

Iamblichus' theurgie

Op zoek naar een filosofische rechtvaardiging

Master scriptie Academische Master Wijsbegeerte

Naam student: Inge Brekelmans

Studentnummer: 3378276

Datum: 19-06-2013

Scriptiebegeleider en eerste beoordelaar: dr. Teun Tieleman

Tweede beoordelaar: dr. Maarten van Houte

Departement Wijsbegeerte,

Faculteit Geesteswetenschappen,

Universiteit Utrecht

Voor al mijn medestudenten en kennissen die vroegen:

“Jan Blichus... is hij een Nederlander?”

Inhoud

Inleiding	4
<u>Deel I Iamblichus' metafysica</u>	8
I.1 Eerste principe	8
I.2 Hiërarchie van het goddelijke	11
I.3 Theorie van de ziel	16
I.4 Afdaling in een lichaam	20
I.5 Het effect van de materie	24
<u>Deel II Iamblichus' theurgie</u>	28
II.1 Wat is theurgie?	28
II.2 Magie en profetie	32
II.3 Theurgische rituelen	36
II.4 Opstijging naar het goddelijke	44
<u>Deel III Filosofische rechtvaardiging</u>	50
III.1 Theologie, theurgie en filosofie	50
III.2 Iamblichus en het Neoplatonisme	54
Conclusie	60
Bibliografie	63

Inleiding

De Syriër Iamblichus, geboren in Chalcis, leefde van ca. 240 tot ca. 325 n. Chr. in een tijd waarin het christendom zich steeds verder verspreidde en de traditionele heidense cultuur en religie onder de voet liep. Iamblichus' voorganger en leraar Porphyrius (ca. 232 - ca. 305) was een fel tegenstander van het christendom,¹ maar voor Iamblichus was de opkomst van het christendom niet het grootste probleem van zijn tijd. Dat was eerder het conflict tussen de 'oude manier' en de 'nieuwe manier', de oude manier stond voor de antieke rituele tradities gericht op inspiratie van de goden en de nieuwe manier was door de mens ontworpen en gericht op het menselijk intellect, zoals in de filosofie van zijn tijd.² Het probleem was dat de intellectuelen en filosofen uit zijn tijd geneigd waren te denken dat de mens een verheven element bezit: het verstand, en dat daarmee toekomstig geluk en goddelijkheid in hun eigen macht lag. Dit rationalisme verwacht veel, zo niet alles, van de vermogens van het verstand en hecht nauwelijks nog waarde aan de traditionele culten van de goden. Voor Iamblichus was dat juist de basis voor oprechte cultuur en wijsheid. De Neoplatonisten Porphyrius en ook diens leraar Plotinus (ca. 204 – ca. 270) legden die focus op het menselijk intellect. Voor Iamblichus was er een groot verschil tussen theurgie en de joods-christelijke religie,³ maar het belangrijkste verschil was tussen theurgie en het rationalisme van de Neoplatonisten. Porphyrius was echter wel degene die Iamblichus in aanraking bracht met theurgie, maar het was Iamblichus die de waarde ervan inzag. Iamblichus was degene die theurgie (letterlijk 'het werk van de goden') en daarmee de traditionele rituelen een plaats gaf in de Neoplatoonse filosofie.

Voor de moderne beschouwer lijkt de theurgie van Iamblichus op het eerste gezicht weinig of zelfs compleet onfilosofisch. In de theurgie staat het uitvoeren van rituelen met stenen, planten, dieren en aroma's, het aanroepen van de goden en het bidden tot de goden centraal. Het doel hiervan is om je open te stellen voor de goden, zodat je kunt opstijgen naar de goden. Theurgie leidt de menselijke ziel tot het hoogste niveau van bewustzijn en prikkelt het goddelijke element

¹ Voor meer over het conflict tussen heidense filosofie en het christendom, zie R.T. Wallis, *Neoplatonism* (London: Duckworth, 1972), pp. 100-105.

² Gregory Shaw, *Theurgy and the soul; The Neoplatonism of Iamblichus* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995), p. 3.

³ In de joods-christelijke religie staan geloof en vertrouwen centraal, maar in theurgie is dat de ontdekking en realisering van de goddelijke kracht, zoals in deel II zal blijken. Crystal Addey, "The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation," in *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. by Eugene Afonasin, John M. Dillon and John F. Finamore (Leiden: Brill, 2012), p. 147.

van de ziel, zodat de ziel vergoddelijkt en zich bewust wordt van de ultieme oorsprong van zijn bestaan en de kosmos: de goden.⁴ De wijze waarop die vereniging met de goden mogelijk wordt, lijkt echter weinig filosofisch. Niet op kracht van het menselijke intellect stijgt de ziel tot grote hoogten, maar door de kracht van rituelen. Tegenwoordig maakt theurgie een weinig filosofische of zelfs onfilosofische indruk, maar ook de denkers uit Iamblichus' tijd waren niet overtuigd van de filosofische waarde van theurgie. Iamblichus' belangrijkste werk over dit onderwerp de *De Mysteriis*,⁵ is een verdediging tegen de bezwaren van Porphyrius in zijn *Epistula ad Anebonem*.⁶ Zijn brief aan de Egyptische priester Anebo zit vol vragen over bijvoorbeeld de aard van het goddelijke en vol met bezwaren die zich richten op de magische en religieuze kanten van theurgie. Iamblichus neemt Porphyrius' brief onder de loep, beantwoordt al zijn vragen en geeft weerwoord tegen zijn bezwaren.⁷ Iamblichus' doel is Porphyrius zijn foutieve aannames te laten inzien en dan vooral zijn misvattingen rond theurgie.

In zijn eigen tijd had Iamblichus al te kampen met de kritiek dat theurgie magie zou zijn. Maar zelfs tot de vorige eeuw werd zijn werk afgedaan als magische manipulatie en hekserij, zonder intellectuele en filosofische grond. Irrationalisme op en top. Er is dan ook weinig belangstelling geweest om Iamblichus' werk nader te onderzoeken en dat heeft bijgedragen aan de slechte overlevering van Iamblichus' werken door de eeuwen heen. Maar halverwege vorige eeuw is er een hernieuwde belangstelling gekomen voor het werk van Iamblichus,⁸ waarbij er nog maar enkele geleerden zijn die volhouden dat theurgie en magie in direct verband staan met elkaar.⁹ Andere geleerden proberen Iamblichus' theurgie een hogere filosofische waarde te geven door

⁴ Addey, "The Role of Divine Providence," p. 140.

⁵ Hierna resp. te noemen *Myst.* Iamblichus, *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*, trans. by Thomas Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

⁶ Ik gebruik de Engelse vertaling: *The Epistle of Porphyry to the Egyptian Anebo*, deze is bijgevoegd in *Iamblichus on the Mysteries* van Thomas Taylor.

⁷ Voor een duidelijke samenvatting en verklaring van de inhoud van *De Mysteriis* zie Emma C. Clarke, *Iamblichus' De Mysteriis; A Manifesto of the Miraculous* (Aldershot: Ashgate, 2001), pp. 8-12.

⁸ Shaw brengt goed in kaart welke opinies er over theurgie bestonden onder de geleerden van de jaren '40 tot '80, zie Gregory Shaw, "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus," in *Traditio*, Vol. 41 (1985), <http://www.jstor.org/stable/27831164> (geraadpleegd op 17 april 2013), pp. 4-9.

⁹ Onder andere E.R. Dodds en John M. Dillon, zie E. R. Dodds, "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism," in *The Journal of Roman Studies*, Vol. 37, Parts 1 and 2 (Society for the Promotion of Roman Studies, 1947), <http://www.jstor.org/stable/298455> (geraadpleegd op 22 januari 2013) en zie John M. Dillon, "Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections," in *The International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 1, nr. 1 (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007), http://juliano.multiculturas.com/textos/JDillon_Iamblichus_defence_theurgy.pdf (geraadpleegd op 25 februari 2013).

rationele en intellectuele aspecten aan theurgie toe te schrijven.¹⁰ Maar er zijn ook geleerden die dichtbij Iamblichus' werk blijven en proberen te achterhalen wat Iamblichus met theurgie bedoeld heeft.¹¹ Er zijn dus vele interpretaties, die echter niet alle even goed weergeven wat voor Iamblichus het belangrijkste aan theurgie was: ervaring van het goddelijke.

Het is duidelijk dat Iamblichus' theurgie vragen oproept voor wat betreft haar filosofische legitimatie, dit motiveert mijn hoofdvraag: heeft Iamblichus zijn theurgie filosofisch gerechtvaardigd en, zo ja, hoe? In de hedendaagse filosofie heeft theurgie geen plaats, daarom zal ik niet naar een filosofische rechtvaardiging zoeken die de moderne filosoof tevreden zal stellen, maar zal ik Iamblichus' theurgie in zijn eigen context en in antieke termen benaderen. Ik zal dicht bij Iamblichus' werk proberen te blijven om een anachronistische invulling of interpretatie van de verschillende aspecten van zijn theurgie te vermijden.

Ik zal eerst in deel I van deze scriptie Iamblichus' metafysica en zielsleer uiteenzetten, omdat, zoals zal blijken, deze het filosofisch kader vormen waarbinnen theurgie moet worden beschouwd. Hierbij zal het eerste principe, de hiërarchie van het goddelijke, de theorie van de ziel, haar afdaling in een lichaam en het effect van de materie besproken worden. Vervolgens zal ik Iamblichus' theurgie in deel II in kaart brengen om erachter te komen wat theurgie nu precies is en ook wat theurgie absoluut niet is, waarbij ik ook aandacht besteed aan de rituelen en de

¹⁰ Onder andere Gregory Shaw en Andrew Smith, zie Shaw, *Theurgy and the soul* en zie Andrew Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974).

¹¹ Deze geleerden zijn veelal gericht op één specifiek aspect van theurgie dat zij grondig onderzoeken om diens plaats in de gehele theurgie te verduidelijken; en/of op het in kaart brengen van de gehele theurgie en haar plaats en waarde in de geschiedenis van de filosofie te duiden; en/of om theurgie te verdedigen tegen kritieken en bezwaren van andere hedendaagse geleerden. Onder andere Addey, "The Role of Divine Providence," Clarke, *Manifesto of the Miraculous*, John F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (Chico: Scholars Press, 1985) en zijn "Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy," in *Dionysius*, Vol. 27 (1999), pp. 83-94, received by email from John Finamore, Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena* (Leiden: Brill, 1978), Gregory Shaw, "Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy," in *Dionysius*, Vol. 21 (2003), pp. 53-88, <http://ojs.library.dal.ca/index.php/dionysius/article/viewFile/2555/2486> (geraadpleegd op 16 april 2013) en zijn "The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul," in *Syllecta Classica vol. VIII; Iamblichus: the Philosopher*, ed. by Henry J. Blumenthal and John F. Finamore, 2d ed., pp. 177-190 (Iowa City: University of Iowa Printing Services, 2002) en zijn "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus," in *Traditio*, Vol. 41 (1985), pp. 1-28, <http://www.jstor.org/stable/27831164> (geraadpleegd op 17 april 2013), Carlos G. Steel, *The Changing Self; A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus* (Brussel: Paleis der Academiën, 1978), R.T. Wallis, *Neoplatonism*, André-Jean Festugière, "Proclus et la religion traditionnelle," in *Études de philosophie grecque* (Paris, 1971) en zijn "Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus," in *Études de philosophie grecque* (Paris, 1971).

vereniging met het goddelijke. De hier ondernomen reconstructie van Iamblichus' metafysica (inclusief zielsleer) en theurgie vormt de basis voor deel III, waarin ik een nadere studie maak van het onderscheid dat Iamblichus tussen theologie, theurgie en filosofie trekt. Ook zal ik onderzoeken hoe Iamblichus' theurgie in verband staat tot het Neoplatonisme. Uiteindelijk zal ik dan proberen aan te tonen dat Iamblichus' theurgie door hem filosofisch gerechtvaardigd is, omdat hij een, voor zijn tijd, filosofische vorm van argumentatie toepast en ingaat op filosofische problematiek uit de Platoonse traditie.

Deel I Iamblichus' metafysica

Om Iamblichus' theurgie te begrijpen, is het noodzakelijk Iamblichus' wereldbeeld uiteen te zetten zoals dat naar voren in komt in zijn *De Anima* en *De Mysteriis*.¹ Dan worden de noodzaak en het doel van theurgie pas goed duidelijk, omdat zijn theurgie nauw samenhangt met zijn metafysica. Want in Iamblichus' wereld, waarin zielen afdalen naar de aarde, verbonden worden aan een lichaam, maar uiteindelijk ook weer vrij willen zijn van materie en terug op willen stijgen naar de goden ter vervolmaking van de goddelijke wil van het universum, is theurgie noodzakelijk. Om de theurgie echt op waarde te kunnen schatten, zal daarom in dit deel Iamblichus' metafysica behandeld en verduidelijkt worden. Ten eerste zal naar het begin van de kosmos gekeken worden, naar het eerste en hoogste principe waar volgens Iamblichus alles uit ontstaat. Vervolgens zal de hiërarchie van de goden getoond worden en wat zij in Iamblichus' metafysica betekenen voor de kosmos. Daarna zal Iamblichus' theorie van de ziel aan bod komen, waarna de afdaling van zielen in een lichaam verklaard zal worden, waarbij aandacht zal zijn voor het Neoplatoonse 'voertuig' van de ziel. En vervolgens welk effect materie op de menselijke ziel heeft, zodat uiteindelijk in het volgende deel aangetoond kan worden dat theurgie voor de menselijke ziel de enige uitweg is uit de verbintenis met materie.

I.1 Eerste principe

Als we ons concentreren op de metafysica die in *De Mysteriis* naar voren komt, zien we duidelijk dat deze ons vertelt dat het eerste principe — het Ene of het Goede genoemd— de oorzaak is van alle dingen. Dit principe is superieur aan bestaan en staat los van het geheel aan dingen waar het de onuitsprekelijke oorzaak van is. Het gaat zelfs volledig voorbij aan onze kennis en waarneming. 'Het Ene' drukt de transcendente eenvoud uit en 'Het Goede' zijn bestaan als het object van verlangen van alle wezens. Dit principe is 'the principle of principles'.² Het is namelijk noodzakelijk dat er één monade aan de top staat en niet een veelheid waar de dingen uit ontstaan. De andere principes ontstaan uit het eerste ene principe door overeenkomst en continuïteit.³ "It is,

¹ Hierna resp. te noemen *De an.* Iamblichus, *De Anima*, trans. and com. by John. F. Finamore and John M. Dillon (Leiden: Brill, 2002).

² Thomas Taylors introductie, *Iamblichus on the Mysteries*, p. x.

³ Dit principe van Overeenkomst houdt in dat er een relatie van overeenkomst moet zijn tussen oorsprong en product, dus dat uit een oorsprong een daarop gelijkend product voortkomt en dat het onmogelijk is dat

therefore, necessary from these premises, since there is one unity, the principle of the universe, that this unity should produce from itself, prior to everything else, a multitude of natures characterized by unity, and a number the most of all things allied to its cause; and these natures are no other than the Gods.”⁴ Uit dit eerste principe ontstaan de goden en deze hebben deel aan het onuitsprekelijke, hebben allen de verborgen eigenschappen van godheid en bezitten allen een overvloed aan goedheid. Alles is afhankelijk van deze goden: bestaan, leven, intellect, ziel, natuur en lichaam. “*Monads* suspended from *unities*, deified natures proceeding from deities.”⁵ Elk van deze monaden is zelf weer het hoofd van een reeks die zich uitbreidt tot de laatste der dingen en tegelijkertijd: “[...] it proceeds from, at the same time abides in, and returns to, its leader.”⁶ Alle dingen bestaan dus uit het eerste principe: “All intellects emanate from one first intellect; all souls from one first soul; all natures blossom from one first nature; and all bodies proceed from the vital and luminous body of the World. And, lastly, all these great monads are comprehended in the first one, from which both they and all their depending series are unfolded into light.”⁷ Daarom is dit eerste principe werkelijk de eenheid van alle eenheden, de monade van monaden, het principe van principes, de god van de goden, één en alle dingen en toch voorafgaand aan alles.⁸

Maar als we verder kijken dan de *De Mysteriis*, zien we nog een andere metafysica naar voren komen. In plaats van het Ene waaruit de goden voortkomen die dan weer de rest van alle dingen voortbrengen, vinden we in andere bronnen een in bepaalde opzichten andere orde. Auteurs als Richard Wallis en John Dillon gebruiken fragmenten van Damascius’ *Dubitaciones et Solutiones* voor verdere informatie over Iamblichus’ metafysica.⁹ Het belangrijkste verschil met de orde uit

er uit een oorsprong een tegengesteld product ontstaat. Dit was een principe dat Iamblichus en andere neoplatonisten aanhielden. Wallis, *Neoplatonism*, p. 123.

⁴ Thomas Taylors introductie, *Iamblichus on the Mysteries*, pp. ix-x.

⁵ Idem, p. x.

⁶ Idem, p. x.

⁷ Idem, p. xi.

⁸ Idem, p. xi. Ik heb hier regelmatig uit de introductie van Taylor bij de *De Mysteriis* geciteerd, omdat hij vrijwel de enige auteur is die zich alleen baseert op de *De Mysteriis* en geen andere bronnen gebruikt om Iamblichus’ metafysica in kaart te brengen. Taylor geeft goed weer wat er in de *De Mysteriis* staat en dit gebruik ik om te laten zien dat de andere auteurs door het gebruik van nog andere bronnen tot andere metafysische systemen komen.

⁹ Hierna resp. te noemen *Dub. et Sol.* Ik gebruik de Engelse vertaling: Damascius, *Problems and Solutions Concerning First Principles*, trans. from the Greek by Sara Ahbel-Rappe (Oxford: Oxford University Press, 2010). Omdat veel werk van Iamblichus verloren is gegaan en in de *De Mysteriis* geen metafysisch systeem wordt uitgewerkt en de *De Anima* vooral gericht is op de ziel en van geringe omvang is, zijn auteurs voor verdere informatie afhankelijk van wat late Neoplatonisten over Iamblichus schrijven (Wallis, *Neoplatonism*, p. 100). In *Dub. et Sol.* heeft Damascius een kritische blik op de visies van zijn voorgangers, zoals Proclus en Porphyrius, wat betreft eerste principes en neigt hij zelf het meest naar de visie van

de *De Mysteriis* is dat er naast het Ene een eerste principe wordt toegevoegd. Het probleem dat Iamblichus met een tweede eerste principe op wil lossen is de tegenstelling tussen een absoluut transcendente Ene, dat geen enkel direct effect kan hebben op andere dingen, en een scheppend eerste principe.¹⁰ Als er een eerste principe is wat boven en voorbij alles staat, kan dat eerste principe eigenlijk niet iets voortbrengen dat niet in zijn aard ligt.¹¹ Dit eerste principe kan dus niet de materiële wereld voortbrengen. Dus rijst de noodzaak van een tweede ‘eerste principe’ die dat wel kan voortbrengen. Het eerste Ene wordt volgens Damascius nu door Iamblichus het absolute Onuitsprekelijke genoemd.¹² Verschillende auteurs, zoals Dillon en Wallis, maar ook John Finamore en Gregory Shaw, zijn het er allen over eens dat het hoogste principe het Ene Onuitsprekelijke is. Maar daarna scheiden hun wegen. Degenen die Damascius volgen, zoals Dillon, voegen nog een tweeheid toe die volgt op het tweede Ene, *peras-apeiron* (grens-grenzeloos): “and the two are the limit and the unlimited, or if one likes, the One and the many, but the One that opposed the many is not the One before these two, which is also without any opposition.”¹³ Deze tweeheid wordt ingepast om eenheid en veelheid voort te brengen. Damascius postuleert vervolgens het Ene Zijn nog onder *peras-apeiron* en daar weer onder de Intelligibele Drie-eenheid van het Ene, Leven en Intellect. Dillon komt dan uit op de volgende orde: Het Onuitsprekelijke, Het Ene, *peras-apeiron*, het Ene Zijn en de Intelligibele Drie-eenheid.

Als we kijken naar de Hypostasen van Plotinus en Porphyrius zien we dat Iamblichus zich verder van hen verwijderd heeft. Plotinus heeft drie Hypostasen: Het Ene, de Geest (*Nous*) en de Ziel, waarbij het Ene het zijnde voorbij en boven alles is, de Geest en de Ziel het intelligibele zijnde zijn en daaronder zich het waarneembare zijnde, de materiële kosmos bevindt. Porphyrius blijft trouw aan deze indeling van Plotinus, maar de transcendentie van het Ene ten opzichte van de Geest is voor hem minder radicaal en soms vereenzelvigd hij het Ene met het zuivere zijn van de Geest. Porphyrius ontkent de absolute afgescheidenheid en zelfstandigheid van de Hypostasen en lijkt ze

Iamblichus. Vandaar dat Damascius een uitgebreide verhandeling —hoewel door z'n gehele werk steeds korte stukjes—van Iamblichus metafysische principes geeft. In die zin geeft Damascius ons de ontbrekende informatie wat betreft Iamblichus metafysica, hoewel lastig blijft hoe het geïnterpreteerd moet worden aangezien het niet direct van Iamblichus zelf komt en wellicht een invulling is van Damascius. Meer informatie over Damascius en zijn werk *Dub. et Sol.* is te vinden in de uitgebreide inleiding van Sarah Ahbel-Rappe bij het werk, pp. 1-61.

¹⁰ John M. Dillon, “Iamblichus of Chalcis,” in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Part II, 36.2 (New York: Walter de Gruyter, 1987), p. 881.

¹¹ Ook hier wordt het principe van Overeenkomst toegepast en dat brengt dit probleem met zich mee.

¹² *Dub. et Sol.* 43, p. 162.

