendium *אגרת החשונה*, welches in Form von Frage und Antwort über die wichtigsten Fragen der Philosophie Aufschluss giebt. Merkwürdigerweise kennt auch ibn Latif ein psychologisches Werk in 10 Fragen, auch er schreibt dieses Werk allerdings, wie wir es oben bei Gerson ben Salomo gesehen haben, dem Aristoteles zu, was später seine Erklärung finden soll. Aber der Inhalt des Buches, von welchem Isaac ibn Latif ein Résumé giebt, lässt gar keinen Zweifel zu, dass das Werk Ansichten Gabirol's enthält. Schon Senior Sachs²⁾ hat in seinen Anmerkungen zur Edition dieser Schrift Isaac's darauf hingedeutet, dass die Auseinandersetzung sich auf Lehren Gabirol's stütze, und Steinschneider hat³⁾ gefunden, dass der Ausdruck selbst *מתפלשת בפילוש*, den Isaac gebraucht, um die spirituelle Durchdringung zu veranschaulichen, welche in dem Verhältnis der niederen Sphären zu den höheren stattfindet, auf Gabirol hindeutet. „Das Verblum *פילוש* ist in den von Palquera übersetzten Auszügen aus Gabirol technisch geworden.“ Der arabische Ausdruck des Mekor Chajim, für welchen Palquera dieses Wort setzte, ist also wahrscheinlich

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung im Magazin für die Wissenschaft des Judenthums 1890. Heft 3 über die bei Gerson ben Salomo enthaltenen Fragmente eines pseudaristotelischen psychologischen Werkes.*

²⁾ Hatechija II. S. 52. Kobez al Jad. I. S. 48 und 68.

³⁾ Cf. die hebr. Uebersetzungen S. 23. Anm. 150.

ein dem Gabirol eigentümlicher, der somit auch im „de anima“ seine Stelle gefunden.¹⁾

IV. Von den 10 Abschnitten, in welche unser „de anima“ zerfällt, findet sich die Mehrzahl in derselben Reihenfolge behandelt in dem Werke Wilhelm's von Auvergne: „De anima“. Dieser Kirchenphilosoph, der im 12. Jahrhundert in Paris an der Universität öffentlich lehrte, ist vielfach von arabischen Mustern abhängig. Ihm wurde bis jetzt das Verdienst zugeschrieben, die psychologischen Studien zu neuem Leben erweckt zu haben. Auffallend ist es, das Wilhelm von Auvergne, der das aristotelische „de anima“²⁾ kannte, der es sehr häufig citirt, die Einteilung unserer 10 Capitel, wenn auch nur teilweise herübernimmt. Sonst arbeiten die Scholastiker streng nach der Form des Aristoteles, Thomas von Aquino sogar paraphrasirt nur das „de anima“ des Stagiriten. Hierzu kommt noch ein Anderes³⁾. Mit unbegrenzter Hochachtung citirt und benutzt Wilhelm den jüdischen Philosophen ibn Gabirol. Seine Bewunderung für dessen Gedankentiefe geht so weit, das er vermutet, dass unter dem arabischen Namen ein christlicher Philosoph versteckt sei. Ist Gabirol Verfasser eines philosophischen Werkes in 10 Fragen, so werden wir den Grund finden, weswegen Wilhelm die Anordnung des Aristoteles verschmäht hat. Wilhelm hat also wahrscheinlich nicht nur das Fons vitae des Avicbron und dessen origo largitatis et causa essendi⁴⁾, sondern auch sein psychologisches Werk gekannt.

---

¹⁾ Cf. Brüll, Jahrbücher. Bd. IX. S. 72f.

²⁾ Cf. Carl Werner, Wilh. v. Auvergne's Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrh. Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Phil. Hist. Kl. 1873.

³⁾ Cf. Guttman: Guillaume d'Auvergne et la littérature juive. *Révue des études juives*. Bd. XVIII. S. 252 ff.

⁴⁾ Letzteres citirt Wilhelm selbst. Werner bemerkt a. a. O., dass Wilh. dieses Work wohl nur aus der Anführung im Fons vitae kenne, wofür jedoch kein Beweis zu erbringen ist.

V. Die Struktur des hypothetischen „de anima“, seine Einteilung in 10 Capitel und die Aufeinanderfolge derselben hat uns bereits zu wichtigen Beobachtungen geführt. Noch ein anderes psychologisches Werk in 10 Capiteln ist vorhanden, es ist ein Bodleianisches Manuskript, Ms. Digby 55 fol. 152., anfangend: „Cum anima sit aliorum cognoscitiva, turpe est se ipsam ignoret . . .“ Der Catalog Digby giebt keinen Autor an, und da der Anfangsgedanke dieser Handschrift identisch ist mit dem Anfange unseres „de anima“ — wenigstens inhaltlich —, so veranlassten mich beide Wahrnehmungen, weitere Nachforschungen nach diesem Ms, anzustellen. Die Capitelüberschriften¹⁾ dieses Ms. sind zum Teil andere, als die unseres de anima, doch wird sich eine gewisse Verwandtschaft nicht verkennen lassen.

- I. quid debemus intelligere per nomen animae.
- II. quid sit anima.
- III. qualiter anima sit forma corporis perfectio.
- IV. utrum ipsa sit incorruptibilis et aeterna in futuro.
- V. utrum ipsa sit aeterna in praeterito.
- VI. qualiter sit a corpore separabilis et quem statum habeat separata.
- VII. utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum.
- VIII. utrum veget. sensit. et intellectiva in homine pertineat ad unam et eandem objectam.
- IX. utrum operatio intellectus sit ejus objecta.
- X. utrum in se habeat formas rerum quas intelligit.

Im Ms. Digby ist kein Verfasser genannt, wir kennen jedoch den Autor dieses Buches „de anima intellectiva“. Auch in Paris nämlich findet sich ein Ms. dieses Werkes (Ms. Sarbonne 963, f. 53—56). Dort ist als Autor Sigerius von Brabant bezeichnet²⁾. Die Histoire litt. de la

¹⁾ Ich erhielt dieselben durch die Freundlichkeit des Herrn Dr. Neubauer in Oxford.

²⁾ Cf. Histoire littéraire de la France. Bd. 21. S. 96 ff.

France hat den ganzen Anfang des Ms. mitgeteilt, der einige Aehnlichkeit mit dem unseres Buches hat:

„Incipiunt q. de anima intellectiva ord. a. mag. Sigerio de Brabantia. Cum anima sit aliorum conscientia¹⁾, turpe est ut se ipsam ignoret. Se ipsam enim ignorans, quomodo de aliis fida putabitur? Est autem unum quod anime de esse multum scire desiderant, ac qualiter contingat a corporibus separari unde, et sicut dicit commentum super prologum de anima, haec quaestionem semper debemus ponere in directo oculorum nostrorum. Et ideo exposcentibus amicis eorum desiderio pro modulo nostrae possibilitatis satisfacere cupientes, quid de praedicta sentiendum sit, secundum dogmata philosophorum probatorum, non aliud ex nobis asserentes praesenti tractatu proponimus declarare. Hujus autem tractatus X sunt capitula . . .“

Wie aus der Hist. litt. zu entnehmen ist, ist die 10. Frage in Ms. Sorbonne nicht behandelt, die 9. nach den Lehren des Maimonides. Das Ende der Abhandlung lautet: „Cum vivere sine litteris mors sit et vilis (vivi) hominis sepultura.“

Es ist bedauerlich, dass von dem Inhalte dieser Handschrift sonst nichts bekannt ist. Da der Autor das Problem nur „secundum dogmata philosophorum“ behandeln will, ohne dass er von sich etwas hinzufügt, da das Ms. mit dem unsrigen in Bezug auf den Anfang und die Einteilung in 10 Capitel Aehnlichkeit darbietet, so wäre wohl zu vermuten, dass auch unser Werk in dem Buche des Sigerius von Brabant irgendwie benutzt wäre.

Hierzu kommt noch eine andere Beobachtung. Sigerius, der 1283 in Orviedo²⁾ starb, wurde auf einem Concile wegen seiner aus den Lehren der Araber geschöpften häretischen Ansichten mit dem Banne belegt. Ray-

¹⁾ Statt cognoscitiva in Ms. Digby.

²⁾ Cf. Hist. litt. Bd. 30. S. 272.

mund Lull verfasste ein Buch: *Liber contra errores Boetii*¹⁾ et Sigerii²⁾, in welchem er die Lehren dieser Philosophen widerlegte. Sollten die häretischen Lehren vielleicht unter Anderem auch aus unserem, aus dem Arabischen übersetzten „de anima“ stammen? An den in diesem geäußerten Ansichten, namentlich wohl an der Lehre, dass auch die Seelen aus Materie und Form bestehen, hatte schon früher die Kirche Anstoss genommen. In den Statuten, welche i. J. 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courceon³⁾ der Universität zu Paris erteilt wurden, findet sich folgende Stelle: *non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia nec summa de eisdem aut de doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici haeretici aut Mauricii Hispani.*

Wer ist dieser Mauritius Hispanus? Renan⁴⁾ vermutet, dass Mauricius ein freilich bis zur Unkenntlichkeit entstellter Averroes sei. Aber sollte in dem Statute, welches ein wissenschaftlich gebildeter Geistlicher wie Robert von Courceon entworfen, welches der Pariser Universität vorgelegt wurde, der allbekannte Name des Averroes so sehr verstümmelt worden sein?⁵⁾ Denkt man jedoch daran, dass die in Spanien lebenden arabischen Philosophen „Mauri“ genannt wurden, wie Almasser Maurus, Hali Maurus,⁶⁾ — aus welchem Worte ein Abschreiber leicht Mauritius machen konnte, — dass ferner Giordano Bruno von dem „Mauren Avicbron“ spricht, so wird über diesen Mauritius Hispanus — den spanischen Mauren oder Araber —

¹⁾ Ueber diesen Boëtius, der von dem älteren wohl zu scheiden ist, vgl. o. c. Bd. 30. S. 270—279.

²⁾ Cf. Renan, Averroes p. 226 über die Impossibilia des Sigerius.

³⁾ Cf. Bardenhewer, *liber de causis* S. 219 aus C. G. de Boulay. *Hist. Universitatis Parisiensis* III (Paris 1666) p. 82.

⁴⁾ Cf. Renan, Averroes, p. 222.

⁵⁾ Cf. Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica*. 3 ed. (Siena. 1881.) S. 277. Anm. 4; ausserdem: Menendez Pelayo o. c. I p. 413.

⁶⁾ Cf. Talamo a. a. O.

ein klareres Licht verbreitet werden. Wahrscheinlich ist unter diesem Namen kein Anderer als Gabirol zu verstehen.

II. Bei der Voraussetzung, dass Gabirol Verfasser eines psychologischen Werkes sei, werden einige Mitteilungen, die uns von späteren Schriftstellern über ihn Gabirol gemacht werden, erst in das rechte Licht gesetzt.

Isaac Israëli, der bekannte Astronom, berichtet in seinem Werke *Jesod Olam*¹⁾ (Abschn. 3, Cap. 18): „Vorher blühten in Spanien zahlreiche Gelehrte, ein Salomo ben Gabirol, der Dichter, der in allen Wissenschaften erfahren war und zahlreiche Werke verfasst hat.“ Isaac Israëli lebte in Toledo, der Hochburg der Wissenschaft in der damaligen Zeit, und es ist anzunehmen, dass sich in den Bibliotheken dieser Stadt die sämtlichen Werke der philosophischen Litteratur jener Zeit befunden haben. Wenn nun Israëli von zahlreichen Werken Gabirol's spricht, so geht jedenfalls soviel aus seinen Worten hervor, dass die Werke, die bis jetzt von ihm bekannt sind, nicht seine sämtlichen sein können. Schon oben ist darauf hingewiesen worden, dass Gabirol wahrscheinlich auch Verfasser einer Logik ist. Gehört das Archetyp unseres psychologischen Werkes ebenfalls Gabirol, so dürfte wohl der Ausdruck Israëli's, der wohl nicht auf Uebertreibung beruht, seine Erklärung finden.

III. Abraham ibn Esra, dessen Abhängigkeitsverhältnis zu Gabirol schon Gegenstand mehrfacher Untersuchungen war,²⁾ citirt in der ersten Recension des Genesiskommentars (*Ozar nechmad* von Blumenfeld II. p. 218) eine Stelle von Rabbi Salomo, dem Spanier,³⁾ welche in der Uebersetzung also lautet:

¹⁾ 1310 in Toledo verfasst. Cf. St. Abr. ibn Esra. S. 89.

²⁾ Kaufmann. Attributen-Lehre p. 508. S. Sachs, *Carmina Sancta* p. 14 f. Olitzki, die Zahlensymbolik des A. I. E. in: *Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Dr. J. Hildesheimer*, S. 119. A. 101.

³⁾ Cf. Bacher, Abr. ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchkommentar. S. 423.

„Hier will ich Dir andeutungsweise das Geheimnis des Gartens, der Ströme und der Röcke (aus Fellen) enthüllen; dasselbe habe ich bei keinem der Grossen gefunden, nur bei Rabbi Salomo ben Gabirol, gesegneten Andenkens, welcher in der Doktrin über die Seele sehr kundig war.“ Dieser letzte Begründungssatz erhält erst seine prägnante Bedeutung bei der Annahme, dass Gabirol Verfasser eines psychologischen Werkes ist. Nur dadurch zeigt es sich, ob er ist: **הכנס גדול בסוד הנפש**. Abraham ibn Esra kann in keinem persönlichen Verkehr zu Salomo ibn Gabirol gestanden haben, aus persönlicher Erfahrung also kann ibn Esra dieses Urteil nicht abgegeben haben.

Die angeführten Momente machen es wahrscheinlich, dass Gabirol Verfasser eines psychologischen Werkes gewesen ist. Ein direkter Beweis ist bei dem heutigen Stande der Quellen dafür nicht zu erbringen. Jedoch dürfte es schwierig sein, angesichts der angeführten Stellen die Wahrscheinlichkeit unserer Annahme zu bezweifeln, der Annahme, dass das der hebräischen und lateinischen Quelle zu Grunde liegende Werk zum Verfasser Salomo ibn Gabirol hat.

Woher es kommen mag, dass Gabirols Name vollständig vergessen worden, darüber lässt sich nichts Genaueres sagen. Aber dieses Schweigen aller Quellen bezüglich der Autorschaft Gabirols hat auch nichts, was uns Wunder nimmt. Man hat sich bereits an das Dunkel gewöhnt, in welches das Leben und die Thätigkeit Gabirol's gehüllt ist. Wenn ein Autor 800 Jahre lang in seinem hauptsächlichsten Wirken, in der Autorschaft am Fons vitae, unbekannt war, bis ihn das „hellsehende Auge des erblindeten Munk“ entdeckte, so wird es nicht unbegreiflich erscheinen, wenn die Nachrichten über ein psychologisches Werk seines Genius nur spärlich vorkommen.

Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, dass Gabirol im Mekor Chajim auf das „Wissen von der Seele“ und vielleicht auch auf sein „Buch von der Seele“ Bezug nimmt. Dies zeigt uns, was die Chronologie seiner Werke anbetrifft,

dass wir sein Buch über die Seele als seine erste wissenschaftlich - philosophische Leistung zu betrachten haben. Dafür spricht vielleicht auch der Umstand, dass dieses sein Werk mehr einem Referat über verschiedene Theorien bezüglich der Seele ähnelt, als einer systematisch verarbeiteten selbständigen Seelentheorie, wenn sich auch schon in dieser Jugendarbeit die strenge Durchführung des Satzes zeigt: Alles ausser Gott, besteht aus Materie und Form, also auch die substantiae separatae. Im Mekor Chajim dagegen hat sich Gabirol bereits zu einem selbständigen System hindurchgerungen, welches er mit einem gewissen vornehmen Selbstbewusstsein entwickelt, ohne auf die Ansichten anderer polemisch einzugehen.

Ein Résumé über das bisher Vorgebrachte zeigt Folgendes:

Gabirol hat wahrscheinlich ein Werk über die Seele in 10 Capiteln arabisch verfasst. Dieses Werk ist ins Hebräische übersetzt worden in einer Zeit, welche vor der wissenschaftlichen Thätigkeit Gerson ben Salomo's, also um 1250, fällt. Dieses Werk Gabirol's war auch ins Lateinische übersetzt worden, um 1130, zu einer Zeit, als das Uebersetzerkollegium zu Toledo, Johannes Hispalensis und Dominicus Gundisalvi, thätig war. Dominicus Gundisalvi hat diese Uebersetzung benutzt. Johannes Hispalensis hatte sie gekannt, da er die Einleitung derselben in seinen Prolog zur Uebersetzung des liber sextus naturalium des Avicenna herüber genommen hat.

Die Beachtung eines auffallenden Umstandes, nämlich, dass unter dem Autornomen eines „Collectanus“ Stücke aus unserer Abhandlung bei Albertus Magnus citirt werden, wird uns zu einem neuen Resultate führen.

Albertus Magnus hat in seinen Werken an verschiedenen Stellen über die Seele gesprochen. Er hat, nach Renan's Urteil,¹⁾ die Gewohnheit, Alles in seinen Text aufzunehmen, was er in Händen hatte. Es ist bekannt, dass Albertus

¹⁾ Renan. Averroes p. 184.

in der philosophischen Litteratur, wie selten einer, bewandert war, und es wäre auffallend, wenn wir bei ihm nicht irgendwelche Notiz bezüglich unseres Werkes finden sollten.

In der „Summa theologiae“ hat Albert ausführlich über die Seele gesprochen, doch geht er hier nicht auf die Mitteilung und Erläuterung der Ansichten, welche den seiligen gegenüberstehen, ein. Dagegen ist in dem Teile der „Summa de creaturis,“ wo er über die Seele spricht, ein grosses Material, welches für die Geschichte der Psychologie noch nutzbar gemacht werden kann, aufbewahrt. (Summa de creaturis. Pars II. de homine). An dieser Stelle citirt er den oben genannten Collectanus „de anima.“ Sei es, dass der Name, der ganz unverständlich ist, der auch sonst sehr fehlerhaften Ausgabe von Peter Jammy zuzuschreiben ist, sei es, dass Albert wirklich ein Werk des Collectanus gekannt hat,¹⁾ — in den Excerpten aus diesem Werke erkennen wir Stellen aus den ersten sieben Capiteln unseres „de anima“ wieder. Die Stellen, die ich aus der „Summa de creaturis“ entnommen habe, sollen hier folgen. Freilich habe ich dieses Werk Albert's nicht ganz durchgehen können, auch habe ich die übrigen Folianten, in welchen seine Werke enthalten sind, nicht auf den Namen Collectanus hin durchsucht, aber die gefundenen Stellen werden zeigen, dass zwischen Collectanus und unserem Ms. eine nähere Beziehung vorhanden sein muss, und es wird uns gelingen, diese Beziehung näher anzugeben.

Zunächst einen Versuch, den verstümmelten Namen „Collectanus“ zu rektificiren! Unter den psychologischen Werken, welche Albertus Magnus kennt, ist auch ein Werk „de anima“ von Johannes archiepiscopus Toletanus. (cf. Summa Theologiae Pars II. quaestio LXXIII membrum I.)²⁾ Talamo, in seinem oben genannten Werke,³⁾ versucht

¹⁾ Cf. Renan, Averroes (1852) p. 161. Die Eigennamen sind bei Albertus Magnus für gewöhnlich sehr verstümmelt.

²⁾ Ed. Jammy. Bd. 18. S. 367 f.

³⁾ S. 273. Anm. 3.

den Namen Collectanus zu erklären, indem er meint, dass dieser Toletanus durch irgend welchen Zufall von dem Copisten oder Drucker an irgend einer Stelle mit „Claudianus de anima“ zusammengebracht worden sei; eine Verschmelzung beider Namen wäre der Name „Collectanus.“ Die Abenteuerlichkeit dieser Erklärung liegt auf der Hand. Denkt man aber daran, dass „Toletanus“ in Hss, wie mich Steinschneider belehrt hat, auch Tolectanus lautet, dass ferner in lateinischen Mss. „T“ u „C“ einander sehr ähnlich sehen, so wird wohl „Collectanus“ schliesslich nichts anderes sein als „Toletanus,“ und „Collectanus de anima“ dasselbe wie „Johannes¹⁾ archiepiscopus Toletanus de anima.“ Die Stelle, in welcher Johannes Toletanus citirt wird, handelt darüber: „Utrum solus Deus sit causa efficiens animae.“ Nach Albert's Mitteilung lehrt nun Johannes, dass nicht Gott, sondern die intelligentia angelica die Seelen hervorbringe. Diese Ansicht aber findet sich in unserem Ms. am Ende des Capitel V.

Die nun folgenden Stellen aus „Collectanus“ finden sich ebenfalls in unserem Ms.:

Summa da creaturis. Pars II de homine q. II. art. 1.²⁾
no 3: Item Collectanus: Quicquid est, aut est accidens aut substantia; nihil autem quod adveniens constituit speciem substantiae et recedens destruit eandem, est accidens: quaelibet species animae adveniens constituit speciem plantae, animalis et hominis et recedens destruit eandem: ergo quaelibet species animae est substantia.

¹⁾ Albert wird wohl Johannes Toletanus, den Verfasser des „de anima“ mit dem Erzbischofe desselben Namens, dem Nachfolger Raymund's, verwechselt haben. Von Johannes Toletanus kennen wir die im Jahre 1153 angefertigte Uebersetzung des Albohali de nativitate. (Cf. Rose, Hermes VIII, 332). Johannes, der Erzbischof, folgte sofort nach dem Tode Raymund's, also 1150 oder 1151. Da die Uebersetzung von „de nativitate“ nicht von dem Erzbischofe angefertigt ist, so sind wohl die beiden Johannes zwei verschiedene Persönlichkeiten.

²⁾ Jammy. Bd. XIX. S. 6. col. 2.

Articulus II: „utrum anima sit incorporea“ ibid. S. 8. Es werden zunächst mehrere Ansichten Alberts angeführt, sodann (col. 1. no. 6): Jstae sunt rationes Constabulini: Et quasdam etiam istarum ponit Collectanus et addit unam, quae sumpta est ex Avicenna. . . .

Constabulinus ist der verstümmelte Name für Costa ben Lucca, den Verfasser des Buches „de differentia spiritus et animae,“ welches von Barach¹⁾ edirt worden ist. Albertus merkt hier, dass zwischen Collectanus und Costa ben Lucca ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, auf welches wir noch zu sprechen kommen.

S. 13. Omnia intelligibilia indivisibilia sunt, quia aliter iretur in infinitum, ut dicit Collectanus.

S. 16. Solutio. Dicendum, quod anima non movetur aliqua specie motus, ut probant . . . Constabulinus et Collectanus et multi alii naturales.

S. 35. Quaestio V, „de partibus animae.“ art I. „utrum anima sit una vel multae in omnibus animatis“:

Sed contra hoc sunt multae rationes Collectani et Avicennae. Vorher sind die Ansichten derer mitgeteilt, die nur eine Seele annehmen.

Art II. „utrum anima sit idem quod Deus et hyle, ut dixerunt quidam.“

Gegen die These David von Dinant's: „mundum esse deum,“ erwähnt Albert:

Et propter hoc contra eum ostendit Collectanus in suo libro de anima: Omne quod coepit creatum est, ergo anima creata est. Creatum enim et increatum non sunt idem.

Art III. „utrum omnes animae ante corpus fuerunt creatae in comparibus stellis.“

S. 43. Adhuc etiam ponit Collectanus per se unam rationem sic: Nihil est vanum in natura, ergo non habebit

---

¹⁾ Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Bd. II (Innsbruck 1879).

esse, quando esse ejus erit vanum; esset autem vanum, quando esset motor et actus corporis et nullum corpus faceret esse actu et movere, et hoc esset, si esset ante corpus, ergo anima non est ante corpus.

Art. 4. S. 45. „Utrum omnes animae immediate creatae fuerunt a Deo aut ab intelligentiis“:

Es werden drei Ansichten aus Collectanus mitgeteilt. Albertus sagt am Schlusse (S. 46): Jstae sunt rationes Collectani fortiores, et quasdam alias ponit debiles, quas subticemus. Die drei geäußerten Sätze für die Annahme der Schöpfung der Seele durch Vermittelung der Engel sind:

1) Causa nunc agens et non prius necesse est quod agat per aliquam dispositionem novam sibi advenientem. Causa animae qua fit, est causa nunc agens et non prius, ergo necesse est, quod agat per dispositionem novam sibi advenientem. Primae causae, sive Deo, nulla nova dispositio advenit, ergo non erit causans immediate hanc animam.

2) Immediate recipere ab optimo nobilius est quam recipere per medium ab illo. Si ergo anima recipit immediate esse a Deo, recipit ipsum nobilissimo modo.

3) Ab infinito agente secundum potentiam agendi actus est infinitus, sed Deus est agens in finitum.

Am Schlusse dieses Artikels S. 46 col. 2. heist es: Solutio: Collectanus excusat se et a dictis Sanctorum dicens, quod licet consentiat animas creari ab Angelis, non tamen dicit Angelos esse creatores. Albertus meint, dass dadurch Gott in seiner Eigenschaft als Schöpfer nicht genügend erkannt werde.

Quaestio VII. art III. S. 55. „Utrum anima sit simplex vel composita.“ Es werden 10 Beweise aus Collectanus für die Ansicht, dass die Seele aus Materie und Form bestehe, angeführt. Darauf heisst es am Ende des Abschnittes: Sunt tamen qui dicunt animam causari ex materia prima et unam esse materiam spiritualium et corporalium

propter supra habitas rationes et hoc dicit expresse Collectanus, cujus rationes sunt praehabitae.

Diese Excerpte aus der Summa de creaturis des Albertus Magnus zeigen uns Folgendes:

1) Albert hat ein Werk über die Seele gekannt, welches dieselben Theorieen enthält, wie unser Ms.

2) dieses Werk, welches, nach Albert, Collectanus gehört, ist wahrscheinlich identisch mit dem Werke des Johannes Toletanus, welches er an anderer Stelle citirt.

3) Albert hat die hauptsächlichsten Fragen unseres Buches in derselben Reihenfolge, in welcher sie sich in unserem Ms. finden.¹⁾

Was folgt hieraus? Dominicus muss für seine Excerpte eine bereits ins Lateinische übersetzte Quelle gehabt haben, wie bereits für seine Excerpte in der 8. und 9. Frage eine solche nämlich das liber VI. naturalium des Avicenna, nachgewiesen ist. Diese Uebersetzung, die ihm vorlag, war die des Johannes Toletanus. Johannes Toletanus aber ist identisch mit unserem Johannes Hispalensis,²⁾ dieser also hat das Original des Buches von der Seele in 10 Fragen, welches Gabirol zum Verfasser hat, ins Lateinische übersetzt. Dominicus Gundisalvi hat also kompilirt:

1) Frage I — VII aus der Uebersetzung des Johannes Toletanus von dem Werk des Salomo ibn Gabirol.

2) Frage VIII und IX aus dem, in Wirklichkeit von Johannes, und nominell von Dominicus selbst, übersetzten psychologischen Werke des Avicenna, liber sextus naturalium.

3) Für Frage X liegt wahrscheinlich ebenfalls ein Excerpt aus der Uebersetzung des Johannes vor. Hierbei

¹⁾ Cf. die Struktur von quaestio V: art. I. utrum anima sit una vel multae in omnibus animatis. II. utrum anima sit idem quod Deus vel hyle, ut dixerunt quidam. III. utrum omnes animae ante corpus fuerunt creatae in comparibus stellis. IV. utrum omnes animae immediate creatae fuerunt a Deo aut ab intelligentiis.

²⁾ Cf. Rose a. a. O. an mehreren Stellen.

aber hat Dominicus einige Citate aus Boëtius und der Bibel selbständig hinzugefügt.

§ 7. Der Abschnitt über die Unsterblichkeit. (Frage VIII).

Während die Fragen I — VII des ursprünglichen Werkes sich in beiden Quellen finden, — wenigstens, was ihren Inhalt betrifft — in dem lateinischen Texte des Dominicus und in dem Hebräischen des Gerson ben Salomo, lässt uns bei der 8. Frage, die Unsterblichkeit betreffend, die lateinische Quelle im Stich. Gundisalvi hat für diesen Artikel das betreffende Capitel aus dem liber VI naturalium herübergenommen.