¹³ *Dub. et Sol.* 51, p. 182.

veel meer samen te voegen en dan vooral Ziel met de Geest —ook wel het Intellect.¹⁴ Zoals we kunnen zien gaat Iamblichus juist de andere kant op, want hij bewaart wel de duidelijke distinctie tussen het Ene en de lagere ontologische niveaus en trekt de Hypostasen juist verder uit elkaar. Hij voegt niveaus toe en tussen en laat weinig over van de oorspronkelijke hiërarchie van drie hypostasen. Iamblichus trekt de ontologische niveaus verder uit elkaar en onderscheidt ze echt van elkaar, wat hem later weer problemen geeft in hoe de ziel weer dichterbij het Ene kan komen.

Maar waar passen in deze orde van eerste principes de goden uit de *De Mysteriis*? John Finamore en Gregory Shaw volgen Damascius niet en komen uit op een orde vergelijkbaar aan die in *De Mysteriis* waarin de goden uit het Ene Onuitsprekelijke voortkomen.¹⁵ Lastig is nu dat er twee ordes zijn, de een geeft aan waar de goden vandaan komen, de andere geeft een metafysische orde die waardevol is in de traditie van het Neoplatonisme. Het lijkt erop dat Iamblichus in verschillende werken, die incompleet zijn overgeleverd, verschillende ordes geeft. Waarschijnlijk waren deze ordes ooit wel gekoppeld, maar hebben we geen overlevering hiervan. Nu lijken het twee goddelijke ordes te zijn die los van elkaar staan, maar als duidelijk zou zijn welke plaats de goden rond de eerste principes krijgen, zouden de twee ordes best samengevoegd kunnen worden. Want de orde die door Damascius is weergegeven zou een nadere uitwerking kunnen zijn van die uit de *De Mysteriis*, maar het laat alleen niet zien waar de goden en de goddelijke hiërarchie hun plaats krijgen. Voor het vervolg van deze studie houd ik de metafysische orde aan zoals deze naar voren komt in de *De Mysteriis*, omdat deze het beste aansluit op Iamblichus' goddelijke hiërarchie en zijn reisbeschrijving van de opstijging van de menselijke ziel naar het Ene door theurgie.

I.2 Hiërarchie van het goddelijke

Iamblichus beschrijft door zijn gehele *De Mysteriis* de hiërarchie van de goden, hun eigenschappen, hun functies en hun verschijningen. Aan mij de taak dit samenhangend te organiseren en uiteen te zetten. Een eerste ontologische hiërarchie tussen goden, demonen,

¹⁴ Wallis, *Neoplatonism*, p. 111.

¹⁵ Gregory Shaw: Onuitsprekelijke Ene — 'noetic demiurg' = 'pre-essential father' = 'primary demiurg' = 'monad from the one'. De verschillende benamingen maken het lastig te zien wat er precies bedoeld wordt. In Shaw, *Theurgy and the soul*. John Finamore: Onuitsprekelijke Ene — 'noetic gods' — 'noeric gods' — 'visible gods'. In Finamore, *Vehicle of the Soul*.

helden en zielen wordt duidelijk in hoofdstuk 5 van sectie I. Hier benadrukt Iamblichus voor het eerst de noodzaak van andere soorten tussen de twee extremen, de goden en de zielen, want: “The middle genera, therefore, give completion to the common bond of the Gods and souls, and cause the connexion of them to be indissoluble” (*Myst.* I.5 p.32). Hier is de Wet van de Middelste Term van kracht: de essentie van deze wet is dat twee ongelijke termen verbonden moeten worden door een tussenterm die overeenkomsten heeft met de een en met de ander.¹⁶ Iamblichus’ toepassing van deze wet zullen we vaker tegen komen in de goddelijke hiërarchie en ook in zijn zielsleer. Verder in hoofdstuk 3 van sectie II komen er nog meer goddelijke soorten bij om deze vier weer met elkaar te verbinden, wat uiteindelijk resulteert in een ontologische hiërarchie van acht excellente hogere soorten: 1. Goden, 2. Aartsengelen, 3. Engelen, 4. Démonen, 5. Helden, 6. Ondermaanse archonten (heersers), 7. Materiële archonten en 8. Pure zielen. Deze niveaus onderscheiden zich van elkaar in de mate waarin zij aan het essentieel Goede deelnemen of het essentieel Goede in zich hebben: “Iamblichus believes that the essential Good is present in all the greater kinds but that it is present in such a way that it preserves the individual rank of each.”¹⁷ Voor het doel van deze studie zullen enkel de goden, de demonen, de helden en in het volgende hoofdstuk de zielen besproken worden, aangezien zij een belangrijke rol spelen in theurgie.¹⁸ Hier zal bekeken worden wat hun eigenschappen en functies zijn aan de hand van de Neoplatonische drie-eenheid *ousia-dunamis-energeia* (essentie-vermogen-activiteit) die door Iamblichus werd toegepast.

Iamblichus transformeerde in zijn commentaar op de *Alcibiades* van Plato het Aristotelische onderscheid tussen *ousia*, *dunamis* en *energeia* tot een emanerende drie-eenheid typerend voor later Neoplatonisme.¹⁹ Deze drie-eenheid werd nu dus toegepast op de goddelijke naturen, zoals

¹⁶ Deze wet lijkt op het Principe van Overeenkomst (Wallis, *Neoplatonism*, p. 131). Iamblichus beschrijft deze wet in *Myst.* I.5 p. 35: “For one of these middle genera is proximate to the First, but the other to the last, of the extremes. But it reasonably follows, according to continuity of alliance, that the medium which begins from the most excellent natures, should proceed to such as are less excellent; but that the medium which primarily produces a contact with the last of things, should also in a certain respect communicate with the natures that transcend it.”

¹⁷ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 39.

¹⁸ Voor meer informatie over engelen en de andere rangen van de goddelijke hiërarchie zie Iamblichus’ verhandeling over hun verschijningen: *Myst.* II.3 p. 85- II.9 p. 103.

¹⁹ Iamblichus’ commentaar heet *In Alcibiadem*. Er is echter twijfel over of de *Alcibiades* wel van Plato afkomstig is. Bovendien zijn er twee dialogen die *Alcibiades* heten, waardoor we niet zeker weten welke van de twee Iamblichus heeft becommentarieerd. Het punt echter waar het hier om gaat is Iamblichus’ toepassing van het Aristotelische onderscheid *ousia*, *dunamis* en *energeia* in zijn commentaar. Ik zal daarom niet verder ingaan op de historie van de *Alcibiades*. Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 72.

goden, goddelijke intellecten en goddelijke zielen.²⁰ Voor Iamblichus en de meeste Neoplatonisten waren Aristoteles' werk en Plato's werk in harmonie met elkaar.²¹ Dit kenbaar worden van essenties door hun activiteiten van Aristoteles heeft precedenten in Plato's dialogen.²² Volgens Iamblichus kun je aan de activiteiten van bijv. goden of zielen wel zien wat hun essentie is, maar deze activiteiten definiëren niet hun identiteit, want dat zou de ontologische orde op zijn kop zetten.²³

Dit onderscheid wordt toegepast op de Goden. Zij zijn (*ousia*) voortreffelijk, transcendent en perfect (*Myst.* I.7 p.36). De goden hebben het vermogen (*dunamis*) om alle dingen tegelijkertijd te doen, gelijk in een ogenblik (*Myst.* I.7 p.36). En hun activiteit (*energeia*) is alle dingen voort te brengen en te regeren zonder neerwaarts naar die dingen te neigen (*Myst.* I.7 p.36). Verder zijn de goden de oorzaak van alle dingen en gaan ook in vermogen vooraf aan alle dingen. De Goden sluiten het doel in van alle activiteiten en essenties: perfectie (*Myst.* I.7 p.36). De goden zijn het hoogste en behoren tot het onbegrijpelijke, ze zijn superieur aan elke maat en kunnen niet begrensd worden door welke vorm dan ook (*Myst.* I.7 p.37). En alle dingen zijn vervuld van de goden (*Myst.* I.9 p.45). Een goddelijke natuur, niet alleen de goden maar ook de andere hogere soorten uit de hiërarchie, beschijnt van buiten af alle dingen in de wereld: "in the same manner as the sun externally irradiates all things with his rays. Hence, as light comprehends the things which are illuminated by it, thus also the power of the Gods externally comprehends its participants" (*Myst.* I.9 p.45). De gehele wereld wordt beschenen door het ene en ondeelbare licht van de goden, dit licht is overal een en hetzelfde, onverdeeld aanwezig bij alle dingen die in staat zijn er aan deel te nemen, door een geheel perfecte kracht worden alle dingen gevuld, door een bepaalde oorzakelijke uitgebreidheid zijn alle dingen in de goden zelf ingesloten en opgegaan en overal zijn de goden verenigd met zichzelf en voegen zij begin en einde samen (*Myst.* I.9 p.46). Het is niet zo dat de goden handelen door opgelegde noodzakelijkheid, maar die noodzakelijkheid komt juist voort uit de goden,²⁴ "this necessity, therefore, is mingled with beneficent will, and is the friend of love; through an order adapted to the Gods, possesses identity and immutability; and

²⁰ Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena* (Leiden: Brill, 1978), pp. 32, 57-58.

²¹ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 72.

²² In Rep. 477 c (Socrates is aan het woord): "We think powers are a type of thing that enables us— or anything else that has an ability — to do whatever we are able to do." In Soph. 247e (de vreemdeling is aan het woord): "[...] For I set up as a definition which defines being, that it is nothing else but power[...]."

²³ *Myst.* I.4 p.29 en I.8 pp. 39-40, en zie Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 75.

²⁴ Addey, "The Role of Divine Providence," p. 143.

because it is contained in one boundary, abides in this, and never departs from it” (*Myst.* I.14 p.59). De goden zijn bovendien rechtvaardig (*Myst.* IV.9 p.212).

Er is nu al redelijk duidelijk geworden wat de eigenschappen en functies van de goden zijn, maar er blijft nog veel onduidelijk. Wat voor goden zijn dit dan? In *De Mysteriis* komen er verschillende verdelingen onder de goden voor: kosmische goden en goden die voorafgaand bestaan in de intelligibele wereld (*Myst.* I.19 p.73); perfect onstoffelijke goden en tastbare goden die lichamen hebben (*Myst.* I.19 p.75); zichtbare goden en onzichtbare goden (*Myst.* I.20 p.76); materiële goden en immateriële goden (*Myst.* V.14 p.249); “Gods who reign over soul and nature”, “Gods who are essentially uniform” en “the Gods who subsists as media” (*Myst.* V.19 pp.257-8). Deze verdeling komt er telkens op neer dat er hogere onstoffelijke, intelligibele, onzichtbare, immateriële goden zijn en daarnaast lichamelijke, kosmische, zichtbare, materiële goden. Deze laatste goden moet je niet zien als letterlijk lichamelijk en zichtbaar, maar als de goden die zich het dichtst bij het lichamelijke en zichtbare bevinden, omdat zij hierover regeren. Maar in feite zijn er drie soorten goden die een deel van de kosmos onder zich hebben waarover zij regeren en daar passen ook drie typen zielen bij. De intelligibele goden en de pure zielen passen bij elkaar, de kosmische goden die over ziel en natuur heersen, passen bij de zielen die gericht zijn op het aardse materiële leven en de goden daartussen passen bij de zielen die zich ertussen bevinden. We zien namelijk dat voor Iamblichus de verschillende typen zielen verschillende manieren van aanbidding tot verschillende goden hebben, passend bij hun eigen aard.²⁵ Zielen werden dus gerangschikt onder de verschillende goden, afhankelijk van hun aard.²⁶ Meer over de verschillende typen zielen en hun plaats in de kosmos in het volgende hoofdstuk over zielen. Voor nu is duidelijk dat de goden onder te verdelen zijn in intelligibele goden die boven en buiten de materiële wereld bestaan, kosmische goden die regeren over het aardse en daar dichtbij staan en de goden ertussen die als middens tussen extremen fungeren. Ieder van deze soorten heeft zijn eigen orde van passende aartsengelen, engelen, demonen, helden tot aan de menselijke zielen onder zich.²⁷

Verder met de demonen. Zij zijn verreweg inferieur aan de goden (*Myst.* I.5 p.32). Maar zij komen wel voort uit de goden, zij zijn voortgebracht in overeenstemming met de voortbrengende

²⁵ Zie nuttige tabel bij Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 152. Meer over de drie typen van verering in hoofdstuk II.3 van deze scriptie.

²⁶ Idem, p. 144.

²⁷ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 66.

en demiurgische krachten van de goden: “in the most remote termination of progression, and ultimate distribution into parts” (*Myst.* II.1 p. 82). De demonen zijn niet alleen van een daadkrachtige aard, maar zijn ondergeschikt aan en volgen de liefdadige wil van de goden (*Myst.* I.5 p.32). “That which is demonical is of a ministrant nature, and receives whatever the Gods may announce, promptly employing manual operation, as it were, in things which the Gods intellectually perceive, wish, and command” (*Myst.* I.20 p.78). De demonen wekken de energie van het onzichtbare goede van de goden op, omdat zij zelf hierin opgenomen zijn, en zij vervolmaken de producten van de goden in overeenstemming hiermee (*Myst.* I.5 p.32). “For it renders that which is ineffable in the good of the Gods effable, illuminates that which is formless in forms, and produces into visible reasons [or productive forms] that which in divine good is above all reason” (*Myst.* I.5 p.32). Naar de lagere soorten onder zich dragen de demonen ook hun deelname aan schoonheid over (*Myst.* I.5 p.32). De demonische stam in deze hiërarchie is meervoudig, maar verenigd, vermengd, maar in een ongemengde manier en zij sluiten alle dingen van een ondergeschikte aard in naar het idee van de goden (*Myst.* I.6 p.34-5). Demonen zijn onzichtbaar en kunnen niet met de zintuigen waargenomen worden, maar zij zijn op een andere manier onzichtbaar dan de goden, want de goden overstijgen rationele kennis en materiële intelligentie en zijn om die reden onzichtbaar (*Myst.* I.20 p. 76-7). “Those powers that are allotted a daemonical prefecture, distributing certain divisible portions of the World, govern these, and have themselves a partible form of essence and power” (*Myst.* I.20 p.78). De essentie (*ousia*) van demonen is effectief en strevend naar de perfectie van aardse soorten, hun essentie vervolmaakt de supervisie over de voortgebrachte individuele dingen (*Myst.* II.1 p. 82-3). Het vermogen (*dunamis*) van demonen is vruchtbaarheid, omdat zij de natuur en het binden van zielen aan lichamen overzien (*Myst.* II.1 p. 83). De activiteit (*energeia*) van demonen is aards en wijdverspreid in hun resultaten, zoals individuele dingen in de natuur (*Myst.* II.2 p. 83). Demonen verbinden het goddelijke en het materiële, ze verbinden de extremen. Demonen hebben een belangrijke taak in de kosmos, zij vervolmaken de wil van de goden voor deze kosmos. Het binden van zielen aan een lichaam is dus ook de wil van de goden, maar het gevolg is dat deze ziel gebonden is aan het materiële. “Daemons draw souls down into nature” (*Myst.* II.5 p.93). Verderop lezen we dat de aanwezigheid van de demonen: “renders the body, indeed, heavy, afflicts with diseases, draws down the soul to nature, does not depart from bodies, and the sense allied to bodies, and detains about this terrestrial place those who are hastening to divine fire, and does not liberate from the bonds of Fate” (*Myst.* II.6 p.96). Hoewel zij voor de vervolmaking van

de natuurlijke wereld een belangrijke taak hebben, is het gevolg voor de menselijke ziel niet voordelig. Hier begint de noodzaak voor theurgie te ontstaan, een manier om je weer los te maken van de verbinding met het aardse en dus ook je los te maken van de demon die jou aan het aardse bindt. Later meer hierover.²⁸

Helden zijn meer verheven dan zielen in vermogen en deugd, in schoonheid en grootsheid en in alle goede dingen die bestaan in zielen (*Myst.* I.5 p.31). Hoewel zij volledig voorbij gaan aan de psychische orde, zijn ze tegelijkertijd dicht verbonden aan de zielen, omdat hun leven van dezelfde vorm is (*Myst.* I.5 p.32). De helden hebben een bovenaardse leiding over een duidelijke verdeling en veelheid, over beweging en vermenging en andere dingen die hier mee te maken hebben (*Myst.* I.6 p.35). “It also receives gifts of a more excellent nature, concealed as it were inwardly; I mean union, purity, a firm establishment, impartible sameness, and a transcendency above other things” (*Myst.* I.6 p.35). Helden zijn voortgebracht door de redenen (*logoi*), of effectieve principes, van het leven in goddelijke naturen: “and from these, the first and perfect measures of souls receive their termination and distribution into parts” (*Myst.* II.1 p. 82). Daarom is de essentie (*ousia*) van helden vitaal en rationeel en leider van de zielen (*Myst.* II.1 p. 83). Het vermogen (*dunamis*) van helden is leven opwekkend, omdat zij de leiders van de mensen zijn en vrij zijn van wording (*Myst.* II.1 p. 83). De activiteit (*energeia*) van de helden is minder wijdverspreid als die van de demonen, want deze beperkt zich tot de orde van de zielen (*Myst.* II.2 p. 83). Demonen trekken de ziel naar beneden in de natuur, maar: “heroes lead them to a providential attention to sensible works” (*Myst.* II.5 p.93). De aanwezigheid van de helden “excites to certain generous and great undertakings” (*Myst.* II.6 p.96). “Heroes, on the other hand, performed a soteriological function and guided souls in their spiritual integration.”²⁹ Hier zie je dat ook de helden een belangrijke taak in de kosmos hebben, zij kunnen de ziel richting geven en dragen zo bij aan theurgie.

I.3 Theorie van de ziel

Om te begrijpen wat Iamblichus dacht over zielen is het noodzakelijk om verder te kijken dan alleen de *De Mysteriis*. Zijn *De Anima (Over de ziel)* gaat in zijn geheel over zielen. Belangrijk is

²⁸ In hoofdstuk I.4 over de afdaling van de zielen en in deel II over theurgie.

²⁹ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 132.

nu om een duidelijk beeld te schetsen over de ziel zoals beschreven in de *De Mysteriis* en in de *De Anima*, om een compleet beeld van de theorie van de ziel te krijgen.

We zien in de *De Anima* een eerste onderscheid in zielen naar soorten van de goddelijke hiërarchie: “making a difference between the perfect acts of universal souls, the pure and immaterial activities of divine souls and, different from these, the efficacious activities of the daemonic souls and the great-hearted activities of heroic souls, and the acts of a mortal nature proper to animals and men, and so on for the rest” (*De an.* fr. 18 p. 45). Iamblichus onderscheidt dus universele, goddelijke, demonische, heroïsche, menselijke zielen en dierlijke zielen.³⁰ De universele zielen zijn de goden, de goddelijke zielen die van de meer excellente naturen zoals engelen, demonische zielen van demonen, heroïsche zielen zijn van de helden en de menselijke ziel is van de mens. Iamblichus beweert dat hun activiteiten verschillen van elkaar, in tegenstelling tot de Stoïcijnen, Plotinus en Amelius.³¹ “The acts of higher souls are purer and more perfect than those of lower souls. The acts of human souls are therefore the least pure of all, befitting their rank.”³² Iamblichus’ positie is dus dat er verschillende gradaties van zielen zijn: “about which different truths can be predicated.”³³ Carlos Steel verwoordt het mooi: “the souls are subdivided into classes and kinds which differ essentially from one another and which form, among themselves, a hierarchical system wherein the lower always stands under the authority and the influence of the higher.”³⁴

Als we kijken naar de menselijke ziel, zien we dat Iamblichus ook hier een onderscheid maakt. Het verschil tussen menselijke zielen onderling zit in het doel waarmee zij zijn afgedaald, dat doel toont zich in hun belichaming.³⁵ Er zijn pure zielen, onzuivere zielen en zielen ertussen in. In hoofdstuk 7 van sectie II in de *De Mysteriis* spreekt Iamblichus over de verschillende verschijningen van de goddelijke hiërarchie en hier benoemt hij de gezuiverde ziel en de ziel die

³⁰ Dieren en planten hebben wel zielen en dalen af in een dierlijk of plantaardig lichaam, maar ze hebben geen bewuste identiteit, zie Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 77.

³¹ John F. Finamore, “The Rational Soul in Iamblichus’ Philosophy,” in *Syllecta Classica vol. VIII; Iamblichus: the Philosopher*, ed. by Henry J. Blumenthal and John F. Finamore, 2d ed. (Iowa City: University of Iowa Printing Services, 2002), p. 167 en *De an.* fr. 17 en fr. 19 p. 45. Stoa: De rede, intellect en deugden zijn hetzelfde in de universele ziel en in de individuele ziel. Plotinus en Amelius: de individuele ziel is niet verschillend van de universele ziel maar één met de universele ziel.

³² Finamore, “The Rational Soul,” p. 167.

³³ Dillon, “Iamblichus of Chalcis,” p. 895.

³⁴ Steel, *The Changing Self*, (Brussel: Paleis der Academiën, 1978), p. 28.

³⁵ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 143.

neerwaarts neigt.³⁶ Eerder in sectie I legt Iamblichus uit dat de laatste van de goddelijke naturen de zuivere ziel is, een ziel vrij van lichaam (*Myst.* I.10 p.49). Maar deze zuivere ziel daalt wel af in een lichaam, want in de *De Anima* lezen we dat: “pure and perfect souls come to dwell in bodies in a pure manner, without passions and without being deprived of intellection, but opposite souls in an opposite manner” (*De an.* fr. 28 p.57). Afhankelijk van de manier waarop ze afdalen en het doel van hun afdaling zijn de zielen dus zuiver of niet of er nog tussenin. In hoofdstuk I.4 zal ik ingaan op het doel van de afdaling van zielen in een lichaam.