Es scheint also auf den ersten Blick, dass von dem ursprünglichen Werke in Bezug auf diesen Artikel nichts vorhanden ist. Aber gerade die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ist für Gabirol wichtig, denn er sagt am Anfange des Fons vitae¹⁾ (Bibl. Maz. No. 510, fol. 33 b. col. 2): „Sed video quod debemus inquirere perpetuitatem animae in se . . .“

Nun hat aber die hebräische Quelle, d. h.²⁾ die Auszüge bei Gerson, folgenden Passus: „Die Untersuchung über die Fortdauer der Seele ist nötig; denn dieses Thema ist bei den Philosophen von grosser Bedeutung, und sie sind mit einander hierüber im Streit; einige beweisen sie, ausgehend von dem Satze: Da die Seele keine Kraft im Körper ist — wie wir das bewiesen haben, weil sie zur Zeit des Greisenalters, wo die körperlichen Kräfte abnehmen, stärker wird, — so bedarf sie des Körpers nicht, und sie geht nicht unter, wenn der Körper untergeht, wie jene Kräfte, welche des Körpers bedürfen, dahinschwinden. Ein fernerer Beweis für die Fortdauer der Seele ist folgender: Wir sehen, dass die

¹⁾ Cf. Guttman S. 13. A. 1.

²⁾ Cf. לקוים מוס' הנפש S. 12, letzter Absatz.

Thätigkeit der Seele sich auf Dinge erstreckt, welche sich fern vom Körper befinden, sie berechnet und erwägt alle Dinge der sublunarischen und superlunarischen Welt bis zur obersten allumspannenden Sphäre,¹⁾ sie bildet sich von ihnen im Verstande eine Vorstellung und erkennt ihr Wesen,²⁾ ohne sie bei sich aufzunehmen. Diese ihre Wirkung ausserhalb des Körpers erstreckt sich ohne Schaden in die weiteste Ferne. Geht so ihre Wirkung über die Körperwelt hinaus, so folgt hieraus, dass ihre Substanz des Körpers nicht benötigt, und dass sie nach der Trennung von dem Körper weiter fort dauert.“³⁾

Dieses Stück findet sich nur in den Edd. des Schaar Haschamajim. In Ms. Mon. findet sich nichts über Unsterblichkeit. Die beiden hier mitgetheilten Beweise sind in der mittelalterlichen⁴⁾ Litteratur häufig zu finden. Batlajusi⁵⁾ sowohl, als Ibn Sabin⁶⁾ kennen dieselben, auch im Ez Chajim des Ahron ben Elia begegnet man ihnen.

Nun enthält dasselbe Ms., welchem wir das „de anima“ des Gundisalvi entnommen haben, (Lanterne 16613) auch eine Abhandlung des Gundisalvi „de immortalitate“, welche

¹⁾ Ueber הגלגל המקיף העליון vgl. M. Sachs, Relig. Poesie S. 233. Es ist die neunte Sphäre, die Sphäre der Bewegung.

²⁾ Im hebr. Texte heisst es: והעומד על אמתתם. Dieser Ausdruck entspricht offenbar dem arabischen *وكان على*. Auch das kann wohl als Beweis dienen, dass das Hebräische aus einem arabischen Archetyp hervorgegangen ist. Cf. oben S. 25.

³⁾ In ähnlicher Weise argumentirt Wilhelm von Auvergne die Fortdauer der Seele; cf. Valois p. 298: „Die natürliche Inklin-
nation eines jeden Wesens zeigt sein wahres Vaterland an. Die Fische kehren stets in die Gewässer zurück und verlieren sich in die Tiefe. Die Seele sucht das höchste Glück auf, weil dort ihr Heil und ihr Friede ist.“

⁴⁾ H. B. XXI. S. VII. citirt Steinschneider aus Isaac Aboab's Nehar Pischon ein הענין ס' angeblich von Aben Esra, welches in 10 Capiteln über die Unsterblichkeit handelt. Cf. die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters S. 288. Anm. 117.

⁵⁾ Cf. Kaufmann, die Spuren al-Batlajusi's S. 20 ff. (hebr.)

⁶⁾ Journal Asiatique, tome XIV p. 430 ff.

von Johannes Gualensis nicht unter den Werken des Dominicus aufgezählt wird. Der Prolog dieser Schrift ist abgedruckt bei Jourdain und bei Menendez Pelayo.¹⁾ Die Hs. im Pariser Codex ist so unleserlich, dass man nichts weiter daraus entnehmen kann. Aber das bereits Mitgeteilte enthält ein interessantes Moment. Zweimal nämlich gebraucht Dominicus daselbst den Ausdruck „Fons vitae.“ „Die Seele, welche sich in sich selbst zurückzieht, sieht ein, dass sie mit dem Tode keine Gemeinschaft habe, sie erkennt „continuitatem suam ad fontem vitae et nihil est interponibile sibi et fonti vitae.“ Dass diese Phrase sich zweimal findet, ist wohl kein Zufall, noch dazu, wenn man mit dieser Stelle eine andere aus dem Mekor Chajim vergleicht:²⁾ „Es genügt nicht, dass wir Materie und Form erkennen, sondern wir müssen das Wesen der universellen Form und universellen Materie erfassen, wir müssen vordringen bis in die Welt der Intelligenz.“ — d. h. nach Gabirol „se ad semet ipsum colligere,“ — Auf diese Worte des Lehrers folgt die Frage des Schülers: „Quis est fructus, quem consequuntur ex hoc studio?“ Die Antwort lautet: „Suasio mortis et applicatio ad originem vitae d. i. = fons vitae. (cf. Guttman S. 12 A.) Der Gedanke in Gundisalvi's „de immortalitate“ ist also, wie es scheint von Gabirol herrührend.

Die Vermutung liegt nun nahe, dass uns Dominicus hier unter einem besonderen Titel das achte Capitel aus dem ursprünglichen Werke³⁾ giebt, und es käme darauf an, etwas Näheres von diesem Ms. zu erfahren.

¹⁾ Hist. de los Heterodoxos espanoles S. 400 f.

²⁾ Guttman S. 263.

³⁾ Einem Autor, der die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form annimmt, muss der Beweis für die Unsterblichkeit schwer werden, da sonst der kräftigste Nachweis für die Unvergänglichkeit der Seele aus der Einfachheit und Immaterialität derselben entlehnt wird. Bonaventura, welcher der Ansicht Gabirol's huldigt, legt in ähnlicher Weise wie oben Gerson ben Salomo, das grösste Gewicht auf den Beweis, welcher sich auf das Endziel des

Und dies ist uns gestattet, auch ohne dass wir das Ms. selbst zu Rate ziehen.

Auffallenderweise ist nämlich die kleine Abhandlung „de immortalitate“, welche sich unter den Werken Wilhelm's von Auvergne (ed Orléans 1674. t. I, p. 332 ff) findet, im Anfange identisch mit dem Prologe der Abhandlung Gundisalvi's über die Unsterblichkeit. Es ist sonderbar, dass Jourdain, der beide Folio-Bände der Werke Wilhelm's durchgegangen ist, diese Verwandschaft nicht gemerkt hat. Werner¹⁾ und Valois ist diese Eigentümlichkeit auch entgangen. Vergleicht man nun das von Jourdain mitgeteilte Stück mit dem erwähnten Werke Wilhelm's, so findet man in der That Varianten, die jedoch leicht zu erklären sind. Würde man jedoch annehmen, dass wir bei Wilhelm die Fortsetzung des von Jourdain mitgeteilten Anfanges finden, so würde man sich täuschen. Wilhelm teilt im weiteren Verlaufe viele Aeuserungen aus christlichen Schriftstellern mit, die keinesfalls in einem Werke Gabirols gestanden haben werden.

Aber dieser Punkt darf nicht ausser Acht gelassen werden. Zwar ist es an sich nicht auffällig, dass Wilhelm ein grosses Stück einer fremden Abhandlung, ohne den Autor zu nennen, herübernimmt. Wie Valois²⁾ bemerkt, kann man aus der Gleichheit des Styl's, aus teilweiser Uebereinstimmung zweier Werke, aus mehr oder weniger frappanten Analogieen bei den Scholastikern noch keine Schlüsse ziehen. Die Schriftsteller der damaligen Zeit legten auf Originalität nur geringen Wert, oft schrieben sie einer den anderen aus, ihr Styl hat niemals individuelle Eigentümlichkeiten; man kann zwar von einem ascetischen oder philosophischen Style

---

Menschen stützt, auf die Thatsache, dass die Seele nur in dem ewigen Besitze des höchsten Güter ihre Seligkeit findet, cf. Schwane, Dogmengeschichte, III. S. 248.

¹⁾ Sitzungsberichte der k. k. Akad. d. Wissensch. zu Wien. Phil. Hist. Kl. 1873.

²⁾ Guillaume d'Auvergne p. 156.

sprechen, aber nicht von einem Style Albert's des Grossen oder Wilhelm's von Auvergne. Zudem hat Valois⁴⁾ bis zur Evidenz bewiesen, dass das Buch „de immortalitate“ ein echtes Werk Wilhelm's ist. Aber Eines ist Valois und allen Anderen, welche über Wilh. v. Auv. geschrieben haben, entgangen. Im 2. Bande der obenerwähnten Ausgabe der Werke Wilhelm's, in der „praefatio,“ welche sich vor dem Supplement befindet, teilt der Herausgeber mit, dass sich in der ed. Venedig 1591. der Werke Wilhelm's eine andere Version des liber „de immortalitate“ findet. Der Verfasser der Vorrede teilt dort das zweite Capitel von den dreien, in welche das Werk in ed. Venedig zerfällt, mit. Das erste Capitel daselbst ist nun wörtlich identisch mit dem von Jourdain mitgeteilten Anfange. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir das daselbst abgedruckte zweite Capitel auch als die Fortsetzung des uns bekannten Prologs ansehen. Würde uns das dritte Capitel in ed. Venedig vorliegen, so hätten wir die ganze Abhandlung des Dominicus und somit auch die achte Frage des „de anima,“ oder doch wenigstens die Grundzüge derselben.

Wie ist es nun zu erklären, dass die Herausgeber der ed. Venedig ein anderes Buch „de immortalitate“ den Werken Wilhelm's einverleibt haben, als die ed. Orléans? Offenbar war der Sachverhalt der, dass, irregeleitet durch den gleichen Anfang, in der Hs. aus welcher ed. Vened. abgedruckt wurde, ein Copist dem Werke des Gundisalvi den Autornamen Wilhelm's verlieh.

---

§ 8. Der letzte Abschnitt des Werkes des Gundisalvi. (Frage X)

Die zehnte Frage, welche Kenntnisse der Seele nach ihrer Trennung vom Körper verbleiben, ist der eigentliche Zweck des Buches von der Seele. Wie im Fons vitae auseinanderge-

⁴⁾ Ibid p. 167 ff.

setzt wird, ist der Endzweck des Menschen, durch das Wissen und das Thun die Seele aus den Banden der Natur zu befreien und sich zur Welt der Gottheit — *seculum Deitatis*—¹⁾ ihrer wahren Heimat, emporzuschwingen. Die Vollendung des Lebens ist dem Verfasser des *Fons vitae* erst der Tod. Das Leben ist nach seiner Anschauung ein Traum,²⁾ der Tod das Erwachen, das Leben ein Rätsel, die Lösung der Tod, jenes gleicht einer Rebe,³⁾ dieser dem Winzer.⁴⁾

Ist nun die Unsterblichkeit garantirt und ist der Tod die Vollendung des Lebens, so ist es dem Menschengeniste geboten, diejenigen Fähigkeiten sich zu vergegenwärtigen, welche die Seele nach dem Tode besitzt.

Die Kenntnisse zerfallen — das ist der Inhalt des zehnten Abschnittes — in „*scientiae sensibiles*“ und „*scientiae intelligibiles*“ da die Seele in ihrer Mittelstellung zwischen Körper und Intelligenz beide Fähigkeiten in sich vereinigt. Das Wesen der Seele ist aber intelligibel, mithin erkennt sie die intelligiblen Substanzen ohne Vermittler, für die sensiblen muss ein vermittelndes Objekt vorhanden sein; dieses ist die „*anima sensibilis*“ oder der „*spiritus*.“ Diese, durch Vermittlung erworbenen Kenntnisse, schwinden nach dem Tode, die „*scientiae intelligibiles*“ jedoch, durch welche die „*sapientia*“ erworben wird, bleiben fortbestehen. Die „*sapientia*“ erkennt

¹⁾ Cf. Guttman, S. 264. Anm. 1.

²⁾ S. Sachs, *Carmina sancta* S. 119, 120. Anm.

³⁾ M. Sachs a. a. O. S. 36.

⁴⁾ Diese seine philosophische Anschauung ist völlig identisch mit der sufischen Richtung der Perser, welche Goethe in dem west-östlichen Divan aufgenommen:

„Sagt es Niemand, nur dem Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.
Und so lang du dies nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist Du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.“

die „veritas rerum,“ d. h. das wahre Wesen der an sich wahren Dinge, derjenigen Dinge, welche die Materie überdauern. Als Vermittler zwischen der Seele und der Intelligenz dient der „intellectus contemplativus.“ Dieser ist das höhere Auge der Seele, mittels dessen sie das Ewige erschaut und bis zum dritten Himmel emporsteigt.—

Nach der Anschauung Gabirol's in der „Königskrone,“¹⁾ wölbt sich nämlich über densieben Planetensphären der Himmel der Fixsterne, über diesem Himmel, der achten Sphäre, erhebt sich die neunte, die auch der zweite Himmel genannt wird, die Sphäre der Bewegung. Das ist der „Himmel der Himmel.“ Aber in diesem ist nicht die Gottheit, denn „die Himmel der Himmel können dich nicht fassen.“²⁾ Der zehnte Kreis, oder der dritte Himmel, ist der Ort, wo das ewige Licht der Gottheit strahlt. Schon bei Lebzeiten kann man sich durch Vertiefung seiner Gedanken dahin bringen, dass von dem göttlichen Lichte in die Intelligenz wie in einen Spiegel ein Strahl fällt. Wie man die Sonne nicht sieht, ohne dass sie selbst uns erleuchtet, d. h. wie die aus dem Gehirn emanirende Lichtsubstanz, wenn sie mittelst des hohlen Sehnervs zum Auge gebracht ist, durch die Pupille hindurchgehend sich mit dem Lichtglanze, den sie ausserhalb des Auges in der Luft vorfindet, verbindet, so muss auch, damit wir die „Sonne der Gerechtigkeit“ erblicken, in uns die Fähigkeit der Aufnahme der Lichtsubstanz vorhanden sein. So ragt der Mensch schon bei Lebzeiten mit seiner Intelligenz in die übersinnliche Welt hinein. Aber während seines Lebens ist es dem Menschen nur in gewissen glücklichen Augenblicken gegönnt, mit der übersinnlichen Welt zu verkehren. Im Jenseits fassen die vom Leibe befreiten Seelen das Ewige und Göttliche, wie es nur noch den Propheten beschieden war. Ihr Wissen und Erkennen ist ein über alle Verstandeserkenntnis erhabenes,

¹⁾ M. Sachs Rel. Poesie der Juden in Spanien, S. 232f.

²⁾ 1. Kön. 8,27.

das nicht der Behelfe und Krücken, nicht eines mühseligen Fortganges durch logische Operationen bedarf. Ihr Wissen ist ein unmittelbares, intuitives, zweifelloses, ohne Mittglieder, immer im Centrum der Wahrheit. Diese Unmittelbarkeit des Erkennens, sowie die Freiheit von jeder sinnlichen Regung sind die Prärogativen der zu Aetherwesen gewordenen Seelen.

Dies sind die Ansichten, welche im zehnten Capitel des Buches des Gundisalvi enthalten sind. Am Ende dieses Abschnittes bringt dieser Compiler zur Bekräftigung der vorgebrachten Sätze Beweisstellen aus dem neuen und alten Testament und aus Boëtius. Es muss dies Wunder nehmen, da dies sonst nicht die Gepflogenheit Gundisalvi's ist. In den vorhergehenden Capiteln ist, abgesehen von der Einleitung, absolut kein Citat zu finden. So würde es also scheinen, als ob das letzte Capitel eine selbständige Leistung Gundisalvi's wäre. Allein dies ist nicht anzunehmen. Die Arbeit des Dominicus an diesem Capitel ist auch weiter nichts, als die Hinzufügung der Beweisstellen. Dean würde noch gar kein Anhaltspunkt dafür vorhanden sein, dass das Archetyp Gabirol angehöre, dieses zehnte Capitel wurde ihn geliefert haben. Die Sätze selbst sind alle in der Philosophie Gabirol's enthalten, ja gewisse Stellen lesen sich wie gewisse, in Prosa übersetzte Sätze aus der „Königskrone,“ oder vielmehr die „Königskrone,“ welche nachweislich ein spätes Werk Gabirol's ist, scheint die poetische Verklärung der im Buche von der Seele geäußerten Gedanken zu sein. Man vergleiche namentlich in M. Sachs Uebersetzung des „Keter Malchut“ V. 340 — 494. Eine so auffallende Ähnlichkeit ist z. B. dass in beiden Darstellungen das Schicksal der bösen Seele nur ganz kurz, wie im Vorübergehen, behandelt wird, während andere Schriftsteller in der Ausmalung der Seelenmartern schwelgen. Heisst es im liber „de anima,“ „quoniam Deus lux est,“ so deckt sich dies völlig mit „Keter Malchut“ V. 61, 63. Sagt Gundisalvi, Gott sei das „speculum“ der Intelligibilia, so entspricht dies den

Worten des Gedichtes:¹⁾ „Dort sind die Stätten, die Spiegel, die klaren,“ Für die Seelen, die dort sich schaaren.

Wiederum sind alle Sätze dieses zehnten Abschnittes auch im Fons vitae zu finden. Ist im „de anima“ gesagt, dass der Unterschied zwischen der „sapientia“ d. h. dem Wissen der Intelligenz, und der Seele, der ist, dass erstere das Wesen der an sich wahren, d. h. ewig bestehenden, göttlichen Dinge erfasst, letztere das Wesen der sublunaren Welt, so stimmt dies mit dem (Guttmann S. 151) geäußerten Satze: „Die Substanz der Intelligenz erfasst in allen Dingen das Sein, während die Substanz der Seele das Nichtsein erfasst, d. h. die Unterschiede, Accidentien, welche durch die Dinge wahrgenommen werden.“ Die Theorie, dass die Seele um die sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu erfassen, der „anima sensibilis“ als Vermittlerin bedarf, findet sich auch Fons vitae III § 8 (cf. Guttmann S. 60. A. 2.) Schon bei Lebzeiten, so heist es im „de anima“, sei die Seele imstande dadurch, dass sie sich in sich selbst versenkt, in den dritten Himmel zu gelangen, in den Ort, wo die Intelligenz thronet. Dieser Ansicht begegnen wir auch im Fons vitae V § 54. Man vergleiche V. § 57, 60, 72 mit dem Bild: „comparatio formae intellectus ad nostras animas sicut comparatio solis ad visum nostrum.“

Aber nicht nur die Lehrsätze des zehnten Capitels finden sich im Fons vitae, sondern die Aehnlichkeit erstreckt sich selbst auf gewisse Bilder, wie z. B. das Bild von dem Buch der Weisheit, in welchem alle Kenntnisse eingezeichnet sind.²⁾ Wird im „de anima“ die Gottheit das „Licht“ genannt, so heisst es in Fons vitae (Guttmann S. 155): „Das ganze Universum bekleidet sich mit dem Licht des ersten Schöpfers.“ Bezüglich einzelner Fragen, welche sich hieran anschliessen, verweise ich auf die Anmerkungen zum edirten Texte.

¹⁾ V. 404-5.

²⁾ Guttmann S. 89. A. 2.

§ 9. Das Verhältnis des hebräischen pseudaristotelischen Buches über die Seele zur Psychologie Gabirol's.

Im Verlaufe unserer Abhandlung¹⁾ ist gezeigt worden, dass aus der Aehnlichkeit des Werkes des Dominicus mit den pseudaristotelischen Excerpten bei Gerson auf das Vorhandensein eines arabischen Archetyp's geschlossen werden müsse. Dass von diesem arabischen Archetyp eine lateinische Uebersetzung vorhanden ist, welche von Johannes Toletanus angefertigt wurde, steht bereits fest.²⁾ Wie verhalten sich nun die Excerpte bei Gerson zu dem ursprünglich arabischen Werke? Dass der uns vorliegende Text im „Schaar Haschamajim“ nicht eine Uebersetzung aus dem Lateinischen sein könne, haben wir bereits S. 24 f. gesehen; es bleibt also nur übrig, dass Gerson aus einer hebräischen Uebersetzung des arabischen Werkes Auszüge gemacht hat. Dies zugegeben, muss aber weiterhin angenommen werden, dass die hebräische Uebersetzung des arabischen Werkes von dem Uebersetzer erst den Autornamen „Aristoteles“ erhalten habe. Wie es geschah, dass das Buch zu dem kühnen Namen kam, darüber lässt sich Bestimmtes nicht sagen. Es sei mir gestattet, einer Vermutung Ausdruck zu geben.

Zunächst ist es auffallend, dass Gerson in den uns vorliegenden Excerpten gar nichts von der so charakteristischen Ansicht hat, dass die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Schon in seiner Quelle, der hebräischen Uebersetzung, scheint Gerson die Stelle des Cap. VII nicht gefunden zu haben. Er würde sich wohl sonst nicht so kurz ausgedrückt haben: **אך יש לה התחלה אחרת**,³⁾ ohne etwas Näheres über diese andere „התחלה“ anzugeben. Ebenso-

¹⁾ Oben S. 25.

²⁾ Vgl. unsere Abhandlung S. 53 ff.

³⁾ Vgl. **לקטים מסי הנפש** S. 12. Z. 10 u. 11.

wenig nimmt man in den Mittheilungen, welche Isaac Latif über den Inhalt des ס' הנפש macht,¹⁾ wahr, dass er die Theorie von der Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form gekannt habe.

Hierdurch scheint das Vorgehen des Uebersetzers eine gewisse Beleuchtung zu erfahren:

Die letztgenannte Ansicht Gabirol's hielt man für sehr gefährlich, wie ja in der That der Materialismus der neueren Zeit keinen anderen Ausgangspunkt gehabt hat.²⁾ Auch war es eine alte, sagenhafte Tradition, wahrscheinlich entstanden aus dem Bestreben, die hohe Gestalt Gabirol's, wie sie in seinen poetischen Werken erscheint, durch welche die synagogale Liturgie veredelt wurde, von allen Fehlern freizusprechen, dass Gabirol von dieser seiner Meinung abgekommen sei,³⁾ ähnlich wie es im „Buche von Apfel“ von Aristoteles heisst, dass er sich vor seinem Tode von seinen Irrthümern zur Wahrheit bekannt habe.⁴⁾ Aber nichts destoweniger wollte man das arabisch geschriebene Buch „von der Seele“ hebräisch besitzen. Es war ein Werk, welches in angemessener Weise in das Studium der Psychologie einfuhrte. So scheint der Uebersetzer ins Hebräische das Buch von den Schlacken, welche es nach seiner Meinung enthielt, gereinigt zu haben. Den Namen des Gabirol durfte er der Uebersetzung des Buches nicht geben, um sein Renommée nicht zu schädigen. Dagegen musste ein Buch, welches den Namen „Aristoteles“ an der Stirn trägt, bei einem Zeitalter, welches vor dieser Autorität die unbegrenzteste Hochachtung hatte, einen tiefen Eindruck machen.

¹⁾ Vgl. Magazin 1890. Heft 3. S. 219 ff.

²⁾ Vgl. Schmiedl, Studien, S. 140.

³⁾ Vgl. die Aeusserung Almosnino's bei Guttman, S. 53 Anm. 4. Gabirol wurde im Laufe der Zeit mehrfach von der Sage verherrlicht. cf. Frankl-Grätz Mtschr. 1887 S. 498 ff.

⁴⁾ Ueber das ס' הנפש vgl. Steinschneider, zur pseudopigr. Litt. d. Mittelalters, S. 48 Anm. 31, Hebräische Bibliographie XXI p. 41; über eine ähnliche Tradition siehe Guttman S. 72 Anm. 1.

Gar mannigfach mögen die Gründe der Pseudepigraphie sein: hier ist es nicht schwer, die Absicht zu durchschauen, welche den Ausschlag dafür gab, das Buch dem Aristoteles zu vindiciren. Aus Hermes (Bd. VIII. p. 304 ff.) weiss man, dass die „ars notaria,“ durch welche im Sturm der Schüler dem Lehrer gleich wird, die beste Einführung in die Philosophie, nach dem Glauben jener Zeit von keinem Anderen, als von Aristoteles verfasst sein konnte. Eine jede Disciplin, so scheint es, von deren Wichtigkeit und deren Erfolgen man die höchsten Vorstellungen hatte, wurde dem Aristoteles zugeschrieben, weil man von ihm gewohnt war, über Fragen, von welchen man lange Zeit nichts wusste, mit einem Male eine klare Erkenntnis zu erlangen. Was Wunder daher, wenn die Disciplin der Psychologie, durch welche die „summa philosophia“ erworben wird, in gleicher Weise diesen kühnen Namen führt! Das Buch hatte noch immer einen Wert, wenn auch der grösste Teil des siebenten Capitels, in welchem die gefährliche Ansicht enthalten war, fehlte. Solche Untersuchungen über die Seele hatte man in der damaligen Zeit nötig, da das Mittelalter bis dahin ein leeres Blatt für die Geschichte der Psychologie zeigt. Die späteren jüdischen Gelehrten liessen sich diesen „Aristoteles“ ruhig gefallen, sie wünschten sehnlichst das eigentliche psychologische Werk des Aristoteles und glaubten gern, es in diesem gefunden zu haben. Ist es wahr, dass der hervorstechende Zug des Mittelalters in der Kritiklosigkeit gefunden wird,¹⁾ so hatte es nichts auf sich, dass manche Theorien in dem Werke dem peripatetischen Standpunkte nicht entsprachen. Ausserdem war durch andere pseudaristotelische Schriften, wie durch das „liber de causis“ und „die Theologie des Aristoteles,“ welche in Wahrheit neuplatonischen Charakters sind, der wahre Aristoteles in den Mantel einer mehr emanationistischen Philosophie eingehüllt worden.

¹⁾ Vgl. Kaufmann, die Sinne (Einleitung).

§ 10. Die Leistung des Dominicus bei seinem Werke „*de anima*.“

Unter dem Namen des „Aristoteles“ ist das Buch nur in der jüdischen Litteratur bekannt. Sein Name scheint wissentlich hinzugedichtet zu sein, wie der Pseud-epigraphie öfter durch unredliche Absicht als durch Irrtum Vorschub geleistet worden ist.

Den Vorwurf der Unredlichkeit glaubt Guttmaun auch Dominicus machen zu müssen. S. 14 bemerkt er, „dass die vorliegende Schrift an manchen Stellen fast den Charakter einer Fälschung an sich trage.“ Die Sache hat für ihn grosse Schwierigkeiten, hauptsächlich deswegen, weil nach ihm der Autor aus griechischen und hebräischen Schriften kompilirt habe, wie aus den Worten des Dominicus selbst hervorgehe. Im Vorworte nämlich finden sich die Worte: „opus si quidem latinis incognitum, utpote in arcanis graecae et hebraicae linguae reconditum,“ woraus Munk schliessen will (p. 176.), dass das Vorwort sich auf eine Sammlung von verschiedenen Traktaten über die Seele beziehe, welche Gundisalvi griechischen und hebräischen Quellen entnommen habe. Ferner, bemerkt Guttmaun (ibid. Anm. 1.), „scheint aus einer Stelle unseres Buches hervorzugehen, dass der Bearbeiter hebräischen Vorlagen gefolgt sei. Er sagt nämlich: *sed quia apud „Pharisaeos nihil invenimus . . . .“*

Diese beiden Stellen, aus denen hervorzugehen scheint, dass hebräische Quellenschriften zu Grunde gelegen hätten, wären also noch zu untersuchen.

Von den Worten: „*graecae et hebraicae linguae*,“ kann das erstere bedeuten: „indirekte griechische Quellen, also Citate aus griechischer Philosophie,“¹⁾ wie Steinschneider

¹⁾ Cf. St. S. 21 Anm. 141.

annehmen möchte. Für die Worte „hebraicae linguae“ ist absolut keine Deutung zu finden. Doch es liegt sehr nahe, hier einen Schreibfehler zu vermuten.

Wahrscheinlich hat der Copist „hebraicae“ für „arabicae“ geschrieben. Diese Annahme ist nicht zu gewagt, da die Verwechslung sich häufiger findet.¹⁾ Es ist in der That keine andere Möglichkeit vorhanden, da das oben erwähnte Ms. Cambridge²⁾ deutlich „arabicae“ hat. Ebenso wird die andere Schwierigkeit, „Pharisaeos“, auf einen Schreibfehler zurückzuführen sein, abgesehen davon, dass „Pharisaeos“ sich schwerlich auf jüdische Quellen beziehen könnte.³⁾ Vielleicht aber stand im Archetyp des Copisten „ph — os“, welches der Abschreiber zu „Pharisaeos“ vervollständigt hat, während es „philosophos“ gelesen werden soll. Im Ms. Cambridge steht wirklich „ph — os.“

Die von Guttmann vorgebrachten Momente berechtigen demnach nicht zu der Annahme, dass Dominicus ein Fälscher gewesen sei. Freilich, wenn Dominicus sagt, er hätte die in griechischen⁴⁾ und arabischen Quellschriften enthaltenen Werke benutzt, so ist dies nicht ganz der Wahrheit entsprechend, da er nur bereits übersetzte Werke gekannt hat; hierin ist jedoch weniger eine Fälschung zu erblicken,

¹⁾ Ibid. S. 189 und 273.

²⁾ Ich erhielt dieses Ms. nach Beendigung dieser Abhandlung und gedenke es bei der Edition zu verwerten.

³⁾ Sadducaeii werden die Philosophen im Allgemeinen genannt. cf. M. Sachs, Beiträge zur rabbin. Sprach- und Alterthumskunde II, S. 128, ff. ebenso bei Wilhelm von Auvergne; dass aber Juden in dieser Zeit „Pharisaei“ genannt werden, ist höchst unwahrscheinlich. Im *Fortalitium fidei* findet sich der Ausdruck „Pharisaei et Sadducaeii“ in der Bedeutung von „Rabbaniten und Karaiten.“ cf. Js. Loeb, *Révue des Etudes juives*, Bd. XVIII S. 63.

⁴⁾ Dass in der damaligen Zeit die Kenntnis des Griechischen den christlichen Gelehrten völlig abging, sieht man aus Gidel, *Nouvelles études sur la littérature grecque moderne*, an vielen Stellen. cf. Schaarschmidt, *Johannes Sarresberiensis* (Register, s. v. Griechische Sprache).

als vielmehr das Streben, den Wert seiner Arbeit nicht allzusehr herabzudrücken, wie er ja auch die Latinisirung der Uebersetzungen des Johannes zu einer „Uebersetzung“ heraufschraubt.

Die vorliegende Leistung des Dominicus Gundisalvi berechtigt ihn nicht zu dem Anspruche, in der Geschichte der Philosophie den Namen eines Philosophen zu führen. Was er gethan, ist, dass er ein Lehrbuch der Psychologie für die darauf harrende Zeit geschaffen hat. Dominicus ist ein Eklektiker, insofern er das bei Arabern und Juden vorhandene psychologische Wissen zusammenzufassen unternommen. Insoweit jedoch nur gehört ein Eklektiker in die Geschichte der Philosophie, als er den vorhandenen Stoff mit seinem eigenen Geiste vermählt, als er aus dem, was Andere vor ihm gesagt haben, Stellen auswählt, welche er geistig durchdringt und zu einem einheitlichen, geschlossenen Systeme verarbeitet. Diese systematische Art des Schriftstellerei suchen wir bei Dominicus vorgebens.

Direkte Einflüsse seines Werkes wahrzunehmen, ist bei dem merkwürdigen Schicksale des Buches nicht möglich. Was man aus ihm geschöpft haben könnte, kann man auch den von ihm benutzten Quellenwerken entlehnt haben. Sein Name wird ausser von Johannes Gualensis, bei diesem Buche nirgends genannt.

---

§ II. Résumé.

Die bisherige Auseinandersetzung hat gezeigt, dass man, sollen die in unserem Ms. enthaltenen Ansichten gewürdigt werden, sein Augenmerk auf vier verschiedene Bücher richten muss:

1) auf das arabische Original des Buches von der Seele in 10 Fragen, welches aller Wahrscheinlichkeit nach Salomo ibn Gabirol zum Verfasser hat.

2) auf die lateinische Uebersetzung dieses Werkes, welche von Johannes Toletanus angefertigt wurde.

3) auf die hebräische Uebersetzung des arabischen Originals, aus welcher bei Gerson ben Salomo Fragmente aufbewahrt sind.

4) auf das uns vorliegende Compendium des Dominicus Gundisalvi, welches zum grossen Teile die Uebersetzung des Johannes enthält.

Von diesen Werken kennen wir bloss das letztgenannte; und es wäre verfrüht, wollte man auf Grundlage der in unserem Ms. enthaltenen Trümmer des ursprünglichen Werkes die Quellen und den Einfluss des Buches darzustellen, sowie eine Würdigung desselben nach Form und Inhalt zu liefern versuchen.

Was sich bei dem jetzigen Zustande der Quellen über den Gegenstand sagen lässt, soll hier folgen:

I. In einem Zeitalter, in welchem die Dialektik die meisten Köpfe beschäftigte, unternahm es der jüdische Philosoph Salomo ibn Gabirol die allgemeine Aufmerksamkeit, die weit hinausgeschweift war, um ein Weltgebäude zu errichten, wieder auf sich selbst zu lenken. „In dir ein edler Sklave ist, dem da die Freiheit schuldig bist.“ Nicht früher könne man an das Studium der Philosophie gehen, bevor man nicht die Grundlage alles Philosophierens, die Grundlage aller Denkens, erforscht hätte, die Seele und ihre Kräfte.

Sein Buch von der Seele war es, welches das Wieder-aufleben des Psychologie aus ihrem Todesschlaf mit herbeiführte. Ein Werk, welches so vielfach übersetzt und benutzt wurde, muss eine grosse litterarische Erscheinung gewesen sein. Der gross Wurf, der ihm gelungen, war, überhaupt zum ersten Male in Westen einen so interessanten Gegenstand, wie die Seele ist, zur Sprache gebracht zu haben. Zwar war über die Seele längst vor Gabirol geschrieben wurden.¹⁾ Alfarabi und Avicenna hatten be-

¹⁾ Um wie viel eingehender unser Buch den Gegenstand behandelt, als Saadja im 6ten Abschnitte seines *אמונות ודעות*, lehrt ein Blick auf das betr. Kapitel.

reits psychologische Werke verfasst. Doch scheint der wissenschaftliche Verkehr zwischen dem Osten, wo bekanntlich die genannten Philosophen lebten, und dem Westen zur Zeit Gabirols noch nicht so rege gewesen zu sein, wie in späterer Zeit, da man bei Gabirol nirgends eine Kenntnis dieser arabischen Aristoteliker antrifft, ebensowenig wie bei Bachja ibn Pakuda, dem älteren oder jüngeren Zeitgenossen des Salomo ibn Gabirol.²⁾

II. der Zweck des Menschenlebens ist das Schauen Gottes. Das ist die Ansicht der mystischen Philosophie, das die Ansicht desjenigen Philosophen, in dessen Werken die später zu so reicher Entwicklung gelangte Mystik in nuce enthalten ist, des Salomo ibn Gabirol. Von der mystischen Philosophie musste das Heil für das Studium der Psychologie kommen. Sie war genötigt, die psychologischen Fragen in den Kreis ihrer Erörterungen zu ziehen. Sie, die den Zweck hatte, der Seele den Weg zu Gott zu zeigen, musste erst lehren, was die Seele ist. Eine Bestätigung dieser Ansicht Preger's³⁾ bietet eine Betrachtung unseres Werkes.

III. In jener Zeit war das Studium der Psychologie nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Die Beschäftigung mit dieser Disciplin hatte damals gewissermassen die Bedeutung einer Propädeutik für das Studium der Metaphysik und Eschatologie. Als solche konnte sie auch nur auf metaphysische Abstraktionen hinauslaufen, während die Erkenntnistheorie sehr stiefmütterlich behandelt wurde. Als Grund für die Notwendigkeit psychologischer Studien wird daher nicht angegeben, dass man wissen müsse das Wesen der Erkenntnis, sondern worin man Gott ähnlich ist. Es war daher naturgemäss, dass durch das Bekanntwerden der aristotelischen Werke über die Seele dem Studium der Psychologie ein weit frischeres Leben eingehaucht wurde.

---

¹⁾ Kaufmann, die Theologie, des Bachja ibn Pakuda, S. 10 ff.

²⁾ Geschichte der deutschen Mystik I. p. 220.

So lässt es sich erklären, dass das uns vorliegende Buch fast vollständig verschollen war, dass man die Scherben desselben mühsam zusammenzusuchen genötigt ist.

IV. Die Nachrichten, welche uns über dieses Werk gegeben werden, zeigen, dass gerade die 7 ersten Fragen, die metaphysische Psychologie betreffend, vielfach benutzt wurden. Das Buch war in Bezug auf die metaphysischen Teile der Seelenlehre autoritativ. Und wenn behauptet wird, dass das Jahrtausend zwischen der Patristik und Wilhelm von Auvergne für die Psychologie verloren war, und dass Wilhelm der erste war, der, im Besitze des aristotelischen *περί ψυχῆς*, die Seelenlehre zu neuem Leben erweckte, so hat man ausser Acht gelassen, dass unser Werk diesen ersten scholastischen Psychologen in seinen metaphysisch-psychologischen Lehren höchstwahrscheinlich beeinflusst hat.

V. Der originellste Gedanke in dem uns vorliegenden Werke ist der, dass das Verhältnis zwischen Leib und Seele keineswegs, wie die Scholastik mit Aristoteles annahm, eine Analogie der Beziehung von Stoff und Form, sondern dass der Leib schon an sich ein aus Materie und Form zusammengesetztes Wesen sei, zu welchem die Seele als Princip der Empfindungs- und Denkhätigkeit hinzukomme. Diesen „Schritt zur modernen Auffassung hin“ that Duns Scotus, der in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie epochemachend war. Aber die Quelle dieser Ansicht, in welcher die Möglichkeit eines Anfanges derjenigen Betrachtung lag, welche die leiblichen und seelischen Vorgänge als gemeinsame Funktionen und Leistungen des lebendigen Organismus aufzufassen bemüht ist, findet sich in unserem Buche von der Seele, in einer Theorie, welche Salomo ibn Gabirol in seinem Buche von der Seele entwickelt hat, und welche hieraus ihren Weg auch in den *Fons vitae* gefunden.¹⁾ Aus

¹⁾ Cf. Siebeck, Ztschr. für Philos. und philos. Kritik. 1888. S. 194. Duns Scotus ist freilich vom *Fons vitae* beeinflusst, aber wir

letzterem Werke hat Duns Scotus, welcher auch sonst häufig Gabirol benutzt hat, den Kern dieser Ansicht entnommen. Dieser Gedanke war es, welcher von nachhaltigem Einfluss auf die Entwicklung der Psychologie gewesen ist.

Wenn Kaufmann¹⁾ von dem pseudaristotelischen Buche „de causis“ sagt: Sein Ruhm war grösser als die Bekanntheit mit seinem Inhalte,“ so ist hier das Umgekehrte der Fall. Es wurde vielfach benutzt. Es war eine der meistgekannten und am wenigsten genannten Quellen der Psychologie im 12. und 13. Jahrhundert, und es scheint eine Eigentümlichkeit jener Zeit zu sein, dass sie die Autoren der Werke, welche so vielfach benutzt wurden, nicht zu behalten vermochte. Wie das „liber de causis“ bald Aristoteles, bald einem Juden, bald Christen vindicirt wurde, so schwankt auch bei unserem Buche die Autorfrage fortwährend. Aristoteles, Collectanus und Dominicus werden bezüglich des Anteils an dem Buche mit einer Rolle bedacht.

Vielleicht hat diese Abhandlung dazu beigetragen, dass das Werk aufhört, ein bibliographisches Rätsel zu sein.

---

haben es hier nicht mit dem Einflusse eines Buches, sondern einer Idee zu thun.

¹⁾ Göttinger Gelehrte Anzeigen 1883. I. S. 537.

Excerpte

aus

Dominicus Gundisalvi's „de anima“

enthaltend

Die Bestandteile des psychologischen Werkes
des Salomo ibn Gabirol.

Vorbemerkung.

Die nachfolgenden Excerpte enthalten die ersten sieben Capitel der Compilation des Dominicus vollständig. Das achte Capitel, welches die Frage über die Unsterblichkeit der Seele enthält, ist nicht nach dem Wortlaute der Compilation mitgeteilt, da diese das betreffende Capitel dem liber VI. naturalium des Avicenna entnimmt. Vielmehr ist die Abhandlung des Wilhelm von Auvergne „de immortalitate“ in der Ausgabe Vendig (1591) seiner Werke zum Abdruck gebracht. (Vgl. oben S. 61 f.). Darauf folgt eine Angabe der Stellen des liber VI. nat. des Avicenna, welche von Dominicus entnommen sind. Zum Schlusse ist das zehnte Capitel der Compilation Gundisalvi's, enthaltend die Theorie über die der Seele nach dem Tode verbleibenden Kräfte, mitgeteilt.

Zu Grunde gelegt ist den Excerpten die Pariser Handschrift Bibl. Nat. Lanterne 16613. Sorbonne 1793. diese Hs. enthält noch mehrere Abhandlungen (vgl. Dellisle, Inventaire des manuscrits latins), die alle scheinbar von einem Copisten herrühren. Die Lektüre bereitet unsägliche Schwierigkeiten, so dass ein Handschriftenkenner, wie B. Hauréau, welcher das in dem Convolut enthaltene „de motu cordis“ benutzt hat, das Ms. bezeichnet als „un des textes les plus défectueux que nous ayons jamais rencontrés.“ (cf. Barach, Alfredus Anglicus S. 82)

Durch die Freundlichkeit der Verwaltung der Bibliothek des

Gajo- Gonville- Collegue zu Cambridge erhielt ich das im Catalog von Smith mit No. 504 bezeichnete Ms., welches mir, obwohl es durch Homoioteleuta sehr entstellt ist, im Grossen und Ganzen zur Herstellung eines lesbaren Textes sehr gute Dienste geleistet hat.

Im Mekor Chajim hat Gabirol gezeigt (cf. Munk. S. 110. Anm. 3.), dass jeder Untersuchung über einen Gegenstand 4 Fragen zu Grunde gelegt werden, nämlich die Fragen: Ob etwas ist, was etwas ist, welcher Art etwas ist und warum es ist. (Ueber die Quelle für dieses Schema siehe Guttman S. 97. Aum. 2.). Die letzte dieser Fragen fällt bei der Seele fort (cf. Guttman S. 224).

Wir haben mithin in dem Buche über die Seele diese 3 Fragen als die ersten zu notiren; demnach ist der Index von Munk p. 171. zu berichtigen. Was ihm Cap. II. ist, ist vielmehr nur die Fortsetzung von Cap. I., das Cap., welches er als IV. bezeichnet, ist nur ein Teil der Frage: quid sit anima. Dem „quale“ entspricht sodann das Capitel: utrum anima sit creata, als Cap. III. Da das Werk in 10 Capp. zerfällt, und der Zweck der Lehre von der Seele der ist, nachzuweisen, welche Kräfte sie nach dem Tode besitzt (cf. Guttman. S. 13 Aum 1.), so ist als Cap. X. die Frage zu betrachten: quae scientiae permanent . . . . Diesem muss eine Darlegung der Kräfte der Seele vorangehen. Was also Munk als Cap. X. und XI. bezeichnet, ist vielmehr Cap. IX. Die „perpetuitas“, welche, nach Guttman, (S. 13 Aum 1.), in dem Werke eine Stelle finden soll, wäre sodann Cap. VIII. Vergleicht man nun den hebr. Index bei Gerson (cf. ליקוטים S. 1 und 2.) mit dem lateinischen bei Dominicus, so muss gelten als:

Cap. IV: Ob eine oder viele Seelen,

Cap. V: Ob alle zu gleicher Zeit geschaffen,

Cap. VI: Ob aus Materie geschaffen oder nicht. Zurückweisung des Traducianismus,

Cap. VII: Nachweisung der Bestandteile als Materie und Form.

Liber¹⁾ de anima a Dominico Gundisalino ab arabico in latinum translatus, continens decem capitula.

Cum omnes homines aequae constant ex anima et corpore, non tamen omnes certi sunt de anima sicut de corpore, quippe cum hoc sensui subjaceat, animam²⁾ non nisi solus intellectus attingat. Unde homines solis sensibus dediti aut animam nihil esse credunt, aut sie aliquid forte ex motu³⁾ corporis utrumque esse conjiciunt, quid sit, aut quomodo se habeat, plerique fide⁴⁾ tenent, sed paucilli⁵⁾ ratione convincuntur. Indignum si quidem ut illam sui partem qua sciens est, ipse homo nesciat et id, quo ipse rationalis est, ipse ratione non comprehendat. Unde nec se ipsum⁶⁾ po-

¹⁾ C: Liber Dominici Gundisalini de anima ex dictis plurimum philosophorum collectus.

²⁾ C: ad animam.

³⁾ C: ex motu eam utrumque conjiciunt.

⁴⁾ Der Gegensatz zwischen fides und ratio findet sich in der mittelalterlichen Litteratur sehr häufig. Einige, weniger bekannte, Beispiele seien hier angeführt: Alanus von Lille misst der fides welche sich auf auctoritates stützt, geringen Wert bei, „quia auctoritas cereum habet nasum i. e. in diversum potest flecti sensum (bei Bardenhewer liber de causis p. 209). Berachja Hanakdan sagt im handschriftlichen Sefer ha Mezaref. (Cod. Mon. 65 f. 164 ff), im Abschnitte über die Seele:

ואתה בן אדם הכיר בוראך בחושים הגשמיים והנפשיים ואל תסמוך לוולתך להכירו מענין הקבלה לברה פן תראה לעוור הנשען על ידי פיקה כי ביד הפיקה להכשילו ברצונו ואם יכשל יכשל אחריו. . . .

Ibn Sabin (Journ. Asiat. 1879. B. 14. S. 371): „Wenn Du die Wahrheit selbst gesucht hättest, würde sie dir erschienen sein, aber Du hast nur die Meinung des Aristot. gesucht. Dann muss man sagen: Kann der von einem Skorpion Gebissene geheilt werden? Aber die Wahrheit bleibt in ihrer Höhe und Arist. und jeder Andere.“ — Ueber den Gegensatz von קבלה u. קבלית siehe Dukas, Ben Gabirol S. 103. Ueber „amicus Plato“ cf. Stein Schneider Alfarabi, Register. v. Plato.

⁵⁾ C: paucissimi.

⁶⁾ C: se plene.

test cognoscere, qui id, in quo est similis deo¹⁾, ignorat.²⁾
Cum enim multis creaturis homo sit inferior corpore, sola
tamen anima rationali cunctis antecellit, in qua simulacrum
sui creatoris expressum gerit.³⁾
Quapropter quicquid apud⁴⁾ philosophos de anima ratio-
naliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi; opus si
quidem latinis⁵⁾ incognitum, utpote in arcanis graecae et heb-
raicae⁶⁾ tantum linguae reconditum. Sed jam per dei gratiam
quamvis cum⁷⁾ multo labore ad notitiam latinorum est ductum,
ut fideles, quamvis studiose per animam laborant, quid de
ea sentire debeant non jam fide⁸⁾ tantum, sed etiam ratione
comprehendant. — Ubi imprimis quaeritur de anima an
sit, postea quid sit, deinde an sit creata an increata; sed si
sit creata an una aut multae, si multae, an simul creatae
ab initio mundi, an non simul ab initio mundi, sed novae
quotidie creantur; si autem novae quotidie creantur, an de
nihilō an de aliquo, si vero de aliquo an ex traduce, sicut
corpus, aut de alio, deinde an sit mortalis an immortalis,
sed si immortalis, tunc an omnes vires quas exercet dum
est in corpore, retineat etiam post mortem corporis aut
non omnes, si autem non omnes, tunc quaestio est,⁹⁾ quas reti-
neat, aut quas amittat exuta a corpore et hic finitur liber.

¹⁾ C: convincitur ignorere.

²⁾ Der Gedanke „Sich selbst erkennen und daher Gott er-
kennen“ findet sich sehr häufig, cf. Abr. ibn Esra's Aeußerung über
Mokammez: בי מחברו איננו יודע את נפשו ואך ידע את השם. Vgl. Hebr.
Bibliogr. XV, 44; XXI, 42, Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Ge-
sellsch. Bd. 42. S. 284.

³⁾ C: expressius quam cetera.

⁴⁾ C: per philosophos.

⁵⁾ C: latinis hactenus.

⁶⁾ C: arabicae:

⁷⁾ C: non sine.

⁸⁾ C: non naturali fide.

⁹⁾ C: sciendum est.

Capitulus primus an sit anima.

Merito quaeritur de anima an sit. Fuerunt enim multi¹⁾ homines, qui solis sensibus dediti²⁾ nihil praeter hos sensibilia esse crederent, uti in tantam dementiam lapsi sint, ut et deum non esse dicerent. Ajunt sicut illi qui in Ijob³⁾ dicunt: Quid est deus ut serviamus ei, aut sicut David:⁴⁾ Dixit insipiens in corde suo etc. Quapropter rationes philosophorum, quibus animam esse deprehendunt, apponere necessarium duxi. Dixerunt enim: Nos videmus quaedam corpora moveri voluntate et sentire. Hoc enim habent aut ex hoc, quod corpora sunt, aut non. Si autem hoc habent ex eo quod corpora sunt, tunc omnia corpora conveniunt in hoc, cum quibuscunque convenit aliqua forma et proprietas addicta ipsi formae. Unde, si sentire et moveri voluntarie habent ex hoc, quod corpora sunt, tunc sentire et moveri voluntate comitantur corporeitatem ubique. Sed non comitantur ubique, quoniam non omne corpus sentit vel movetur voluntarie, ut lapides. Ergo sentire et moveri voluntate non habent animalia ex hoc quod corpora sunt: Item si ipsa corpora haberent sentire et movere voluntate ex se ipsis, tunc ipsa corpora essent causa sui motus et sensus, sed si ipsa essent causa sui voluntarii motus et sensus, tunc nunquam quiescerent a voluntario motu et sensu,

¹⁾ C: plerique

²⁾ Unter diesen Materialisten, von denen später noch gesagt wird, dass sie die Unsterblichkeit leugnen, scheinen die Dahiriten verstanden zu sein, gegen welche auch Gazzali ankämpft in seinem Ihja el - ulum. cf. Kremer, Kulturgeschichte des Orients II p. 464 ff. Ueber Kähin oul — Isrâthi, welcher zuerst die Seele leugnete, dann aber, in seinem Commentar zum 7. Teile der Auscultatio physica des Aristoteles seine Meinung geändert hat, vgl. ibn Sabin, (geb. 1216) bei Mehren, Journ. Asiat. Paris 1873 p. 375.

³⁾ Hiob 21,15

⁴⁾ Ps. 14,1; 53,2.

dum essent corpora. Quamdiu enim est causa, secundum quod est causa, numquam cessat effectus; sed quandoque quiescunt corpora. Igitur non habent moveri et sentire voluntarie ex se ipsis. Aliquid ergo aliud in ipsis est, quod est causa voluntarii motus et sensus. Item nullum corpus agit aliquid ex eo, quod est corpus, alioquin omne corpus ageret illud. Sed nos videmus multas actiones corporis. Nullam ergo earum agit corpus ex hoc, quod est corpus, sed omnis actio eget agente; quia enim omnis actio actus est nec est res per se existens, ideo necessario eget agente, per quem fit essentia ejus et esse; ergo actiones corporis causam efficientem habent praeter corpus. Item corpora composita sunt et continuata ex partibus. Conjunctio vero et continuatio non fit nisi per mutua partium compositione et per attractionem aliarum ab aliis et per retentionem unius cujusque illarum in loco. Non autem est partium conjungi per se, quarum natura potius est ire in diversas partes. Necesse est igitur, ut sit ibi essentia praeter corpus, quae partes corporis conjungat et retineat. Item omne quod movetur, aut movetur ab alio aut a se ipso. Si autem a se ipso, tunc idem est motum et movens, sed moveri est: in receptibili in potentia facere motum esse in actu sicut calefacere est: facere ut in calefactibili in potentia sit calor in actu. Uno autem et eodem motu movetur et movet, quicquid movet se, sed motus, quo movet, in actu est et movetur ad hoc ut motus, quem habet in potentia, sit in actu. Si ergo aliquid a se primo movetur, tunc simul est in eodem unus et idem motus in potentia et in actu, quod est impossibile Nihil enim simul est in potentia et in actu secundum idem. Nihil ergo movetur ex se ipso, sed omne quod movetur, ab aliquo movetur, ergo aliquid aliud est, per quod corpora sentiunt et voluntarie moventur. Item videmus corpora animari et sensificari. Omne autem quod animatur, aut est possibile animari cum animetur, alioquin impossibile est illud animari. Nullum autem possibile venit de potentia ad actum, nisi per aliud quod sit in actu.

Quod enim in actu non est, sibi aut alio dare esse non potest. Omne igitur quod animatur, ab alio animatur. Dicatur autem id, si placet, anima aut quomodo libet aliter¹⁾. Non enim inquirimus quomodo vocetur, sed an sit illud, quod vocatur sic, et quantum aliqua vis relationis est in hoc, quod dicitur anima. Anima enim animati anima est, et omne animatum anima animatum est. Tunc rationabile videtur, ut id, quo corpora animantur, vocetur anima²⁾. Hoc enim nomen anima non est inditum ei a sua essentia, sed ex hoc, quod regit corpora et refertur ad aliud. Anima est ergo, quae corpora animat et sensificat et voluntario motu movet³⁾.

Nunc autem inquiramus, quomodo anima moveat corpus⁴⁾. Omne enim quod movet aliud, aut quiescit dum movet, aut movetur dum movet. Si autem movetur dum movet, tunc aliquo quattuor motuum movetur, quia aut movetur secundum substantiam aut secundum qualitatem aut secundum quantitatem aut secundum locum. Sed secundum substantiam fit motus duobus modis, quia aut secundum generationem aut secundum corruptionem. Sed anima, dum movet, non movetur secundum generationem. Moveri enim secundum generationem nihil aliud quam generari, generari vero est substantiam ingredi. Si ergo anima dum movet, movetur secundum generationem, quotiens movet, totiens corrumpitur et desinet esse anima et totiens generatur, quia totiens substantiam ingreditur, et sic substantia alia ab ea, quae prius erat et ita ad singulos motus quibus movet corpus ipsa fit alia et alia substantia et fit cotidie sic infinitae substantiae,

¹⁾ Vgl. Abr. ibn Daud (Emunah Ramah. hebr. Teil S. 20, deutscher Teil S. 27): וקראנוהו אנהנו נפש גורנו לו זה השם . . . . ואתה אם לא ישר בעיניך זה השם תשים לו איזה שם שתראה כי אין קפידא אצלנו בשמות.

²⁾ Das christliche Mittelalter versuchte mehrere Deutungen des Wortes „anima“. Hrabanus Maurus deutet das Wort als *ἀναιμα* = longe discreta a sanguine, andere leiten es ab von *ἀνεμος*.

³⁾ Bis hierher finden sich die Ausführungen fast vollständig wieder in den Excerpten Gerson's; cf. S. 1 und 2 bis Ende des 2. Abschnittes.

⁴⁾ Vgl. oben S. 78.

quod est impossibile. Non ergo movetur anima secundum generationem dum movet corpus, sed neque movetur secundum corruptionem a simili per contrarium.