In hoofdstuk 7 van Sectie I in *De Mysteriis* behandelt Iamblichus de twee extremen goden en menselijke zielen. Menselijke zielen zijn (*ousia*) het laatste en laagste in waardigheid, zijn gebrekkig en imperfect (*Myst.* I.7 p. 36). Ze hebben niet het vermogen (*dunamis*) om effect te hebben op alle dingen, niet in één keer, niet even in één moment, en ook niet onverdeeld (*Myst.* I.7 p. 36). De activiteit (*energeia*) van de zielen is naar beneden te neigen naar de dingen die zij voortbrengen en regeren (*Myst.* I.7 p. 36). “The universal souls direct towards themselves the things which they administer, whereas the particular souls are themselves directed towards the objects of their care” (*De an.* fr. 21 p. 47). Deze zielen zijn voortgekomen uit een oorzaak, de wil van de goden, en voor eeuwig afhankelijk ervan (*Myst.* I.7 p. 36). De zielen gaan voort van imperfect naar perfect (*Myst.* I.7 p. 37). Maar de menselijke ziel is: “vanquished by inclination, habitude, and propensity; and is detained by appetites directed to that which is less excellent, and by familiarity with secondary natures” (*Myst.* I.7 p. 37). Waar intellect bij alle goden altijd en onveranderlijk aanwezig is, is intellect bij de menselijke zielen verdeeld en meervoudig en gericht op het regeren van het geheel (*Myst.* I.7 p. 37). Dit komt omdat de ziel begrensd is ten opzichte van het goddelijke en de ziel kan daardoor alleen gedeeltelijk participeren in het intellect, maar het is wel altijd aanwezig in de menselijke ziel (*Myst.* I.7 p. 37-8).

In de *De Anima* zien we nog een andere essentie van de menselijke ziel, namelijk het midden zijn tussen de twee extremen: intellect en lichaam.³⁷

“The doctrine opposed to this, however, separates the Soul off, inasmuch as it has come about as following upon Intellect, representing a distinct level of being, and that aspect of it which is endowed with intellect is explained as being connected with the intellect certainly, but also as subsisting independently on its own, and it separates the soul also

³⁶ *Myst.* II.7 p. 98.

³⁷ Hier is ook de Wet van de Middelste Term weer van kracht, maar dit keer op de ziel van toepassing.

from all the superior classes of being, and assigns to it as the particular definition of its essence, either the middle term of divisible and indivisible beings <and of corporeal and in>corporeal being, or the totality of the universal reason-principles, or that which, after the ideas, is at service of the work of creation, or that life which has life of itself, which proceeds from the Intelligible realm, or again the procession of the classes of real Being as a whole to an inferior substance” (*De an.* fr.7 p.31).³⁸

Iamblichus zet zich hier af tegen de opinie die hij onder andere aan Plotinus toeschrijft,³⁹ namelijk dat de ziel als geheel homogeen en een en hetzelfde is en in zich de intelligibele wereld, de goden, de demonen en het goede heeft (*De an.* fr.6 p.31). Iamblichus wees dus Plotinus’ beschrijving “of man as an ‘intelligible cosmos’” af.⁴⁰ “According to this doctrine, the soul differs in no way from intellect and the gods, and the superior classes of being, at least in respect to its substance in general” (*De an.* fr.6 p.31). Voor Iamblichus bestaat de ziel op een ander niveau dan het Intellect, is de ziel volledig afgescheiden van en inferieur aan de goddelijke klassen en vanwege de essentie van de menselijke ziel bevindt deze zich op een apart ontologisch niveau tussen de wereld van het Intellect en het goddelijke en de materiële wereld in.⁴¹ Zoals hier boven beschreven komt ook in de *De Mysteriis* naar voren dat de ziel afgescheiden is van het Intellect en het goddelijke en maar gedeeltelijk participeert. De ziel is een midden tussen het hogere intellectuele (en goddelijke) en het laagste materiële en participeert in beide gedeeltelijk. Dit heeft de nodige gevolgen. Namelijk dat de ziel zowel onsterfelijk als sterfelijk is.

“Its function, according to Iamblichus’ reading of the *Timaeus*, was to mediate between opposites, and ultimately this demanded that the human soul extend itself into the generated World to mediate between mortality and immortality, between the undivided consciousness of the Whole and the self-reflexive consciousness of a part. It was a task not given to any other divinity, and although it expressed the collective will of the gods, it was

³⁸ Iamblichus noemt hier niet één, maar vijf beschrijvingen van de essentie van de menselijke ziel, die volgens hem allen de essentie van de ziel uitdrukken.

³⁹ Als ook aan Numenius, Amelius en Porphyrius. Waarbij Numenius volledig achter deze opinie staat, Plotinus niet altijd geheel consistent is met deze opinie, Amelius onstabiel is in zijn verbond met deze opinie en Porphyrius dan weer wel dan weer niet de opinie steunt (*De an.* fr.6 p.31). Voor een uitgebreide verhandeling over de verschillen tussen zijn voorgangers en Iamblichus’ positie en ook de reden waarom hij Plotinus onder zijn tegenstanders schaart zie Steel, *The Changing Self*, pp. 26-33.

⁴⁰ Wallis, *Neoplatonism*, p. 119.

⁴¹ Finamore, “The Rational Soul,” p. 165.

uniquely accomplished by the human soul; among immortals, only the human soul had the experience of mortality and death.”⁴²

Andere gevolgen zijn dat de ziel zowel verdeeld als onverdeeld is en zowel veranderlijk als onveranderlijk: “It is precisely for this reason that it constitutes the *middle* of reality between the world of becoming and the imperishable Being.”⁴³

Deze verdeeldheid binnen de ziel wordt door Iamblichus erkend. In *De Mysteriis* spreekt Iamblichus over het tweevoudige leven van de ziel: “The soul having a twofold life, one being in conjunction with body, but the other being separate from all body” (*Myst.* III.3 p.118), “For there is a time when we become wholly soul, are out of the body, and sublimely revolve on high, in conjunction with all the immaterial Gods. And there is also a time when we are bound in the testaceous body, are detained by matter, and are of a corporeal-formed nature” (*Myst.* V.15 p.250).⁴⁴ Ook in de *De Anima* zien we de verdeeldheid in de ziel als Iamblichus de vermogens van de ziel beschrijft: “the soul lives a double life, one in itself and one in conjunction with the body” (*De an.* fr. 10 p.35).

Dit zijn de belangrijkste aspecten van Iamblichus’ theorie van de ziel. Meer over het tweevoudige leven van de ziel en de paradox die de belichaming van de ziel met zich meebrengt, volgt in hoofdstuk I.5.

I.4 Afdaling in een lichaam

In dit hoofdstuk zal gekeken worden naar de afdaling van zielen in een lichaam, wat het doel van afdalen is en hoe dit in zijn werk gaat. Ik zal beginnen met de allereerste afdaling van zielen in lichamen. Volgens Iamblichus dalen en stijgen zielen meermaals af en weer op, afhankelijk van het leven dat zij hebben geleid op aarde. Maar vóór de eerste afdaling bestaat een ziel ook al. Over de allereerste afdaling van een ziel zegt hij het volgende:

⁴² Gregory Shaw, “The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul,” in *Syllecta Classica vol. VIII; Iamblichus: the Philosopher*, ed. by Henry J. Blumenthal and John F. Finamore, 2d ed. (Iowa City: University of Iowa Printing Services, 2002), p. 179.

⁴³ Steel, *The Changing Self*, p. 33.

⁴⁴ De term ‘testaceous’ betekent in het Engels ‘with a shell-like covering’, vertaald naar het Nederlands is dat ‘met een schelpachtig omhulsel’. Ik denk dat je dit kunt interpreteren als dat de ziel ook een tijd in een beperkend misschien zelfs beklemmend omhulsel verkeerd, namelijk het menselijk lichaam. Maar dus niet letterlijk een schelpachtig lichaam heeft.

“One must also consider the lives of souls before they entered into body, since these lives have great individual variation. From different manners of life souls experience a different first encounter with the body. For, those who are ‘newly-initiated’, who have seen much of reality and are companions and kinsmen of the gods, and who are fully perfected and encompass the parts of their soul complete are all first implanted free of passions and pure into body. As to those, on the other hand, who are sated with desires and full of passions, it is with passions that they first encounter bodies.”(*De an.* fr.30 p.59)

De invloed van Plato wordt hier duidelijk: zoals is aangetoond door Finamore is Iamblichus’ reden voor de eerste afdaling en de verdeling tussen pure en onzuivere zielen te vinden in Plato’s *Phaedrus* mythe.⁴⁵ In deze mythe volgen de menselijke zielen met hun voertuig en twee paarden hun god zo goed als ze kunnen. De ziel die zichzelf het beste handhaaft, wordt samen met zijn god door de hemelen geleid, hij heft zijn hoofd op tot in de hemel en probeert de ware ideeën daar te begrijpen. Deze ziel is een godendienaar en vrij van pijn gedurende een complete duizendjarige cyclus, maar de onsuccesvolle ziel werpt zijn vleugels af en valt naar de aarde.⁴⁶ Dit lijkt op Iamblichus’ visie wat betreft pure zielen die bij de goden verblijven voor hun afdaling en onzuivere zielen die hier niet aan voldoen. Maar het verschil is dat Iamblichus, anders dan Plato in de *Phaedrus* mythe, het voor zielen niet als een noodlottige val naar de aarde ziet, maar als een lotsbestemming: *alle* zielen dalen af ter vervolmaking van de kosmos. Deze conceptie heeft Iamblichus afgeleid van de kosmische wet uit Plato’s *Timaeus*, waarin *alle* zielen door de goden en de Demiurg in de kosmos geweven en uitgezaaid worden.⁴⁷

Ook de goden dalen eerst af in een lichaam. Dan wel geen materieel lichaam, maar in etherische of hemelse lichamen passend bij hun immateriële essentie (*Myst.* I.17 p.66). “The souls of Gods adapt their bodies, which imitate intellect, to their own intellectual essence; the souls of the other divine classes direct their vehicles according to their allotment in the cosmos”(De an. fr. 28 p.57). Maar denk niet dat deze goden *in* lichamen zijn: “the celestial divinities are not comprehended by bodies, but contain bodies in their divine lives and energies; that they are not themselves converted to a body, but they have a body which is converted to its divine cause; and that body

⁴⁵ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 107.

⁴⁶ Deze korte samenvatting van de *Phaedrus* mythe komt van Finamore, *Vehicle of the Soul*, pp. 107-8.

⁴⁷ Relevante passages: *Tim.* 41a3- 41e5. Meer over Iamblichus’ interpretatie van de *Phaedrus* mythe en de schepping in de *Timaeus* als consistent met elkaar, als ook over Iamblichus’ interpretatie van de schepping en de Demiurg in de *Timaeus* zie Finamore, *Vehicle of the Soul*, pp. 77-8, pp. 87-91 en pp. 107-114.

does not impede their intellectual and incorporeal perfection, nor occasion them any molestation by its intervention” (*Myst.* I.17 p.66).

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat de menselijke ziel de enige ziel van de onsterfelijke zielen is die afdalt in een materieel lichaam. We hebben ook gezien dat afhankelijk van de manier waarop zielen afdalen en wat het doel van hun afdaling is, de zielen in drie groepen te verdelen zijn: zuivere zielen, onzuivere zielen en de zielen er tussenin. Iamblichus beschrijft van de drie typen zielen de reden voor de afdaling en de manier van afdalen. De zuivere zielen dalen af voor de redding, zuivering en perfectie van de aardse wereld en hun afdaling is vrijwillig en onberispelijk (*De an.* fr.29 p.57). Ze blijven in contact staan met het goddelijke en vanwege deze connectie raken zij niet besmet door materie wanneer zij afdalen in een lichaam.⁴⁸ Zij kunnen zo goede invloed uitoefenen op de anderen zielen op aarde en hun motiveren tot theurgie: “revealing through its own perfection the perfection of the gods.”⁴⁹ De zuivere zielen kunnen de groep zielen die tussen zuivere en onzuivere zielen in staan, bijstaan hun karakter te verbeteren, want deze zielen dalen af voor de oefening en verbetering van hun eigen karakter, omdat zij niet volledig vrij zijn van begeerten en dus niet geheel vrijwillig zijn afgedaald (*De an.* fr.29 p.57). Deze ziel is haar karakter aan het verbeteren, maar is nog niet geheel zuiver. Oefening is dus nog noodzakelijk. De onzuivere ziel daalt af voor bestraffing en veroordeling en lijkt neerwaarts gedwongen en gesleept (*De an.* fr.29 p.57). “Iamblichus believes [...] that part of the punishment for the souls’ past sins is to descend again and to be reincarnated.”⁵⁰ Hoe het deze zielen vergaat in de materiële wereld zal in het volgende hoofdstuk besproken worden.

Voor het afdalen van zielen worden door Iamblichus twee entiteiten genoemd die de ziel aan het lichaam koppelen: de persoonlijke demon en het voertuig van de ziel. In *De Mysteriis* lezen we: “This daemon, therefore, is established in the paradigm before the soul descends into generation; and when the soul has received him as its leader, the daemon immediately presides over the soul, gives completion to its lives, and binds it to body when it descends” (*Myst.* IX.6 p.321). Vervolgens blijft deze demon bij de ziel gedurende zijn leven totdat de ziel door heilige theurgie in plaats van een demon een god als beschermer en leider krijgt (*Myst.* IX.6 p.321). Over dit fenomeen, dat de demon de ziel bindt aan een lichaam, wordt door Iamblichus niet meer geschreven dan in deze passage. Aan de andere entiteit die de ziel aan het lichaam bindt, wordt iets meer aandacht

⁴⁸Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 103.

⁴⁹ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 144.

⁵⁰ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 105.

besteed: het voertuig van de ziel. Iamblichus noemt dit voertuig voor het eerst in hoofdstuk 14 van sectie III in *De Mysteriis*: “the ethereal and luciform vehicle with which the soul is surrounded” (*Myst.* III.14 p.151). En later wordt duidelijk hoe dit voertuig in verband staat met de persoonlijke demon: “For, in short, the vehicle which is subservient to daemons neither consists of matter, nor of the element, nor of any other of the bodies known to us” (*Myst.* V.12 p.246). In de *De Anima* lezen we: “Others <say> that between the incorporeal soul and the earthly <body> ethereal, heavenly, and pneumatic wrappings surrounding the intellectual life-principle are brought forth for its protection, serve it as vehicles, and also bring it together in due proportion with the solid body, joining it thereto by means of certain intermediate common bonds” (*De an.* fr. 38 p. 67).

Maar wat is dit etherische voertuig dan? John Finamore heeft hier een uitgebreide studie naar gedaan en zijn boek *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* geeft ons meer inzicht in dit vage begrip. Finamore begint met een duidelijke omschrijving van het doel van het voertuig: “The vehicle is intended to join together two diametrically opposed entities: the incorporeal soul and the corporeal body.”⁵¹ Daarom is het voertuig niet materieel en ook niet immaterieel, maar een midden tussen de twee extremen.⁵² Voor de Neoplatonisten heeft het voertuig van de ziel drie functies: “it houses the rational soul in its descent from the noetic realm to the realm of generation; it acts as the organ of sense-perception and imagination; and, through theurgic rites, it can be purified and lifted above, a vehicle for the rational soul’s return through the cosmos to the gods.”⁵³ Dit voertuig van de ziel houdt een connectie met de voertuigen van de goden, zoals de menselijke ziel in verband staat met de goddelijke zielen.⁵⁴ De relatie van de ziel tot zijn eeuwige etherische voertuig kan verslechteren door het contact met materie, omdat de menselijke ziel lager is en minder in contact blijft met het Goede.⁵⁵ Alleen als de relatie goed is verblijven de ziel en zijn voertuig samen en geniet de ziel perfect gebruik van het intellect.⁵⁶ Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien heeft de menselijke ziel te lijden onder het materiële leven. Voor Plotinus was dit lijden en de ervaring van pijn een groot probleem en hij dacht dit op te lossen

⁵¹ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 1.

⁵² De Wet van Middelste Term is ook hier weer van kracht.

⁵³ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 1. Het Neoplatoonse voertuig van de ziel is gebaseerd op Plato en Aristoteles zie p. 1-2, Plotinus en Porphyryus zie pp. 2-3 en voor de invloed Plato en de Chaldeeërs op Iamblichus zie p. 167.

⁵⁴ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 76.

⁵⁵ Idem, p. 50.

⁵⁶ Idem, p. 50.

door de ziel niet volledig te laten afdalen.⁵⁷ Een gedeelte van de ziel blijft dan bij het goddelijke en kan niet worden beïnvloed door het kwaad van de materiële wereld en blijft eeuwig ‘ongevallen’, maar dit veranderde voor Iamblichus niets aan de werkelijkheid dat de mens lijdt. De ziel daalt juist volledig af en zodra je dit inziet kun je de activiteiten van de ziel op het goddelijke richten door middel van theurgische riten. Voor Iamblichus moest het probleem van menselijke lijden zo worden opgelost zonder de ontologische rang van de ziel te veranderen.⁵⁸

I.5 Het effect van de materie

Voor Iamblichus en zijn voorgangers was het duidelijk dat de mens te lijden had in zijn aardse leven, dat zie je tenslotte overal om je heen. Antieke filosofen zochten voor het individu een manier om met dit leven om te gaan, naar een manier om gelukkig te zijn en naar verlossing. In dit hoofdstuk zal gekeken worden naar de effecten van materie in het aardse bestaan op de menselijke ziel.

Materie is onderdeel van de kosmos en komt voort uit de goden. Materie bezit perfectie passend bij haar aard, zodat zij fungeert als een vruchtbodem voor de goden (*Myst.* V.23 p.266).⁵⁹ “Neither, therefore, is matter separated from the participation of better causes; so that such matter as is perfect, pure, and boniform, is not adapted to the reception of the Gods” (*Myst.* V.23 p.266). Iamblichus geeft meerdere varianten van hoe en wanneer de menselijke ziel precies in contact komt met het lichaam volgens de filosofen: als het sperma zich tot een embryo vormt; zodra het kind geboren is; of al tijdens de conceptie (*De an.* fr.31-32 p.59-61). Waarschijnlijk is zijn eigen visie: “Some other opinion might arise, not expressed as yet, that there are very many powers and essential properties of the soul and that at critical moments, in different ways at different times,

⁵⁷ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 65 en *Enn.* 4. 8. 8. 2-4; 4. 3. 12. 1-13; 1. 1. 12.

⁵⁸ Idem, p. 66.

⁵⁹ De term ‘vruchtbodem’ is de vertaling van de term *hupodoché*— letterlijk: ‘ontvangst’—deze term gebruikt Iamblichus zelf en komt van Plato die deze term gebruikt om de ‘oerbrij’ te beschrijven waarin de Demiurg bij de schepping de Ideeën uitzet waardoor de materiële wereld ontstaat (*Tim.* 49a). Een vruchtbodem is een plek waar iets vrucht kan vatten en tot leven kan komen. Met deze term wil Iamblichus zeggen dat het object of de ziel een vruchtbodem is wanneer het gezuiverd is en in staat is de beschijning van het goddelijke te *ontvangen*, waardoor het goddelijke in het object of de ziel opgewekt kan worden en tot leven kan komen. Een veel voorkomende andere term onder geleerden hiervoor is een ‘vat’ dat gevuld kan worden. Ik blijf de term ‘vruchtbodem’ gebruiken, omdat het goed uitdrukt wat Iamblichus bedoelt en ik er zelf geen geschikter woord voor kan vinden. Iamblichus spreekt in ieder geval van vruchtbodems op *Myst.* V.23 p. 266; V.26 p. 272. Later meer over materie en de ziel als vruchtbodem voor de goden in hoofdstuk II.3 pp. 37-39 en hoofdstuk II.4 p. 46.

when the body that is coming into being is suited to do so, it partakes first of the vegetative life, then of sensation, then of the appetitive life, then of the rational soul, and lastly of the intellectual soul” (*De an.* fr.31 p. 59).⁶⁰ Dit laat goed het onderscheid tussen menselijke zielen zien, want niet alle menselijke zielen ontwikkelen zich tot op een intellectueel niveau, velen blijven steken op het niveau van begeerte of praktische redentatie.⁶¹ De mensen laten zich volgens Iamblichus leiden door verschillende dingen afhankelijk van het ontwikkelingsniveau waarop zij zijn blijven hangen. De grote massa volgt de natuur, wordt geregeerd door fysieke krachten, gebruiken alleen praktische redentatie over aardse zaken en vervolmaken de uitvoering van het lot (*Myst.* V.18 p.255). Een paar enkelingen gebruiken hun intellectuele vermogens, ontstijgen het aardse en het lot en nemen deel aan het pure intellect (*Myst.* V.18 p.255). En er zijn mensen die er tussenin zitten, zij volgen beide afwisselend of het een iets meer dan het ander (*Myst.* V.18 p.255).

Maar materie heeft een negatief effect op de menselijke ziel. Dit komt duidelijk naar voren in *De Mysteriis*. Hier beschrijft Iamblichus dat de vereniging van de ziel met het lichaam misselijkmakend is: de ziel raakt gewond en wordt belemmerd in zijn intellectuele activiteit (*Myst.* V.2 p.227). De menselijke ziel wordt bevuild door het materiële lichaam, waaruit de noodzaak ontstaat dat diegenen die besmet worden door materie gezuiverd moeten worden (*Myst.* V.4 p.230). De menselijke ziel is: “contained by one form, and is on all sides darkened by body” (*Myst.* III.20 p.170). De relatie van de ziel tot zijn voertuig is ook getroffen door materie, vanwege het geringe contact met het Goede.⁶² De belichaming van de menselijke ziel veroorzaakt in ons zwaarte en vervuiling en zet aan tot weelderigheid en veroorzaakt veel andere ziektes in de ziel (*Myst.* V.2 p.227).