Sed neque per quantitatem. Motus enim secundum quantitatem fit duobus modis, quia vel secundum augmentum vel secundum diminutionem. Secundum augmentum non movetur anima dum movet, quia, si dum movet secundum augmentum movetur, tunc quae diutius moveretur ipsa major fieret, et ita major esset anima in senibus quam in juvenibus¹⁾ quod ineptum est. Augmentum enim non fit nisi per infusionem alicujus corporis quod penetrat aliud et convertitur in ejus essentiam. Si ergo anima secundum augmentum movetur, ipsa corpus esset, et postea probabitur ipsam non esse corpus. Ergo anima non movetur secundum augmentum. Sed neque secundum diminutionem a simili per contrarium.

Sed neque secundum locum. Motus enim secundum locum aut est naturalis, vel est violentus aut animalis. Motus autem naturalis semper est ad unam partem tantum, quia vel a medio, vel ad medium²⁾ vel circa medium. Si ergo anima secundum locum naturaliter movetur, tunc cum movet, moveretur ad unam partem tantum. Ipsa autem dum movet corpus suum ad multa et ad diversa, ergo ipsa moveretur ad unam partem tantum et moveret corpus aliquando ad partem oppositam illi, quod fieri non posset. Ergo non movetur anima naturaliter secundum locum. Sed neque movetur violenter secundum locum. Si enim invita et coacta moveretur ad movendum corpus suum, tunc motus animae non fieret voluntate. Motus ergo animalis non esset voluntarius, quod est inconveniens. Item motus violentus aut esset ad unum tantum ut motus coeli aut ad plura ut hominis et asini. Si ergo

---

¹⁾ C: et major esset in juvenibus quam in pueris; augmentum autem et diminutio solius corporis est.

²⁾ C. i. centrum.

moveretur anima violento motu, si ad unum tantum, sequeretur praedictum inconueniens, eo quod ipsa movet ad plura, sed tantum quae ex elementis constant. Si ergo moveretur ad plura, ipsa movet corpus suum ad plura: tunc vel ad eadem plura movebitur ipsa aut ad alia. Si autem ad eadem, tunc anima et corpus simul moverentur ad easdem actiones ¹⁾ comedendi et bibendi vel ad similia, quod est inconueniens. Si vero moveretur anima ad alia plura, tunc ad similia aut ad dissimilia. Si autem ad similia tunc idem inconueniens sequeretur, quod si ad eadem. Si vero ad diversa, tunc erit contrarietas inter motus, quibus movetur et quibus movet et impediuntur alii propter alios et sic, cum ipsa moveretur ad alia quam corpus suum moveatur, impediretur movere corpus suum, quod numquam fieri posset. Sed neque motus, quo ipsa movetur, est animalis. Animalis enim motus est ille, qui ab anima fit, sicut naturalis, qui a natura. Si ergo anima moveretur motu animali, tunc una anima moveretur ab alia anima, et sic usque in infinitum.

Sed neque movetur secundum alterationem de qua magis videtur. Alteratio enim est secundum qualitatem facta permutatio. Finis vero alterationis est: habere illam qualitatem ad quam permutatur, quae cum habita fuerit, cessabit alteratio. Si ergo anima cum movet alteratur, tunc singulis motibus quibus movet ipsa anima de qualitate ad qualitatem permutatur et numquam manet eadem dum movet, et sic, dum movet corpus, necesse est eam alterari et non alterari simul, quod impossibile. Item omnis qualitas aut corporalis aut non corporalis. Corporalis qualitas dicitur, quae in solis corporibus invenitur, ut color et figura. Incorporalis vero est, quae in eo est quod non est corpus, ut scientia, virtus et similia. Si ergo movetur anima secundum alterationem dum movet corpus, tunc alteratur secundum qualitatem corporalem aut incorporalem. Sed

---

¹⁾ C: actiones corporales.

secundum qualitatem corporalem non alteratur, quod ipsa non est qualitas corporalis. Alteratur ergo secundum qualitatem incorporalem. Sed qualitas incorporalis non est nisi scientia aut virtus aut voluptas aut laetitia vel ita vel alia hujusmodi. Si ergo anima dum movet corpus ipsa alteratur, tunc quotiens movet corpus, ipsa moveatur secundum aliquod istorum, ergo mutatur affectus vel profectus in melius aut in pejus. Numquam ergo eadem maneat. Sed videtur quod saepe movet et non discit et non fit melior neque pejor nec gaudet nec tristatur. Ergo saepe movet et non alteratur secundum hoc. Non ergo necesse est moveri animam aliqua quattuor motuum, dum ipsa movet corpus suum. Quaeritur ergo si ipsa movet cum movetur, utrum non possit movere nisi moveatur, quemadmodum in artificialibus apparet, ut in molendino, cujus mola non movetur nisi quando rota movetur, per quam mola movetur, an non, sc. ut ad movendum corpus non sit necesse semper ipsam moveri, sed quando ipsa mota, quando quieta moveat corpus. Si enim non moveret corpus, nisi quando ipsa moveretur, tunc impossibile esset ipsam movere corpus nisi ipsa simul moveretur. Sed probatum: ipsam non moveri aliqua quattuor motuum et constat ipsam movere corpus. Movet ergo et non movetur, et ita ad hoc ut moveat non necesse est ipsam moveri. Sed quia aliquando gaudet et aliquando tristatur et de ignorantia ad scientiam per studium cotidie permutatur utique secundum alterationem saltem moveri videtur. Movetur enim affectibus, eo quod nolle et velle ejusdem rei habeat in diversis temporibus. Videtur ergo moveri motu electionis, cum plus hoc eligit quam illud, et sic videtur alterari dum movet. Sed si hoc esset, numquam in eadem voluntate permanens ad eundem finem et ad idem propositum suum corpus aliquo tempore moveret. Quod falsum esse quisque facile se deprehendit. Sed etiamsi sic moveatur, non est tamen necesse eam moveri ad hoc ut moveat. Anima igitur quiescens movet. Quicquid autem a re quiescente movetur uno quin-

que¹⁾ modorum movetur, aut per desiderium ejus quod appetit aut per odium ejus quod respuit, aut per terrorem ejus quod refugit, aut per naturalem motionem cum sursum vel deorsum tendit, ut lapis deorsum, ignis sursum, vel sicut ferrum movetur, ab adamante, aut quia res movens rei motae causa principalis existit, sicut scientia movet artificium, ipsa tamen non movetur. Hoc ergo quinto modo anima movet animalia, quae est causa motus animalium per desiderium, per voluntatem et per opus atque intentionem. Ipsa tamen non movetur aliquo modo motionis corporis.

[Cap. II.] **Capitulus tertius quid sit anima.²⁾**

Nunc restat videre³⁾, quid sit anima et quomodo. Magna enim quaestio fuit apud philosophos quid esset. Quidam autem dicebant, quod esset substantia incorporea, mobilis ex se ipsa. Alii quod ipsa erat copulatio⁴⁾ corporis, alii quod anima est sanguis⁵⁾. Pythagoras⁶⁾ dixit, quod anima est numerus se ipsam movens et multa alia in hunc modum Quibus omnibus contemptis quasi frivolis et jam destructis quid philosophorum principes Plato et Aristoteles aequae⁷⁾ dixerunt animam esse videamus⁸⁾. Plato animam

¹⁾ Costa ben Lucca in de differentia spiritus et animae (ed. Barach. S. 133) nimmt nur 4 Bewegungen an. Ueber die Arten der verschiedenen Bewegungen vgl. die Quellenangabe bei Steinschneider (die hebr. Uebers. S. 26. A. 169).

²⁾ C: Quid sit anima.

³⁾ C: inquirere.

⁴⁾ C: complexio

⁵⁾ Nach Alanus ab Insulis (Migne. Patrologia latina t. 210. p. 323) ist dies die Ansicht des Moses, wobei er sich auf Levit. 17.11 stützt. Mach Saadja ist dieses die Ansicht der Karäer; vgl. Alfredus Anglicus, de motu cordis (ed. Barach. S. 107): Loxus in sua physiognomia sedem animae sanguinem constituit.

⁶⁾ C liest Pictagoras, cf. לקושים כס' הנפש S. 5. Anm 16.

⁷⁾ C: Fehlt.

⁸⁾ Der Autor verzichtet hier auf eine eigene Definition, sondern

sic diffinit dicens: Anima est substantia incorporea movens corpus¹⁾. Quod autem substantia sit, sic probatur. Quicquid recipit contraria, cum sit unum et idem numero, substantia est. Sed anima manens idem et unum numero recipit contraria quae sunt virtutes et vitia et gaudium et tristitia et scientia et ignorantia. Ergo anima est substantia. Item quicquid est, aut est substantia aut accidens. Sed anima non est accidens. Nihil enim quod adveniens constituit et recedens destruit, accidens est. Sed anima adveniens construit corpus et recedens destruit, ergo anima non est accidens, ergo est substantia. Quod autem non sit corpus sic philosophi probant dicentes²⁾. Ponamus aliquem

führt nur Autoritäten an. In ähnlicher Weise sagt Abraham ibn Daud (Emunah Ramah, hebr. Teil S. 21., deutscher Teil S. 27): „אך אנחנו נלך סובבים סביב ונגזור אותו מצד מה שקרה לו (die Seele) gleichsam nur umschweifend von ihren geschichtlichen Seite.“ cf. Guttman 253, A. 1.

¹⁾ Bei Chalcidius (ed. Wrobel) S. 226 heist die Definition Plato's: substantia carens corpore semet ipsam movens, rationabilis.

²⁾ Dieses Beispiel eines in der Luft geborenen Menschen zum Beweise der Unkörperlichkeit scheint einer älteren Quelle zu entstammen —, es findet sich in den Excerpten Gerson's (cf. Anhang, S. 6. Z. 9—20), also muss es auch in dem arabischen Archetyp gestanden haben — und Wilhelm von Auvergne ist es nicht fremd. Er schreibt, dass er es in Avicenna gefunden habe, vgl. Valois, Guillaume d' Auvergne (Paris 1880) p. 280.

Es ist in der That auffallend, hier schon den Fundamentalsatz zu finden, auf welchem Descartes seine Philosophie aufgebaut hat. De anima I, IV sagt Wilhelm: . . . non enim possibile est intelligentem aliquid, quidquid illud sit, ignorare se intelligere illud; quapropter intelligit et scit intellectus se intelligere hoc: quare scit hoc suum intelligere esse apud se et in se. . . Die angezogene Stelle aus Avicenna ist mir mehreremal im liber sextus naturalium begegnet, u. a. ed. Pavia S. 5b, ed. Venedig (1508) S. 27a: Repetamus autem id quod praediximus, sc. q. si subito crearetur homo expansis ejus manibus et pedibus, quae ipse non videret neque contingeret, neque ipsa se contingerent, neque audiret sonum, nesciret quidem esse aliquid suorum membrorum et tamen sciret se esse. . . . Sollte die Stelle in das Buch der Avicenna erst durch den Uebersetzer Joh. Hispalensis hineingekommen sein?

hominem subito esse creatum in aëre et perfectum, sed velato vultu¹⁾ suo ne videat exteriora sua, et moveatur in aëre, sic ut membra ejus separata non contingant se nec aër tangat eum, ita ut ipse sentire possit, qui siquidem non affirmabit tunc vel secundum exteriora membrorum suorum vel interiora, nec se animatum esse vel sensibilem esse aut aliquid hujusmodi. Nec tamen dubitabit affirmare se esse, cujus tamen non affirmabit longitudinem aut latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora aut in illo statu posset imaginare manum aut aliquid aliorum membrorum, non tamen imaginaret id esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Verum autem est, quod id, quod affirmatur, aliud est ab eo, quod²⁾ tantum conceditur, etiamsi non affirmatur, et concessum aliud ab eo quod non conceditur. Et quia essentia, quam affirmat esse, est propria illi eo quod illa est ipsemet et est praeter corpus ejus et praeter membra ejus quae non affirmat esse, profecto datur intelligi aperte: quod anima hujusmodi³⁾ esse aliud quam esse corpus habet et quod homo non eget corpore ad hoc ut sciat animam suam et percipiat eam.

Item id de quo nulla est dubitatio, hoc est: quod in homine est aliquid, per quod ipse apprehendit intelligibilia. Id ergo quod est subjectum intelligibilium vel est corpus aut aliquid habens esse per corpus. Si corpus, tunc forma intellecta subsistit per se vel in aliquo ejus divisibili vel in aliquo ejus non divisibili. Illud autem corpus quod non dividitur, est punctus. Punctus⁴⁾ enim est finis qui non separatur a linea in situ aliqua tali separatione per quam punctus sit aliquid in quo aliquid subsistat. Si ergo punctus per se separatus esset, ut reciperet aliquam rerum et cognosceretur habere esse, tunc punctus esset separatus in duas partes aut per se esset habens duas partes: unam

¹⁾ C: visu

²⁾ C: quod non conceditur et non affirmatur

³⁾ Fehlt in C.

⁴⁾ cf. Guttman p. 103, 110. Seyerlen p. 512.

versus lineam a qua separatus esset et aliam ab ea diversam et oppositam ei. Cum autem punctus per se esset separatus a linea perfectiva, a qua separaretur, haberet alium finem versus punctum, et iste alius punctus esset finis lineae et non iste, sed de hoc et de illo puncto idem potest dici, et ex hoc provenirent puncta ordinari ad faciendam lineam, quod est impossibile: De conventionem¹⁾ enim punctorum nihil effici potest²⁾, nec punctus potest habere situm per se proprium. Ergo subjectum intelligibilium non potest esse aliquid corporis indivisibile, sed neque corpus neque aliquid corporis divisibile potest esse subjectum intelligibilium. Si enim forma intellecta fuerit in aliquo, quod dividatur in partes, tunc accedit ei ut ipsa³⁾ dividatur in partes, quae vel erunt similes aut dissimiles. Si autem fuerint similes, tunc quomodo componetur ex eis aliquid quod non est illud? Nullum enim totum ex eo quod est totum, est pars, nec ulla quaelibet suarum partium est suum totum, cum altera contineatur in toto, quae est praeter intentionem ejus. Quapropter si fuerint similes, tunc intellecta forma vel erit aliqua figura aut aliquis numerus, et forma intellecta erit imaginabilis, non intelligibilis, quod constat esse falsum. Non est autem omnis forma intellecta figura vel numerus, quapropter non possunt esse similes. Sed nec esse possunt dissimiles. Forma intellecta enim partes dissimiles habere non potest, nisi partes diffinitionis, quae sunt genus et differentia. Si autem genus et differentia essent in subjecto corporali, provenirent multa inconvenientia, quorum unum est, quia omnis pars corporis re-

¹⁾ Ex conjunctione

²⁾ Guttmann S. 110. bemerkt Gabirol: „Verbindet man einen Punkt mit dem anderen, so entsteht aus dieser Verdoppelung die Linie.“ Hiermit ist aber nur die Verbindung zwischen zwei Punkten, welche nicht ideale Einheiten sind, gemeint.

³⁾ Auf diese Stelle nimmt Albertus Magnus Bezug. ed Iammy Bd. XIX. (Lyon 1651) Summa de creaturis. Pars II de homine. Tr. I q. 2. a. 2. : S. 13. Omnia intelligibilia indivisibilia sunt, quia aliter iretur in infinitum, ut dicit Collectanus. cf. oben S. 55.

capit divisionem in infinitum in potentia. Sequeretur ergo tunc: genus et differentias infinita esse in potentia, quod est impossibile. Probatum est enim genera et differentias unius rei non esse infinita in potentia. Item omne intellectum potest dividi in intelligibilia simpliciora. Item enim ea, quae sunt, sunt intelligibilia, quae sunt principia compositionis intelligibilium aliorum, quae non habent genus nec differentias nec sunt dissimilia in quantitate nec intellectu. Partes igitur formae intellectae non possunt esse similes, quarum unaquaeque contineatur in toto, quae non habeat esse nisi ex earum conjunctione. Forma igitur intellecta non potest dividi. Sed nec dissimilia, quapropter non potest sistere in alquo quod dividatur. Sed neque in aliquo est indivisibili, quare non potest esse in corpore, nec in aliquo quod habet esse per corpus. Ipsa tamen eget receptibili, ergo subjectum intelligibile non est corpus aut aliquid corporis divisibile nec indivisibile, sed forma intellecta non consistit nisi ex¹⁾ gratia animae. Ergo anima non est corpus, nec aliquid existens per corpus. Item virtus intellectiva abstrahit intelligibilia a quantitate et loco et situ et ceteris omnibus, sed haec abstractio aut est respectu rei, quae abstrahit, vel respectu rei quae abstrahitur, videlicet hujus esse formae intelligentia abstractae a situ, vel est ita in esse extrinseco aut est ita in esse informantis. Impossibile est autem, ut habeat esse sic in esse extrinseco. Restat ergo ut non sit separatum a situ et ubi, nisi cum habet esse in intellectu, quod cum habet esse in intellectu nec est habens situm nec potest minui nec separatum ostendi nec dividi nec habet aliquid eorum quae sunt hujusmodi.

Ergo impossibile est eam esse in corpore. Ergo subjectum intelligibile non est corpus, nec forma existens in corpore, sed anima est subjectum intelligibile. Ergo anima non est corpus nec aliquid existens per corpus. Item intelligibilia, quae solet intelligere singulatim anima rationalis, sunt infinita in potentia. Jam autem probatum est quod id,

¹⁾ C: in anima

quod praevallet rebus infinitis in potentia nec est corpus nec est virtus corporis. Anima ergo non est virtus corporis nec virtus incorporalis. Virtutes enim corporales debilitari solent in fine aetatis juvenis circa quadraginta annos, virtus autem apprehendens intelligibilia plerumque corroboratur circa hanc aetatem, unde non est de virtutibus corporalibus. Item virtutes corporales apprehendentes per instrumenta solent fatigari assiduitate suae actionis. Ea enim quae fortia sunt et difficilia, cum apprehenduntur plerumque debilitant instrumenta vel etiam destruunt in tantum, ut post illa non valeant apprehendere debiliora ipsis, eo quod nimis penetravit illa passio a difficili, sicut splendor visum et maximum tonitruum debilitat auditum, ita ut postquam sensus apprehendit difficile, nequeat apprehendere debile. Qui enim intuetur nimium splendorem, profecto nec cum illo nec sine illo videt debilem lucem, similiter etiam in aliis. In re autem intelligibili e contrario fit. Assiduitas enim suae actionis et formandi ea quae sunt difficilia acquirit ei virtutem facilius apprehendendi post illa quod est debilius illis. Quamvis accidit plerumque ei defectus eo quod intellectus juvatur imaginatione operante instrumento deficiente et tunc non deficit intellectum. Quod si non esset, profecto aut semper ita eveniat aut saepius, quare anima non est virtus corporalis.

Item quod anima non sit corpus sic probatur. Omne corpus habet qualitates perceptibiles aliquo sensu, sed qualitates animae non sunt perceptibiles aliquo sensu, ergo anima non est corpus. Item omne corpus subjacet omnibus sensibus aut aliquibus, sed anima nullis subjacet sensibus, ergo anima non est corpus. Item omne corpus aut est animatum aut inanimatum; ergo si anima est corpus, ergo est animata aut inanimata. Si animatum corpus — sed omne animatum corpus alia anima est animatum, tunc animata est anima ab alia anima et similiter illa eadem, quomodo de illa eadem anima et sic in infinitum. Anima ergo non est animatum corpus, sed neque est corpus inanimatum, quia quod non vivit aliud vivificare non potest. Anima autem corpus

vivificat, ergo anima nullo modo est corpus, sed est substantia, ergo substantia est incorporea.

Quod autem sit movens corpus superius jam demonstratum est. Vera est igitur diffinitio animae secundum Platonem quod est anima substantia incorporea movens corpus.

Diffinitio¹⁾ animae secundum Aristotelem.

Aristoteles autem sic diffinit²⁾ animam dicens: Anima est prima perfectio corporis naturalis instrumentalis viventis potentialiter.³⁾ Perfectio autem alia est prima alia secunda. Prima perfectio est per quam species sit in effectu ut figura ensi. Secunda perfectio est, ut aliquid eorum, quae consequuntur speciem rei aut ex actionibus ejus aut ex passionibus ejus sicut est incidere ensi. Prima perfectio est scientia medicinae in cognitione, secunda perfectio est scientia medicinae in operatione. Anima ergo est perfectio prima quia statim cum unitur corpori fit in eo plena potentia vivendi et sentiendi, et sic per animam perficitur species corporis animati, quod ante animam in sola potentia erat. Quicquid autem in sola potentia est, adhuc imperfectum est, tuuc autem perficitur cum de potentia ad effectum perducitur, et quia sola anima corpus vivit, ideo anima est perfectio corporis,

¹⁾ fehlt in C.

²⁾ C: diffinivit.

³⁾ Der Wortlaut der Definition des Aristoteles variirt bei lateinisch schreibenden Autoren. Der Unterschied in der Uebersetzung von *ἐντελέχεια ἡ πρώτη* zeigt, ob die arabisch- lateinische oder griechisch- lateinische Uebersetzung des aristotelischen *περὶ ψυχῆς* vorgelegen hat. cf. Barach, Alfredus 15,111. Unser Autor hat natürlich die arabisch- lat. Uebers. Auch die Relationen über diese variiren, jedoch in unwesentlichen Punkten. Alfredus Anglicus (ibid.) liest: „perfectio prima corporis physici potentia vitam habentis.“ Costa ben Lucca S. 181: „perfectio corporis organici [physici] agentis et viventis potentialiter.“ Die hebr. Uebers. bei Gerson b. Salomo stimmt wörtlich mit unserem Texte überein; Chalcidius (ed. Wrobel) S. 226. liest: „prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis.“

quia id, ad quod aptum est, potentia non perficitur nisi per animam, et prima, quia nulla procedunt quae animent, quae consequenter ad hoc non valent. Corpus autem aliud naturale est ut arbor, aliud artificiale ut scamprum,^(?)¹⁾ quod animatum esse non potest. Ut ergo removeatur artificiale, apponit naturale. Sed naturale aliud est simplex aliud compositum. Simplex autem aliud est quodlibet elementorum quattuor, aliud nec elementum nec elementatum ut quodlibet corpus caeleste. Sed nullum elementorum est animatum nec aliquod caelestium corporum.²⁾ Nullum ergo simplex corpus animatum est, sed nec omne compositum naturale ut lapis. Ideo apponit instrumentalis, scilicet habentis instrumenta quibus iuvatur ad vitam. Instrumentorum autem alia sunt necessaria ad recipiendum nutrimentum, alia ad superflua ejiciendum. Necessaria autem ad recipiendum nutrimentum in vegetabilibus sunt: truncus, radix, rami et alia hujusmodi: in sensibilibus autem ut guttur et venae et alia hujusmodi. Necessaria vero ad superflua expellendum in utrisque sunt pori, sed in sensibilibus etiam alia. Multipliciora enim sunt instrumenta sensibilibus quam vegetabilibus propter multipliciores actiones eorum. Ultima autem differentia idem videtur significare, quae dicitur viventis potentialiter. Quicquid enim est aut est potentialiter aut essentialiter. Quicquid autem potentialiter est, imperfectum est, donec de potentia transeat ad effectum per perfectionem. Perfectio autem rei est receptio³⁾ suae speciei; dicens ergo viventis potentialiter ostendit id tantum corpus per animam perfici, quod ante animam habuit potentiam vivificari, quod paene idem⁴⁾ significat instrumentale, scilicet cui possibile est uti actibus vitae.

Postquam autem ea, in quibus videmus esse animam, corpora sunt et non perficitur esse eorum secundum quod

¹⁾ C: scamnum

²⁾ C: secundum Aristotelem licet aliter Platoni videatur.

³⁾ Vgl. Costa ben Lucca o. c. S. 134-

⁴⁾ C: sonat

animalia nisi per existentiam animae in illis, tunc anima pars est constructionis eorum. Partes autem constructionis rei sunt duae. Una est id, quo res est id, quod est in actu, quae est ei forma aut quasi forma, altera vero est id, quo res est id, quo est in potentia, quae est ei materia vel quasi materia. Cum ergo anima pars sit constructionis rei, profecto non est materialis pars, cui ad constituendum aliquid forma adveniat. Sed quia omne esse ex forma est, ipsa utique est quasi forma, non in subjecto consistit, sed quae adveniens corpori animal perficiat. Nam corpus proprium in quo propria existit unaquaeque animarum, scilicet tam vegetabilis, quam sensibilis quam etiam rationalis, non est id, quod est ex compositione propria, sed ex anima. Anima enim est, quae facit illud esse illius complexionis nec permanet in compositione propria in actu, nisi quamdiu fuerit anima in illo. Anima enim sine dubio est causa per quam vegetabile et animal sunt illius compositionis. Ipsa enim anima est principium generationis et vegetationis. Unde impossibile est, ut proprium subjectum animae sit id quod est in actu nisi per animam. Non enim verum est ut proprium subjectum animae prius constituatur ab illo, cui postea adveniat anima quasi non habens partem in ejus constitutione vel diffinitione sicut accidentia, quae consequuntur esse rei consecutione. Necessaria vero constituentia illud in actu immo ipsa anima constituit suum proprium et dat ei esse in actu. Cum vero anima separatur ab eo, succedit necessario cum ejus separatione alia forma quae est sicut opposita formae compositionali. Haec enim forma et materia haec, quam habebat dum aderat anima, non remanet post animam in sua specie, quoniam destruitur species ejus et ejus substantia, quae erat subjectum animae. Illud ergo corpus et naturale non erit jam sicut erat, sed habebit aliam formam et alia accidentia, ejus aliquando pereunt aliquae partes et dissolvitur substantia propter eorum mutationem. Unde non remanet essentia materiae post separationem animae,

et quod erat subjectum animae fit subjectum alterius rei. Ergo animam esse in corpore non idem est, quod accidens esse in subjecto. Anima igitur non est accidens, non est corpus, est igitur substantia.

Cum autem quattuor sunt esse, quorum unumquodque dicitur substantia scilicet materia, et forma materiae, et corpus et spiritus, quo istorum modorum anima substantia dicatur, videndum est. Non enim est substantia, quae sit materia, quia tunc apta esset recipere omnem formam, itaque et formam asini, quod est impossibile. Nec est substantia, quae sit forma materiae, quia forma materiae post separationem sui a materia non habet esse. Anima vero habet esse post separationem sui a corpore sicut postea probabitur. Anima etiam non est substantia, quae sit corpus. Restat igitur ut sit substantia, quae est species rationalis; [de quo si constitit quod sit corpus compositum ex materia et forma, tunc non erunt nisi tres substantiae, sc. forma et materia et compositum ex utroque, ut substantiae recte talis fiat divisio]. Substantia alia est simplex, alia composita. Simplex alia materia alia forma. Sed composita alia est corpus alia spiritus. Cui enim advenit forma corporeitatis, fit substantia corporea, eidem procul dubio advenit forma spiritualitatis et rationalitatis et fit substantia spiritualis et rationalis. Sed hoc in consequentibus plenius disseremus.

[Cap. III.] De anima an sit creata an increata quaeritur hoc modo: Omne quod est aut coepit esse aut non coepit esse. Sed anima est, ergo aut coepit esse aut non coepit esse. Si autem non coepit esse, aeterna est, ergo anima, si non coepit esse, aeterna est substantia, ergo est coelestina; esset ergo deus, et quia non est deus, sunt duo aeterna, quod omnino videtur falsum. Si enim omne quod est, aut creator, aut creatura aut proprietas creatoris est, tunc, cum anima non sit creator nec proprietas creatoris, profecto creatura est. Ergo anima creatura est. Item¹⁾

¹⁾ In C. fehlt dieses Argument.

omne quod crescit imperfectum est. Nihil enim crescit, nisi ad hoc, ut perficiatur, sed anima crescit, ut in sapientia et iustitia perficiatur, ergo imperfecta est. Item omne imperfectum a perfecto descendit, sed anima est imperfecta, ergo a perfecto descendit. Omne autem, quod ab alio descendit, illud aliud initium est, unde incepit. Anima igitur coepit esse, sed nihil quod coepit esse increatum est, anima ergo non increata est. Est igitur creata, quia omne, quod est, creatum est vel increatum.

[Cap. IV.] **Utrum¹⁾ una anima aut multae.**

Fuerunt enim qui dicerent unam tantum animam esse, quae secundum diversas vires unius suae substantiae in plantis exercet vegetationem, in animalibus sensibilitatem, in hominibus intellectum et rationem, quemadmodum unaquaeque rationalis anima dum est in corpore suo secundum varias vires, quas habet ipsa cum sit una substantia simplex, in ossibus et capillis et unguibus exercet solam vegetationem, in aliis vero partibus corporis praeter hoc etiam sensum et motum, in cerebro vero insuper intellectum et rationem, et quemadmodum unus et idem radius solis simul agit diversa in diversis, cum lutum stringit et ceram dissolvit, sic unam tantum animam esse dixerunt, quae simul de universitate rerum alia tantum animat, alia sensit, alia rationabilia reddit, prout unumquodque corpus virium suarum receptibilis invenit, et tamen, cum in omnibus una sit corporibus, multas dici invenitur propter diversitatem corporum et virium, quibuscumque diversa operatur.

Sed hunc errorem philosophi ita destruunt dicentes: Cum nos videamus vegetabilia habere animam, quae nutrit et generat, nec habere animam, quae sentiat et cognoscat, nec habere animam, quae intelligat, profecto haec anima

---

¹⁾ Ueberschrift fehlt in C.

alia est ab illa. Tres igitur principales sunt animae. Prima vegetabilis, qualis est in plantis, secunda sensibilis, qualis est in brutis et animalibus, tertia est rationalis, qualis est in hominibus. De quibus tamen omnibus vegetabilis anima praedicatur, ut genus de suis speciebus. Anima enim vegetabilis est intellectus generalis, cujus subjectum est similiter commune universale scilicet corpus vegetabile augmentabile, absolutum genus non specificatum, et in hoc omnes animae conveniunt. Omnis enim anima nutrit, augmentat et generat. Anima igitur vegetabilis secundum intellectum communem sic est in vegetabili sicut in animali, quod esse ejus est sicut esse universale in rebus, sed postea vegetabile et animal differunt specifica differentia constitutiva, non accidente tantum. Anima vero vegetabilis, secundum quod est specialiter faciens vegetationem, in solis vegetabilibus est et non in sensibilibus; sed secundum quod est in animali non facit nisi corpus animale, quia est animativa, ex qua virtus pendet animationis, quae est differentia ipsius ad id, cum quo convenit in hoc, quod est virtus nutriendi et augmentandi, quia praeter hoc, quod est nutritiva et augmentativa, etiam animalis est et habet in sua natura, ut sensificet et moveat cum habuerit instrumenta. Ipsa est consequens illam complexionem et compositionem sic, ut cum relictæ fuerit ad habentia conjunctionem erit cogens. Non enim de natura elementorum et contrariorum corporum est conjungi¹⁾ per se, quorum natura est ire in partes diversas, quae non conjungit, nisi anima propria. Exempli gratia: in palma est anima palmifica et in uva est anima uvifica et omnino anima quae est forma ipsius materiae. Anima vero cum sit palmifica super hoc quod est anima nutriendi et augmentandi, habet etiam esse anima palmifica, unde palma non eget anima vegetabili et alia anima ad hoc ut fiat palma. Si enim hoc esset, profecto non haberet

---

¹⁾ Vgl. Gundisalvi, de processione mundi, bei Menendez Pelayo I. p. 692. Z. 14—16.

actiones nisi tantum vegetabiles. Sed ejus anima vegetabilis habet etiam in sua vegetabilitate quod est palmifica, similiter anima vegetabilis quae est in animali post creationem animalis habet actiones praeter actiones, quas agit sola secundum quod est tantum vegetabilis. Hae igitur animae nutritivae vegetandi tamquam in genere conveniunt, sed specificis differentiis differunt. Quamvis autem omnis anima sit substantia et hae tres similiter sint in unoquoque homine, quoniam in homine est anima vegetabilis, sensibilis et rationalis, non tamen tres substantiae sunt in homine. Humana enim anima, cum sit simplex una substantia habet vires vegetabilis animae et vires animae sensibilis et vires animae rationalis; similiter et anima sensibilis habet vires animae vegetabilis. Et quamvis hae vires sint diversae inter se ita ut una earum non praedicetur de altera, quippe cum unaquaeque earum sit species per se, tamen nihil prohibet eas per se similiter haberi ab anima rationali, quemadmodum quia invenimus humorem in aëre, non separatum a calore, non tamen idcirco necesse, ut humorem et calorem, quae sunt in aëre, non habeat aliqua una forma vel aliqua una materia; sic etiam de viribus animarum.

Quod autem corpus mundanum aliud est receptibile vitae, aliud non est receptibile vitae, aliud est receptibile animae vegetabilis tantum, aliud sensibilis tantum, aliud rationalis tantum, ratio haec est: quoniam receptibile vitae facit temperantia, non receptibile vita facit contrarietas, unde prohibuit ultimitas contrarietatis corpora elementaria recipere vitam. Natura enim cujusque illorum habet contrariam et ob hoc fuerunt remotissima vita. Corpora vero caelestia, quia non habent contrarium, ideo fuerunt apta nobiliori modo vitae corporalis, quapropter unumquodque corpus quanto fuerit minoris contrarietatis et magis accesserit ad temperantiam, quae non habet contrarium, tanto magis incipiet assimilari caelestibus corporibus. In compositis vero compositio frangit et debilitat virtutem contrarietatis et operatur in eis formam compositionis. Compositio enim est

medium inter contraria. Medium vero non habet sane contraria et ideo aptatur plus ad recipiendum vitam. Unde compositio, quae remotior fuerit ab extremis contrariis et magis accesserit ad medium compositorum, aptior fiet ad recipiendum augmentum perfectionis vitae. Cum vero temperantissima fuerit, ita ut contraria aequaliter et aequalia sint in eo et agant aequaliter, coaptabitur perfectioni vitae rationalis, vitae caelesti quae est similis. Haec autem aptitudo est in spiritu humano. Spiritus vero humanus omnino est quiddam, quod generatur ex elementis et effigiat vultus ad similitudinem caelestium corporum¹⁾. Unde sapientes de eo iudicant dicentes: quod sit substantia lucida, et ideo spiritus visibilis vocatur radius et lux, et ob hoc anima gratulatur cum videt lucem et tristatur in tenebris. Ipsa enim lux comparata est vehiculo, et propter eam confortatur vehiculum ejus, quod est spiritus, cui tenebrae sunt contrariae. Ex his ergo manifestum est, quod, cum nec vita nec ulla perfectionum sive bonitatum retenta sint apud primum principium in prima genitura sicut Aristoteles dixit, tamen non omne corpus receptibile vitae, quia caret aptitudine recipiendi eam. Quae autem sunt receptibilia vitae, quanto majoris fuerint temperantiae, tanto fient receptibilia nobilioris vitae. Inde est, quod quaedam non recipiunt nisi animam vegetabilem tantum, quaedam vero amplius, quia animale, quaedam autem multo amplius, quia rationale; quemadmodum si unum corpus ponatur ad solem, cujus situs talis esse potest, ut non recipiat a sole nisi calorem tantum, si vero talis fuerit situs ejus, ut recipiat ab eo calorem et illuminationem, tunc simul calefit et illuminatur, et lux cadens in illud erit principium calefaciendi illud. Sol enim non calefacit nisi radio, deinde si major fuerit ejus aptitudo, ut etiam possit accendi, accendetur et fiet flamma, quae flamma etiam erit causa cale-

¹⁾ Vgl. Costa ben Lucca, o. c. S. 126, wo eine ähnliche Anschauung zu Grunde zu liegen scheint: Et ideo accedit ei qui vult recordari alienius rei, ut .. immotis oculis sursum aspiciat; wahrscheinlich, um den Strahl des Lichtes auf sich wirken zu lassen.

faciendi et illuminandi simul, ita ut quamvis sola esset, tamen perficietur calefactio et illuminatio, et praeter hoc calefactio poterat inveniri per se sola, quorum posterius non esset principium a quo emanaret prius. Cum autem omnia similia concurrunt, tunc id, quod fuerat posterius, fit principium etiam prioris, et emanat ab eo id quod erat prius. Sic ergo dispositionem virium animarum facile intelligere poteris, si per corpus caleferi intelligas, illud tantum vegetari et postea illuminari, illud ab anima sensificari et per accendi vero animam rationalem sibi infundi; fortior enim est actio animae rationalis quam animalis, et animalis fortior quam vegetabilis. Anima enim vegetabilis movet partes corporis sine mutatione totius de loco ad locum totaliter, animalis vero movet totum corpus de loco ad locum totaliter, et anima animalis conjungitur formis corporum convenientibus sibi in subtilitate cominus aut eminus et abstrahit eas formis rerum corporalibus. Anima igitur vegetabilis conjungitur essentiae corporum, quia convenit cum eis in spissitudine et hoc praecipue et continue tantum. Unde anima sensibilis agit in vegetabilem et vegetabilis in naturam, sed rationalis agit in sensibilem sicut intellectiva agit in rationalem. Oportet enim, ut inferius sit quam materia superioris et quod superius agit in inferius, et ideo sapientes noluerunt appellare aliquam substantiarum formam simpliciter nisi intelligentiam primam quae vocatur ab eis intelligentia agens.

Non solum autem istas sed etiam humanas animas multas esse philosophi probant dicentes: Si anima humana una est in omnibus corporibus, sed tantum multae propter relationes, quas habet ad alia, tunc aut sapiens est in omnibus corporibus illis aut insipiens in omnibus illis, et non latet unum, quicquid est in anima alterius. Unum enim quod ad multa refertur, possibile est differre secundum diversos respectus. Non est autem verum illud esse differre posse in eis per illa quae habent in essentia illius. Cum enim unus fuerit pater multorum filiorum, et ipse fuerit

juvenis, non est juvenis nisi secundum omnes illos. Juventutem enim habet in se ipso et continetur unaquaque relatione similiter et prudentia et stultitia et alia his similia non sunt nisi in ipsa anima et continentur cum unaquaque relatione in ea. Unde si una esset anima in sapiente et stulto, tunc una anima simul esset sapiens et insipiens, quod est impossibile. Cum igitur alia sit sapiens, alia insipiens, tunc non est una anima in omnibus corporibus, sed sunt multae differentes numero et specie. Omnes enim humanae animae unum sunt in specie et diffinitione; multas ergo species esse animarum, et uniuscujusque speciei multa singularia manifestum est, ex quibus omnibus sola tantum anima rationalis et vegetabilis, secundum quod est vegetabilis tantum, specialissime sunt. Ex differentia enim constitutiva non provenit illa anima vegetabilis sed ex differentiis quas habet unumquodque vegetabilium per se tantum et non aliud. Non est enim nisi principium proprium actionis vegetabilis; animalis differentia diversiva constitutiva singularum specierum, quae sunt sub ipsa est virtus animalis adjuncta illi, quae aptat illi corpus et est differentia admodum differentiarum quas habent simplicia, non quas habent composita.

[Cap. V] **Caput an fuerint animae creatae ab initio mundi.**¹⁾

Merito quaeritur, cum multae sint animae, an simul fuerint creatae a principio mundi an cotidie novae creentur.²⁾ Fuerunt enim qui dicerent omnes humanas animas simul a principio mundi fuisse creatas et in comparibus stellis³⁾

¹⁾ Ueberschrift fehlt in C.

²⁾ Vgl. über diese Frage Nachmanides, Rechtsgutachten No. 284.

³⁾ „Stellae compares“ sind wahrscheinlich die Inseln der Seligen, von welchen Plato (Gorgias p. 524) und Aristoteles (Polit. VII. p. 1334 a. lin. 31) sprechen. Albertus Magnus hat in „de origine animae“ sich dafür entschieden, dass der künftige Aufenthaltsort

positas tamdiu in unamquamque permanere, quoad usque corpus sibi aptum¹⁾ generatum esset. Rationes autem quumvis debiles quibus philosophi sententiam hanc conati sunt destruere, apponere non recusam. Dixerunt enim: licet ponamus humanas animas prius exstitisse et non incepisse cum corporibus, eas tamen ante corpora multa fuisse impossibile est. Multitudo enim rerum aut est ex essentia et forma aut ex comparatione ad materiam et originem multiplicatam locis circumscribentibus unamquamque s. aliqui aut ex temporibus propriis uniuscujusque illarum quae accedunt illis accedentibus vel ex causis dividendibus illam. Inte animas autem ante corpora non fuit alteritas in essentia aut in forma. Forma enim earum una est, quoniam omnes humanae animae unum sunt in specie et diffinitione; ergo non est alteritas inter illas nisi secundum receptibile suae essentiae, cui debetur essentia ejus proprie quod est corpus. Ergo si animae fuerunt ante corpora, profecto non fuit una alia numero ab alia, quare non fuit alteritas aut multitudo inter illas. Itaque non fuerunt multae ante corpora. Item si possibile esset, animam creari unamquamque ante corpus in quo perficitur et operatur, profecto otiosum esset ejus esse. Nihil autem otiosum²⁾ est, quod est in natura; ergo non fuerunt creatae ante corpora. Sed nec fuerunt creatae uno numero. Cum enim generantur duo corpora, infunduntur eis duae animae; quae duae animae aut sunt illius unius

der Seelen einestirnkörper sei, welchem zufolge einer spezifischen Beziehung zu dem von der Seele abgelegten Leibe, die Bezeichnung st. c. attribuit wird. An unserer Stelle wird nun ausgesagt, dass die Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Körper sich auch auf den st. c. befinde. Vgl. übrigens: Werner, Sitz-Ber. d. Akad. zu Wien, 1881. Bd. 98. S. 313f.

¹⁾ C.: coaptile generetur, cui ipsa statuto corpore nutu creatoris infundatur

²⁾ C.: otiosum vel superfluum; cf. לקוים כפי הנפש S. 10. Anm. 37; vgl. über diesen Satz bei Spinoza-Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, 128 (Philos. Aufsätze zum 70. Geburtstage des Prof. E. Zeller.)

animae partes, et sic aliquid, quod non habet molem aut magnitudinem esset divisibile in potentia, quod est impossibile, aut illa anima uno numero in duobus corporibus esset, quod jam superius improbatum est. Igitur ante corpora nec animae fuerunt una nec multae. Quod autem non est unum nec multa: non est. Quicquid enim est, aut est unum aut multa. Nullo igitur modo fuerunt ante corpora; quapropter consequitur, ut cotidie creentur novae animae. Cum enim creatur corpus, quod sit dignum fieri instrumentum et regnum ejus, tunc¹⁾ animae intelligibiles, quae solent dare unamquamque animam, creant eam; ergo: ut anima crearetur sine corpore, ita ut ipsa crearetur et non corpus, hoc est impossibile. Licet autem cotidie creentur novae animae: non tamen creantur in tempore. Tempus enim secundum Aristotelem est mensura spatii continentis prius et posterius, et secundum alios tempus est, cujus pars praeteriit, parsque futura est.²⁾ Nihil ergo fit in tempore nisi ex intellectu habendi prius et posterius. In tempore enim non creatur nisi cujus aliquid sit prius et deinde aliquid ejus posterius, quasi in succedentibus sibi instantibus. Non enim omnes partes simul fieri possunt, sed unaquaeque occupat spatium ordinis secundum prius et posterius. Anima autem simplex est, carens omni mole et quantitate. Quod autem quantitate caret, non habet partes, quarum unam necesse sit prius creari et deinde aliam. In instanti igitur creatur anima. Instans vero non est tempus. Non enim habet prius posterius. Ergo creatio animae non fit in tempore, sed creatur³⁾ semper in instante. Quod enim quantitate caret, quantitatem quae

¹⁾ C.: tunc ceterae.

²⁾ cf. Gundisalvi, de processione mundi (Men^{del}ay S. 709): Tempus enim secundum Horatium est mensura spatii secundum prius et posterius: unde secundum alios, tempus est, cujus pars praeteriit, parsque futura est. Z. 5—7, Vgl. Erüber Kaufmann, *Attributenlehre* 306. A, 197, 387. A. 44.

³⁾ C.: sed creatur simplex in simplici animi in instante.

est tempus occupare non potest, nec¹⁾ extenditur creatio ejus per prius et posterius, in quo nihil est prius est posterius. Unde anima non est opus naturae, quae non operatur nisi in tempore.

Probant autem philosophi: animas non a deo, sed ab angelis²⁾ creari hoc modo: si factor primus est factor animae per se, tunc anima semper fuit apud eum.³⁾ Cum autem cotidie creantur novae, ergo anima non est facta a primo factore, nec primus factor est factor ejus per se. Ergo necesse est, ut aliquid sit medium inter deum et animam, quod sit factor animae. Illam autem propositionem, qua dictum est, quod si anima facta est a primo factore, semper fuit apud eum, sic probant dicentes: Cum aliquis⁴⁾ fit agens, qui non fuit agens, necesse est hoc propter novitatem fieri alicujus rei, quae contingit, scilicet conditionis vel necessitatis aut intentionis aut potentiae aut alicujus alterius dispositionis, quoniam si dispositiones agentis permanerent ita ut essent, ita quidem ut agenti non fieret aliquid novum in se, vel extra se usque, tunc profecto agenti non esset, potius actionem esse, quam non esse, immo non esse duraret semper. Quia enim non esse duravit usque huc eo, quod non fuit elector qui daret esse, profecto, cum tam est esse, necesse est ut ejus causa sit electior quam est esse. Si enim agens fieret, nisi novus elector necesse esset, nec sicut erat ante, procul dubio non etiam duraret necessario sicut erat ante; sed qui creat animam elegit eam melius esse quam non esse. Aliquid ergo novi sibi accidit, quia tunc primum illud facere elegit, quod similiter elegisse potuit prius. Deo

¹⁾ C.: nec potest extendi.

²⁾ Die Ansicht, dass die Seele von Engeln geschaffen sei, findet sich auch bei ibn Esra, dessen Quelle wohl Gabirol ist. cf. Aben Esra zu 1. Mos. 1,1. Talmud Babli. Sanh. 38b. Guggenheimer, die Relig.-Philos. des Abr. ibn Daūd S. 42.

³⁾ C.: apud eum; sed anima non semper fuit apud eum, quoniam cotidie creantur novae.

⁴⁾ cf. Collectanus bei Albertus Magnus, oben S. 56.

autem nihil novi accidit vel advenit. Tunc enim variabilis esset, quod est impossibile. Ergo ab ipso non creatur anima, quoniam si ab ipso crearetur secundum praedictam ratiocinationem aliquid novi sibi accidisse videtur, quod est impossibile. Igitur verum est illud, quod, si primus factor¹⁾ eam creasset per se, semper fuisset apud eum, quia si deus eam creasset, non novum sed ab initio²⁾ eam creasset et ita semper apud eum fuisset. Item alia probatio: factoris primi facere est aliquid ex nihilo. Sed postea probabitur animam fieri ex materia; ergo non est factoris primi factura. Item creari aut fieri est exire de potentia ad effectum. Nihil autem exit de potentia ad effectum nisi per aliud quod est in effectum. Primus vero factor non est in potentia nec in effectum, ergo per illum non exit anima de potentia ad effectum.³⁾ Item creare vel facere est trahere de potentia ad effectum, sed trahere de potentia ad effectum est movere, ergo quaecumque res aliam creat eam movet. Sed quicquid creando movet eam, mobile aut immobile necessarie est esse. Si autem fuerit immobile in se, tunc non potuit moveri, nec a se nec ab alio potuit moveri. Quod autem se non potuit movere, multo minus et aliud. Igitur quod movet, non est immobile in se, ergo est mobile. Sed Deus est immobilis, ergo non movet eam, et si non movet eam, utique non creat eam. Item ad recipiendum aliquid ab alio nihil est dignius illo, quod illud recipit nullo mediante. Si igitur anima reciperet esse a primo factore nullo mediante, nihil esset dignius ea ad recipiendum illud ab illo. Sed substantia intelligibilis dignior est ad hoc. Ergo anima non recipit esse a primo factore, nullo mediante. Item quicquid movet animam non potest esse in-

¹⁾ Den Gebrauch dieses Ausdrucks zur Bezeichnung der Gottheit führt Kaufmann (Attr. S. 103. A. 14) an, um Gabirol von dem Vorwurfe des strengen Plotinismus, den ihm Joël macht, freizusprechen.

²⁾ C.: ab aeterno.

³⁾ C.: effectum, ergo non creatur ab illo.

finitum, quoniam quicquid movet aliud, aut movet per se aut per accidens. Si autem illud quod infinitum est, movet per se, necesse est, ut motus, qui ab eo fit, sit infinitus. Sed motus animae finitus est, igitur non fit ab infinito. Si autem movet illud per accidens, tunc essentia ejus non est infinita, quod sic probatur. Nulli quod infinitum est, advenit accidens. Id vero quod infinitum est, non mutatur, sed omne cui advenit accedens, mutatur. Ergo infinito non accidit accidens. Igitur quod movet animam nullo mediante non potest esse infinitum; est igitur finitum. Item quod movet animam nullo mediante est finitum, sed factor primus non est finitus, ergo factor primus non movet animam nullo mediante. Item si motor animae est infinitus, et motus animae est infinitus; sed motus animae non potest esse infinitus, quod substantia ejus finita est. Ergo motor animae nullo mediante non potest esse infinitus, sed factor primus est infinitus. Ergo factor primus non potest esse motor animae nullo mediante.

Hoc¹⁾ autem quod philosophi animas non a deo sed ab angelis creari probant, sane potest intelligi, scilicet non dei ministerio sed angelorum. Ita cum dicitur: deus creat animas, intelligendum est: auctoritate, non ministerio, sicut cum dicitur de Christo: hic est qui baptizat, cum sacerdos baptizat. Sed Christus auctoritate, non ministerio, sacerdos autem ministerio tantum, non auctoritate. Sic etiam angeli creant animas ministerio tantum, non auctoritate, unde nec creatores animarum dicuntur, quod in creando non auctoritate sed ministerio funguntur. Qui enim in agendo aliquid non auctoritate sed ministerio utitur, ministeriando utique superiori obsequitur, et ideo angeli creatura anima non dicitur sed dei, cujus auctoritate creatur, sicut et magnalia, quae aliquorum ministri operantur, non ipsis sed dominis suis, quorum nutu faciunt, imputantur. Sic ergo humanum corpus non recipit actionem aliquam animae rationalis nisi

¹⁾ cf. Menendez Pelayo. S. 709f.

mediante spiritu, sic etiam anima rationalis non recipit actionem factoris primi, nisi mediante intelligentia et angelica creatura. Multiplex enim simplici, nec spissum subtili potest conjungi nisi mediante aliquo quod habet convenientiam cum utroque extremorum.¹⁾

[Cap. VI.] **Utrum anima creata sit de nihilo.**²⁾

Fuerunt enim qui dicerent animam esse extraduce sicut est corpus. Quemadmodum enim corpus filii ex carne patris et matris generatur, ita anima filii ex animabus parentum decidatur.³⁾ Quibus cum opponebatur, quod cum aliquid de substantia alterius sumitur aut totum de toto, aut pars de parte aut pars de toto sumitur, illud unum consumitur et minus remanet, sic animae parentum minores remanerent post decisionem filii ab eis: respondebant hoc non sequi. Cum enim candela⁴⁾ ab alia accenditur, tota flamma ejus ab alia sine diminutione sumitur, sic etiam in animabus. Sed quia sola quantitas augetur aut minuitur, profecto, cum anima nullius quantitatis sit, essentia ejus nec augeri potest nec minui, quamvis una ab alia fluat, sic enim fluit una anima ab alia sine diminutione illius, sicut calor ignis non minuitur, cum generat ex se calorem in aëre. Nam calor, qui est in aëre, non est ipsemet qui est in igne, eo quod remoto igne remanet calor in aëre, et quod subjecta eorum sunt duo diversa. Unde calor, qui fit in aëre, diversus est a calore, qui est in igne in potentia, similiter propter

---

¹⁾ cf. St. Die hebr. Ueberss. S. 22 und ibid. Anm. 145.

²⁾ Ueberschrift fehlt in C.: Dort ist der Anfang: Merito quaeritur de anima si de nihilo vel de aliquo creatur.

³⁾ Ueber den Traduzianismus in der älteren Philosophie der Patristik. vgl. Delitzsch. System der bibl. Psychologie, das Cap. gleicher Ueberschrift, ferner Barach, Alfredus Anglicus S. 60f.

⁴⁾ Ueber dieses Bild bei Gabirol vgl. Dukes, S. b. G. aus Malaga und seine ethischen Werke, S. 112.

lumen solis quod diffunditur super terram, non minuitur lumen solis quod est in essentia ejus, quamvis hoc fluat ab illo, nec lumen, quod est super terram est idem ipsum, sed diversum a lumine quod est in essentia ejus. Omne autem, quod fluit ab alio est ejusdem generis cum ipso, a quo fluit, et est simile ei, a quo fluit, nec fluit ab aliquo, nisi quod est simile illi, et idcirco a substantia simplici non fluit nisi substantia simplex. Jam tamen omnes tenent, animam non esse ex traduce, sed nec de nihilo creata esse videtur.

[Cap. VII.] Quamvis¹⁾ enim anima sit simplex, videtur tamen constare ex materia et forma. Cui enim advenit forma corporeitatis, ut fiat corporea substantia, eidem prorsus advenit forma spiritualitatis ut fiat incorporea substantia. Unde corporea et incorporea substantia in substantia quidem nullatenus differunt, sed potius substantialiter conveniunt, immo in substantia unum sunt, cum nomen et ratio substantiae aequae in omnibus conveniat. Omnis autem diversitas ex forma est et non ex materia. Materia enim in omnibus est eadem, sed partes ejus formae advenientes distribuunt ac propter hoc in materia non est differentia sed in forma. Unde corporea et incorporea substantia constare videntur ex materia et forma. Materia enim tribus modis accipitur. Uno modo accipitur simpliciter et intelligibiliter tantum, nuda ab omni forma, prout apta est recipere omnem formam corporalem et incorporalem. Secundo modo accipitur composita cum corporeitate, prout sic formata materia est tantum omnium corporum vel composita spiritualitate, prout sic formata est tantum materia omnium substantiarum intelligibilium. Tertio modo dicitur corpus elementum aut elementatum, prout sic est tantum materia omnium generatorum. Quapropter cum substantiae intelligibiles et sensibiles non ex eadem materia esse dicuntur,

---

¹⁾ Hier beginnt das eigentliche Cap. VII., enthaltend die Nachweisung der Bestandteile der Seele.

quantum ad¹⁾ secundum et tertium modum, etiam ita intelligendum est. Quantum vero ad primum modum dicendi, materia tam corporea quam incorporea ex eadem materia constare prohibetur, quoniam in resolvendo (omnia), ne in infinitum eatur, ad unam materiam primam universalem et ad unam formam universalem primam pervenitur. Et sic omnia constant ex eadem prima materia et diversis. Omnia quidem ex eadem universaliter, sed corporea et incorporea ex diversis secundariis jam formatis. Secundum hoc igitur alia materia simplex, alia composita. Simplex, quae est universalis omnium, composita corporea spiritualis, quae est corporearum aut incorporearum. Et notandum quod post primam universalem, id quod est materia posteriorum forma est priorum, et quod est manifestius forma est occultis, quia materia quae propinquior est sensui est similior formae et idcirco fit manifestior propter evidentiam formae et occultationem materiae, quamvis sit materia formae sensibilis; sed quo remotior fit a sensu erit similior materiae propter occultationem materiae, quamvis sit forma primae materiae simplici vel alicui aliarum materialium, quae sunt infra eam, ut quantitas cum sit formae substantiae materia est coloris et figurae. Nam cum species forma sit generalis et omne genus post primum species fit, profecto omne genus post primum materia et posteriorum et forma priorum.

Unde secundum Platonem²⁾ forma similiter tribus modis accipitur, uno in potentia tantum et nondum conjuncta materiae, alio, cum est in actu, jam conjuncta materiae per quam materia est in actu, sicut est unitas et substantialitas, tertio modo formae elementorum, scilicet quattuor

¹⁾ C.: ad tertium modum.