Waarom materie deze negatieve impact op de menselijke ziel heeft, wordt duidelijk in Iamblichus’ discussie van het kwaad. De oorzaak van het kwaad is niet de goden, maar de participatie van materie aan het Goede. De fysieke en materiële substanties participeren ook in de immateriële etherische lichamen die voorbij gaan aan natuur en generatie, maar op een ongeordende, verwarde en verdeelde manier (*Myst.* I.18 p.69). Materie deelt net als alle hogere naturen in het Goede, maar als laatste in de reeks is deze deelname lang niet meer zuiver. Dat materie op deze mindere manier in het Goede participeert, heeft gevolgen voor de participatie van de zielen die in

⁶⁰ In Finamore, “The Rational Soul,” p. 170 en Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 75, geciteerd als Iamblichus’ visie.

⁶¹ Finamore, “The Rational Soul,” p. 170.

⁶² Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 50.

een materieel lichaam komen. Ook hun participatie kan door de vertroebelde participatie van materie worden beïnvloed, want het kan de ziel ervan weerhouden op de juiste manier te participeren in het Goede.⁶³ Hoe kan materie voortkomen uit de goden en de oorzaak van het kwaad zijn, zonder dat de goden dus de oorzaak van het kwaad zijn? Iamblichus legt uit dat als geheel materie goed is —het is de vervolmaking van het universum— maar op de individuele dingen die onderdeel zijn van het universum kan materie een slechte invloed hebben:⁶⁴

“corruptability and mutability are passions connascent with partial natures” (*Myst.* I.18 p.71).

Maar het kwaad is dus niet alleen de materie en diens slechte relatie tot het Goede, het is eigenlijk de menselijke ziel die zich laat beïnvloeden en zelf neigt naar de materiële dingen en zo een corrupte relatie tot het Goede heeft. Het is de mens die een mindere relatie tot het Goede verkiest waardoor het kwaad ontstaat en op deze manier heeft materie dus een negatieve impact op de menselijke ziel (*Myst.* IV.11 p.218).

Aangezien de ziel een geheel is en niet onder te verdelen is, wordt de gehele ziel getroffen door de slechte keuze die gemaakt is.⁶⁵ Plotinus dacht dit op te lossen door het rationele deel van de ziel ongetroffen te laten zijn, omdat deze niet afdaalt in materie.⁶⁶ Maar de ziel daalt in zijn geheel af en daarom kan er niets van de ziel onveranderd blijven.⁶⁷ Want de activiteiten van de ziel veranderen zodra deze in een lichaam verkeert en dit is volgens Iamblichus alleen te verklaren als ook de substantie die de activiteiten veroorzaakt, verandert, dus de gehele ziel.⁶⁸ Dit lijkt in contrast te staan met het eerder besproken tweevoudige leven van de ziel, waaruit bleek dat de ziel zowel onveranderlijk als veranderlijk is vanwege haar intellectuele leven en materiële leven. Iamblichus weet dit met elkaar te rijmen op een originele manier, namelijk dat de ziel wel substantieel verandert, maar dat haar identiteit behouden blijft.⁶⁹ De ziel blijft dus niet onveranderd, maar hij verandert ook niet volledig. Deze eigenschappen heeft hij beiden evenveel, waardoor de middenpositie van de ziel tussen de extremen gewaarborgd blijft.⁷⁰ In het lichaam bevindt de ziel zich in een paradoxale positie, waardoor de ziel niet meer zichzelf is. De substantie van de ziel is gebroken en gehusseld, want de menselijke ziel blijft niet in zichzelf zoals de

⁶³ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 52.

⁶⁴ Zie ook *Myst.* IV.9 pp. 216-17.

⁶⁵ Steel, *The Changing Self*, pp. 42, 51.

⁶⁶ Idem, p. 42 en *Enn.* 4. 8. 8. 2-4; 4. 3. 12. 1-13; 1. 1. 12.

⁶⁷ Idem, p. 52.

⁶⁸ Idem, p. 55, complete verhandeling van de argumenten hiervoor zie pp. 52-61.

⁶⁹ Idem, p. 52.

⁷⁰ Idem, p. 57.

goddelijke zielen, maar is gericht naar het lichaam en neigt van haar essentie vandaan naar het materiële waar zij zich bevindt in tijd en verandering.⁷¹ Iamblichus zet zich hier af tegen Plotinus en Porphyrius die beweren dat de ware essentie van de ziel ongetroffen is door de relatie met een lichaam.⁷² Volgens Iamblichus kan de rationele ziel niet onaangeraakt blijven in het materiële leven. Maar je kunt volgens Iamblichus ook niet zeggen dat de ziel afdaalt en volledig buiten zichzelf raakt zodat niets in de ziel meer stabiel is en daarom zegt hij dat de menselijke ziel wel verandert, maar zonder zijn identiteit kwijt te raken.

Dat de ziel zich regelmatig buiten zichzelf bevindt in het materiële is voor het intellectuele leven van de ziel niet goed. We hebben gezien wat het materiële met de menselijke ziel kan doen: het leidt de ziel af van zijn relatie met het Goede. Materie is het obstakel dat de menselijke zielen ervan weerhoudt contact te hebben met de goden.⁷³ De menselijke ziel is zijn eigen essentie uit het oog verloren, maar hij kan zich afscheiden van het irrationele leven, terugkeren naar zichzelf en zichzelf weer opbouwen tot een ongedeelde eenheid. Dan zal de ziel weer zijn pure essentiële aard terug vinden. Dit proces van afscheiden van het irrationele en richten op het goddelijke is theurgie. Ook Iamblichus' deugdethiek toont samenhang met zijn theurgie. Hij veronderstelde zeven gradaties van deugd die paste bij de mate waarin de mens tot het intellectuele en het goddelijke gericht was.⁷⁴ De hoogste deugd is de morele gelijkenis met het goddelijke. De manier om dit te bereiken is theurgie, want theurgie leidt immers tot vereniging met het goddelijke. Theurgie redt de menselijke ziel van de ketenen van de materie en richt de ziel weer op de goddelijke naturen. Wat theurgie is, welke rituelen gebruikt worden en waarom precies theurgie het redmiddel is, zal duidelijk worden in het volgende deel. Zoals ik zal laten zien is één ding zeker, voor Iamblichus ligt de verlossing in theurgie.

⁷¹ Steel, *The Changing Self*, p. 61.

⁷² Idem, p. 63.

⁷³ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 39.

⁷⁴ Dillon, "Iamblichus of Chalcis," pp. 902-3. De zeven gradaties van deugd zijn op p. 903 te vinden.

Deel II Iamblichus' theurgie

In het eerste deel is Iamblichus' metafysische orde en de plaats van de ziel in de kosmos duidelijk geworden. Omdat de ziel verder is verwijderd van het Goede en niet zonder de hulp van de goden weer kan opstijgen is voor Iamblichus theurgie de redding van de mens. In dit deel zal ik duidelijk maken wat de theurgie van Iamblichus inhoudt, wat haar doel is en waarom zij nodig is. Om dit goed duidelijk te krijgen is het ook noodzakelijk om, net als Iamblichus in zijn *De Mysteriis* doet, te benoemen wat theurgie *niet* is, daarom zal zijn uitgebreide verhandeling tegen de bezwaren van Porphyrius over magie en profetie ook kort besproken worden. Zodat ik daarna aandacht kan besteden aan wat theurgie *wel* is door middel van een uiteenzetting over de theurgische rituelen. Uiteindelijk wordt dan duidelijk hoe de ziel door deze rituelen en de hulp van de goden kan opstijgen en wat de vereniging met goden na deze opstijging precies is.

II.1 Wat is theurgie?

Als we kijken naar de Griekse term voor theurgie, *theourgia*, komen we al veel te weten over wat theurgie precies is. Het Griekse woord *theourgia* is opgebouwd uit twee woorden: *theos* en *ergon*, 'god' en 'werk'. De term *theourgia* betekent dus zoiets als 'godenwerk' of 'werk van de goden'.¹ In de term 'theurgie' ligt de essentie van wat voor Iamblichus theurgie is: het werk van de goden. Het zijn de goden die een menselijke ziel verheffen uit de materiële wereld. Maar voor dat deze verheffing door de goden plaats kan vinden, heeft de mens zelf ook een taak. De menselijke ziel moet zichzelf voorbereiden op deze verheffing door bepaalde rituelen uit te voeren die een zuiverende werking hebben op de menselijke ziel waardoor zij een vruchtbodem voor de goden wordt, wat betekent dat een goddelijke kracht bezit van haar kan nemen. Wanneer een mens bezeten is door deze goddelijke kracht resulteert dit in een profetische trance, maar wat dit precies is en hoe dit de ziel kan doen opstijgen, zal ik later preciezer uiteenzetten. De rituelen zorgen

¹ Een kleine schets van de discussie over de interpretatie van dit woord als 'werk van de goden' of als 'maken van/(in)werken op de goden', wat twee totaal verschillende betekenissen zijn en dus ook verschillende interpretaties aan Iamblichus' theurgie geven, is te vinden bij Ruth Majercik, *The Chaldean Oracles*, text, trans. and com. by Ruth Majercik (Leiden: E.J. Brill, 1989), p. 22. Ik heb gekozen voor de interpretatie 'werk van de goden', omdat dat naar mijn idee —en vele met mij— het dichtst bij Iamblichus bedoeling van theurgie komt. Voor een geschiedenis van de term *theourgia* en de Chaldeeuwse oorsprong zie Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy; Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, ed. by Michel Tardieu (Études Augustiniennes: Paris, 1978), pp. 461-66.

ervoor dat de mens ondergeschikt wordt aan de goddelijke wil en dat de aanwezigheid van het goddelijke op aarde wordt vergroot.² En hoewel de rituelen door de mens worden uitgevoerd, zijn het de goden die deze rituelen bezielen wanneer juist uitgevoerd.³ Voor Iamblichus is theurgie niet een menselijke taak gericht op het zuiveren van de lagere ziel, zoals bij Porphyrius, “it was man’s way of participating in a cosmological procession and conversion that included every part of nature.”⁴ De theurgische rituelen verleggen de focus van de mens, want in plaats van op zichzelf gefocust te zijn, richt hij zijn aandacht op het goddelijke in de wereld. Ondanks dat de menselijke ziel een materieel lichaam heeft, kan hij door middel van rituelen in contact staan met het goddelijke. Daarom moet de mens zijn lichaam niet alleen zien als een last maar als een hulpmiddel om dichter bij de goden te geraken: “theurgic rituals provided a mediation between man’s experience of matter as an oppressive weight, separating him from the divine, and his innate awareness of matter as the vehicle that joined him with the gods.”⁵ De menselijke ziel is afgedaald in een lichaam en draagt daarmee bij aan de vervolmaking van de kosmos. De theurgische rituelen laten de mens deze oorzakelijkheid zien. De goden manifesteren zich in de gehele materiële wereld —niet letterlijk afgedaald, maar door hun goddelijke beschijning⁶— en de theurgische rituelen laten de ziel zien hoe alles in verband staat tot de goden. Dit oorzakelijke verband tussen materie en de goden, maar ook het gegeven dat alles beschenen wordt door het goddelijke, wordt gebruikt in de theurgische rituelen om het contact met de goden te herstellen.

Daarnaast is het ultieme doel van theurgie het bevrijden van de ziel van de ketenen van de materie en de kwaden die materie in ons kan veroorzaken (*Myst.* I.12 pp.54-5). Dus naast de verandering in zienswijze die de rituelen teweegbrengen, is een afscheiding van het lichamelijke het uiteindelijke doel. De mens bereikt alleen het grootste geluk wanneer hij opstijgt van de aarde

² Gregory Shaw, “Rituals of Unification,” p. 1.

³ *Myst.* III.18 p. 163.

⁴ Citaat in Shaw, “Rituals of Unification,” p. 21. Zoals eerder beschreven in hoofdstuk I.5 van deze scriptie is volgens Porphyrius de ziel niet in zijn geheel afgedaald maar blijft het intellectuele hogere deel van de ziel bij het Intellect, alleen het lagere deel van de ziel daalt af en daarom heeft alleen het lagere deel van de ziel zuivering nodig. Deze zuivering moet de mens zelf bewerkstelligen d.m.v. contemplatie en intellectuele inspanning; Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 72 en Finamore, “Plotinus and Iamblichus,” pp. 83-84.

⁵ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 25.

⁶ De goden beschijnen/ verlichten, net als zonnestralen van de zon, alle dingen in de materiële wereld. Het vult de wereld met goddelijke kracht (*Myst.* I.9 pp. 45-46 en zie ook hoofdstuk I.2 p.13 van deze scriptie). Deze goddelijke beschijning stelt Iamblichus in staat om de goden hun transcendentie te laten behouden. Hij argumenteert hiermee tegen de bezwaren van Porphyrius dat de goden naar de aarde getrokken worden of zelfs afdalen. De goddelijke manifestatie in de wereld en ook profetische bezetenheid moeten op deze manier begrepen worden en dus niet dat de goden daadwerkelijk afdalen.

en het Goede kent, “the sacerdotal and theurgic gift of felicity is called, indeed, the gate to the Demiurgus of wholes, or the seat, or palace, of *the good*” (*Myst.* X.5 p.333).⁷ Theurgische zuivering is het doel van de rituelen en het werkt voor de ziel op twee manieren: eerst verwijdert het de smet van de materie en ten tweede herenigt het de ziel met het Goede door middel van de goddelijke bemiddelaars (zoals helden en engelen).⁸ “For the human race is imbecile, and of small estimation, sees but a little, and possesses a connascent nothingness; and the only remedy of its inherent error, perturbation, and unstable mutation, is its participation, as much as possible, of a certain portion of divine light” (*Myst.* III.18 p.164).

Iamblichus maakt goed duidelijk waarom juist theurgie noodzakelijk is om op te stijgen naar de goden: we kunnen het niet op eigen kracht. Anders dan bij Plotinus en Porphyrius waar de menselijke ziel door middel van intellectuele activiteit —en dus op eigen kracht— vereniging met het Ene bewerkstelligt,⁹ is dit volgens Iamblichus helemaal niet mogelijk. Zoals eerder beschreven komt dit deels doordat Iamblichus de ziel als volledig afgedaald ziet en Plotinus en Porphyrius niet,¹⁰ waardoor de ziel bij Iamblichus veel verder verwijderd is van het goddelijke en bij Plotinus en Porphyrius het hogere deel van de ziel al bij het Intellect en de Ideeën verblijft en de goddelijke vereniging door contemplatie, filosofie en het zich naar binnen keren weer hersteld kan worden.¹¹ En deels doordat Iamblichus de intellectuele capaciteiten van de mens en de filosofie een veel lagere waarde toekent dan Plotinus en Porphyrius. Volgens Iamblichus is deze grote afstand helemaal niet te overbruggen met eigen intellectuele inspanning en daarom kan de mens niet zonder de hulp van de goden. Omdat de mens niet direct participeert in het Goede, maar via de goddelijke soorten,¹² heeft de ziel ook de hulp van de goddelijke soorten nodig om op te stijgen (*Myst.* III.18 p.163).¹³

⁷ Iamblichus noemt hier de Demiurg die we kennen van Plato. Iamblichus refereert soms aan het Ene als aan de Demiurg die de wereld scheidt en regeert bij Plato. Hoewel Iamblichus Plato's termen in het algemeen niet overneemt, noemt hij ze wel hier en daar. De term ‘Demiurg’ wordt af en toe genoemd, maar Iamblichus spreekt zelf niet van een hogere natuur met de naam ‘Demiurg’. De term *hupodoché* neemt hij wel van Plato over. We zagen deze verbinding met Plato eerder ook bij de afdaling van de ziel in hoofdstuk I.4 van deze scriptie, p. 21.

⁸ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 53.

⁹ Voor Plotinus: zie Wallis, *Neoplatonism*, pp. 84-5 en *Enn.* 4.4.44; 6.7.35.1-15 en voor Porphyrius: zie idem, p. 110.

¹⁰ Zie hoofdstuk I.4 pp. 23-24 en I.5 pp. 26-27 van deze scriptie.

¹¹ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 72 en Finamore, “Plotinus and Iamblichus,” pp. 83-84.

¹² Hier bedoel ik de goddelijke soorten van de goddelijke hiërarchie zoals beschreven in hoofdstuk I.2 van deze scriptie.

¹³ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 48.

Laten we iets dieper ingaan op waarom we ons volgens Iamblichus met ons intellect —en ook met filosofie— niet kunnen verenigen met de goden. In hoofdstuk 11 van sectie II geeft Iamblichus een heldere argumentatie hiervoor:

“For a conception of the mind does not conjoin theurgists with the Gods; since, if this were the case, what would hinder those who philosophize theoretically, from having a theurgic union with the Gods? Now, however, in reality, this is not the case. For the perfect efficacy of ineffable works, which are divinely performed in a way surpassing all intelligence, and the power of inexplicable symbols, which are known only to the Gods, impart theurgic union. Hence, we do not perform these things through intellectual perception; since, if this were the case, the intellectual energy of them would be imparted by us; neither of which is true.” (*Myst.* II.11 p.109)

Iamblichus benadrukt hier dat we met ons intellect en met filosofie geen vereniging met de goden bereiken. De mens is helemaal niet bij machte om de oorzaak te zijn van een vereniging met de goden, want een ondergeschikte soort kan nooit de initiator zijn van een vereniging met een hogere soort (*Myst.* II.11 p.110). Iamblichus geeft wel te kennen dat theurgische vereniging niet mogelijk is zonder kennis, maar kennis is niet hetzelfde als die vereniging (*Myst.* II.11 p.111). Contact met het goddelijke is geen kennis, want kennis is op een bepaalde manier gescheiden van het object waar het kennis van is door ‘anders zijn’, de kennis van de goden is iets anders dan de goden zelf (*Myst.* I.3 p.23). Voorafgaand aan kennis is de onveranderlijke connectie met het goddelijke, die connectie komt van de goden en is spontaan en onafscheidelijk van hen (*Myst.* II.3 p.23). Theoretische filosofie is dan ook ondergeschikt aan theurgische rituelen.¹⁴ We zullen met ons discursieve denken nooit dicht bij de goden geraken: “though discursive thinking is an important aspect of the soul’s experience and is a necessary aid [...] in preparing the soul for theurgy, it can never initiate the concrete transformation of the soul to union with higher principles, because it lacks the necessary power that comes only from those principles.”¹⁵ Omdat de verbintenis met het goddelijk voorafgaand is aan kennis, pre-intellectueel, kan dit contact met goden— dat de ziel verloren heeft in zijn belichaming— alleen door pre-intellectuele activiteiten weer hersteld worden: theurgische rituelen.¹⁶

¹⁴ Finamore, *Vehicle of the Soul*, p. 113.

¹⁵ Shaw, “Rituals of Unification,” p. 21.

¹⁶ Idem, pp. 17, 20.

II.2 Magie en profetie

In de *De Mysteriis* komen begrippen als magie, profetie (*mantiké*) en bezetenheid veelvuldig aan bod. Deze begrippen hebben niet allen een plaats in theurgie, maar worden door Iamblichus vooral besproken om tegen Porphyrius' bezwaren in te gaan: dat de mens de oorzaak van profetie en extase is en dat theurgie hekserij is om de goden naar eigen hand te zetten.¹⁷ Alleen deze twee bezwaren van Porphyrius zullen hier besproken worden waarbij de genoemde begrippen aan bod zullen komen. Dan zal duidelijk worden hoe Iamblichus reageert op deze bezwaren, zodat we zien wat theurgie niet is en ook zien we welke van deze begrippen wel bij theurgie horen.

Porphyrius beweert dat de oorzaak van extase en kennis van de toekomst geheel menselijk is: “that the passion of the soul is the cause of divination [...]”¹⁸ en “The ecstasy, also, of the reasoning power is the cause of divination [...]”¹⁹ Volgens Porphyrius ontstaan voorkennis en extase door de onregelmatigheden van de menselijke ziel of zijn het de menselijke kunsten van droom interpreteren en astrologen.²⁰ Natuurlijk is Iamblichus het hier niet mee eens. Profetie en extase worden niet veroorzaakt door de mens, maar door de goden. Ze kunnen ervaren worden tijdens bezetenheid door het goddelijke. Iamblichus erkent Porphyrius' bewering dat de kunst van astrologen en droomuitleggers een menselijke kunst is. Iamblichus onderscheidt dan ook twee soorten profetie: kunstmatige en natuurlijke.²¹ Kunstmatige profetie is het interpreteren van tekenen in de waarneembare kosmos zoals astrologen of de onderzoekers van voortekenen. Natuurlijke profetie— de hogere vorm van profetie— is wanneer de ziel vrij van lichaam in een profetische extase of in haar slaap in staat is de causale principes van het universum waar te nemen.²² Door de Stoïcijnen werd dit onderscheid het meest met zorg uitgewerkt en ook bij Plotinus zien we dit onderscheid. Beiden verklaarden de kunstmatige profetie aan de hand van de doctrine van kosmische sympathie. Deze doctrine is het idee dat alles in het universum samenhangt en dat verschillende waarheden worden weergegeven in verschillende ontologische

¹⁷ Gregory Shaw, “Containing Ecstasy,” in, p. 55.

¹⁸ In Porphyrius' *Epistula ad Anebonem*, p.7 in Iamblichus, *Iamblichus on the Mysteries*.

¹⁹ Idem, pp. 7-8.

²⁰ Shaw, “Containing Ecstasy,” p. 55.

²¹ Wallis, *Neoplatonism*, p. 122. Een interessant werk voor wie dit heeft geïnteresseerd is *De Divinatione* van Cicero over het lot en het doen van voorspellingen beschreven in twee boeken. Er is een Nederlandse vertaling: Marcus Aurelius Cicero, *Over het voorspellen van de toekomst (De Divinatione)*, vert. door W.A.M. Peters (Baarn: Ambo, 1992).