²⁾ Guttmann, welcher diese Stelle (p. 190. A. 1) citirt, liest „probationem“, statt „Platonem“, weil er die Abbraviatur „plonem“ falsch deutet. cf. folgende Anm. Zur Sache vgl. Mekor Chajim IV. § 32. Die Dreiteilung der Form findet sich bei Plato nicht. Der Autor kennt jedoch wahrscheinlich Plato nur in neuplatonischer Färbung. cf. Guttmann S. 24. A. 4.

drimae qualitates; est etiam alius modus praeter hos, quo forma dicitur, cum est in voluntate divina, sicut est illud: formae rerum fuerunt in mente divina antequam prodirent in corpora; sed a Platone tantum dicitur.¹⁾ Ibi enim forma est non secundum veritatem, quoniam non sustinetur in aliquo, et quia ejus essentia est praeter essentiam formae existentis in materia; unde oportet, ut accipiatur per se et innuatur appellatione formae, quoniam forma intelligibilis, quae est in essentia voluntatis divinae, impossibile est, ut fiat talis ante fluxum suum ab essentia voluntatis et ante applicationem sui ad materiam, qualis est post fluxum et conjunctionem sui cum materia. Sed quia divina voluntas est causa prima agens, idcirco forma omnium est in ejus essentia ad modum, quo forma omnis causati est in sua causa. Omne enim causatum est in sua causa et exemplum in suo exemplari, secundum formam quam habet, scilicet in causa rei est, ut res sit hujusmodi vel formae hujus. Huic consonat divina voluntas, quae dicitur, omne quod est factum in ipsa vita erat. Nam quia omne exemplatum proprium est in exemplari, ab exemplari nullo modo divisum est. In deo autem nihil est nisi, quod ipse est, ipse autem vera vita. Sed omne quod factum est, ejus exemplatum est; tunc omne, quod factum est, in ipso vita est, sicut ergo est materia universalis sive prima, quae est materia omnium creatorum, sicut est et forma universalis omnium creatorum, scilicet unitas et substantialitas, et sicut est

¹⁾ In Ms. P. steht: sed a „Plone“ tantum dicitur; diese Abbreviatur ist in diesem Ms. zu wiederholten Malen für „Plato“ vorhanden. Guttman benutzt, (p. 180. A. 1.) diese Stelle, um Munk (S. 72. A. 4.) zu rektifizieren, ohne, dass es ihm jedoch gelänge (cf. Ende der Anmerkung). C.: liest jedoch: sed appellatione tantum dicitur, und dies scheint in der That die richtige Lesart zu sein, da einige Zeilen später der Autor noch einmal mit den Worten „ut accipiatur per se et innuatur appellatione“ auf unsere Stelle zurückkommt. Somit fallen die Ausführungen Guttman's (a. a. O.) in sich zusammen. Hiernach ist Munk p. 88 Anm. zu berichtigen.

materia spiritualis omnium corporum substantia corporea, sic et materia spiritualis omnium spiritualium substantia incorporea: et sicut est spiritualis forma illorum quantitas, sic istorum forma spiritualis est spiritualitas et rationalitas.

Rationes autem quibus probatur animam constare ex materia et forma haec sunt: Substantia simplex aut habet formam sibi propriam, aut non. Si vero non habet formam sibi propriam, tunc non habet esse. Omne enim esse ex forma est. Ita si substantia simplex non habet formam sibi propriam, tunc non est species differens ab alia. Nulla est enim differentia specierum, nisi per formam. Habet igitur formam; sed forma non dat esse, nisi cum est in materia, ergo substantiae simplices constant ex materia et forma. Item omnes substantiae, tam simplices ¹⁾ quam compositae, conveniunt in hoc, quod omnes sunt substantiae, sed propriis formis fiunt diversae substantiae. Necesse est igitur, ut sit haec substantia communis, in qua conveniant, et quae det intellectum omnibus substantialitatis aequaliter et quae non est eis forma, sed materia, quod sic probatur: Nulla conveniunt, in quo differunt, sed omnia formis differunt; ormis ergo non conveniunt, sed conveniunt in substantia; ergo substantia non est eis forma, sed materia, quae una est omnium substantiarum et qua omnes participant. Nulla autem forma est, qua omnes participant, nisi unitas; unitas vero non est substantia; ergo substantia materia est, cui adveniunt formae corporeitatis et spiritualitatis et quae sunt corporeitas et spiritualitas et fiunt substantia corporea et incorporea. Item quaecumque sunt diversa, per formam diversa sunt, sed quaecumque sunt diversa per formam, conveniunt in materia. Ergo substantia corporea et incorporea conveniunt in materia. Item nulla res est agens nisi per formam; sed actiones substantiarum simplicium diversae sunt, unde et formae eorum diversae. Conveniunt ergo

¹⁾ Cf. Guttman 183. A. 1.

omnes in materia eo quod omnes sunt substantiae simplices spirituales, sed differunt formis propriis. Conveniunt enim omnes in substantialitate, sed differunt sapientiae perfectione, eo quod una in sapientia aut iustitia perfectior est alia.

Item substantiae simplices aut sunt materiae tantum, aut sunt formae tantum, aut nec materia nec forma, aut materia et forma simul. Si autem substantiae spirituales tantum materia essent, profecto in nullo differrent, sed omnino unum essent, quia materia rerum una est, non diversa in se, nec aliquid agerent, quoniam actus formae est, non materiae, quod intelligenti satis manifestum est. Si enim ex hoc, quod materia sunt, aliquid agerent, tunc quicquid ex materia est, illud ageret. Item si substantiae spirituales tantum materiae essent, tunc non haberent esse. Materia enim non habet esse, nisi per formam. Item substantiae spirituales non possunt esse formae tantum. Forma enim non habet esse nisi in materia. Unde si animae essent formae tantum, non haberent esse. Nec sunt una forma tantum, quia tunc non essent diversae, sed nec sunt diversae a se ipsis, quia tunc in nullo convenirent, sed constat eas diversas esse et convenire. Non sunt ergo una forma tantum. Quod autem sunt composita ex materia et forma, evidenter iudicat differentia earum ab corporeis et earum a se ipsis. Non enim a se ipsis differrent, nisi formas construentes haberent.

Item¹⁾ omne quod est intelligibile dividitur in formam et formatum, ut est spiritualitas et spirituale, rationalitas et rationale. Intellectus²⁾ vero, cuius est conjuncta dividere et divisa conjungere, non apprehendit primo nisi rem constantem ex materia et forma, quae sunt fines rerum, et deinde abstrahit. Cum enim percipit rem, comprehendit eam, sed non comprehendit rem nisi quia res finita est. Res autem finita non est nisi per suam formam, unde res,

¹⁾ cf. Guttman S. 176. A. 2.

²⁾ ibid. 177. Anm. 2.

quae non habet formam, qua fiat unum et differat ab alio, incomprehensibilis est, quia infinita est. Ac propter hoc essentia aeterna infinita est quae non habet formam. Similiter et materia primordialis infinita est, quia ex se nullam formam habet. Omne vero creatum finitur, finitum autem esse non potest, nisi sit habens formam. Ergo omnis substantia intelligibilis est habens formam et materiam. Item in anima est multiplicitas et diversitas, cui aliud est esse substantiam, aliud esse unam, aliud esse intelligentem aliud esse animam. Unumquodque enim horum in aliis subiectis per se inveniri potest sine alio. Haec autem multiplicitas aut est diversarum materiarum tantum, aut diversarum formarum tantum, aut materiarum et formarum simul aut unius formae et diversarum materiarum aut unius materiae et diversarum formarum. Unam autem primam materiam esse tantum et non multas jam manifestum est; multas etiam formas sine materia subsistere impossibile est. Restat ergo ut haec multiplicitas sit multarum formarum in una materia. Item necesse est, ut anima sit una res tantum simplex carens omni compositione aut non. Non est autem simplex carens omni compositione. Igitur aut est duae materiae aut duae formae, aut materia et forma simul; ex duabus autem materiis nihil potest esse sine forma. Omne enim esse ex forma est, nec ex duobus formis sine materia. Necesse est enim, ut sit aliqua materia in qua conjungantur. Est igitur anima materia et forma simul. Item nullam habet proprietatem materia per se nec forma per se, sed compositum ex utroque, alioquin materia ex se non esset in formis et forma haberet formam, quod est impossibile. Omnis enim proprietas forma est. Multae autem sunt proprietates animae, ergo anima nec est materia tantum nec forma tantum, sed composita ex utroque. Item omne esse aut est sensibile aut intelligibile, sed omne esse ex forma est. Ergo quicquid est sensibile vel intelligibile ex forma est; forma autem non habet esse nisi in materia. Item factura

a factore penitus diversa est, sed factor est unus tantum simpliciter. Nulla igitur factura est per se tantum una simplicitas. Anima igitur aut intelligentia nec est una tantum materia nec una tantum forma, sed composita ex utroque. Si quis autem dicat, quod materia est tantum una per se et forma tantum una per se, non est verum. Neque enim materia neque forma habet esse per se unum aut multa, nisi cum sibi ad invicem conjunguntur. Materia enim non habet esse per se nisi per formam, nec forma habet esse, nisi in materia. Item¹⁾ si universitas creaturarum ab extremo infimo usque ad extremum supremum continua est sine interruptione, tunc necesse est, ut, sicut corporeae substantiae compositae sunt ex materia et forma, ita et spirituales. Alioquin corporeae et incorporeae substantiae non essent sub eodem genere neque specie, eo quod simplex prior esset quam compositum. Item²⁾ substantiarum universitas vel resolvitur ad unam radicem vel ad plures. Si autem ad unam radicem resolvitur, tunc necesse est ut illa radix una aut sit materia tantum aut forma tantum, aut nec materia nec forma. Sed materia tantum esse non potest quia res non haberent esse, cum formae non essent, nec forma tantum, quia forma non existit per se. Si autem nec forma nec materia, tunc factor primus esset vel aliud, sed factor primus esse non potest. Omne enim quod est ex ipso est, nec creatum nec est factum, nec est aliud quam ipse. Aliud autem, quam ipse, nihil est, nisi materia aut forma aut compositum ex utroque. Si autem ad plures resolvitur, tunc ad duas aut ad plures. Si vero fuerint duae, tunc aut duae formae aut duae materiae aut altera materia aut altera forma aut nec duae materiae aut nec duae formae, sed non est possibile, ut sint duae materiae aut duae formae propter praedicta inconvenientia. Restat igitur, ut altera earum sit

¹⁾ ibid 178. A. 2.

²⁾ cf. Guttman 178. A. 1.

materia et altera forma. Si autem fuerint plures quam duae, tunc illa multiplicitas aut resolvitur ad duo, aut non. Si autem multiplicitas resolvitur ad duo, tunc duo sunt radix, quorum una est materia, altera forma. Si autem multitudo non resolvitur ad duo et natura multitudinis opposita est duobus, tunc necesse est, ut aliquid aliud praeter factorem primum sit nec materia nec forma, quod est impossibile. Item duo necessario sequuntur per unum, sed primus factor in se vere unum est. Duo igitur necessario sequuntur per eum, quae sunt materia et forma, ex quibus omnia constituuntur et ad quae omnia resolvuntur.

Quamvis ergo humanae animae quotidie creari dicantur novae, non tamen de nihilo, sed de materia prima creari videntur. Si enim omne esse ex forma est, profecto rationalis anima non habet esse nisi per formam sed forma non habet esse nisi in materia. Ac propter hoc videtur constare ex materia et forma. Unde etiam constabit illud divinum:¹⁾ „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul,“ quoniam qui nunc creat novas animas, quantum ad formas, tunc etiam creavit animas, quantum ad materiam, ut vere dicatur creasse omnia simul. Simul enim omnia creavit, cum materiam omnium semel creavit. Si autem animae humanae sive angelica species de nihilo creantur, tunc non creavit omnia simul, nisi sola corporea, sed divina auctoritas irrefragabilis est; ut ergo omnia simul creasse dicatur, necesse est unam materiam omnium tam corporum quam spiritualium semel creasse concedatur. Si enim substantiae simplices ex prima materia non sunt, profecto quarum nec materia nec forma tunc erat aliquid cum aliis simul creata non sunt. Non ergo qui vivit in aeternum creavit omnia simul, quod falsum est. Summa autem praedictarum rationum, quibus probantur substantiae simplices constare ex materia et forma haec est: Creator vere unus

¹⁾ Jesus Sirach. Cap. 18. 1.

est, sed creatum a creatore omnino diversum est, ergo necesse est, ut creatum sit duo. Ita substantiae corporeae et incorporeae nec sunt omnino diversae nec omnino convenientes. Item omne quod intelligitur, dividitur in formam et formatum. Item omnia reducuntur ad duas radices per resolutionem. Item nulla resolvuntur nisi in ea, ex quibus componuntur, sed omnia resolvuntur in duo.

Quamvis autem substantiae simplices ex materia et forma, non tamen simplices esse negantur.¹⁾ Compositio enim ex materia et forma tantum non tollit, simplicitatem quae tantum ex comparatione alterius dicitur.

Hoc enim, quod simplicitas de rebus creatis et compositis tantum magis et minus dicitur, evidenter indicat, quod nulla earum simplex absolute dicitur. Nullius enim incorporeae creaturae substantia vere simplex, cui non hoc potest esse, quod non esse. Non enim est vera simplicitas, ubi est compositum, sed omnino compositum est, ubi est hoc et aliud. Omnis autem creatura est hoc et aliud. Nihil est enim, quod de ea vere dixeris, quod de ea aliud affirmare non possis vere, cum non sit ei idem esse vivere et intelligere. Si enim idem esset esse et intelligere, profecto sicut in omnibus una est essentia, non secundum magis et minus, ita et una esset intelligentia, non secundum magis et minus. Si autem una esset intelligentia, una esset cognitio, sed si una esset cognitio, una esset et dilectio. Tantum enim quisque diligit, quantum diligendum esse cognoscit. Non autem aequae diligunt, sicut nec aequae cognoscunt, quia stella a stella differtur claritate. Non ²⁾ sunt ergo aequales intelligentiae, quae tamen aequales in essentia sunt. Non ergo est eis idem: esse et intelligere, sed aliud hoc et aliud illud. Ubicunque autem hoc et illud, procul dubio est compositio. Non sunt ergo simplices substantiae immunes ab omni compositione, ac propter hoc non dicuntur simplices esse, quod omnino com-

¹⁾ cf. Collectanus bei Albertus Magnus, oben S. 56 f.

²⁾ Dieser Satz fehlt in C.

positione careant. Sed quia respectu inferioris de compositione minus habeant, quam adhaerentes aeternitati et affixae desiderio uni et eidem creatoris voluntati incommutabili, nulli permutationi subjacent, affectionem non variant, in eodem statu permanent; multo ergo minus humanae animae simplices sunt, in quarum essentia tam multiplex virtus est animandi, sensificandi et omnino tam diversa corpora movendi et multiplici de causa affectionum commutandi, quia enim gaudet, dolet, sperat et metuit, nunquam pacata subsistit et intellectiva ejus semper variatur, dum incognitum studio addiscatur et cognitum per obliviones subtrahitur. Unde non est ei idem esse et intelligere. Sic ergo nulla substantia incorporea absolute simplex est, quae hoc et aliud est, quamvis una comparatione alterius simplicior dicatur, quae tamen in se considerata multiplex et composita indicatur. In solo autem deo est vera et absoluta simplicitas, ubi non est hoc et illud, qui id ipsum est, quod habet, ac propter hoc sic habet formam, ut aliud sit illi scientia quam scit, et aliud essentia, quam est; sed utique unum, quamvis non utique dicendum est, quod verissime simplex et unum. Cum enim aliquid de deo vere dixeris, nihil aliud restat, quod de deo vere possis.¹⁾ Quodcumque enim de deo secundum substantiam dicuntur, sunt multivoca. Unde cum dicis, deum justum, hoc dicis, esse quod est. Cum vero fortem aut bonum aut sapientem eum dicis, non eum aliud esse quam prius dicis; sed hoc idem aliis nominibus repetis. Non enim est ipse aliud et aliud. Solus ergo deus absolute simplex est, et nulla creatura simplex absolute, sed alterius comparatione dicitur.

---

¹⁾ cf. Valois S 249, Anm. unten. „Die Attribute sind n r in Gott, die Creaturen besitzen nur ein Bild“. Guttman, die Philosophie des Saadja, S. 119. A. 1. Munk, Mél. p. 111 Note.

Bis hierher reicht das siebente Capitel der Compilation. Das achte derselben: „utrum anima immortalis“ ist ein Abklatsch des liber sextus naturalium, Abschnitt V, Cap. 4: „quod anima non desinit esse neque transformatur in alia corpora“. Nur selten ist von Dominicus die Wortstellung geändert, noch seltener ist ein Satz von ihm selbst in den Text des Avicenna eingeschoben.¹⁾

Eine mühevollere Aufgabe ist es, nachzuweisen, dass auch das neunte Capitel, welches über die Kräfte der Seele im Allgemeinen, und speziell über die Kräfte der menschlichen Seele handelt, aus Avicenna entnommen ist. Hier hat nämlich Dominicus nicht vollständige Capitel aus Avicenna in sein Werk herübergenommen, sondern einzelne Stücke aus verschiedenen Capiteln des liber VI sind von ihm zusammengesetzt worden. —

Zur Charakteristik des schriftstellerischen Charakters des Gundisalvi sind diese Stellen unnötig. Zudem ist der Zweck unserer Abhandlung der, das Material an psychologischen Arbeiten, dessen sich das 11te u. 12te Jahrhundert bediente, soweit es noch nicht bekannt ist, zur Kenntnis zu bringen und somit zu weiteren Forschungen die Handhabe zu bieten. Daher ist auf den Abdruck dieser Stellen verzichtet worden. Die Mitteilung derselben würde auch dann nur von Nutzen sein, wenn das Werk des Avicenna zur allgemeinen Benutzung und Vergleichung vorhanden wäre, was aber der grossen Seltenheit der Editionen wegen nicht der Fall ist. Zur Kennzeichnung der Art und Weise, wie Dominicus dieses Capitel compilirt hat, genüge daher die Angabe, dass der Anfang sich lib. VI ed. Vened. fol. 4. col. 2, vom Buchstaben C ab findet. Darauf folgt das Stück col. 1: Dicamus igitur quod actionem — col. 2. Zeile 16 von oben. Es folgt fol. 27 col. 1. von Stück B ab bis fast zum Ende der Columnne u. s. w. — Das liber sextus naturalium des Avicenna erfordert eine Monographie, welche an anderer Stelle gegeben werden soll.

Man sieht nicht deutlich, wo das letzte Cap. des Dominicus beginnt. Aeusserlich ist das 10te Cap. nicht markirt. Es ist deswegen da mit dem Weiterabdruck begonnen worden, wo eine Ueberleitung des Dominicus selbst zu erkennen ist.

---

¹⁾ Auf eine Wiedergabe des Abschnittes „de immortalitate“ des Willh. v. Auvergne (cf. oben S. 60 ff) musste verzichtet werden, da die betreffende Edition mir vollkommen unzugänglich war.

Ex his autem omnibus viribus animae rationalis nulla virtus vegetabilis, nulla sensibilis, nullus etiam intellectus activus nec scientia ulla quae activo intellectui comparatur in anima exuta a corpore remanere cognoscitur.

Scientia enim est comprehensio¹⁾ formae rei ab anima intellectu aut imaginatione. Sed cum intellectu comprehenditur, dicitur scientia intelligibilis, cum autem imaginatione, dicitur scientia sensibilis. Scientia enim intelligibilis est mutatio formae intellectae cum intelligente, et propter hoc fit intellectus, cum intelligens apprehendit formam rei. Non intellectus autem, qui est vis animae, qua forma rei concipitur, sed intellectus sc. ipsa media conceptio, quae ab intelligente et re intellecta in anima generatur. Scientia vero sensibilis est mutatio formae sensatae cum sentiente, et ob hoc dicimus nivem esse albam et frigidam et mel dulce. Scientiam enim horum habere dicimus, quia formas istorum sensibiles per experientiam sensuum in imaginatione impressas retinemus, quod ideo fit, quod anima rationalis habet in ses vim intelligendi et vim sentiendi. Sed quia ipsa in se intelligibilis²⁾ est, non sensibilis, idcirco intelligibilia apprehendit per se sine medio. Sensibilia vero non apprehendit per se nisi aliquo mediante. Nihil enim apprehenditur nisi per suum simile. Sed anima rationalis nullo modo est sensibilibus istis similis. Ergo anima rationalis non apprehendit sensibilia per se. Apprehensio enim animae non fit nisi in conjunctione suae formae cum forma intellecta et junctione ejus cum ca. Sed quia substantia animae est subtilis, sensibilia vero spissa; simplex autem non potest conjungi spisso sine medio, quod habet similitudinem cum extremis, idcirco anima non apprehendit sensibilia per se nisi mediante spiritu, qui est substantia sentiens, consimilis utris-

¹⁾ cf. Guttman S. 69, vgl. Moses ibn Esra (Zijon II, 123): פירוש שם המדע הוא להיות השכל הודע שולט ומקיף על כל הודע.

²⁾ Ueber die Aehnlichkeit der menschlichen Seele mit der Intelligenz vgl. Guttman S. 69, 147 ff.

que extremis et est media inter corporeitatem sensibilibum et spiritualitatem animae rationalis.¹⁾ Ac propter hoc sensibilia, prout sunt sensibilia, corporalem habentia naturam, non sunt intelligibilia, sed intelligibilia abstracta a materia et consequentibus materiam. Intellectus vero non apprehendit nisi²⁾ cum apprehendit formam rei. Unde scientia intelligibilis non habetur nisi per intellectum. Ergo scientia intelligibilis est conjunctio formae intelligentis cum forma intellecta. Cognitio enim rei non habetur nisi per unionem duarum formarum cognoscentis et cogniti sine medio, quae unio non fit nisi per similitudinem et propinquitatem. Ac propter quod anima rationalis est dissimilis a sensibus, ideo non potest ei conjungi nisi mediante aliquo quod sit simile duobus extremis. Medium autem inter animam intelligentem et corpus est anima sensibilis et natura. Sed anima sensibiles non apprehendit formas sensibiles nisi mediantibus instrumentis et aëre propter similitudinem, quam habent instrumenta et aër ad duo extrema, scilicet substantiam sentientem et formas sensibiles. Unde quaecunque scientia animae mediante acquiritur, aliquando exuta a corporee destruitur. Sed quia intellectus contemplativus animam subjectum suum inseparabiliter comitatur, id circo et sapientia, quae per illum degustatur ab anima etiam separata a corporis non separatur. Sapientia enim est comprehensio³⁾ earum rerum, quae verae sunt et quae sui immutabilem sortiuntur substantiam. Veritas autem cujusque rei est id quod ipsa est, et in hoc conveniunt scientia et sapientia⁴⁾, quod unaquaeque comprehendit id, quod ipsa

¹⁾ Vgl. Kaufmann, die Theologie des Bachja ibn Pakuda, S. 27. Anm.

²⁾ C.: cum intelligens apprehendit.

³⁾ Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung Bd. I. S. 328, Anm. 1, 3, 6 über diese Definition bei Abälard.

⁴⁾ Der Unterschied zwischen scientia und sapientia und die besondere theologische Bedeutung der sapientia war auch Thomas von Aquino bekannt, cf. Schütz, Thomas-Lexikon (Paderborn 1881) S. 306.

reest. Unaquaeque igitur comprehendit veritatem rei; alioque nec vera scientia nec vera sapientia diceretur, si rei veritas non apprehenderetur. Sed quia veritas rei alia est variabilis alia immutabilis, — id enim, quod unaquaeque res est, aut variabiliter est et non semper manet idem aut immutabiliter est, quia semper est idem — sed¹⁾ quia scientia est de sensibilibus, quae motui et permutationi subjacent, ideo scientia est comprehensio veritatis rerum, quae non verae sunt, quia id, quod sunt, variabiliter sunt. Verae autem esse dicuntur, quae post mortem et materiam vel omnino sunt, vel omnino intelliguntur, quorum primum Deus est et deinde rationalis substantia intelligibilis et ad ultimum omnia, quorum veritas incommutabiliter permanet. Sed quia horum omnium sapientia cognitio est, ideo sapientia est cognitio veritatis earum rerum, quae verae sunt et quae sui immutabilem sortiuntur substantiam. Sicut autem per intellectum²⁾ scientia, sic per intelligentiam acquiritur sapientia, quae secundum Boetium admodum paucorum hominum est et solius Dei. Intelligentia³⁾ enim est altior oculus animae, quo se vel Deum vel aeterna contemplando speculatur. sed quia dum intelligendis sensibilibus subtilitate scientiae anima rationalis intendit, nec se nec Deum intelligit. Haec enim sensibilia, quibus occupatur, sub ipsa sunt, ideo ut se vel Deum, a quo est, intelligat, necesse est, ut cuncta sensibilia et eorum formas, ipsum etiam intellectum et omnem scientiam et rerum memoriam transcendat, ut a carnalibus sensibus pura uni soli et simplici cogitationi, cui debet esse tantum intenta, in consideratione ejus a quo

¹⁾ cf. Guttman S 151. Anm. 2.

²⁾ Der Unterschied zwischen intellectus und intelligentia findet sich auch in dem Hugo von St. Victor zugeschriebenen *de spiritu et anima*. Aber auch in den ächten Werken Hugo's wird zwischen beiden Ausdrücken bestimmt unterschieden, vgl. Ritter, *Gesch. d. Philos.*, Bd. 7. S. 534, Eucken, *Gesch. d. philos. Terminologie* S. 66. Schaarschmidt, *Joh. Sarresberiensis* S. 325, 301.

³⁾ cf. Guttman, S. 148. A. 2.

est simpliciter, sese suspendat, quatenus superiorem faciem sursus elevans ascendat cum Paulo ad tertium coelum, scilicet mundum illum intelligibilem, in quo non jam sensus aut intellectus sive scientia valet, sed sola intelligentia. Si enim scientia non est nisi de his, quae sensus aut intellectus percipit, intellectus autem et sensus proprie non est nisi de compositis — non enim intellectus percipit nisi conjuncta dividendo et divisa conjungendo —, profecto cum altior oculus mentis, sc. intelligentia in solam cognitionem verae simplicitatis intenditur, necesse est, ut inde intellectus et scientia, quae diversorum sunt, omnino expellantur. Sola est ergo ibi necessaria intelligentia, ut sapientia percipiatur. Cum enim hic oculus animae quae est intelligentia, in contemplatione creatoris intendit, quoniam Deus lux est, ipsa intelligentia tanta claritate divini luminis perfunditur, ut in ipsa intelligentia sic irradiata lux inaccessibilis tamquam forma in speculo resultare videatur. Ipsa enim intelligentia creaturae rationalis quasi speculum est aeterni luminis, de qua Apostolus:¹⁾ Videmus nunc per speculum in enigmate. Quae quanto amplius ab omni cogitatione deserta fuerit, tanto verius in ea divinae lucis imago residrabit²⁾, ex qua intelligentia sic irradiata et ex luce irradiante illa mentis illuminatione divinitatis cognitio veritatis quasi perceptio nascitur, quae est vera sapientia, de qua propheta³⁾: Domine, in lumine tuo videmus lumen.

¹⁾ 1. Chor. 13, 12.

²⁾ C.: resultabit.

³⁾ Ps. 36, 10; nach der Vulgata 35, 10. „Propheta“ statt des Psalmisten ist auffallend. Merkwürdigerweise schreibt auch das Buch „de spiritu et anima“, welches in Migne, Patrologia latina Bd. 40 abgedruckt ist, ibid. S. 787 bei der Anführung desselben Verses „Propheta“. Die ganze Stelle daselbst ähnelt, wie viele andere, der unsrigen sehr. Jedenfalls ist unser Werk früher abgefasst, wenn auch die Autorfrage und mithin die Abfassungszeit jenes Buches noch nicht feststeht. Vgl. über dieses Buch: Barach, o. c. S. 21 ff. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie S. 42 ff. Eine Untersuchung der arabisch philosophischen

Sicut enim hunc solem visibilem non nisi adminiculo suae lucis videmus, sic ipsum „solem¹⁾ justitiae“ patrem luminum non nisi sua claritate prius irradiati per intelligentiam contuebimur. Nam cum ad contemplandum deum anima rationalis per intelligentiam ascendit, procul dubio luminosior fit ut se et Deum cognoscat. Juxta illud: „Acceditel²⁾ ad Deum et illuminamini“, et in hoc tantum intelligentia acesse sapientia degustatur. Si enim sapientia³⁾ a sapore dicta est, sapor autem rei non sentitur, nisi cum ipsa res gustatur, gustatur autem cum ad horam gustu tangitur, profecto sola intelligentiâ sapientia perficitur, quia ea sola et rara hora et parva mora deus utique sentitur, Unde propheta: „Gustate⁴⁾ et videte, quoniam suavis est dominus“; et merito per intelligentiam gustari potius quam videri aut odorari aut audiri dominus dicitur, quia cum omnes alii sensus praeter tactum, qui communis est omnibus a se remota sentiat, gustus ex omnibus praeter tactum hoc habet proprium ut sentire non possit, nisi quod se nullo mediante tetigerit⁵⁾. Ita sola intelligentia deus gustari dicitur, quia ex omnibus viribus animae ea sola in praesenti et in futuro quasi nullo mediante⁶⁾ tangitur. Hic tamen proprie gustamus,

Elemente in diesem Buche wäre sehr interessant, gehört jedoch nicht hierher. — Zur Sache vgl. Aben Esra zu Ps. 36, 10.

¹⁾ Anspielung auf Maleachi 3, 20.

²⁾ So übersetzt die Vulgata Ps. 34, 6.

³⁾ Diese Deutung findet sich wiederholt in der mystischen Litteratur. David von Angsburg (Preger, Gesch. d. deutschen Mystik I. S. 278): „Die höchste Erkenntnis ist von der Liebe tingirt, und um dieses Beigeschmacks (sapor) willen, ist sie sapida scientia, sapientia.“

⁴⁾ Ps. 34, 9.

⁵⁾ Die Uebertragung von Bezeichnungen eines Sinnengebietes auf das andere in der heiligen Schrift hat bei anderen Schriftstellern die Theorie von dem „Vicariiren der Sinnesbezeichnungen“ gezeitigt, über welche zu vergleichen ist Kaufmann, die Sinne (Jahresber. d. Landes-Rabbinerschule zu Budapest 1884) S. 67—69.

⁶⁾ In der philos. Litteratur des Mittelalters ist ein Streit darüber vorhanden, ob nicht die Feuchtigkeit, welche die Grundbedingung

ubi ad horam intelligendo raptim de deo aliquid sentimus, Ibi vero satiabimur, ubi eo sine fine perfruemur. Juxta illud: „Satiabor¹⁾ cum apparuerit gloria tua“. Sola est igitur intelligentia, quae ex omnibus suis in purgata anima post mortem remanet, si forte in ea se tantum ante mortem vigiter exercet. Nam si in corpore posita intellectum contemplativum non habuit, profecto quia in morte activum intellectum deserit cum neutro recedens in tenebris tabescit. Quod autem intellectus activus in morte deseratur, Apostolus²⁾ testatur dicens: „Prophetia cessabit et scientia evacuabitur“. Sed quia sapientia permanet in aeternum intelligentia utique quae apprehenditur semper permanere non dubitatur, et ideo anima fit immortalis per intelligentiam aeternitatis. Cum enim rationalis anima sic liberata ab hac mortalitate transit, intellectus ab intelligentia, scientia a sapientia, temporalitas ab aeternitate absorbetur et illa claritate aeterni luminis Deus et in Deo quicquid non est Deus simpliciter videtur. Unde Apostolus³⁾: „Tunc enim cognoscemus, sicut et cogniti simus“.

Non enim ibi erit necesse sicut hic ad multa cognoscenda oculum mentis circumflectere⁴⁾ et nunc hoc, nunc illud vicissim attendere, sed cuncta simul⁵⁾ generaliter⁶⁾, immo

der Geschmacksbildung ist, doch als ein Medium zu betrachten ist, Cf. o. c. 161 ff.

¹⁾ Ps. 17, 5.

²⁾ 1. Chor. 13, 8.

³⁾ 1. Chor. 13, 12.

⁴⁾ Diese Eigenschaft des Gesichtssinnes ist ausgedrückt in den Anfangsworten des „liber de visu“ des Euclid: Nullum visibilibus totum videtur simul. cf. St. S. 511.

⁵⁾ Vgl. damit die talmudische Ansicht (Midr. Rabba zu Leviticus Sect. 11: א"ר יהודה בר סימון אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט: . . עמד וגזזו בה מסוף העולם ועד סופו כיון שראה הקב"ה מעשה דור אנוש . . עמד וגזזו מהן והיכן גזזו בגן עדן שנאמר אור זרוע וכו'.

⁶⁾ Cf. Aben Esra zu Ps. 37, 11; Preger I. 245: „Die Intelligenz richtet sich auf das Zeitliche und Ewige, sie umfasst Unzähliges wie mit einem Blick.“ Eine ähnliche Anschauung findet sich auch

simpliciter cognoscemus. quoniam ipsum librum vitae¹⁾ in quosuntomnesthesauri sapientiae et scientiae Dei, coram nobis apertum in tanta claritate legentes intellexerimus. Si enim in carne nunc quis positus, quando diu per intelligentiam sublevatur sicut in ipso intuitu aeterni luminis indeclinabiliter tenetur, ut ad nulla alia cogitanda numquam vel modicum permutetur, tunc utique quanto immutabilius uni soli intentioni adhaerebit, quoniam quod impedit non habebit, quando secundum Apostolum²⁾ „a claritate in claritatem transierit“, a claritate praesentis contemplationis ad claritatem perfectae visionis, a claritate speculi et enigmatis ad claritatem plenam et continuam cognoscendae veritatis. Rationalis ergo anima in tantum vera est, in

Talm. Babli. Nidda 30b. „Ein Licht brennt über dem Haupte des Fötus und er schaut von einem Ende der Welt bis zu dem anderen.“

¹⁾ Das Bild vom Buche, welches in den Höhen des Himmels aufgeschlagen ist, in welchem alle Weisheit enthalten ist, und worin die Seligen lesen, gehört zu jenen Typen, von welchen Steinschneider Kobak's Jeschurun. d. T. Bd. 3. S. 65 ff.) spricht. Bald heisst es das Buch Adams, bald das B. der Schöpfung, des Lebens oder das des göttlichen Vorauswissens. Das Bild findet sich: Levit. Rabba. s. 16 mit Bezug auf Genes. 5, 1. cf. Dukes, Ozar Nechmad II. 113, M. Sachs, Beiträge I. S. 11, bei Willh. v. Auvergne (cf. Valois 270, 286.) bei Bonaventura (cf. Preger I. S. 261.), bei Nicolaus de Lyra (Merx, die Prophetie des Joel S. 313.); ähnlich bei Johannes Sarresberiensis (Schaarschmidt J. S. S. 336.) Die Grundlage aller dieser Anschauungen ist entweder im Talmud zu suchen, aus welchem auch Philo dieselbe aufgenommen hat (Siegfried, Philo S. 189, 225), oder aber sie ist durch Philo auf dem Umwege der christlichen Exegese zu den jüdischen Autoren des Mittelalters gelangt. (Vgl. Kaufmann, Zunz-Jubelschrift S. 145).

²⁾ 2. Chor. 3. 18. Auch hier ist die Verwandtschaft mit der talmudischen Diktion unverkennbar. cf. Berach. 64a: תלמיד חכם אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל. Nach talmudischer Anschauung ist das Leben im Jenseits die Fortsetzung des diesseitigen. Das Leben der Seele im Jenseits ist ein Fortschreiten in der Erkenntnis zu einer weiteren Vervollkommenung. Vgl. die Notiz bei Levin, Gott und Seele nach talmud. Anschauung S. 77 f.

quantum se et Deum intelligit¹⁾. Sed tantum a vero esse deficit et quasi moritur, in quantum a contemplatione veritatis avertitur et tamen non sic moritur, ut esse desinat, sed sic moritur, ut sine beata vita semper infeliciter vivat²⁾. Ad beatam ergo vitam cognitionis sive divinitatis adquirendam tam hic quam in futuro, quae est vera sapientia, nihil praestabilius videtur, quam velut clausis carnalibus sensibus extra carnem mundum quasi effectum quempiam alienumque a mortalium curis in secreto cordis sibi soli loqui et deo, et altior cunctis visibilibus factus mentem suam repleat divinis sensibus et caelestibus formis absque ulla commixtione terrena vere speculum immaculatum effectus imaginis dei et ex ipsius lumine super lumen accipiens instar quoddam futurae beatitudinis jam in semet ipso praeferat et id operis, quod post mortem aeternaliter acturus est, jam in praesenti quasi in quodam praeludio contemplationis exerceat. Ad eum enim, qui vere est simplex, cognoscendum rationalis anima praevenire non potest, nisi omnia sensibilia se suamque multiplicitatem cogitationum desideriorum transcendens in tantam simplicitatem se extenuaverit, ut haec sola intentio in ea remaneat, ceterisque omnibus clausis, hunc solum intelligentiae simplicis oculum in creatoris contemplatione defigat. Ad hoc autem.... sufficiat.... suam simplicitatem simpliciter sine ulla consideratione vel cogitatione umquam vix consideret. Nunc enim anima rationalis plene se sicut est videre non valet, quia de terrena inhabitatione tenebras sustinet, et tamen in tantum se conspicit, in quantum has tenebras per lumen intelligentiae vincit. Cum enim ad contemplandum Deum per intelligentiam ascendit, quoniam tunc ad lumen as-

¹⁾ cf. Keter Malchut S. 450.

²⁾ cf. Levin, o. c. S. 78. Die Strafe der Seele besteht darin, dass sie, wie sie im Erdenleben den Gelüsten des Körpers folgte, auch im Jenseits nach jenen sinnlichen Genüssen strebt. Da ihr die Werkzeuge fehlen, so schwebt sie zwischen Irdischem und Göttlichem, ohne eines zu erreichen.

cendit, ex qua parte magis illuminatur, ex ea sibi magis nocescit. Ex ea vero parte se non videt, ex qua per consortium carnis tenebras sustinet, quia corpus, quod corrumpitur, aggravat animam. Unde mens a „mene“¹⁾ graeco merito dicitur, quod latine luna interpretatur. Luna²⁾ enim, ut ajunt astrologi, non habet lumen a se, sed a sole; ex ea enim parte illuminatur, qua solem respicit, sed ex ea semper tenebrosa manet, qua ad terram deprimitur. Sic mens humana, cum per superiorem faciem³⁾ virtutis solis intelligentiae ad contemplandum deum convertitur, ex illa parte illuminatur et sibi clara videtur, quia se aut deum nulla fantasia intervelante, sed revelata facie contuetur. Cum vero per inferiorem virtutem, scilicet scientiam ad haec sensibilia intelligenda et disponenda se deprimit, ex ea tenebrescit et se non videt, quia sibi et aliis terrenis et aeternis simul intendere non valet. Cum enim illis intendit, ab illis discedit et quo in his est amplior in illis est angustior, et quo plus habet aeternae sollicitudinis, in infimis minus habet luminis ex supernis, et ideo rationalis anima, cum sit media inter intellectum et intelligentiam, tanto per intellectum et scientiam haec inferiora subtilius intelligit, laudabilius ordinat, quanto per intelligentiam plus cognitionis superioris degustat, quia quanto plus luminis a superiore percipit, tanto plus ad inferiorem transmittit, ut in eo quasi ad lucerne lumen videat, quo in nocte hujus seculi gressum operis ponat. Cum autem inter solem et lunam tertia interponitur, luna per eclipsim

¹⁾ cf. De sp. et anima. (Migne Bd. 40). S. 786.

²⁾ Cf. Keter-Malchut S. 123, 126. Dasselbe findet sich auch in Hermes Trismegistos, An die menschliche Seele (ed. Fleischer 1870. p. 24), Ende des 4ten Abschnitts.

³⁾ Dass die Seele zwei Gesichter habe, das eine nach der Intelligenz, das Andere nach der Erde gerichtet, sagt auch das „liber de causis“ mit den Worten: Anima collocata est in orizonte aeternitatis; vgl. die Aeusserung des Albertus Magnus über Isaac Israëli: Dicit Isaac in libro de diffinitionibus, quod anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata.

obscuratur, quia, cum mens rationalis ad haec terrena cogitanda et amanda se deprimit, terrena cura interposita veri solis radios sibi abscondit, quia contemplationis lucem subtrahit. Cum igitur terra interponitur, luna eclipsim patitur, quia cum mens terrena cura premitur, divinae contemplationis luce privatur. Nondum autem, quod luna multociens obscuratur, tota enim luna obscuratur, cum humanam mentem terrenae sollicitudinis sic undique nebula obscurat, ut eam divinae considerationis radius nulla parte illustret, sed cum illuminatur, numquam tota illuminatur, quia mens rationalis numquam perfecte se videt, quamdiu temporali multabilitati subjacet; sed eo magis et magis se conspicit, quo magis et magis ad lumen verum per contemplationem accedit, quod est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum; non enim hunc primum caliginosum, neque secundum intelligibilium formarum, multiplicitate plenum, sed hunc tertium intelligibilem, simplicem, qui est tertium caelum, ad quod raptus¹⁾ Paulus per contemplationem audiit arcana Dei, quae non licet homini loqui, in quo sola simplicia et aeterna simplicia videntur, quorum tantum cognitio sapientia est. In primo enim mundo, sive caelo, cum bestiis terrae per experientiam sensuum repetimus, ad secundum autem cum sapientibus hujus seculi sublevamur. Ad tertium vero cum Paulo per intelligentiam supra nos rapimur, ut dicere possimus: „nostra conversatio in caelis est.“

In primo ergo solis sensibus degimus. In secundo scientiam apprehendimus. In tertio sapientiam degustamus. In primo quasi caeci in tenebris homines palpitant, de quibus dicitur: „Nescierunt²⁾ neque intellexerunt, quoniam

¹⁾ Der Ausdruck findet sich 2. Chor. 12, 2. Der „raptus“ ist von der einfachen Extase zu trennen, diese ist nur „excessus a se ipso“, bei jenem tritt noch eine gewisse „violentia“ hinzu. Vgl. Merx, die Prophetie des Joel, S. 352.

²⁾ Ps. 82, 5.

in tenebris ambulant.“ In secundo luna lucet, quia: „Nox¹⁾ nocti indicat scientiam“, in tertio sol refulget, quia: „Dies diei erudiat verbum.“

Postquam autem deo auxiliante jam sufficienter assignavimus, quod rationalis anima omnes vires suas in corpore manens, quantum in se est, exerceat, et deinde, quod exuta a corpore de vegetabilibus nullam, de sensibilibus tantum unam, scilicet memoriam²⁾, de intelligibilibus quoque unam retineat, sc. contemplativam, restat, ut ex omnibus viribus, quas sithabitura recepto³⁾ corpore monstremus. Sed quia de hoc apud philosophos⁴⁾ nihil⁵⁾ invenimus, nos quasi aliquid ex nobis apponere non praesumpsimus⁶⁾.

Tres enim status habet anima: in corpore, deposito corpore, recepto corpore. Primus est vivorum, secundus est mortuorum, tertius resuscitatorum. In primo modo, ut dictum est, omnes vires suas exercere cognoscitur, nisi forte alicujus sui instrumenti vitio impediatur; in secundo

¹⁾ Ps. 19, 3.

²⁾ Diese Stelle steht in auffallendem Widerspruch zu dem Anfange dieses Abschnittes (oben S. 120), wo behauptet wird, dass keine der sensiblen Kräfte der Seele verbleibt, also auch die „memoria“ nicht, was der aristotelischen Anschauung vollkommen entspricht. Ein ähnliches Schwanken der Ansicht in Betreff der Gedächtniskraft ist bei Bonaventura zu merken (cf. Preger o. c. I. S. 278). B. schreibt der Seele die 3 Kräfte: memoria, intelligentia und voluntas zu; gleich nachher sehen wir ihn auf dem Boden der aristotelischen Philosophie, indem er jenen Ternar auflöst, um die „memoria“ in die sensitive Kraft der Seele zu setzen.

³⁾ C. liest: resumpto.

⁴⁾ cf. oben S. 71.

⁵⁾ C.: paene nihil.

⁶⁾ Gabirol hat an keiner Stelle seiner Werke von der leiblichen Auferstehung gesprochen. Er, der einen ausgeprägt cognoscitiven Charakter zur Schau trägt, wird wohl, wie Maimonides, seinen festen Glauben an die Auferstehung als Wunder, und philosophisch nicht beweisbar betrachtet haben, weswegen er wohl über dieses Thema, welches lediglich ein Dogma ist, keine Spekulationen angestellt haben wird.

de vegetabilibus nullam, de sensibilibus vero unam, sc. memoriam, retinet [et¹⁾ si enim dives damnatus apud inferos fratrum suorum memoriam non amisit dicens habeo: fratres . . . . ., quanto magis beatorum spiritus a carne exuti memoriam nostri non deserunt, quos dum viverent, in Christo dilexerunt, cum et omnes angeli gaudeant pro conversione nostra], de intelligibilibus etiam unam, scilicet contemplativam, quo uno oculo beata anima videt deum suum. Recepto vero corpore, quod de vegetabilibus virtutibus nullam sit habitura, certi sumus; sed de sensibilibus et intelligibilibus viribus, quas sit habitura et quas non, nondum plene instructi sumus.

Explicit commentum de anima²⁾.

---

¹⁾ Die in [ ] eingefügten Worte sind offenbar ein Einschleissel; ob sie sich auf Johannes Hispalensis beziehen sollen, wie Guttman will, ist zweifelhaft. cf. Guttman, S. 16. Anm.

²⁾ Fehlt in C.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18-19.

לקוטים מספר הנפש המיוחס לארסמו

הנמצאים בהעתקה עברית בס' שער השמים לר' נרשון בן שלמה
מנוקים משגיאות הדפוס על פי כמה כתבי יד ונוסף כל מה שחסר בהנדפס.

[241b] כתב אריסטוטלס בתחלת ספר הנפש כל בני אדם הם
שונים בנפש ובנוף אבל אין כולם יודעים אמתת הנפש כאשר יודעים
אמתת הנוף, וזה אינו פלא כי הנוף מושג¹⁾ בחושים והנפש לא ישיגנה
כי אם השכל לבד ועל זה המון בני אדם שאינם משיגים כי אם דבר
מוחש אינם מאמינים בהויית הנפש או יאמינו שהיא מתפשטת בכל
מקומות הנוף מפני שהוא מתנועע, אבל מהותה או ענייני ישותה הם
מאמינים בדרך קבלה, ומעטים הם ששיגו זה בשכל, ואין ראוי ונכון
שלא ידע האדם חלקו אשר בו ישכיל אלהיו, והחלק ההוא הוא דומה
לאלוה ואם לא ידע וישיג מה שהוא דומה לאלוה לא יכיר האלוה,
ונוף האדם אף על פי שהוא למטה מנופים רבים מבעלי חיים מצד
גופו, אמנם מצד נפשו המשכלת הוא למעלה מכולם, ועל כן צריך²⁾
לחקור ולבקש³⁾ בדרך המופת מענין הנפש אם הנפש היא אם לא,
ואחר כן לדעת מה היא, אם אחת או רבות, ואם⁴⁾ הם רבות אם נבראו
יחד בתחלת העולם אם לא או אם נבראות חדשות בכל יום ואם הם

¹⁾ מוחש. K.

²⁾ יש. K.

³⁾ ולדיוש. K.

⁴⁾ ואם הם נבראות יחד בתחלת העולם. K.

מלא דבר ואם⁵⁾ הן מדבר, אם⁶⁾ הם מנפשות האבות כמו הנופות אם לא אך מאיזה דבר מן הנוף ואם היא מתה או אינה מתה ואם אין מתה אם יהיו לה אחרי הפרדה מן הנוף כל כוחותיה שהיו לה בעודה בנוף או לא יהיו לה כולם, ואם לא איזה מהם ישאר לה: אילו עשרה הקירות הצידי⁷⁾ בראש ספרו תחלה ואחר כך ביאר אותם במופת אחת אל אחת למצוא חשבון.

הדין נותן שנחקר על הנפש אם היא אם לא, כי רבים מבני אדם אינם מכינים כי אם הגשם המוחש על כן צריך [242a] לבאר על המצאת הנפש.

ונאמר אנחנו רואים גוף מתנועע ברצון ומרגיש וזה יהיה להם מצד שהם גוף או לא, ואם יהיה להם מצד שהם גוף יהיו כל הנופים שוים בזה ואנחנו רואים נופים רבים שאין להם תנועה והרגש כמו הצמחים והדומם אם כן התנועה וההרגש אשר לב"ח אינה מצד שהם גוף, ועוד שאם כן שיש לב"ח תנועה והרגש מצד שהם גוף יש בהם זאת ההתחלה לתנועה ולהרגש כמו שיש התחלה לכל אחד מארבעה היסודות לתנועתו המיוחדת בו כשהוא חוץ למקומו שיש התחלה להם לשוב למקומו: ואם הדבר כן לא יבטל הנוף המתנועע תנועה רצונית והמרגיש כל עוד שהוא גוף שלא יהיה מרגיש ומתנועע כמו שאנו רואים ביסודות שכל ימי היותם יש בהם זאת ההתחלה ולא תבטל מהם, והנה אנחנו רואים פעמים שבעלי חיים המתנועעים והמרגישים יבטלו תנועתם והרגשתם הן בחייהם הן במיתתם אם כן אין התנועה וההרגשה נמצא להם מעצמם מצד שהם גוף אלא דבר אחר הוא המביא אותם אל התנועה וההרגש והוא הנפש.

ועתה נחקר באיזה ענין תניע הנפש את הנוף: כל דבר שיניע דבר אחר או ינוע בעת שיניע או ינוח בעת שיניע ואם הנפש נעה בעת שתניע א"כ התנועה באחד ממאמרות הארבעה שהשנוי והתנועה נמצאים בהם והם מאמר העצם ומאמר הכמות ומאמר האיכות ומאמר האנה והיא תנועה מקומית, ואם התנועה לפי מאמר העצם נעשית תנועה בשני ענינים או לפי הווייה או לפי הפסד [242b] והנפש בעת שתניע אי איפשר שתתנועע לפי הווייה כי התנועה לפי הווייה איננה כי אם חול הצורה בהווה שמפשיט צורה אחת ולובש צורה אחרת אשר חלה עליו ואם כן שהנפש בעת שתניע תתנועע לפי הווייה היא

⁵⁾ או מדבר. K.

⁶⁾ אם הם מדבר אם מנפשות האבות. K.

⁷⁾ Die Edd lesen: נכתבות תחלה בראש.

נפסדת כל עת שתנוע ותתבטל מהוית נפש ובכל פעם היא נהוית ובכל פעם תכנס בעצם⁸⁾ ונעשית עצם אחר ואיננה העצם שהייתה בתחלה וכן בכל תנועה שתנוע הגוף נעשית עצם אחר ואחר כן אחר ואם כן נעשית בכל יום עצמים לאין תכלית וזה אי אפשר אם כן לא תתנועעה הנפש לפי הווייה בעת שתנוע הגוף וכן נראה שלא תתנועעה בהפסד שהוא הפך ההווייה מפני הטעם שאמרנו בהווייה.

וכן לא תתנועעה לפי מאמר הכמות כי התנועה לפי מאמר הכמות על שני ענינים לפי הצמיחה ולפי החסרון ואי אפשר שתתנועע לפי הצמיחה שאם כן כל עוד שתרכבה ותאריך זמן להניע תגדל כמות עצמה כמו שיגדל הגוף מאשר היתה בתחלה אם כן תגדל הנפש בוקנים מן הבחורים ותגדל בבחורים מן הקטנים ואנחנו רואים כי תנועתה חלושה היא בוקנים מן הבחורים גם הקטנים יש להם תנועה מרובה מן הבחורים כי כל היום הם הולכים ומתנועעים ממקום למקום כמעט שאין להם מנוחה, ועוד כי הצמיחה לא תתכן אלא לעצם גופי שהוא נוזן וגדל מפני⁹⁾ הכנס בו הדבר המגדלו ושב כמוהו ואם כן הנפש היא גוף ואנחנו נבאר שאיננה גוף, אם כן אין לה כמות שתגדל ותחסר: וכן לא תתנועע לפי החסרון מן הטעם שזכרנו, וכן לא תתנועע לפי מאמר האיכות אשר הוא ההשתנות מאיכות לאיכות [243a] כי ההשתנות מאיכות לאיכות הוא נעשה בעבור האיכות הראוי לו אשר נשתנה בו, ותכלית ההשתנות היא בהיות עמידה אל האיכות ההוא הראוי, וכשיהיה האיכות ההוא יבטל ההשתנות, אם כן הנפש כשתנוע אם היא משתנית מאיכות אל איכות בכל תנועותיה אשר תנוע, אם כן לא תעמוד בענין אחד בעת שתנוע, וצריך שתהיה משתנית ולא משתנית ברנע אחד, שהרי יש לה עמידה מפני האיכות הראוי אשר נשתנית בו, ויש לה שינוי באותו רנע עצמו, שהרי משתנית אחר כן לאיכות אחרות, וכן תמיד היא משתנית מאיכות לאיכות. וכן לא תנוע לפי מאמר האנה שהיא תנועה מקומית כי היא או טבעית או הכרחית או נפשית, והטבעית היא בכל עת לצד אחד, או מן המרכז או אל המרכז או סביב המרכז והוא הסבוב¹⁰⁾, אם כן אם הנפש תתנועע לפי המקום בטבע, לא תנוע כי אם לצד אחד, והנה אנחנו רואים שהיא תנוע הגוף לצדדים רבים מתחלפים אם כן היא עצמה תנוע יתר לשני צדדים מתחלפים ברנע אחד בכל עת שתנוע, שהרי תנועת עצמה לצד אחד ותנועת הגוף לצד אחר, וזה

⁸⁾ K. בגשם.

⁹⁾ K. מפני המזון הנכנס המגדלו.

¹⁰⁾ K. הסובב.

א"א אם כן אין הנפש מתנועע לפי מקום בטבע. וכן לא תתנועע לפי מקום בהכרח, שאם תהיה תנועתה אשר בה התנועעה הכרחית, היתה מתנועעת בהכרח ולא ברצון, אם¹¹⁾ כן תנועת הנפש אשר תניע הגוף לא היתה רצונית, וזה איננו נכון. ועוד כי תנועה הכרחית היא אם לצד אחד לבד, כתנועת הגלגל שמכריח המקיף שאר הגלגלים, או כאחד מארבעה היסודות שיש לו תנועה הכרחית לצד אחד, כתנועת האבן למעלה בהכרח יכריחנה על זה, או תהיה תנועה הכרחית לצדדים רבים, כתנועת האדם והבהמה כמו שנציע עתה, שתנועת בעלי חיים היא מוכרחת והיא לצדדים רבים, ואם תנועת הנפש הכרחית באחד משני הפנים האלה, זה שקר, שאם תהיה תנועתה לצד אחד ישיגוהו השקר הבטל, כי אנחנו רואים תנועתה לצדדים רבים שמניעה הגוף לצדדים רבים ואם כן היא עצמה תניע יחד לשני צדדים מתחלפים ברגע אחד, והיא תנועת עצמה לצד אחד ותנועת הגוף לצד אחד כמו שאמרנו למעלה בתנועה הטבעית ובטלונה מן הטעם הזה, ואם הנפש תתנועע תנועה הכרחית לצדדים רבים גם זה שקר, שאנו רואים שהיא תניע גופה לצדדים רבים אם כן היא מתנועעת לאותם הצדדים הרבים או לצדדים אחרים, ואם לצדדים אחרים רבים א"כ הנפש והגוף יתנועעו לפעלים¹²⁾ נופיים למאכל ומשחה והדומה לו. וזה איננו נאות, ואם לרבים מתחלפים, או יהיו דומים, או לא דומים, אם הם דומים יהיה זה בלתי נאות כמו שאמרנו למעלה, אם לא דומים אם כן יהיה ההפך בין התנועה אשר בה התנועע ובין התנועה אשר בה הניעה, ובוה יתבלבלו התנועות כי היא מתנועעת הפך תנועת הגוף, אם כן לא תוכל להניע הגוף כי תנועתו הפך תנועתה, וזה דבר שא"א, ואם כן הרי בטלנו מתנועת האנה התנועה הטבעית והכרחית, ועתה נבטל התנועה הנפשית, ונאמר כן, וא"א שתהיה תנועתה אשר בה התנועעה נפשית, כי התנועה אשר היא מן הנפש היא נפשית, כמו הטבעית אשר היא מן הטבע, ואם כן שהנפש התנועעה מתנועה נפשית, הנפש תתנועע מנפש¹³⁾ אחרת, וכן נאמר על הנפש האחרת וזה ילך ללא תכלית [244a], ואם כן הנפש נחה והיא תניע, וכל דבר שיתנועע מדבר נח התנועע מאחד מהמשה ענינים, או יתנועע לבקש הנאות ולברוח ממה שהוא כנגדו, או לרדוף ולהבריח האויב, או בהכרח טבעו כמו האש למעלה והאבן למטה, או כאבן המושכת לברזל, או מפני שהמניע הוא התחלה לדבר

¹¹⁾ K. כי אם.