²² Wallis, *Neoplatonism*, p. 122.

niveaus van het universum op een manier die het meest geschikt of passend is voor dat niveau.²³ Kunstmatige profetie was het abstraheren van deze waarheden uit de waarneembare kosmos. Hoewel Iamblichus erkent dat deze sympathie aanwezig is in de kosmos (*Myst.* V.7 p.234), beweert hij dat het niet theurgie verklaart. De kracht van theurgie ligt in de goden en de sympathieën in de kosmos zijn niet de oorzaak of het doel van theurgie.²⁴ De kosmische sympathie verklaart niet de goddelijke kracht en wil.²⁵ Wat Porphyrius hier volgens Iamblichus fout doet is theurgie als kunstmatige profetie zien en die komt inderdaad uit mensen voort, maar heeft dus niets met theurgie te maken. Alleen de hoogste vorm van profetie is voor de theurgist belangrijk.²⁶ Volgens Iamblichus komt profetie dus op twee goede manieren voor: in dromen en bij de priesters van een orakel.

Volgens Iamblichus worden er dromen tot ons gezonden door de goden: “the dreams which are denominated *theopemptoi*, or *sent from God* [...] take place either when sleep is leaving us, and we are beginning to awake, and then we hear a certain voice, which concisely tells us what is to be done; or voices are heard by us, between sleeping and waking, or when we are perfectly awake” (*Myst.* III.2 p.115). Deze dromen zijn eigenlijk meer visioenen, want daadwerkelijke slaap van de ontvanger is niet noodzakelijk, maar wel de sluimerende staat rond het slapen.²⁷ Iamblichus legt uit dat soms tijdens een visioen ook een onzichtbare en onlichamelijke energie (of geest) zich om degene heen wikkelt en dat de aanwezigheid van deze energie gepaard gaat met een geluid (*Myst.* III.2 p.116). Deze energie veroorzaakt vrijheid van de begeerten van de ziel en het lichaam (*Myst.* III.2 p.116).²⁸

Profetie in orakels heeft een gelijkenis met die in dromen voor wat betreft de aanwezigheid van het goddelijke. In dit geval neemt het goddelijke bezit van de profetessen die rituelen uitvoeren in de tempel, maar terwijl zij wakker zijn. Iamblichus benadrukt echter wel dat degene die door de goden bezeten raken zich hier zelf niet bewust van zijn (*Myst.* III.9 pp.121-2). Iamblichus heeft

²³ Crystal Addey, “Oracles, Religious Practices And Philosophy In Late Neoplatonism,” in *Practical Philosophy Special Edition* (Autumn 2007), <http://society-for-philosophy-in-practice.org/journal/pdf/8-2%2031%20Addey%20-%20Oracles.pdf> (geraadpleegd op 16 april 2013), p. 33.

²⁴ Shaw, “Rituals of Unification,” p. 25.

²⁵ Clarke, *Manifesto of the Miraculous*, p. 48.

²⁶ Meer over de profetie van de theurgist in hoofdstuk II.4.

²⁷ Meer over de sluimertoestand waarin de ontvanger van een visioen verkeerd is te vinden in een interessant hoofdstuk in het boek van Clarke, *Manifesto of the Miraculous*, pp. 81-83.

²⁸ In hoofdstuk 3 van sectie III (pp. 118-121) werkt Iamblichus profetie in de slaap verder uit en geeft hij enkele voorbeelden van goddelijke aanwezigheid in dromen.

het in de *De Mysteriis* over drie orakels, het orakel in Colophon, de profetessen in Delphi en de profetische vrouw in Branchidae— de orakels genoemd door Porphyrius in zijn *Epistula ad Anebonem* — en hoewel er meer orakels zijn legt Iamblichus als voorbeeld uit wat er gebeurt in deze orakels. In deze drie orakels wordt de profetessen door de beschijning van de goden bezeten door het goddelijke. In Colophon wordt het water van de fontein beschenen door goddelijke stralen en wanneer de profetes hiervan drinkt wordt zij bezeten: “this divine illumination is immediately present, and uses the prophetess as an instrument; she neither being any longer mistress of herself, nor capable of attending to what she says, nor perceiving where she is” (*Myst.* III.11 p.142). In deze staat van bezetenheid doet zij haar goddelijke voorspellingen (*Myst.* III.11 p.142). Ook in Delphi en in Branchidae gaat het op een vergelijkbare manier, wel met andere rituelen of gebeden die vooraf gaan, maar het komt altijd neer op het openstellen van de profetes voor het goddelijke en zij laat zich in bezit nemen door het goddelijke: “by all these she becomes adapted to partake externally of the God” (*Myst.* III.11 p.144). De profetessen nemen deel aan de externe beschijning van de goden en worden dus niet letterlijk bezeten door afgedaalde goden.²⁹ Ik zal dieper ingaan op de rol van bezetenheid door het goddelijke in de theurgie in hoofdstuk II.4. Voor nu is duidelijk dat in dromen en bij de profetessen in orakels profetie mogelijk is. Ook kennis van de toekomst is dus mogelijk, maar alleen juist wanneer door de goden gezonden, want het is niet het werk van mensen de toekomst te kunnen voorspellen (*Myst.* III.1 p.112).³⁰

Het andere bezwaar van Porphyrius, dat theurgie hekserij is om de goden naar je hand te zetten, wordt door Iamblichus ook weerlegd.³¹ Dat theurgie hekserij of magie is, is een veel voorkomende kritiek op Iamblichus’ theurgie in zijn eigen tijd, maar ook in de 20^e en 21^e eeuw wordt theurgie door enkelen nog gelijkgesteld aan magie.³² Magie wordt omschreven als een kunst die door de

²⁹ Zie n. 6 p. 29 hoofdstuk II.1 van deze scriptie.

³⁰ Over voorkennis en voorspelling: *Myst.* III.18 p.165; III.19 p.169; III.23 p.180-1; III.26 p.187; III.27 188-9; X.4 pp. 330-1.

³¹ Goden naar je hand zetten, in Porphyrius’ *Epistula ad Anebonem*, p.9 in Iamblichus, *Iamblichus on the Mysteries*.

³² Dodds (1947) noemt theurgie een speciale tak van magie en een manifestatie van irrationalisme (Dodds, “Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism,” pp. 54,59). Dillon (2007) is het met Dodds eens. Hij legt uit dat het incorrect is theurgie en magie tegenover elkaar te plaatsen, maar dat het een onderscheid moet zijn tussen theurgie/magie en religie, omdat theurgie en magie beiden bedoeld zijn om goden en natuur te manipuleren voor eigen doeleinden. Hij zegt dat ook de theurgist weet dat als hij op de juiste knoppen drukt (theurgische rituelen) de goden zullen komen, net als dat een magiër weet wat hij moet doen om een voor hem voordelig resultaat te krijgen. Het enige verschil is volgens Dillon dat de theurgist weet waarom het zo uitgevoerd moet worden. “Theurgy is really no more than magic with a ‘rational account’, or *logos*, to back it up” (Dillon, “Iamblichus’ Defence of Theurgy,” p.40).

manipulatie van natuurlijke krachten, die krachten kan beheersen en buigen naar de wil van de magiër.³³ “Magic operates only within the bounds of nature, manipulating and exploiting these forces.”³⁴ Magie lijkt veel op de kunstmatige profetie zoals hier boven beschreven, volgens Plotinus en Porphyrius werkte magie ook door kosmische sympathie en zij zagen theurgie ook zo, vandaar de kritiek dat theurgie magie is.³⁵ We hebben net al gezien dat theurgie niet door kosmische sympathie werkt. Iamblichus verdedigt zich tegen deze gelijkstelling aan magie door te laten zien dat in theurgie de theurgist geen invloed heeft op het goddelijke.³⁶ Zoals we al meerdere malen hebben gelezen in deze scriptie zijn de goden transcendent en staan zij op een hoger ontologisch niveau dan de menselijke ziel. We hebben gezien dat voor Iamblichus een ondergeschikte soort nooit de initiator kan zijn van een vereniging met een hogere soort (*Myst.* II.11 p.110).³⁷ Dat geldt hier ook en ook de Wet van de Middelste Term is hier weer van kracht. We hebben gezien dat de essentie van deze wet is dat twee ongelijke termen verbonden moeten worden door een tussenterm die overeenkomsten heeft met de een en met de ander.³⁸ Tussen de hogere en lagere ontologische niveaus is dus altijd een middelste term aanwezig om hoger en lager te verbinden. Het is dus onmogelijk om als lagere soort zelfstandig in contact te komen met het hoogste, er zal altijd iets nodig zijn wat ertussen in staat. De mens staat veel lager in de ontologische hiërarchie en kan dus onmogelijk enig effect hebben op een hogere soort. We hebben ook gezien dat met ons eigen intellect we niet bij de goden geraken, laat staan dat we dan met onze manipulaties de goden naar onze hand kunnen zetten. De goden staan ver boven ons en zijn voor ons onaantastbaar, onmanipuleerbaar en onbeïnvloedbaar. Hoe kan het dat de goden dan toch op de rituelen lijken te reageren? Dit is niet het geval. De goden beschijnen alles altijd, de mens is degene die verandert in een ritueel, hij stelt zich open voor dit licht van de goden wat altijd aanwezig is. De goden beschijnen uit eigen wil alles in de wereld: “the energy of divine fire shines forth voluntarily, and in common, and being self-invoked and self-energetic, energizes through all things with invariable sameness, both through the natures which impart, and those that are able to receive, its light”(*Myst.* IV.3 p.208).³⁹ Theurgie is dus niet zoals magie. Het is niet

³³ Dillon, “Iamblichus’ Defence of Theurgy,” p. 31.

³⁴ Clarke, *Manifesto of the Miraculous*, p. 21.

³⁵ Idem, p.22 en Finamore, “Plotinus and Iamblichus,” p. 86.

³⁶ Zoals in n. 32 beschreven hebben Dodds en Dillon de visie magie met theurgie te verenigen. Zoals in de argumentatie die volgt duidelijk wordt, onderscheidt Iamblichus theurgie en magie echter expliciet en is het onmogelijk dat de goden op ons reageren. Dodds’ en Dillons visie is daarom niet correct.

³⁷ Eerder beschreven in hoofdstuk II.1 p. 31.

³⁸ Hoofdstuk I.2 p. 12 en ook genoemd in I.3 p. 18 n. 37 en I.4 p. 23 n. 52 van deze scriptie.

³⁹ Zie ook *Myst.* III.15 pp.153-4.

vanwege het uitvoeren van theurgische rituelen dat de goden je beschijnen met hun goddelijke licht.⁴⁰ De goden beschijnen alles met hun goddelijke licht en door theurgie kan de theurgist zich hiervoor openstellen en een vruchtbodem zijn voor dit licht. Je hebt niet, zoals een magiër invloed op de natuurlijke krachten uitoefent, invloed op de goden, de goden hebben invloed op jou als je je openstelt. Theurgie verschilt dus wel degelijk van magie. Magie heeft dan ook geen plaats in theurgie.⁴¹

Duidelijk is nu dat Iamblichus zich verweert tegen de kritiek van Porphyrius door te laten zien dat Porphyrius het niet bij het juiste eind heeft. Porphyrius interpreteert theurgie verkeerd en Iamblichus laat zien wat de juiste betekenis en bedoeling van theurgie is. Theurgie is geen magie en zoals eerder beschreven is theurgie ook geen filosofie. Er komt wel profetie voor in theurgie, maar het moet door de goden gezonden zijn. Theurgie is daadwerkelijk het werk van de goden en niet het werk van de mens: “all prediction, and the performance of divine works, are the works of the Gods” (*Myst.* III.19 p.169). De mens voert rituelen uit om de goddelijke beschijning te kunnen ontvangen. Het wordt dan ook hoog tijd om naar de inhoud en de betekenis van de theurgische rituelen te kijken.

II.3 Theurgische rituelen

Iamblichus verklaart welk effect rituelen kunnen hebben:

“For the things which are perpetually effected in sacred rites, some have a certain arcane cause, and which is more excellent than reason; others are more consecrated from eternity to the superior genera, as symbols; others preserve a certain other image, just as nature,

⁴⁰ Zie ook *Myst.* III.17 p.159; III.18 p.165.

⁴¹ Interessant om te vermelden is dat in Eunapius' *Vitae Sophistarum* Iamblichus een magische daad wordt toegeschreven — dit is de enige auteur die magische daden die Iamblichus zou hebben gedaan, vermeldt— waarbij hij twee geesten (of energieën) in de vorm van jongens, Eros en Anteros, zou hebben opgeroepen uit de hete bronnen bij Gadara. Maar Eunapius vertelt nog een ander moment waarbij Iamblichus lachend het gerucht ontkent dat hij 5 meter boven de grond zou hebben gezweefd tijdens gebed en dat zijn lichaam en kleding een gouden kleur vertoonden. Deze neiging van leerlingen en volgelingen om hem magische krachten toe te kennen — bijvoorbeeld keizer Julianus die Iamblichus omschreef als ‘de goddelijke Iamblichus’ en hem magische krachten toekende (Lewis W. Leadbeater, “Aspects of the Philosophical Priesthood in Iamblichus’ *De Mysteriis*,” in *The Classical Bulletin*, Vol. 47, nr. 6 (1971), p. 89)—vond Iamblichus niet gewenst, voor hem had magie niets met theurgie te maken en alleen de goden hadden kracht (Dillon, “Iamblichus of Chalcis,” p. 873). Voor meer informatie over keizer Julianus’ interpretatie van Iamblichus en eigen visie zie: Shaw, *Theurgy and the soul*, p.2 en het artikel van Leadbeater, “Philosophical Priesthood.”

which is effective of invisible reasons, expresses certain visible formations; other are adduced for the sake of honour, or have for their end some kind of similitude, or familiarity and alliance; and some procure what is useful to us, or in a certain respect purify and liberate our human passions, or avert some other of those dire circumstances which happen to us” (*Myst.* I.11 pp.51-2).

Maar Iamblichus benadrukt dat je vooral niet moet denken dat de goden verering van de mens nodig hebben of dat wij de goden een dienst of eer bewijzen met een ritueel (*Myst.* I.11 p.52). Theurgische rituelen: “were performances that initiated human souls into the activity of the gods,”⁴² omdat de rituelen de orde van de goden weerspiegelen en de mens zo dichterbij het goddelijke brengt. Wanneer de mens een vruchtbodem wordt voor de goden, weerspiegelen de activiteiten en gewoonten van de goden op de ziel.⁴³ Daarom is het belangrijk de rituelen uit te voeren of een uitvoering ervan bij te wonen, want de effecten van goddelijk werk kunnen slechts in de ervaring van het wonderlijke gevoeld worden.⁴⁴ “Iamblichus emphasised that theurgic rituals and oracular practices give mortals the direct experiential activity necessary to induce pure vision of the highest levels of truth.”⁴⁵ We mogen ook niet vergeten dat de goden te allen tijde de controle hebben over het ritueel en niet de theurgist die het uitvoert.⁴⁶ Dit gezegd hebbende zal ik eerst nog een aantal belangrijke algemene aspecten rondom Iamblichus’ theurgische rituelen bespreken voor ik toe kom aan de precieze rituelen die worden uitgevoerd.

In de theurgische rituelen wordt gebruik gemaakt van de *synthemata* (tekenen) of *symbola* (symbolen). Deze *synthemata* zijn van een anagogische of verheffende aard en zijn in staat om de gebeden van de mens te verbinden aan de goden zelf (*Myst.* I.12 p.57). De goden maken de *synthemata* en deze tekenen manifesteren symbolisch de geboden van het goddelijke en de toekomst (*Myst.* III.15 pp.154-5). De goden: “signify all things through signs” (*Myst.* III.15 p.155). De goden gebruiken de *synthemata* als instrument en als midden tussen henzelf en de mens (*Myst.* III.15 p.157). “*Sumbola* and *sunthemata* [...] are not arbitrary signs, but ontological traces of the divine, inseparable from the entire body of manifestation (*ellampsis*). [...] It represents that which

⁴² Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 153.

⁴³ Idem, p. 85.

⁴⁴ Clarke, *Manifesto of the Miraculous*, p. 19 en *Myst.* III.6 pp. 124-5.

⁴⁵ Addey, “Oracles,” p. 33.

⁴⁶ Majercik, *The Chaldean Oracles*, p. 27.

is above representation and is an immanent receptacle of the transcendent principles.”⁴⁷ Omdat de *synthemata* vruchtbodems voor de goden zijn, in direct contact staan met de goden en van een verheffende aard zijn, zijn zij van groot belang voor de opstijging van de ziel. De *synthemata* kunnen verschillende dingen zijn, zoals materiële objecten of de namen van de goden of bepaalde gebeden.⁴⁸

Iamblichus' theorie van *synthemata* verdedigt daarom zijn gebruik van materiële objecten in de rituelen. Iamblichus geeft in de *De Mysteriis* tweemaal aan dat materiële objecten zeer geschikt zijn om te gebruiken in rituelen. Eerst verklaart hij dat “things inanimate, such as pebble stones, rods, pieces of wood, stones, corn, or wheat” (*Myst.* III.17 p.161) zeer wenselijk zijn voor de betekenis van goddelijke profetie, “because it imparts soul to things inanimate, motion to things immovable, and makes all things to be clear and known, to partake of reason, and to be defined by measures of intellection, though possessing no portion of reason themselves” (*Myst.* III.17 p.161). En omdat het goddelijke zich toont door de *synthemata* in deze materiële dingen (*Myst.* III.17 p.162). Het goddelijke openbaart door de dingen die geen kennis bezitten, voorstellingen die aan alle kennis voorbijgaan (*Myst.* III.17 p.162). Later noemt Iamblichus nog enkele materiële objecten: “the theurgic art [...] conformably to the peculiarity of each of the Gods, [...] frequently connects together stones, herbs, animals, aromatics, and other sacred, perfect and deiform substances of the like kind” (*Myst.* V.23 p.267). Deze materiële objecten hebben de *synthemata* van de goden in zich: “they bore the impress of the god and were able to awaken souls to the divinity they symbolized.”⁴⁹ Let wel, niet *alle* materiële objecten hebben *synthemata*, alleen de objecten die de god ontvangen en zijn aanwezigheid bemiddelen.⁵⁰ Het doel van de rituelen is dan ook de ziel bewust te maken van de aanwezigheid van het Ene en wanneer de kracht van de *synthemata* geactiveerd is, wordt deze aanwezigheid in de ziel opgewekt.⁵¹ De aanwezigheid van het Ene is het goddelijke element in de ziel: het ‘Ene van de ziel’. Dit principe in ons is superieur aan natuur en schepping en hierdoor zijn we in staat te verenigen met de goden, de aardse wereld te ontstijgen, deel te nemen aan het eeuwige leven en aan de energie van de bovennatuurlijke

⁴⁷ Algis Uždavinys, “Metaphysical symbols and their function in theurgy,” in *Eye of the Heart: A Journal of Traditional Wisdom*, Vol. 2 (Bendigo: La Trobe University, 2008), <http://www.latrobe.edu.au/eyeoftheheart/assets/issue2/symbols-theurgy.pdf> (geraadpleegd op 22 januari 2013), p. 39.

⁴⁸ Addey, “The Role of Divine Providence,” p.136, n. 12 en Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 50.

⁴⁹ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 50.

⁵⁰ Idem, p. 50.

⁵¹ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 110. Het intellectuele en goddelijke wat in de menselijke ziel aanwezig is, wordt geactiveerd. Dit intellectuele is het intellect van de ziel (Finamore, “The Rational Soul,” p. 172).

goden: “through this principle, therefore, we are able to liberate ourselves from fate” (*Myst.* VIII.7 pp.309-310).⁵² De theurgist kan deze materiële objecten dus in zijn rituelen gebruiken, omdat deze objecten vruchtbodems zijn voor de goden en zo als *synthemata* van het goddelijke fungeren. De objecten wakkeren daarmee het besef in de ziel aan dat het goddelijke aanwezig is. De materiële objecten zijn pure vruchtbodems voor het goddelijke vanwege hun leegheid — geen rede, geen passie. De materiële objecten maken als tekenen van het goddelijke de ziel bewust van het goddelijke en dit brengt het besef van haar eigen nietigheid teweeg.⁵³ Dat is de eerste stap van de ziel in de wording van een vruchtbodem voor de goden.⁵⁴

Laten we nu onderzoeken wat de precieze rituelen zijn en op welke manier de verschillende *synthemata* in de rituelen gebruikt worden. We hebben eerder al gezien dat Iamblichus de mensen in drie soorten verdeelt:⁵⁵ de grote massa die zijn begeerten volgt, enkelingen die hun intellectuele vermogens gebruiken en het aardse ontstijgen en de mensen er tussenin die afwisselend het intellect en de begeerten volgen (*Myst.* V.18 p.255). Dit komt overeen met Iamblichus’ onderscheid in zielen: onzuivere zielen, pure zielen en zielen hier tussenin. We hebben ook gezien dat Iamblichus een zelfde driedeling maakt onder de goden:⁵⁶

kosmische/materiële goden die regeren over het aardse, intelligibele goden die boven en buiten de materiële wereld bestaan en de goden er tussenin (*Myst.* V.19 p.257). Iamblichus legt uit dat er voor de verschillende mensen verschillende vormen van verering zijn en dat er voor de verschillende goden verschillende vereringen passend zijn (*Myst.* V.18 en V.19 pp.255-258). De grote massa die tot de natuur geneigd is, zal een vorm van verering toepassen die gerelateerd is aan de natuur (*Myst.* V.18 p.256), waarbij materiële objecten gebruikt worden. De enkelingen die het aardse ontstegen zijn— theurgisten—zullen de pure intellectuele en onlichamelijke vorm van verering toepassen (*Myst.* V.18 p.256). De mensen er tussenin zullen beide vormen van verering afwisselen (*Myst.* V.18 p.256). Deze vormen van verering passend bij de verschillende mensen komen overeen met de vereringen die passend zijn voor de verschillende goden.⁵⁷ Er zijn dus drie vormen van verering, ik noem ze: materiële verering (vanwege de verbintenis met de natuur en de

⁵² Ieder mens heeft dit element in zich, maar de grote massa maakt er geen gebruik van (Finamore, “The Rational Soul,” p. 172). Meer informatie over het ‘Ene van de ziel’ is te vinden bij Shaw, *Theurgy and the soul*, pp. 118-126; Shaw, “Mortality and Anonymity,” pp. 182-4 en Dillon, “Iamblichus of Chalcis,” p.886.