¹²⁾ K. לפעלים אחרים.

¹³⁾ K. מתנועה נפשית אחרת.

המתנועע כמו הציור יניע המצייר ואמנם הוא לא הונע, אמנם בזה הענין החמישי תניע הנפש בעלי חיים, כי היא מניעה אותם לתאווה ולרצון ולפועל ולשנוי והיא לא התנועעה באחת מעיני תנועות הגוף, ואף על פי שאין לה בעצמה תנועה עצמית יש לה תנועה מקרית, כמו בהתנועע הגוף מן הבית לעליה נעזקה גם הנפש כן. אך תנועת הגוף הוא בעצם ותנועת הנפש במקרה, והנפש היא המניע הראשון בעצם אלא שכבר התנועעה במקרה, וכשתנוה הנפש ינוה המתנועע בעבורה והוא הגוף, ובנוה הגוף תסור התנועה המקרית ההיא לנפש, כי כל מה שיתנועע במקרה ינוה בהכרח וכשינוה ינוה המתנועע בעבורו: עתה נבאר מה היא נפש, כי זה ראוי לחקור כי זאת השאלה גדולה אצל הפילוסופים לדעת מה היא, מהם מי שאמר כי הנפש היא עצם אין גופי מתנועע בעצמו. ואחרים יאמרו כי היא איכות לגוף רוצה לומר שהיא מקרה, [וזה¹⁴] הדעת סתר אותו ר' יצחק הישראלי בספר היסודות, שאלו היתה הנפש מקרה היא נמצאת בגופים וזאת בעלי חיים, כמו שנמצא שחרות הכושי והעורב שהוא נמצא בגופים אחרים ממין אחר כמו בופת ובעץ האבנים, ואין הנפש כן שאיננה נמצאת במין אחר בוולת בעלי חיים. ועוד אמר שאלו היתה הנפש מקרה או מקרה דבק או מקרה נפרד, ואיזה משניהם, היה צריך לו שיעמוד וזג אחר תחתיו כמוהו ויהי נקרא בשמו ונבלל בנבולו והיו שוים במאמר אחד, ואין אנו מוצאים הנפש כן, שאנחנו לא נמצא לה גואל ותמורה שישכון בגוף אחרי הפרדה ממנו, והמות איננו מקרה הפך הנפש, אך היא הפך מציאות הנפש לא הפך לנפש, ואלו היתה הפך הנפש לא יצטרך שיהיו שניהם שוים בגדר, כמו שני מקרים הפכים אחרים שגדר אחד להם ואין הדבר כן במות ובנפש, כי גדר¹⁵ הנפש הוא עצם משלים גוף טבעי חי בכת, וגדר המות אינו כן, ואחרים אומרים כי הנפש הוא הדם פיתגנאניש¹⁶ אמר כי הנפש היא מנין יניע עצמו¹⁷ ודעות רבות נפסדות¹⁸ בזה המבוקש ואנחנו נבאר דעות הפילוסופים בצד¹⁹ הנפש.

¹⁴) Die Stelle aus Isaac Israeli ist offenbar von Gerson hinzu gefügt, und ist kein Citat aus „Aristoteles“.

¹⁵) Von hier ab fehlen in den Edd. die Definitionen des Pythagoras, Plato und Aristoteles. In Ms. M. K. und O sind sie vorhanden.

¹⁶) K. פיתגוראניש cf. Frankel-Grätz, Monatschrift 1879 p. 351 Anm. 5.

¹⁷) K. הגוף.

¹⁸) fehlt in K.

¹⁹) K. בגדר.

אפלאטון²⁰⁾ גודר הנפש כן: הנפש היא עצם אין גופי מניעה הגוף: והנפש היא עצם נאמר²¹⁾ כן²²⁾: כל דבר מקבל הפכים עומד בענין אחד במנין הוא עצם והנפש היא עומדת אחת במנין מקבלת ההפכים והוא האמת והשקר שמהם ויגון חכמה וסכלות א"כ הנפש היא עצם, ועוד כי גדר העצם הוא כל דבר אשר במציאותו יקיים דבר אחר ובסורו ממנו יפסד, וגדר המקרה הוא בהפך שהוא דבר עמידתו בגוף ולא יקום הגוף ובסורו ממנו לא יפסד ואנחנו רואים בנפש גדר העצם שהיא כאשר תבוא בגוף תקיים אותו ותעמידנו כל ימי חיותה בו ובסורה ממנו יפסד, א"כ אין הנפש מקרה וכן יתבאר שהיא אינה גוף: נציע הדבר כן שאדם אחד נברא פתאום באויר ונשלם וכהו עיניו ולא [245a] יוכל לראות את אבריו אשר בחוץ ומתנועע באויר בענין אשר אבריו נפרדים ונכדלים זה מזה ולא יוכלו ליגע זה בזה ולא יגיעו בדבר שירגיש בו וזה האיש לא יקיים ולא יורה הדברים אשר הם חוץ לאבריו ולא אבריו ולא אשר לפניו ממנו ולא ידע אם הוא נפשי או מרגישי או דומה לזה עם כל זה לא יפסוק לקיים בישותו שהוא נמצא או מרגישי או דבר אחר אבל לא יוכל לקיים ולדעת אורך גופו ושטחו ועוביו: ודבר אמתי הוא שהדבר המקורי הוא וולת הדבר שאינו מקיים והדבר הנודע וולת הדבר שאינו נודע וזה האיש מקיים ויודע ישותו ואינו מקיים ויודע גופו, א"כ הישות הוא וולת ישות הגוף ואין לו צורך לגוף לדעת נפשו ולהשכילה ועוד²³⁾ כי²⁴⁾ כל גוף יש לו איכות מוהש מן החושים ואיכות הנפש לא ישיגה החושים א"כ אין הנפש גוף ועוד כי כל גוף הוא נפשי או אין נפשי ואם²⁵⁾ הנפש תהיה גוף אם כן היא נפשית מנפש אחרת וכן יאמר על האחרת וזה ילך עד לא תכלית א"כ אינה גוף נפשי: וכן אינה גוף אין נפשי כי²⁶⁾ הדבר שאיננו חי לא יחיה דבר אחר והנפש תהיה את הגוף א"כ הנפש איננה גוף: וכן נאמר כי איננה כח בגוף כי²⁷⁾ הבחות ההם הגופיים הם נחלשים לסוף עת הבהרות אשר

²⁰⁾ K. אפלאטון.

²¹⁾ K. בו.

²²⁾ Cf. Aldabi f. 91 col. 1 Zeile 14 v. u. bis Z. 5 v. u. Die Definition des מקרה ist durch Homoioteleuton ausgefallen.

²³⁾ Von hier ab ist in den Edd. vorhanden; ed. Venedig p. 58 col. 1. Z. 7 v. u. bis col. 2. Ende des Abschnittes.

²⁴⁾ Cf. Aldabi f. 90 col. 3 Z. 11—13.

²⁵⁾ Ibid. Z. 17—20.

²⁶⁾ Ibid. Z. 13—16.

²⁷⁾ f. 94 col. 4. Z. 9 v. u. bis f. 95 col. 1. Z. 6 v. o.

הוא סמוך לארבעים שנה והכחות המשבילים אשר הם חלקי הנפש יחזקו בעת ההיא ועוד²⁸⁾ כי כחות הנפיים כמו החושים ילאו בהתמדת מעשיהם ובהשיגם דברים חזקים ועצומים, כמו אור השמש העצום והחזק יחליש חוש הראות והקול החזק יפסיד ויחליש חוש השמע ולא יוכלו להשיג ולחוש הדברים הקלים [245b] והחלושים אשר היו משיגים קודם לכן: לא כן כחות הנפש כי כל עוד אשר יפליגו להשיג בדבר עמוק יוסיפו אומץ להשכיל בדבר עמוק יותר ממנו ואם פעמים יחלש הכח השכלי הוא מפני שהוא נעדר²⁹⁾ מכה הציוור, ובהחלש האבר הנושא הכח המציור ההוא יחלש השכל:

וארסמו נודר הנפש כן: הנפש היא קיום ראשון ומשלים גוף טבעי כללי חי בכח: מן הדברים המקיימים והמשלימים שני מינים: המין האחד נקרא ראשון והמין האחר נקרא שני. הראשון הוא בעבורו וממנו הפרט נעשה פרט בפועל כמו צורת הסיף כי מפני צורת הסיף נשלמה ומקיימת הווייתו וזולתו לא היתה סיף בפועל, והמין השני הוא מפעולת הדבר ההוא כגון מהתיכת הסיף: וכן תאמר ברופא אחר שהקיום הראשון שלו הוא חכמת הרפואה כי זולתה לא יוכל להיות רופא והקיום השני חכמתו בפועל ר"ל כשהוא בפועל במלאכת הרפואה שהוא כמו חתיכת הסיף: והנפש היא קיום ראשון לגוף כי בהווייתה יצא הגוף לפועל ולא יוכל להיות זולתה שום בעל חיים: והו ביאור קיום ראשון לגוף: ואמר גוף טבעי להוציא מכללו גוף מלאכותי כי הגופים מהם טבעיים ומהם אין טבעיים, והטבעיים כמו בעלי חיים וצומח והמלאכותיים כמו הכסא השולחן והמנורה ועל כן אמר בנפש שהוא מקיים לגוף טבעי לשלול המלאכותי כי הוא לא יוכל להיות נפשי והוסיף ואמר כללי ר"ל בעל כלים לשלול הדומם שאין בעל כלים ועל כן אמר כללי ר"ל שיהיו לו כלים רבים בהם הוא נעזר לחיים: ומן הכלים יש מהם שהם הכרחיים לקבל המזון ויש מהם לרחות המותרות: והכלים המקבלים המזון [246a] הם בצמחים השרש והעור והענפים ובמרגישים הפה והגרון והאיצטומכא והגידים ודומיהם: וההכרחיים לרחות המותרות הם הנקבים שיש באילנות שיוציא השרפים מהם ובמרגישים יש נקבים רבים שאינם כעין הנקבים אשר בצמחים וזה יקרה להם מפני רוב הכלים המקבלים המזון אשר ישנם במרגישים יותר מן הצמחים: חי בכח, ל כי קודם הוויית הנפש בגוף היה הגוף חי בכח ובהיותה בו יצא לפועל הווייתו ונשלמה הווייתו: והנפש היא

²⁸⁾ Cf. Kusari V, 12. S. 397 ed. Cassel.

²⁹⁾ K. u. Aldabi בעזר.

עצם ולא מקרה כמו שאמרנו והעצם נאמר בארבעה עניינים והם צורת החומר והחומר והרוח השכלי והנוף: ונאמר כי הנפש שנאמר בה שהיא עצם לא כעצם החומר שאם היה הדבר כן להיותה כמותה בכונה לקבל כל צורה וזה אי אפשר כי ביאור זה צורות מתחלפות בחומר האילן³⁰⁾ שהוא עין ויוכל לעשות ממנו כסא ושולחן ומנורה³¹⁾ וכן הברזל שהוא חומר לסיף והוא יקבל צורות רבות מתחלפות: ולא כן הנפש ואיננה עצם שיהיה צורת החומר כי צורת החומר לא תהיה אחרי הפרדה מן הנוף והנפש תהיה אחרי הפרדה מן הנוף כמו שנבאר: והנפש איננו עצם גופי אם כן לא נשאר מהעצמים כי אם עצם הרוח השכלי:

ועתה נחקור אם הנפש נבראת או לא נבראת ונבאר כן: כל³²⁾ נמצא או יש לה התחלה או אין לה התחלה ואחר שהנפש היא עצם או שיש לה התחלה או שאין לה התחלה ואם היא עצם שאין לה התחלה היא נצחית א"כ היא עצם נצחי וא"כ היא דומה בנצחות לבורא ית' ואם כן יהיה זה האלוה ית' ושאינו אלוה הם נצחיים בשוה וזהו שקר: ועוד כל נמצא הוא בורא או נברא או סגולת הבורא³³⁾ ר"ל השכלים הנפרדים והנפש אינה בורא ולא סגולת הבורא אם כן היא נבראת: ועוד כי כל דבר גדל אינה בתכלית שלימותו כי כל דבר לא יגדל כי אם להגיע לשלימותו ואנחנו רואים כי הנפש גדלה ומתישרת בחכמה ובצדק אם כן איננה בתכלית שלמותה וכל דבר שאינו בתכליתו יבוא ויאצל מדבר שהוא בתכלית שלמותו ואחר שהנפש איננה בתכלית שלמותה תבא מדבר שהוא מושלם וכל דבר שהותחל איננו בלתי מותחל א"כ הנפש איננה בלתי נבראת אם כן היא נבראת מפני שכל דבר הוא נברא או לא נברא [246b].

ועתה נבאר אם היא אחת או רבות: יש מי שאומר שהיא אחת לבד תתן בצמחים הצמיחה ובביה ההרנש והתנועה ובאדם השכל והדעת ונותנים ראיה לדבריהם כי אנו רואים בנפש האדם שהיא אחת ותעשה אילו השלש פעולות מתחלפות כי בעצמות ובשער ובצפרנים תתן הצמיחה לבד ובשאר חלקי הנוף כמו האיברים והבשר והעורקים והגידים תתן הרגשה ותנועה ותתן לו הדעת והשכל: וכן אנו רואים כי ניצוץ השמש הוא אחד ועושה דברים מתחלפים יחד לפי התחלף הדברים המקבלים פעולתו כי הוא יקפא היט ויתך השעוה כן אמרו

³⁰⁾ O. u. K. המטה.

³¹⁾ O. u. K. cf. Steinschneider, Alfarabi S. 247.

³²⁾ Cf. Aldabi f. 91 col. 3. Zeile 7 v. o. bis Z. 12.

³³⁾ fehlt in O. u. K.

הנפש היא אחת ותעשה דברים מתחלפים יחד תצמית הצמחים ותתן הרגשה לבעלי חיים ושכל לאדם לפי התחלף הגופים והמונים הנאותים לקבל הכחות ההם: וסתרו הפלוסופים זה הדעת ואמרו אנחנו נראה לצמחים נפש הצומחת ומנדלת ואין להם נפש מרגשת ונפש משכלת א"כ הנפש הצומח היא זולת שאר הנפשות וכן בכ"ה שאינם מדברים יש להם נפש מרגשת ואין להם נפש משכלת אם כן [247a] היא זולתה ועוד ביארו כי גם הנפשות האנשים הם רבות במספר לא אחת בכולם שאם³⁴⁾ כן היה ראוי שיהיו האנשים כולם או חכמים או סכלים וידע האחד מה שידע האחר ולא יעלם ממנו ואין אנו רואים הדבר כן ואם היה הנפש אחת בחכם ובסכל תהיה אם כן הנפש חכמה וסכלה ביחד וזהו שקר: וא"כ הנפש החכמה איננה הנפש הסכלה ואין הנפש אחת בכל הנפשות אבל הם רבות במספר כמספר הנפשות המיוחדות בהם ואחר שהנפש אשר בכלל מין האדם לבד אי אפשר שתהיה אחת לבד אך הם נפשות רבות במספר כמספר הפרטים האישיים כל שכן שנפש המינים החלוקים והסונים והם הצומח והמרגש והמדבר אי אפשר להיותה נפש אחת בלבד אך כל מין ומין וכל סוג וסוג יש לו נפש מיוחדת לכל מין ומין כפי הראוי לו וכפי הודמן מוגו³⁵⁾ ויחלקו הכחות האלו הנפשיות לשלשה חלקים והם מה שהשתתף בו החי עם הצומח והוא כח הצמחי אשר ימשוך ממנו כח הגדול והולדה וקבול המזון ובוה יתרמו הכ"ה והמרגשים עם הצומח זולתי התנועה המקומית והרצונית אשר בו יברלו ויפרדו כמבואר וכן מה שהשתתף בו האדם עם שאר החיים וכו'.

ואחר שביארנו כי הנפשות רבות נחקר אם כולם נבראו יחד בתחלת העולם או הם נבראות חדשות בכל יום: כי מקצתם אומרים כי כל הנפשות האנושיות נבראות יחד בתחלת העולם ומנחת אחת עם חברתה באורך הזמן עד שיהיה העת ראויה שהוכן גוף אחד ותבא אליו נפש אחת ברצון בוראה: וזה הדעת סתרו הפלוסופים גם כן כי ידוע הוא כי מה שאינו גוף ולא כח כגוף לא יושכל בו מניין אלא בהיותם עלות ועלולים כי כמה יפרדו והמספר לא יפרד כי אם בנופות וכחמרים או בחלקים שנפרדים מגוף אחד, זה החלק עומד במקום אחד והחלק

³⁴⁾ Aldabi f. 92 col. 3. Z. 10—13 u. 15—21.

³⁵⁾ Ms. Mon. hat nach מוגו . . . , als Zeichen, dass die Stelle unvollständig ist. In der That hat Jacob ben Chajim und Natanael Caspi (cf. S. Sachs. Kerem Chemed VIII. S. 155 Anm. 7) eine Fortsetzung, die allerdings auch den Artikel nicht ganz vervollständigt. Im Text steht das Citat aus Natanael Caspi.

האחר במקום אחר: והנפשות לא יפרדו תחלה בנפשות שהרי אינם גוף ולא בחלקים כי מה שאינו גוף לא יחלק [247b] שיהיה חלק אחד במקום אחד והחלק האחר במקום אחר וכן אינם עלות זו לזו אם כן לא יושכל בהם מניין ועוד שאם תהיה מציאות הנפש קודם היות הגוף נוצר ונשלם אם כן נבראות לבטלה כי הנפש לא נבראת כי אם לצורך הגוף להשלימו ולהוציאו לפועל ואם נבראת קודם ממנו אם כן מציאותה הקודם לבטלה וזה³⁶⁾ הדבר מפורסם ומושכל כי הטבע חכם ולא יעשה דבר לבטלה³⁷⁾: וביארו הפלוסופים כי אף על פי שהם נבראות הרשות בכל יום אינם נבראות בזמן אך בריאתם בלא זמן כי הזמן הוא מקרה דבק לתנועת הגלגל³⁸⁾ כשיביטו בה ענין ההקדמה והאחור ותהיה נספרת כמו שהתבאר במקומו ולא תמצא זמן בלא תנועה ולא תנועה בלא זמן וכבר ביארנו כי לנפש אין לה תנועה בעצמה אם כן איננה נופלת תחת הזמן בהוייתה, ועוד כי כל גוף שהוא בעל כמות והוא מורכב מחלקים הוא נופל תחת הזמן בהוייתו שיבראו חלקיו זה אחר זמן זה. אך הנפש איננה גוף ואין לה כמות שנאמר בה שיתהוו קצת חלקיה בזמן אחד וקצת חלקיה אחר כן: ועוד כי כל גוף יתהווה ממוגז וכל מוגז מקבל תוספת וחסרון והוא יתחדש ראשון ראשון אך הנפש איננה כן שאיננה מפעולת המוגז על כן לא תתחדש ראשון ראשון [וכן³⁹⁾] הסבים אריסטוטלס בסוף עיונו שכל הצורות שמתהוות בהומר בלא זמן: ועוד ביארו הפלוסופים שאיננה⁴⁰⁾ נבראת ונאצלת מאת השם ית' בלי אמצעי אך הנפש נאצלת מאתו על ידי השכל הפועל הנותן צורה לכל בעל צורה ונותן השכל לכל בעל שכל: כי הנפש היא מתהלה בכח הומר או בכח המוגז המתחדש שממנו יהיה נוצר הגוף ואחר כן תצא הנפש מן הכח אל הפועל — וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל מוציא זולתו והוא הויץ ממנו בהכרח כמו שמבואר כל זה כמופת: וצריך שיהיה המוצא ממין המוציא והמוציא ממין המוצא, כי הנגר לא יעשה האוצר בעבור שהוא אומן, אבל מאשר מצייר בשכלו צורת האוצר, וצורת האוצר אשר בשכל הנגר היא היות צורת האוצר לפועל ושמה אותם בעין, כן בלא ספק נותן הצורה צורה נבדלת וממציא השכל שכל: עוד אמרו שאם תהי' הנפש המתחדשת

³⁶⁾ K. ועוד.

³⁷⁾ Cf. Bamidbar Rabba S. 18: בכל מקום הקב"ה עושה שליחתו ולא ברא דבר אחד לבטלה

³⁸⁾ O. c. p. 306 n. 147.

³⁹⁾ Zusatz Gerson ben Salomo's.

⁴⁰⁾ Aldabi f. 91 col. 4 Z. 8—16.

מאצל הבורא יתב' בלי אמצעי, מפני מה חדשה עתה ולא חדשה מקדם. וזה א"א אלא מפני שנתחדש לו רצון או בחירה. כי אמנם הפועל שיפעל בעת זה ולא יפעל בעת אחרת, הוא לפי המונעים או המביאים המתחדשים לו, ובו יחייבו לו המונעים מניעת פעולה מה שירצהו, ויחייבו לו המביאים רצון מה שלא היה רוצה הוא מקודם, ואחר שהבורא יתברך אין מביאים לו שיחייבוהו שנוי רצון, ולא מונעים אצלו ולא מעכבים שיתחדשו או שיסורו, א"כ אין צד להיותו פועל בעת ולא פעל הדבר ההוא בעת אחרת:

וזה הדרך חלוש מאד, כי זה כלו יתכן בפעולה שאינה תלויה בחומר, אבל הנפש שהיא צורת הגוף ופעולת הווייתה היא נתלית בגוף, אפשר לחולק שיאמר כי היא נבראת מאת הבורא בלא אמצעי, אך לא הורמן לה עד עתה חומר שתחול בו, ומפני העדר הכנת החומר היתה מניעת הווייתה, וכן צריך שתאמר בהכרח מפעולת הנבדל שאינו בטל מפעולתו אלא מפני העדר הכנת חומר לקבל הכנת פעולת הנבדל, ובארזו בדרכים אחרים רבים במופת:

סוף דבר הסמיכו הפילוסופים שהנפשות אינם נבראות מן הבורא אך באמצעות השכלים הנבדלים, וכמו אשר פעולה אנושית אינה מקבלת מעשה מן הנפש המשכלת כי אם באמצעות הרוח, כן הנפש המשכלת אינה מקבלת מעשה מן הפועל הראשון כי אם באמצעות השכלים, כי דבר שהוא רב ההרכבה לא יתחבר עם פשוט בתכלית הפשיטות, ודבר עב לא ידבק עם הדק כי אם באמצעות דבר שיהיה לו ערך ודמיון קצת ביניהם, וכמו שאין התחברות ודבקות ביניהם כי אם על ידי אמצעי, כך איננו יכול להתחוות ממנו כי אם באמצעי, כי הדבר הפשוט א"א להיות ממנו אלא פשוט בלבד:

ועוד אמרו כי אין דבר נכבד יותר מהמקבל פעולה או שנברא בלי אמצעי⁴¹⁾ ואם כן שהנפש נבראת מאת הבורא יתברך בלי אמצעי, אין נמצא שום דבר נכבד יותר ממנה, וידוע כי הוויית הנבדלים היא נכבדת יותר ממנה, ועוד כי הנפש היא יוצאת מן הכח אל הפועל והוציאה ההיא היא תנועה אחת שיקרה לה, והתנועה ההיא עושה אותה המוציאה לפועל, ואם היתה נבראת ממנו יתברך אם כן הוא עושה התנועה ההיא, וזה א"א כי כל דבר המניע הנפש אינו נצחי לאין תכלית, כי כל דבר מניע דבר הוא מניעו בעצם או במקרה, וכל דבר נצחי מניע דבר בעצמו בהכרח תהיה התנועה נצחית לאין תכלית, ותנועת הנפש אינה נצחית אם כן איננה נעשית מנצחי, ואם מניעה

⁴¹⁾ Ibid. Z. 17—20.

במקרה אם כן לא תהיה הווייתה נצחית כי כל דבר נצחי לא ישיגנו מקרה ושגוי:

וראוי לחקור אם הנפש מדבר או מלא דבר, כי יש שאמר שהנפש נבראת מדבר זו מזו, כמו הגוף, כי כמו שבשר הבן מבשר האב והאם, כן הנפש מנפשות האב והאם נחצבת, ואחרים סותרים זה הדבר, ואומרים שאם כן יתכן שיהיו נפשות האבות נחסרות, כי כל דבר נקח מדבר אחד או ילקח כלו ממנו או מקצתו, ישאר חסר. וזו הדעת חלושה מאד, כי מצינו הנר הנדלק מנר אחר איננו חסר. וכן חום האש לא יחסר להולד חום באויר, וכן אור השמש בעצמו לא יחסר בתתו אור באויר, והסכימו במופת שאיננה מנפש האב, אך יש לה התחלה אחרת, ונוכל להביא ראיה מן המפורסם, שאם תהיה נפש מין האדם מן האב והאם, נצטרך לומר כן מנפשות כל בעלי חיים, ואם כן הנולדים מעפושי הלחיות כמיני התולעים וקצת בעלי חיים שנבראים ממנו נתחדש באויר כמו הצפרדעים, או מזג נתחדש בארץ כמו העכברים, אם כן מאין תבא להם נפשותיהם שהרי אין להם לא אב ולא אם. גם במין האדם אפשר לדעת קצת החכמים בלא עזר זכר ונקבה ומאין תבא לו הנפש:

וצריך לחקור על השארת הנפש, כי זאת חקירה גדולה אצל הפילוסופים ומחלוקת ביניהם, ויש שהביא ראיה מזה שאמר אחרי שאיננה כח בגוף כמו שבארנו שהיא מתחזקת בעת הזקנה בזמן שנחלשו הכחות הגופיים, א"כ איננה צריכה לגוף ולא תפסד בהפסד הגוף כמו שיפסדו הכחות ההם שהם צריכים לגוף: עוד אמרו והביאו ראיה על השארתה, אנחנו⁴²) נראה פעולת הנפש יוצאת חוץ מגופה אל הדברים הרחוקים ממנה, כי תחשוב ותדמה כל הדברים התחתונים והעליונים עד לגלגל המקיף העליון, ותצייר אותם בשכל ותעמוד על אמיתתם מכלתי שתקבצם אצלה, ואם פועל הנפש יעבור חוץ מגופה יוצא ממנו אל רוחק גדול מבלי הפסד, כל שכן שעצמה היה יותר ראוי בזה מפעולתה שאם לא כן נמצא פעולתה יותר נכבדת ממנה, וזה מן השקר, כי הפעולה באה מאת הפועל ואין הפועל בא מאת הפעולה, מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה, ואין ספק שהעצם יותר נכבד מהמקרה, אם כן הנפש יותר נכבדת מפעולתה, ואם פעולתה תעבור גופה מבלי שתפסד, ק"ו שהיא ראויה לזה יותר מן הפעולה, אם כן באמת היא קיימת ונשארת אחרי הפרדה מן הגוף:

⁴²) Ibid. f. 96 col. 4. Z. 3—18.

Der See-Buch ...

778

The Leo Baeck Institute