⁵³ Shaw, “Containing Ecstasy,” p. 69.

⁵⁴ Idem, p. 69.

⁵⁵ Zie hoofdstuk I.5 p. 25 van deze scriptie.

⁵⁶ Zie hoofdstuk I.2 p. 14 van deze scriptie.

⁵⁷ *Myst.* V.19 p. 258.

kosmische goden), intellectuele verering en de combinatie van die twee.⁵⁸ Ik zal de verschillende rituelen die zo beschreven worden steeds hiermee verbinden. Volgens Iamblichus is het noodzakelijk alle verschillende goden te vereren en niet bepaalde goden buiten schot te laten. De theurgist zal dus zowel de kosmische goden, als de goden er tussen in, als ook de intelligibele goden vereren (*Myst.* V.21 pp. 260-1, 263). Hier ligt een probleem: de grote massa is niet geschikt en niet in staat om de intelligibele goden te vereren. Wat betekent dat zij het aardse niet kunnen ontstijgen en geen vereniging met het goddelijke kunnen bewerkstelligen (*Myst.* V.21 p.263). Er zijn dus maar enkelen die dit bereiken (*Myst.* V.22 p.263). Ik zal hier in het volgende hoofdstuk verder op in gaan.

Wat de rituelen betreft bespreekt Iamblichus vele soorten, maar slechts een paar daarvan zijn daadwerkelijk geschikt. Ik zal hier alleen de juiste rituelen bespreken.⁵⁹ Het ritueel van offeren is belangrijk in Iamblichus' theurgie,⁶⁰ omdat hier de materiële *synthemata*⁶¹— de materiële objecten zoals hierboven beschreven— gebruikt worden waardoor een verbinding ontstaat met de kosmische/materiële goden. Het ritueel van offeren is de materiële verering van de materiële goden, het begin van theurgie: “all souls began theurgic disciplines with sacrifices to these gods to establish a foundation for more comprehensive forms of worship, and the material gods themselves presided over these offerings.”⁶² Het ritueel van offeren is niet omwille van alleen eer bewijzen aan en ook niet omwille van dankbetuiging aan de goden (*Myst.* V.5 p.232). Hoe kan het offeren van iets de ziel in verbinding brengen met de materiële goden? Iamblichus legt uit dat dode lichamen en dingen beroofd van het leven, het slachten van dieren, de consumptie van slachtoffers, de mutatie van de materie die geofferd wordt, deze goden aanspreken, niet henzelf, maar via de materie waarover zij regeren (*Myst.* V.15 p.250). Want hoewel de goden er van gescheiden zijn, zijn zij tegelijkertijd ook aanwezig in de materiële dingen en omdat zij de

⁵⁸ Voor een overzichtelijk schema van de bij elkaar behorende drie zielen, drie doelen van afdaling, drie vormen van verering en drie soorten goden, zie Shaw, *Theurgy and the soul*, p.152.

⁵⁹ Enkele voorbeelden van kunstmatige rituelen en dingen die geen theurgische werking hebben: muziek (*Myst.* III.9 p.132), afbeeldingen van het goddelijke (*Myst.* III.28 p.191-III.30 p.198), het ritueel van staan op karakters en tekeningen (*Myst.* III.13 pp. 146-150) en standbeelden die het goddelijke is zich zouden hebben (Polymnia Athanassiadi, “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus,” in *The Journal of Roman Studies*, Vol. 83 (1993), <http://www.jstor.org/stable/300982> (geraadpleegd op 16 april 2013), p.122-3).

⁶⁰ Alle passages in de *De Mysteriis* waar Iamblichus over offeren spreekt: *Myst.* I.15 p.63; V.1 p.225- V.7 p.234; V.9 pp.240-241; V.12 p.247; V.13 p.248-V.17 p.254; VI.1p.276; VI.4 pp.278-9.

⁶¹ Een uitgebreide verhandeling over materiële *synthemata* en de invloed van Plato, de Egyptenaren en de Chaldeeuwse Orakels, zie Shaw, *Theurgy and the soul*, pp. 163-165.

⁶² Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 148.

materiële dingen regeren zijn deze dingen hen niet vreemd (*Myst.* V.15 p.250). De oorzaak van de doeltreffendheid van het ritueel van offeren is dus vriendschap (*philia*) en familiariteit tussen de producent en zijn product: de materiële goden en de materiële dingen (*Myst.* V.9 p.240). “Hence when, this common principle preceding, we take a certain animal, or anything which germinates in the earth, and which genuinely and purely preserves the will of its maker; then, through a thing of this kind, we appropriately move the demiurgic cause, which presides over it in an undefiled manner” (*Myst.* V.9 p.241). Het offeren van materie is een manier om de goden aan te roepen die regeren over de materie. De materiële *synthemata* verbinden onze aanroep aan de goden zelf (*Myst.* I.12 p.57).

Het ritueel van offeren gaat gepaard met het aanroepen van goden door middel van gebed: “no operation, however, of sacred concerns, can succeed without the intervention of prayer” (*Myst.* V.26 p.272). “For that in us which is divine, intellectual, and one, [...] is most clearly excited in prayer; and, when excited, vehemently seeks that which is similar to itself, and becomes copulated to perfection itself” (*Myst.* I.15 p.61). Gebeden zijn een intellectuele link tussen goden en mens, omdat wat intellectueel en goddelijk is in ons door gebed wordt opgewekt. Gebed heeft een zeer gewenst effect op de ziel en is dus noodzakelijk om het ritueel van offeren te begeleiden. Gebed, wanneer ontstaan door ons besef van nietigheid en door spontaniteit, wekt de goddelijke aanwezigheid in onze ziel op, het Ene van de ziel.⁶³ Volgens Iamblichus zijn er drie fases van gebed, waarbij de eerste introducerend is— in contact komen en bekend worden met het goddelijke— en als gevolg goddelijke beschijning heeft; de tweede is verbindend met het goddelijke; en de derde soort is de meest perfecte met vereniging met het goddelijke tot gevolg.⁶⁴

Wat wordt er dan eigenlijk gezegd in deze gebeden? Iamblichus is helemaal niet duidelijk over de letterlijke inhoud van de gebeden. We weten dat het rationele en goddelijke in ons wordt opgewekt; we weten dat het gebed het offeren begeleidt; we weten dat het gebed ons in stadia verbindt aan het goddelijke; en we weten dat het gebed ons inspireert om te perfectioneren. Maar wat zijn de gesproken woorden in het gebed? Voor Iamblichus gaat het hier eigenlijk niet om, het gaat niet om een kant-en-klaar gebed dat je kunt opzeggen, het gaat juist om het besef van je eigen nietigheid dat je inspireert tot een spontaan gebed. Het enige wat Iamblichus ons over de inhoud

⁶³ Shaw, “Mortality and Anonymity,” p. 187.

⁶⁴ Zie *Myst.* V.26 pp. 271-2.

van het gebed meedeelt, is dat er heilige namen worden geroepen.⁶⁵ Deze heilige ‘onuitsprekelijke’ of ‘onkenbare’ namen zijn ook *synthemata* en hoewel de namen voor ons geen enkele betekenis hebben, hebben ze dat voor de goden wel: “intellectually, conformably to the divine intellect which is in us; or ineffably, and in a way more excellent and simple, and conformably to the intellect which is united to the Gods” (*Myst.* VII.4 p.290). Deze namen zijn volgens Porphyrius barbaars (*nomina barbara*), want ze zijn niet Grieks, maar daar is volgens Iamblichus een mystieke reden voor: “the Gods have shown that the whole dialect of sacred nations, such as those of the Egyptians and Assyrians, is adapted to sacred concerns; on this account we ought to think it necessary that our conference with the Gods should be in a language allied to them” (*Myst.* VII.4 p.293).⁶⁶ Het belang van deze namen ligt in hun vermogen onze ziel te verbinden met het goddelijke door de goddelijke aanwezigheid in ons te wekken.⁶⁷ Hoewel Iamblichus zelf niet de link legt tussen gebed en de vorm van verering tussen materiële verering en intellectuele verering, wordt dat door geleerden wel gedaan: zij zien gebed als de vorm van verering passend bij de zielen die nog in training zijn en geschikt voor de bijbehorende goden. Shaw ziet de heilige namen van de goden geroepen in gebed als ‘intermediate’ *synthemata*, waardoor hij bewust of onbewust de link legt met verering van de ‘intermediate’ goden.⁶⁸ Finamore legt nadruk op een intellectueel aspect van gebed en verklaart dat gebed daarom nuttig is voor de mensen in training die hun intellectuele ziel willen zuiveren en gebruiken.⁶⁹ Voor mij is het niet duidelijk of Iamblichus gebed als een ritueel ziet dat maar bij twee van de drie vormen van verering hoort, we hebben namelijk gezien dat gebed noodzakelijk is ter begeleiding van offeren. Dus als gebed niet bij materiële verering aanwezig is, wordt er met het offeren helemaal niets bereikt. Dat zou wel verklaren waarom het gros van de mensen niet verder komt in theurgie. Dus zijn het misschien inderdaad fases die doorgelopen moeten worden. Men begint met offeren, dan komt er gebed bij om de offers te begeleiden en succesvol te laten zijn en voor enkelen komt daarna nog intellectuele verering, dus de drie vormen van verering opeenvolgend. Dit is niet duidelijk

⁶⁵ Meer over de achtergrond van de heilige namen, zie Majercik, *The Chaldean Oracles*; p. 25, Addey, “The Role of Divine Providence,” pp. 133-4; Shaw, *Theurgy and the soul*, pp. 179-188 en voor de heilige namen in Chaldeeuwse Orakels zie Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, pp. 192-6.

⁶⁶ Iamblichus geeft meerdere argumenten waarom deze namen in een vreemde taal juist zo geschikt zijn: ze staan dicht bij de natuur van de dingen (*Myst.* VII.5 p.294), ze hebben grote nadruk en beknoptheid, zijn weinig dubbelzinnig en eenvoudig (*Myst.* VII.5 p.295), bovendien worden dezelfde namen al heel lang gebruikt (*Myst.* VII.5 p.298) en komen zij van de Egyptenaren die de eersten van de mensen waren die participeerden in het goddelijke (*Myst.* VII.5 pp.295-6).

⁶⁷ Finamore, “Plotinus and Iamblichus,” p. 93.

⁶⁸ Shaw, *Theurgy and the soul*, pp. 177-180.

⁶⁹ Finamore, “The Rational Soul,” p. 171.

uiteengezet door Iamblichus en daarom slechts een interpretatie. Over intellectuele verering volgt later meer en dat werpt nieuw licht op gebed als verering voor de mensen in training. Materiële verering en verering voor de goden er tussenin hebben hun inhoud gekregen, maar onduidelijk is nog welke— en of er überhaupt—rituelen worden uitgevoerd in intellectuele verering.

Iamblichus legt uit dat de intellectuele vorm van verering gericht is op het Ene en dat er maar een paar enkelingen zijn die dit aan het eind van hun leven bereiken (*Myst.* V.22 p.263). Iamblichus zegt dan ook: “Our present discussion, however, does not ordain laws for a man of this kind; for he is superior to all law” (*Myst.* V.22 pp.263-4). Iamblichus richt zich alleen op de mensen die wel sturing nodig hebben, de massa en de mensen in training (*Myst.* V.22 p. 264). Aan hen legt hij uit wat de bedoeling is van theurgie en welke rituelen geschikt zijn. Iamblichus doet dus geen moeite om uit te leggen welke intellectuele rituelen er zijn. We kunnen alleen abstraheren dat de theurgist *alle* goden vereerde, omdat alle goden en de gehele kosmos een manifestatie zijn van het Ene.⁷⁰ We kunnen ons afvragen of er dan wel specifiek intellectuele rituelen zijn om uit te voeren? Of is de theurgist in constant gebed en verenigd met het goddelijke, aangezien hij het aardse immers al ontstegen is? Zoals we ook hebben gezien in hoofdstuk II.1 van deze scriptie kunnen we met ons intellect en door middel van filosofie niet tot de goden geraken. Dus wat is dan precies de intellectuele vorm van verering? Zijn dat rituelen of toch een manier van contemplatie en filosofie gelijkend op Plotinus’ visie zoals sommige geleerden denken? Dit maakt de intellectuele vorm van verering een onderwerp waar veel over gediscussieerd wordt onder geleerden.⁷¹ Bovendien geven ze regelmatig verschillende invullingen aan intellectuele verering, wat duidelijk maakt dat er geen consensus over is. Zo ziet Smith de hoogste vorm van verering als een vorm van filosofie en contemplatie— zoals bij Plotinus— en geeft hij zo de intellectuele vorm van theurgische verering een filosofische notie.⁷² Shaw zoekt ook een andere, meer filosofische, invulling en ziet de wiskunde en getallenleer geïnspireerd door Pythagoras, als de vorm van intellectuele verering bij Iamblichus.⁷³ Ik twijfel daarentegen of er daadwerkelijk nog afzonderlijke intellectuele rituelen zijn, naar mijn idee blijven de rituelen van offeren en gebed hetzelfde voor de theurgist, maar is de

⁷⁰ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 156 en *Myst.* V.21 p. 263.

⁷¹ De discussie over ‘hogere’ en ‘lagere’ theurgie, waarbij ervan uit wordt gegaan dat er zoiets is als een hogere vorm van theurgie die intellectueel is en lagere die materieel is, onder geleerden is interessant, maar voor het doel van mijn studie is deze discussie te groot om over uit te weiden. Graag verwijs ik u door naar Shaw, “Rituals of Unification,” pp. 7-11 en Majercik, *The Chaldean Oracles*, pp. 39-44.

⁷² Smith, *Porphyry’s Place*, pp. 97-8 en zie ook Majercik, *The Chaldean Oracles*, p. 35.

⁷³ Shaw, *Theurgy and the soul*, pp. 199-208.

theurgist steeds vaker, dichter en in dieper contact met het goddelijke door de hoogste vorm van gebed. Want zoals hier boven beschreven, wordt in de laatste soort van gebed vereniging met de goden bewerkstelligd, deze vorm van gebed zal dus alleen door theurgisten toegepast worden—en behoort dus niet tot de verering door de mensen in training van de goden er tussenin. Zeker is dus dat theurgisten bidden. Naar mijn idee kan dit dus intellectuele verering zijn, de diepste en hoogste vorm van gebed. Ook omdat gebed de *intellectuele* link is tussen de mens en de goden. In de *De Mysteriis* staat dat de *theurgist* door gebed het goddelijke licht ontvangt en verenigt met de goden (*Myst.* I.7 p. 55). Ook omdat Iamblichus geen notie geeft van nog geheel andere rituelen en verering die intellectueel zouden kunnen zijn. Hij licht het niet toe, maar geeft ook niet aan dat het iets *totaal* anders is dan wat hij al genoemd heeft. Smith en Shaw geven wel een totaal andere invulling, maar mij lijkt het logisch dat het aansluit op de vormen van verering die we nu kennen. En ik denk dat de rituelen van offeren en vooral gebed zich verdiepen in de herhaling door het leven heen zodat de theurgist kan opstijgen. Maar als we vrij willen zijn van interpretaties en invullingen en dicht bij Iamblichus en zijn *De Mysteriis* blijven, moeten we ons tevreden stellen met het besef dat er een intellectuele vorm van verering is, maar dat slechts de theurgist weet wat dat is.⁷⁴

Iamblichus geeft ons weinig details wat betreft de rituelen. De materiële rituelen licht hij niet nader toe, bijvoorbeeld wat er met de materiële objecten wordt gedaan in het ritueel, en de intellectuele vorm van verering bespreekt hij zelfs helemaal niet. In het volgende hoofdstuk zullen we in ieder geval te weten komen wat de theurgist ervaart in vereniging met de goden.

II.4 Opstijging naar het goddelijke

De rituelen van offeren en gebed hebben een zuiverende, bevrijdende en opheffende werking, waarbij een verbond en vriendschap met het goddelijke ontstaat.⁷⁵ De ziel is gezuiverd van begeerten (*Myst.* I.11 p.54) en ook het voertuig van de ziel is gezuiverd.⁷⁶ Iamblichus legt uit dat de goden bij de theurgist in de profetische staat het voertuig beschijnen: “illuminates with divine light the etherial and luciform vehicle with which the soul is surrounded, from which divine

⁷⁴ *Myst.* V.21 p.261.

⁷⁵ Gevolgen van gebed en offeren: *Myst.* I.7 p.55; V.12 p.247; V.26 pp.271-3.

⁷⁶ Het voertuig van de ziel is aan bod gekomen in hoofdstuk I.4 van deze scriptie pp. 22-23.

visions occupy our phantastic power, these visions being excited by the will of the Gods. For the whole life of the soul and all the powers that are in it, being in subjection to the Gods, are moved in such a way as the Gods, the leaders of the soul, please” (*Myst.* III.14 p.151).⁷⁷ Hierdoor wordt het voorstellingsvermogen van het voertuig niet langer door externe en interne stimulansen beïnvloed en kan het nu goddelijke visioenen ontvangen.⁷⁸ De theurgist ervaart dus door de theurgische rituelen bezetenheid door het goddelijke zoals beschreven in het hoofdstuk II.2 over profetie.⁷⁹

Iamblichus legt ons uit hoe je kunt zien dat iemand goddelijk bezeten is: “for they either subject the whole of their life, as a vehicle or instrument to the inspiring Gods; or they exchange the human for the divine life; or they energize with their own proper life about divinity” (*Myst.* III.4 p.121).⁸⁰ Dit laat goed zien dat de bezeten ziel zijn menselijke leven kan leven als voertuig voor het goddelijke, maar ook kan verruilen voor een goddelijk leven. Want goddelijke profetie “[...] which is conjoined with the Gods, alone truly imparts to us a divine life; since it participates of [divine] foreknowledge, and divine intellections, and renders us in reality divine” (*Myst.* X.4 p.330). Goddelijke profetie zorgt er ook voor dat de theurgist een oprechte deelnemer is aan het Goede, want de meest gezegende intellectuele perceptie van de goden is gevuld met al het goede (*Myst.* X.4 p.331). En als kennis van de toekomst nuttig is voor de redding van de ziel en opstijging naar het goddelijke, zullen de goden deze voorkennis doorgeven in de staat van bezetenheid nodig voor profetie (*Myst.* X.4 p.331). Maar voorkennis is slechts bijzaak, waar het om gaat is dat de ziel gelijkend aan het goddelijke wordt: “the function of divination was the deification of the soul.”⁸¹ Het gewone bewustzijn van de ziel verdwijnt en wordt vervangen door een goddelijke aanwezigheid. Dit is misschien ook wel het moment dat de persoonlijke demon die ons regeert wordt vervangen door een goddelijke leider (*Myst.* IX.6 p.321). Het verdwijnen van het eigen bewustzijn gebeurt door extase. Iamblichus beschrijft twee soorten extase waarvan één slecht is voor de ziel— veroorzaakt door begeerte— en de ander goed, want deze is veroorzaakt door de

⁷⁷ Met ‘phantastic power’ wordt het voorstellingsvermogen van de ziel bedoelt, zoals eerder beschreven in I.4 is één van de functies van het voertuig van de ziel dit voorstellingsvermogen.

⁷⁸ Shaw, “Containing Ecstasy,” p. 70 en Finamore, *Vehicle of the Soul*, p.146.

⁷⁹ Hoofdstuk II.2 pp. 32-34 van deze scriptie.

⁸⁰ Andere tekenen van goddelijke bezetenheid zijn: lichamelijke bewegingen, geluiden, zweven, muzikale tonen, de geest of adem (*pneûma*) die de bezetene binnenkomt en het zien van goddelijk vuur (*Myst.* III.4 p.122-III.5 p.124).

⁸¹ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 233.

goden (*Myst.* III.25 pp.182-3).⁸² Alleen de goede vorm van extase volgt op goddelijke bezetenheid, deze extase is onveranderlijk, bovennatuurlijk, verheft de ziel en verbindt de ziel aan het goddelijke (*Myst.* III.25 p.183). Deze extase tijdens goddelijke bezetenheid was noodzakelijk voor de juistheid van het contact met het goddelijke.⁸³ Door bezetenheid en extase wordt de ziel een ware vruchtbodem voor de goden.

Laten we nog even terugkomen op dit verruilen van een menselijk leven voor een goddelijk leven tijdens bezetenheid en extase. Hoe moeten we dit opvatten? Is het werkelijk een verandering van leven en een achterlating van de aardse wereld? Dan zou bezetenheid en extase de opstijging van de ziel betekenen. In de *De Mysteriis* worden voorbeelden gegeven van bezetenen die geen pijn meer voelen. Deze bezetenen voelen geen pijn wanneer zij gebrand of met spiesen doorboord worden, evenmin wanneer zij met bijlen op hun schouders gehakt of met messen in hun armen gesneden worden (*Myst.* III.4 p.122). Zij zijn zich niet bewust van wat hen wordt aangedaan. Iamblichus verklaart dat door deze voorbeelden: “it is demonstrated, that those who energize enthusiastically are not conscious of the state they are in, and that they neither live a human nor an animal life, according to sense or impulse, but that they exchange this for a certain more divine life, by which they are inspired and perfectly possessed” (*Myst.* III.4 p.122). Hoewel deze passage benadrukt dat de bezetene geen besef heeft van wat hem overkomt, laat deze passage ook zien dat de bezetene zich nog wel op aarde bevindt, omdat hij zich in een bepaalde *staat* bevindt en dus niet letterlijk opgestegen is. Hieruit kunnen we opmaken dat hoewel Iamblichus zegt dat de mens zijn menselijke leven achter zich laat, dit in dit geval niet letterlijk betekent dat hij van aarde weg is. Dit maakt het wel lastig te begrijpen wat Iamblichus bedoelt, want in een andere passage maakt Iamblichus een vergelijkbaar statement als hij zegt dat de ziel opgeheven wordt naar het goddelijke en het huidige leven verruilt voor een ander leven (*Myst.* VIII.8 p.310). Is de ziel van de theurgist tijdens zijn leven opgestegen naar het goddelijke, maar leeft hij wel nog steeds op aarde? Is opstijging en vereniging dus bereikt in de theurgische rituelen? Of is daadwerkelijke opstijging van de ziel en het letterlijke achterlaten van het aardse leven pas na de dood? Misschien kunnen we antwoorden op deze vragen vinden door de vereniging met de goden nader te bekijken.

⁸² Dit onderscheid is al gemaakt door Plato in de *Phaedrus*. Shaw, “Containing Ecstasy,” p. 56: Plato laat Socrates spreken van twee soorten *mania*, de een komt van menselijke ziekte, de ander van een goddelijke ontwrichting in ons. (*Phdr.* 265a,9-11.) En daarbij komt goddelijke *mania* volgens Plato van de goden en is superieur aan redenatie, want die komt van de mens. (*Phdr.* 244d, 3-5)

⁸³ Shaw, “Containing Ecstasy,” p. 55.

Iamblichus is er vrij duidelijk over dat door theurgische rituelen vereniging met het goddelijke plaats vindt. In de *De Mysteriis* is dan ook regelmatig sprake van die vereniging met de goden.⁸⁴ Eén passage geeft ons meer duidelijkheid wat betreft de theurgist en de vereniging, daarom citeer ik deze in zijn geheel:

“The theurgist, through the power of arcane signatures, commands mundane natures, no longer as man, nor as employing a human soul; but as existing superior to them in the order of the Gods, he makes use of greater mandates than pertain to himself, so far as he is human. This, however, does not take place as if he effected every thing which he vehemently threatens to accomplish; but he teaches us by such a use of words the magnitude and quality of the power which he possesses through a union with the Gods, and which he obtains from the knowledge of arcane symbols” (*Myst.* VI.6 p.281).⁸⁵

Hier vinden we antwoorden op onze vragen. Het bevestigt dat de theurgist nog steeds op aarde leeft, maar dat hij door vereniging met de goden een vermogen bezit dat voorbij gaat aan het aardse. De geheimzinnige symbolen wijzen op de *synthemata* in de theurgische rituelen en de theurgist heeft door zijn kennis daarvan vereniging met de goden bereikt. Vanwege dit grote vermogen is de theurgist niet langer enkel mens of menselijke ziel, maar is het alsof hij superieur is aan de natuur en bij de orde van de goden hoort: “For the soul in contemplating blessed spectacles, acquires another life, energizes according to another energy, and is then rightly considered as no longer ranking in the order of man” (*Myst.* I.12). Dus hoewel de theurgist nog steeds op aarde leeft, leeft zijn ziel een ander goddelijk leven vrij van begeerten en irrationaliteit. Ik denk dat dit is wat Iamblichus bedoelt met het verruilen van een menselijk leven voor een goddelijk leven. Dus de opstijging van de ziel naar het goddelijke en de vereniging met het goddelijke is misschien niet zo letterlijk op te vatten. Want zoals eerder beschreven kan de pure ziel— de theurgist— tijdens zijn sterfelijke leven op aarde andere zielen bijstaan in hun zuiveringsproces en als de theurgist door een vereniging met het goddelijke letterlijk zou opstijgen en zou verdwijnen uit de materiële wereld, is dit niet meer mogelijk. De vereniging is dus misschien niet een daadwerkelijke eenwording met de goden. Dit zien we ook in de *De Anima* waar Iamblichus beschrijft dat het een vereniging is waarbij beiden verschillend blijven in

⁸⁴ Naar mijn eigen telling twaalf keer (‘union’, ‘communion’, ‘united’, ‘joined’ of ‘conjoined’ met de goden) in de *De Mysteriis*: I.12 p.55; 2 maal in I.12 p.56; 2 maal in V.20 p.259; V.24 p.268; V.26 p.271; V.26 p.274; VI.6 p.281; X.5 p.333; X.5 p.334; X.6 p.334. En 1 maal in *De Anima*: fr.16 p.43.

⁸⁵ In dit citaat is ‘every thing’ in de originele tekst los van elkaar geschreven.

essentie, meer een samenwerking en een vereniging met individuele zich onderscheidende delen dan een samensmelting (*De an.* fr.50 p.73). Dit zien we ook terug bij Plotinus. Voor Plotinus is vereniging (*henôsis*) met het Ene ook geen samensmelting en behoudt de ziel haar individuele bestaan.⁸⁶ De ziel van de theurgist zal in essentie dus altijd menselijk blijven en het goddelijke goddelijk, maar zij kunnen wel samenwerken en op die manier verenigd zijn: “Iamblichus maintained that regardless of the degree of the soul’s ascent it must always remain soul. Therefore, the soul’s conjunction with the divine was never an absolute identity of soul and god but a unification of the will and activity of the soul with the will and activity of the Demiurge.”⁸⁷ De theurgist is verenigd met de goden niet qua essentie, maar qua wil en activiteit. Je zou kunnen zeggen dat de theurgist een bondgenoot is van het goddelijke en de goddelijke wil uitdraagt op aarde: “the task of the theurgist is to reveal the will of the gods, having aligned him or herself to divine will through direct realisation of the good.”⁸⁸

Er zijn nog andere passages die bijdragen aan de opvatting dat het geen daadwerkelijke eenwording met de goden is. In de *De Anima* lezen we dat de zielen na de dood worden beoordeeld, gestraft en gereinigd, maar dat de pure zielen dit bespaard blijft, omdat zij al verenigd zijn met de goden door te delen in hun intellect (*De an.* fr. 44-45 p. 71). De pure zielen worden beloond en stijgen op tot de rang van engelen (*De an.* fr. 47 p. 73). Daar verblijven de pure zielen waar zij de engelen helpen met de schepping van de natuur en samen met de goden het universum beheren (*De an.* fr. 53 p. 75). Na de dood stijgen zielen dus niet hoger dan de rang van engelen, maar zijn zij nog steeds bondgenoot van de goden en in die zin zijn zij verenigd met de goden. Dus de letterlijke opstijging van de ziel na het leven op aarde lijkt enkel tot de rang van engelen te leiden. Ook in de *De Mysteriis* wordt melding gemaakt van de opstijging van de ziel naar de orde van de engelen (*Myst.* II.2 p.84), hoewel niet vermeld wordt dat dit na de dood pas gebeurt. De pure zielen blijven daar niet langer binnen de grenzen van ziel, maar worden geperfectioneerd tot een engelenziel en onbevlekt leven (*Myst.* II.2 p.84). Hoewel de theurgisten na de dood letterlijk opstijgen naar het niveau van engelen, is de vereniging met de goden ook al mogelijk tijdens het aardse leven en daarom, zoals wij hierboven zagen, eerder een soort samenwerking en bondgenootschap in de goddelijke wil en goedheid dan een daadwerkelijke vereniging op het hoogste ontologische niveau. Maar zoals we in deel I van deze scriptie al hebben gezien, blijven

⁸⁶ Wallis, *Neoplatonism*, p. 89 en *Enn.* 6. 7. 35. 27-33; 6. 9. 9.

⁸⁷ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 114.

⁸⁸ Addey, “The Role of Divine Providence,” p. 145.

pure zielen niet voor eeuwig bij het goddelijke, uiteindelijk dalen zij weer af naar de materiële wereld —dit keer onaangeraakt door de materie— en vervullen hun eerbare taak in de kosmos door de andere zielen bij te staan in hun poging zich aan de materie te ontworstelen.

Ik wil dit deel over theurgie graag eindigen met het besef dat hoewel ik heb geprobeerd in kaart te brengen wat theurgie is, welke rituelen uitgevoerd worden en wat de vereniging met het goddelijke is, er nog steeds veel onduidelijk blijft wat betreft de precieze inhoud van de rituelen en natuurlijk wat de ervaring van een vereniging met het goddelijke precies is. Alleen de ware theurgist heeft dat ervaren. Bovendien is onze taal ontoereikend het onuitsprekelijke en bovennatuurlijke te beschrijven. De enige manier om het echt te weten te komen is theurgie zelf te ervaren.

Deel III Filosofische rechtvaardiging

We hebben gezien dat Iamblichus zijn theurgie secuur verdedigd heeft tegen de bezwaren van Porphyrius en een rechtvaardiging geeft voor de verschillende aspecten in de theurgie. Bovendien ontleedt hij iedere zin uit Porphyrius' *Epistula ad Anebonem* om misinterpretatie aan het licht te brengen en foutieve aannames uit de wereld te helpen. In dit deel zal ik aantonen dat zijn rechtvaardiging van theurgie van filosofische aard is. Om dit te kunnen doen, zal ik een belangrijke passage bespreken van Iamblichus aan het begin van de *De Mysteriis* waar hij zegt theologische vragen theologisch, theurgische vragen theurgisch en filosofische vragen filosofisch te beantwoorden (*Myst.* I.2 p.22). Deze driedeling wordt verder niet meer genoemd in het werk, maar Andrew Smith heeft geprobeerd te achterhalen wanneer het dan precies gaat om theologie, theurgie of filosofie in de *De Mysteriis*.¹ Zijn bevindingen laten ons wellicht zien waar het voor Iamblichus zelf een filosofische verdediging betrof. Ook is het noodzakelijk een juist beeld te krijgen van de filosofie in Iamblichus' tijd, waarin het Neoplatonisme de voornaamste stroming was. We kunnen dan zien hoe Iamblichus ingaat op de filosofische onderwerpen en bijbehorende problemen van de Neoplatonisten. Zijn oplossingen voor de Neoplatonische problematiek kunnen we dan duidelijk in verband brengen met zijn theurgie. We kunnen zien dat deze oplossingen theurgie voor hem noodzakelijk maakt en filosofisch gerechtvaardigd.

III.1 Theologie, theurgie en filosofie

Aan het begin van de *De Mysteriis* zegt Iamblichus theologische vragen theologisch, theurgische vragen theurgisch en filosofische vragen filosofisch te beantwoorden (*Myst.* I.2 p.22). Andrew Smith probeert te verklaren welke methode — de theologische, theurgische of filosofische— Iamblichus in verschillende secties en passages hanteert, aangezien Iamblichus dit zelf verder niet meldt. Volgens Smith is het niet lastig te duiden wanneer het theurgie betreft: “since we are here concerned with a divine activity in ritual acts which permeates the chain of being and which has its causative principle at the top.”² Het onderwerp van theurgie is wat wij de rituele aspecten van

¹ Andrew Smith, “Iamblichus’ Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*,” in *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, edited by H.J. Blumenthal and E.G. Clark (London: Bristol Classical Press, 1993), <http://www.scribd.com/doc/94949404/Blumenthal-Clark-ed-1993-The-Divine-Iamblichus-Philosopher-and-Man-of-Gods> (geraadpleegd op 18 april 2013).

² Smith, “Iamblichus’ Views”, p. 75.

religie zouden noemen, “the very phenomena that had been largely unquestioned and had certainly not received the kind of rational interpretation accorded to the nature of god himself and the gods in the philosophical tradition.”³ Iamblichus beschrijft ook dat hij over de daadkrachtige kunst van de priesters meer theurgisch zal spreken (*Myst.* II.11 p. 109). Een specifiek theurgische methode om theurgische onderwerpen te bespreken lijkt er echter niet te zijn. En als we kijken naar de invulling die Iamblichus volgens Smith geeft aan theologie en filosofie zullen we zien dat filosofische discussie niet beperkt blijft tot de filosofische vragen. Volgens Smith zijn de onderwerpen van theologie voor Iamblichus de traditionele goden en goddelijkheden:⁴ “Theology would seem to be different from the transcendent world of Neoplatonic metaphysics in which the One, Nous and Soul can, of course, be described as gods; but what Iamblichus here describes as theology is rather that area of discourse which tries to relate the different levels of gods and divine beings (daemons, heroes etc) to each other under specific names.”⁵ Iamblichus beschrijft dat de goden en de Nous, hoewel parallel aan elkaar, toch los van elkaar staan: “Intellect, therefore, which is the leader and king of all beings, and which is the demiurgic art of the universe, is always present with the Gods” (*Myst.* I.7 p. 37).⁶ Dit laat zien dat het hier gaat om twee verschillende entiteiten, waarvan de Nous wel altijd aanwezig is bij de goden, maar een eigen entiteit is en niet één met de goden. Volgens Smith is theologie daarom op de goddelijke hiërarchie gericht en filosofie op de hoogste metafysische principes. Dit verschil verklaart wellicht ook de moeilijkheden die ik ondervond in hoofdstuk I.1 van deze scriptie met de twee metafysische ordes die Iamblichus leek te postuleren, de één is een filosofische Neoplatoonse ‘goddelijke’ hiërarchie en de ander een meer theologische goddelijke hiërarchie. De moeilijkheid om deze samen te brengen is door dit onderscheid hier echter niet verdwenen, maar verscherpt.

Smith probeert ook het onderwerp van filosofie te abstraheren en komt uit op een passage die laat zien dat filosofie onderverdeeld is in ethiek en metafysica: “Of these [filosofische vragen: IB], also, such as extend to first causes, we shall unfold into light, by following them conformably to first principles. But such as pertain to morals, or to ends, we shall fitly discuss, according to the ethical mode” (*Myst.* I.2 p. 22). Volgens Smith zijn de goden het onderwerp van theologie en de

³ Andrew Smith, “Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion,” in *Metaphysik und Religion; Zur Signatur des spätantiken Denkens; Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, herausgegeben von Theo Kobusch und Michael Erler, (Leipzig und München: K. G. Saur Verlag, 2002), p. 299.

⁴ Smith, “Iamblichus’ Views,” p. 77.

⁵ Smith, “Further Thoughts,” p. 299.

⁶ En zie ook *Myst.* I.8 p. 42.

Neoplatoonse hypostasen dus het onderwerp van filosofie op het hoogste niveau.⁷ Binnen de filosofie is een extra onderscheid aanwezig tussen het discursieve denken en het intellect (*noésis*).⁸ Met dit laatste onderscheid zien we dat het discursieve denken voor Iamblichus ook tot filosofie behoort—zoals ook in hoofdstuk II.1 van deze scriptie te zien was.⁹

Hoewel het onderscheid tussen de drie nu duidelijk is, lijkt dit onderscheid voor ons niet zo goed gewaarborgd. Iamblichus geeft ons geen aanwijzing wanneer hij van methode verandert, voor hem was het duidelijk, maar de moderne lezer mist deze contextuele veranderingen en daardoor lijkt Iamblichus' tekst inconsistent en verwarrend.¹⁰ Wat het nog verwarrender maakt is dat Iamblichus erkent dat sommige theurgische en theologische onderwerpen en vragen ook door middel van de rede bediscussieerd moeten worden (*Myst.* I.2 p.22; I.9 p. 44), dus door middel van filosofie. Want het discursieve denken is het enige basisgereedschap beschikbaar voor de mens voor welke vorm van discussie dan ook.¹¹ Filosofische en analytische beredenering blijkt dus niet alleen passend voor filosofische vraagstukken, maar ook voor de theurgische en theologische, omdat anders Porphyrius' vragen onbeantwoord blijven.¹² Voor Smith is het duidelijk dat er een filosofische aanpak schuilt in de manier waarop Iamblichus de bezwaren van Porphyrius weerlegt, omdat zijn argumenten stoelen op Neoplatoonse metafysische ideeën.¹³ Dit zal ik zelf in hoofdstuk III.2 verder uitwerken. Smith benadrukt dat Iamblichus door de gehele *De Mysteriis* gebruik maakt van discursieve argumentatie bij onderwerpen die strikt genomen theologisch of theurgisch zijn.¹⁴ Dit is volgens hem te zien aan het gebruik van de uitdrukkingen 'het is bewezen' (*Myst.* I.18 p. 71) en 'te bewijzen' (*Myst.* II.1 p. 82).

Smith wijst ons ook op een ander interessant gegeven, namelijk dat Iamblichus Porphyrius verwijt de methode van de filosofie—discursieve argumentatie—te gebruiken voor zijn discussie over religieuze onderwerpen. Het ziet er naar uit dat de pot de ketel verwijt dat hij zwart ziet, want Iamblichus maakt zelf ook gebruik van discursieve argumentatie. Het lijkt erop dat het gebruik van de rede en het discursieve denken noodzakelijk is om iets te kunnen zeggen over het goddelijke, maar Iamblichus maakt duidelijk dat het alleen door middel van analogie is dat we er

⁷ Smith, "Iamblichus' Views," p. 77.

⁸ Idem, p. 77.

⁹ Hoofdstuk II.1 p. 31 van deze scriptie.

¹⁰ Shaw, *Theurgy and the soul*, pp. 45-46.

¹¹ Smith, "Further Thoughts," p. 299.

¹² Athanassiadi, "Dreams, Theurgy and Freelance Divination," p. 119.

¹³ Smith, "Iamblichus' Views," p. 81.

¹⁴ Idem, p. 78.

iets over kunnen zeggen (*Myst.* I.2 p.22).¹⁵ De theorie van analogie rechtvaardigt voor hem het gebruik van discursieve argumentatie. Het gebruik van filosofische categorieën bij religieuze fenomenen is vaak noodzakelijk, maar we moeten wel beseffen dat zij gebruikt worden in beperkte zin:¹⁶ het kan nooit volledig het goddelijke beschrijven of verklaren. Het geeft ons alleen een indicatie van de aard van het goddelijke door analogie (*Myst.* I.2 p.22).¹⁷ Het discursieve onderzoek naar het transcendente heeft beperkingen, omdat de mens zijn eigen gedachten en rederingen overdraagt op het transcendente (*Myst.* III.19 p. 168).¹⁸ Iamblichus laat ons hier het fundamentele probleem zien van het redeneren over wat voorbij gaat aan redenering.¹⁹ Iamblichus beseft dat de mens niet anders kan wanneer hij wil discussiëren over deze onderwerpen, maar we moeten het misbruik van de rede voorkomen en inzien dat de rede haar beperkingen heeft, waardoor zij het goddelijke niet zal kunnen kennen of bediscussiëren.

Dus hoewel Iamblichus zelf ook een filosofische vorm van argumentatie toepast, erkent hij de beperkingen hiervan. Dit brengt ons weer terug bij de onmogelijkheid van kennis van het goddelijke door middel van filosofie. Smiths onderzoek laat ons zien dat Iamblichus zelf ook een filosofische manier van argumenteren gebruikt en op deze manier is Iamblichus' rechtvaardiging van theurgie dus ook filosofisch van aard. Smiths onderzoek is voor mij zeer waardevol geweest in de zoektocht naar een filosofische rechtvaardiging bij Iamblichus. Ik ben het met hem eens dat Iamblichus filosofische argumentatie gebruikt en dat er een filosofische grond is voor zijn theurgie— wat ik hierna zal bespreken. Ik verschil echter met hem van mening over een eerder genoemd punt over intellectuele verering in hoofdstuk II.3.²⁰ Smith gaat verder dan alleen te erkennen dat er filosofische argumentatie en grond is voor theurgie vanwege de aard van de argumentatie en de Platoonse metafysica die ten grondslag ligt, want zoals we gezien hebben vult hij de intellectuele vorm van verering in als een filosofische vorm van verering gelijkend aan contemplatie bij Plotinus.²¹ Op dat punt kon ik het niet met hem eens zijn, omdat onduidelijk blijft wat volgens Iamblichus de hoogste vorm van verering is en ook omdat theurgie zelf immers niet filosofisch is volgens Iamblichus. We hebben ook mijn argumentatie gezien voor mijn

¹⁵ Smith, "Iamblichus' Views," p. 78 en Simplicius *In Cat.* 116.25.

¹⁶ Smith, "Further Thoughts," p. 303.

¹⁷ Smith, "Iamblichus' Views," p. 79.

¹⁸ Idem, p. 80.

¹⁹ Idem, p. 84.

²⁰ Hoofdstuk II.3 p. 43 van deze scriptie.

²¹ Hoofdstuk II.3 p. 43 van deze scriptie.

interpretatie dat de hoogste vorm van verering de hoogste vorm van gebed is en dus niet filosofisch is.²² Om die redenen heb ik ook de interpretatie van Shaw— dat de hoogste vorm van verering een filosofische getallenleer geïnspireerd door Pythagoras is—niet ondersteund.²³ Dus hoewel Smith een goed beeld geeft van Iamblichus' filosofische rechtvaardiging en Shaw ook erkent dat theurgie geen filosofie is, schrijven zij alsnog onterecht een filosofisch aspect aan theurgie toe door de hoogste vorm van theurgische verering als filosofisch van aard te beschouwen. Dit komt niet overeen met Iamblichus' theurgie en is bovendien overbodig in het geven van filosofische waarde en rechtvaardiging aan theurgie, aangezien theurgie ook zonder die filosofische vorm van verering een filosofische rechtvaardiging heeft.

Nu zal gekeken worden naar de Neoplatonische achtergrond en ideeën waarop Iamblichus zijn argumenten stoelt, zodat we aan het eind van dit deel een helder beeld hebben van Iamblichus' filosofische rechtvaardiging voor theurgie.

III.2 Iamblichus en het Neoplatonisme

De belangrijkste ontwikkelingen die het Neoplatonisme in de filosofie teweeg heeft gebracht waren de doctrine van het Transcendente Ene, los van en superieur aan het intellect, en de doctrine van de Hypostasen,²⁴ maar ook de tendens naar en interesse voor het mystieke. De Neoplatonische denkers na Plotinus keerden terug naar tekstexegese en schreven commentaren op de werken van Plato en Aristoteles. Een trend onder deze Neoplatonisten was het laten overeenstemmen van de filosofie van Plato met Aristoteles en Pythagoras, maar ook met het werk Homerus, Hesiodus, Orpheus en de 'Chaldeeuwse Orakels'.²⁵ Sommige hiervan— voornamelijk de Dialogen van Plato, de *Hieròs Logos* van Pythagoras en de 'Chaldeeuwse Orakels'— gelden als fundamenteel en heilig.²⁶ Dit was het filosofische tijdperk van Iamblichus. Ik zal nu verschillende onderwerpen uit de Neoplatonische filosofie bespreken om te zien welke invulling Plotinus en Porphyrius daaraan geven. Per onderwerp zal ik ook Iamblichus' reactie beschrijven, om zo de bijzondere positie die hij daarmee inneemt te verduidelijken.

²² Hoofdstuk II.3 pp. 43-44 van deze scriptie.

²³ Hoofdstuk II.3 p. 43 van deze scriptie.

²⁴ Dillon, "Iamblichus of Chalcis," p. 878.

²⁵ Dillon, "Iamblichus of Chalcis," p. 879.

²⁶ Idem, p. 879.

Wat betreft de **eerste principes en het Ene**, een belangrijk onderwerp in Neoplatoonse filosofie, is in hoofdstuk I.1 duidelijk geworden dat Plotinus drie Hypostasen op verschillende niveaus van zijn postuleert, dat Porphyrius deze afscheiding juist vervaagt en dat Iamblichus de distinctie waarborgt maar meerdere ontologische niveaus en principes toevoegt, waardoor hij de metafysische hiërarchie uit elkaar trekt.²⁷ Dit doet hij om de verschillende problemen rond het Ene op te lossen. Belangrijke vraagstukken in het Neoplatonisme waren namelijk: Hoe kan het Ene iets voortbrengen dat niet in zijn aard ligt, hoe kan eenheid veelheid voortbrengen? En als we stellen dat de producten van het Ene al bestaan in het Ene, doen we dan niet af aan zijn absolute eenheid? Maar als we stellen dat het Ene voorbij gaat aan alles, wat is dan zijn relatie met de dingen? We hebben gezien dat deze vraagstukken door Iamblichus werden opgelost door een tweede eerste principe toe te voegen dat de transcendentie van het eerste Ene waarborgt.²⁸ En ook door het principe *peras-apeiron* toe te voegen, waardoor eenheid en veelheid mogelijk wordt. De andere principes ontstaan uit het eerste ene principe door overeenkomst en continuïteit en hoewel het Ene Onuitsprekelijke voor ons onkenbaar is, is zijn relatie met de dingen dus oorzakelijk.

Materie was ook een onderwerp van discussie in het Neoplatonisme, vooral of materie het kwaad is of een goede rol in de kosmos heeft. Voor Plotinus was het duidelijk dat materie vormloos is, gebrekkelijk aan alle kwaliteiten en het absolute kwaad, maar niet als een onafhankelijk bestaand principe of een positieve kracht, want dat zou Plotinus een dualist maken. Materie is voor hem het punt waarin de uitstroming van de realiteit vanuit het Ene vervaagt tot duisternis: “it is rather an utter sterility, or ‘poverty’ [...] which communicates its own deficiency to the bodies based on it and thus becomes the source of all the sensible world’s imperfections, including [...] the wickedness of individual souls.”²⁹ De ziel wordt door materie besmet en als zij zich hier vrij van kan maken, zal ze zich haar goddelijkheid realiseren.³⁰ Maar een belangrijke vraag is: Hoe kan materie kwaad zijn als het voortkomt uit de goden (het Goede)? We hebben gezien hoe Iamblichus beargumenteert dat het niet de materie zelf is die het kwaad is, maar dat het de mens is die een minder nauwe relatie tot het Goede verkiest waardoor het kwaad ontstaat en dat op die manier materie dus een negatieve impact op de menselijke ziel heeft (*Myst.* IV.11 p.218).³¹ Iamblichus lost hiermee het probleem hoe kwade materie uit het goede voort kan komen op. Ook

²⁷ Hoofdstuk I.1 p. 11 van deze scriptie.

²⁸ Hoofdstuk I.1 p. 10 van deze scriptie.

²⁹ Wallis, *Neoplatonism*, pp. 49-50 en Plotinus *Enn.* I.8.3.16; I.8.7.17-23; II.5.5.17-19; III. 6.14.5-15.

³⁰ Wallis, *Neoplatonism*, p. 91 en Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 109.

³¹ Hoofdstuk I.5 pp. 25-26 van deze scriptie.

het argument dat het goddelijke zich in materiële objecten kan bevinden door de *synthemata* biedt een rechtvaardiging voor het gebruik van materiële objecten in de rituelen, omdat materie zelf niet slecht is.

Ook de eigenschappen en de aard van de **ziel** is een filosofisch onderwerp waar Iamblichus gedegen aandacht aan besteedt.³² Vooral de ziel in het lichaam is voor Neoplatonisten een problematisch punt. We hebben gezien dat Plotinus en Porphyrius de ziel een hoger en een lager deel toekennen en dat het hogere deel in contact blijft met het Intellect om te voorkomen dat het lichaam een al te grote invloed heeft op de ziel.³³ We hebben ook gezien dat volgens Iamblichus de ziel juist volledig afdaaft en dat hij het probleem van belichaming en de nare effecten van materie toeschrijft aan de zwakkere relatie van de ziel tot het Goede.³⁴ Zijn oplossing hiervoor is dan ook dat de gehele ziel zich inspant in theurgische rituelen, om voor de hele ziel de relatie met het goede te herstellen.

Een ander belangrijk onderwerp in het Neoplatonisme is het **discursieve denken**. Plotinus erkent dat het discursieve denken een belemmering vormt in de aanschouwing van de intelligibele werkelijkheid.³⁵ We moeten ons bevrijden van het discursieve denken en naar een manier van denken gaan die voorafgaat aan onderzoek en beredenering.³⁶ We hebben gezien dat Iamblichus het hiermee eens is, omdat het discursieve denken ons niet dichterbij de goden brengt.³⁷ Maar Plotinus en Porphyrius gaan vervolgens een andere kant op dan Iamblichus. We hebben gezien dat zij **filosofie en contemplatie** zien als de redding van de menselijke ziel en de manier om het contact met het Intellect en ook het Ene te herstellen.³⁸ We hebben Iamblichus' argumenten gezien waarom dit niet mogelijk is.³⁹ Uiteindelijk komt zijn argumentatie neer op de verre verwijdering van de ziel ten opzichte van het Ene, waardoor de menselijke ziel niet op eigen kracht kan opstijgen en waardoor filosofie dus geen verlossing brengt. Voor Iamblichus was filosofie het demonstreren van waarheden door intellectuele discussie, maar theurgie demonstreert of bewijst niets maar verheft de ziel direct naar het goddelijke: “simply put,

³² Ik ook in hoofdstuk I.3 van deze scriptie.

³³ Hoofdstuk I.5 pp. 26-27 van deze scriptie en *Enn.* 4. 8. 8. 2-4; 4. 3. 12. 1-13; 1. 1. 12.

³⁴ Hoofdstuk I.5 pp. 25-26 van deze scriptie.

³⁵ Shaw, “Containing Ecstasy,” p. 64 en *Enn.* 5. 8. 7. 37-43.

³⁶ Idem, p. 65 en *Enn.* 5. 8. 6. 8-9.

³⁷ Hoofdstuk II.1 p. 31 en III.1 p. 52 van deze scriptie.

³⁸ Hoofdstuk II.1 p. 30 van deze scriptie.

³⁹ Hoofdstuk II.1 pp. 30-31 van deze scriptie.

philosophy educated and was a human art, theurgy initiated through the power of the gods.”⁴⁰

Hierboven hebben we echter gezien dat om theurgie *uit te leggen* en *te beargumenteren* Iamblichus zelf wel filosofische beredenering gebruikt, maar theurgie *is* geen filosofie.

De **relatie van de mens met het goddelijke** is een veelbesproken onderwerp onder de laat antieke intellectuelen en vooral de manier van interactie tussen de mens en het goddelijke.⁴¹ Als je aanneemt dat de goden niet beïnvloedbaar zijn en dat de wereldorde het product is van goddelijke wil, hoe kun je dan de goden beïnvloeden met rituelen? Wat is dan nog het nut van deze rituelen? En als je wel stelt dat rituelen nuttig zijn, kun je dan dus de goden beïnvloeden? Dit is precies waarom Porphyrius in zijn *Epistula ad Anebonem* vragen stelt over **magie** en **profetie** en hoe deze verband houden met het goddelijke. Ook Plotinus besteedt aandacht aan magie en zoals we hebben gezien, verklaart hij dat magie werkt door middel van kosmische sympathie.⁴² We hebben gezien dat Iamblichus tegen de bezwaren van Porphyrius filosofische argumenten geeft, zoals dat een ondergeschikte soort nooit de initiator kan zijn van een vereniging met een hogere soort.⁴³ De mens staat veel lager in de ontologische hiërarchie en kan dus onmogelijk enig effect hebben op een hogere soort. Dit zijn filosofische wetten waar Iamblichus zich hier aan houdt, zoals de Wet van de Middelste Term.⁴⁴ Volgens Iamblichus staat de mens in relatie met het goddelijke door het ‘Ene van de ziel’ dat hij in zich heeft, zoals we eerder ook hebben gezien fungeert de ziel als midden tussen het materiële en intellectuele.⁴⁵ Ook de goddelijke soorten van de goddelijke hiërarchie die tussen de mens en de goden in staan, vormen de middelste term om de mens met de goden te verbinden. Via de hogere soorten komt men hoger en niet op eigen kracht. Door theurgie stelt de mens zich open voor de goddelijke beschijning, die altijd aanwezig is. Ik heb eerder ook uitgelegd dat de goden dus niet reageren op de gebeden en aanroepen van de mens en dat daarom theurgie geen magie is.⁴⁶

Een ander belangrijk vraagstuk is in hoeverre **religie een plaats krijgt in filosofie**. Religie betekent hier de praktijken en rituelen uit de traditionele Grieks-Romeinse religie, zoals het raadplegen van

⁴⁰ Shaw, “Rituals of Unification,” p. 2.

⁴¹ Dillon, “Iamblichus’ Defence of Theurgy,” p. 30.

⁴² Hoofdstuk II.2 pp. 32-33 en 35 van deze scriptie.

⁴³ Hoofdstuk II.1 p. 31 en II.2 p. 35 van deze scriptie.

⁴⁴ Eerder besproken in hoofdstuk I.2 p.12, I.3 p. 18 n. 37, I.4 p. 23 n. 52 en II.2 p. 35, ook het principe van Overeenkomst is een filosofisch principe waar Iamblichus zich aan houdt, eerder besproken in hoofdstuk I.1 p. 8 n. 3 en I.2 p. 12 n. 16.

⁴⁵ Hoofdstuk I.3 pp. 18-19 van deze scriptie.

⁴⁶ Hoofdstuk II.2 pp. 35-36 van deze scriptie.

orakels en offeren. Het is duidelijk dat Plotinus religie geen rol toekent in de filosofie en je zou verwachten dat Porphyrius dat ook niet zou doen, maar Porphyrius erkent dat een juiste interpretatie van een orakel de filosoof kan helpen in zijn zoektocht naar verlossing en goddelijke waarheid en dat religieuze praktijken voor de filosoof behulpzaam kunnen zijn.⁴⁷ Het lijkt alsof Porphyrius daarom dus niet geheel afwijzend tegenover Iamblichus' **theurgie** stond en dat klopt. Volgens Porphyrius was theurgie alleen goed voor het zuiveren van de lagere ziel.⁴⁸ Zij is dan ook bedoeld als eerste stap voor degenen die niet in staat zijn direct filosofie te volgen, maar voor de filosoof die daar wel toe in staat is, is theurgie overbodig.⁴⁹

Nu volgt een belangrijk onderwerp in de filosofie: **vereniging met het goddelijke**. Wat is deze vereniging precies? Hoe kan een ziel zich verenigen met het transcendente goddelijke? We hebben gezien dat Plotinus en Iamblichus beiden een zelfde idee hebben over wat deze vereniging is, namelijk geen daadwerkelijke samensmelting maar een verbond,⁵⁰ omdat het onmogelijk is dat een ziel van een ontologisch lagere rang zich zou kunnen versmelten met het hoogste transcendente. De theurgist van Iamblichus is verenigd met de goden, niet wat betreft essentie, maar qua wil en activiteit. De filosoof van Plotinus is intellectueel verenigd met het Ene, hoewel nog steeds een individuele ziel. Hoewel zij een andere route voorschrijven naar vereniging met het goddelijke, denken zij wel hetzelfde over de aard van die vereniging.

Het is nu duidelijk hoe Iamblichus enkele aan het Neoplatonisme inherente problemen oppakt en een andere weg in slaat dan zijn voorgangers Plotinus en Porphyrius. Iamblichus erkent net als de anderen het probleem van de afdaling van de ziel en haar belichaming, maar maakt een andere keuze dan zijn voorgangers. De ziel daalt volledig af en daarom heeft de gehele ziel last van de effecten van de materie. Iamblichus vindt daar iets op wat de gehele ziel kan verheffen uit het materiële: theurgie. Iamblichus' filosofische keuzes verklaren dus zijn keuze voor theurgie. Dit laat ook zien dat Iamblichus een filosofische basis geeft voor zijn theurgie en daarmee een filosofische rechtvaardiging. Zijn theurgie en metafysica tonen een filosofische samenhang die dient als de verdediging voor theurgie. Iamblichus' filosofische positie ondersteunt dus zijn theurgie. Iamblichus' theurgie heeft een Platoonse en Neoplatoonse basis, omdat hij de filosofische kwesties

⁴⁷ Addey, "Oracles," p. 32 en Porphyrius, *De Philosophia ex Oraculis Haurienda* (Filosofie van Orakels), fr. 303, in Eusebius, *Evangelicae Praeparationis* (Voorbereiding voor het Evangelie).

⁴⁸ Shaw, "Rituals of Unification," p. 2 en Porphyrius, *De Regressu Animae* (Over de Terugkeer van de Ziel), 27. 21-28. 15.

⁴⁹ Wallis, *Neoplatonism*, p. 108 en ook in Porphyrius, *De Regressu Animae*.

⁵⁰ Hoofdstuk II.4 pp. 47-48 van deze scriptie.

die door Plato onopgelost blijven— zoals het probleem van de belichaming van de ziel— probeert op te lossen,⁵¹ net zoals Plotinus en Porphyrius dat probeerden. Theurgie biedt een concrete en praktische oplossing.⁵² Iamblichus gebruikte standaard Platoonse argumenten om zijn theurgie te ondersteunen.⁵³ We kunnen nu zien dat theurgie een stevige filosofische verankering in Platoonse en Neoplatoonse filosofie heeft.

In dit deel hebben we gezien, dankzij het onderzoek van Smith, dat Iamblichus' manier van argumentatie en discussie van filosofische aard is. Ook hebben we gezien dat Iamblichus' theurgie een filosofisch fundament heeft in de Platoonse traditie. Theurgie is voor Iamblichus noodzakelijk en het gevolg van zijn filosofische keuzes. Het is nu duidelijk dat Iamblichus weldegelijk een filosofische rechtvaardiging geeft voor zijn theurgie en welke dat is.

⁵¹ Shaw, "Rituals of Unification," p. 12.

⁵² Idem, p. 12.

⁵³ Shaw, *Theurgy and the soul*, p. 108.

Conclusie

Ik heb in deel I van deze scriptie Iamblichus' metafysica en zielsleer uiteengezet. Hier hebben we gezien hoe de transcendentie van het Ene Onuitsprekelijke gewaarborgd wordt, maar ook de moeilijkheid gezien van de plaats van de goden uit de *De Mysteriis* in de metafysische orde van Iamblichus zoals die naar voren komt in het door Damascius overgeleverde bewijsmateriaal. Ook hebben we de ontologische hiërarchie van Goden, Engelen, Demonen, Helden en Pure zielen behandeld, evenals zijn verdere uitwerking van de aard van de goden, demonen en helden. Vervolgens kwam het belangrijkste aspect van Iamblichus' metafysica aan bod: de theorie van de ziel. We hebben gezien dat Iamblichus andere keuzes maakt dan Plotinus en Porphyrius, omdat hij de ziel als volledig afgescheiden van het goddelijke en volledig afgedaald ziet. Ook zagen we dat de ziel als midden tussen intellect en lichaam fungeert en een tweevoudig bestaan heeft. Toen de afdaling van de ziel en de goden in een lichaam aan bod kwam, is het voertuig van de ziel besproken die de ziel aan het lichaam bindt. Hierna bleek dat het effect van materie op de menselijke ziel negatief is, maar niet omdat materie zelf slecht is, maar omdat de mens nog verder van het goddelijke verwijderd raakt wanneer hij of zij zich richt op materiële zaken. Het werd duidelijk dat de menselijke ziel haar eigen essentie uit het oog is verloren. En dat zij zich kan afscheiden van het irrationele leven, kan terugkeren tot zichzelf en zichzelf weer kan opbouwen tot een ongedeelde eenheid door middel van theurgie, werd in het tweede deel duidelijk.

In deel II ging ik uit van de vraag wat theurgie nu precies is. We hebben gezien dat de theurgische rituelen de focus van de mens verleggen, want in plaats van op zichzelf gefocust te zijn, richt hij zijn aandacht dan op het goddelijke in de wereld. Ondanks dat de menselijke ziel een materieel lichaam heeft, kan hij door middel van rituelen in contact staan met het goddelijke. We hebben ook gezien dat volgens Iamblichus vereniging met het goddelijke niet mogelijk is op eigen kracht en dat daardoor filosofie als weg naar verlossing voor hem afvalt. Theurgie is dus niet filosofie. Hierna hebben we gezien dat alleen een hogere vorm van profetie in theurgie een plaats krijgt. En heb ik besproken hoe Iamblichus beargumenteert dat theurgie geen magie is, waarbij het belangrijkste is dat de goden niet te beïnvloeden zijn door de mens. Vervolgens zijn de rituelen besproken en kwamen we erachter dat er drie vormen van verering zijn die passen bij de drie soorten mensen en drie soorten goden. We zagen dat er *synthemata* in materiële objecten en gebeden zitten, waardoor er een direct contact met het goddelijke ontstaat. De rituelen zijn offeren en gebed en brengen de mens dichterbij het goddelijke. Lastig was het echter te

achterhalen wat de hoogste vorm van verering is, aangezien Iamblichus er niets over zegt. Vervolgens werd goddelijke bezetenheid en extase besproken en onderzocht ik wat de precieze vereniging met het goddelijke is. Ik ontdekte dat de vereniging niet een daadwerkelijke eenwording met de goden is, maar dat de theurgist verenigd is met de goden wat betreft wil en activiteit. Ik benadrukte ook aan het eind van deel II dat er nog veel onduidelijk is gebleven en dat echt weten wat theurgie is volgens Iamblichus alleen kan door het te ervaren, omdat onze taal ontoereikend is het onuitsprekelijke en bovennatuurlijke te beschrijven.

Deze twee delen waren noodzakelijk om goed in kaart te brengen wat theurgie precies was en wat haar filosofisch kader. Slechts dan kon ik in deel III onderzoeken of er een filosofische rechtvaardiging voor gegeven wordt. Hier hebben we dan ook gezien dat Iamblichus zelf erkent dat hij filosofische argumentatie gebruikt om zijn theurgie te verdedigen en te rechtvaardigen toen ik zijn onderscheid tussen theologie, theurgie en filosofie onder de loep nam. Vervolgens zijn belangrijke onderwerpen uit de Neoplatoonse filosofie aan bod gekomen waaruit we konden opmaken dat Iamblichus de metafysische problematiek uit de Neoplatoonse filosofie oppakt. En ook dat Iamblichus' theurgie een filosofisch fundament heeft in de Platoonse traditie. Theurgie is voor Iamblichus noodzakelijk en het gevolg van zijn filosofische keuzes.

Mijn onderzoek draagt bij aan de zoektocht naar filosofische grond voor Iamblichus' theurgie. Er is verdeeldheid onder geleerden in hun overtuiging in hoeverre Iamblichus' theurgie filosofisch gerechtvaardigd is. Ik heb aangetoond dat geleerden als Dodds en Dillon, die volhouden dat theurgie en magie in direct verband staan met elkaar, geen correcte opvatting hebben over wat voor Iamblichus theurgie is. Ook heb ik laten zien dat het niet nodig is aan theurgie zelf filosofische aspecten toe te schrijven om de filosofische waarde van theurgie te garanderen, zoals Smith en Shaw wel hebben gedaan door de hoogste vorm van verering in te vullen als een meer filosofische vorm van verering. Op dat punt kon ik het niet met hen eens zijn, want theurgie heeft zelf geen filosofische aspecten nodig om van filosofische waarde te zijn, aangezien theurgie ook zonder die filosofische vorm van verering een filosofische rechtvaardiging heeft. Bovendien heb ik Iamblichus' gehele theurgie in kaart gebracht en verdedigd zonder mij enkel op één aspect ervan te richten en zonder mij alleen op de plaats en waarde van theurgie in de geschiedenis van de filosofie te richten. Ik heb een volledig beeld gegeven van Iamblichus' theurgie—alle aspecten kwamen aan bod—, want alleen op die manier heb ik kunnen onderzoeken of zijn gehele theurgie een filosofische rechtvaardiging heeft. Ik heb laten zien dat hoewel er vele interpretaties zijn, alle

opvattingen van geleerden— in meer of mindere mate— bijdragen aan het totaalbeeld dat ik heb gegeven. Ik heb duidelijk gemaakt wat Iamblichus' vorm van Neoplatonisme is en hoe daar een filosofische rechtvaardiging te vinden was. Waar anderen zich richten op de filosofische verdediging of rechtvaardiging van enkele aspecten van Iamblichus' theurgie, heb ik een filosofische grond en argumentatie voor zijn gehele theurgie laten zien. Ik ben daarvoor dicht bij Iamblichus' werk gebleven en heb de filosofische rechtvaardiging in zijn eigen context en termen gevonden. Ik heb hiermee bijgedragen aan een groter inzicht en een helder beeld van Iamblichus' theurgie en zijn filosofische rechtvaardiging hiervoor. Ook hoop ik dat er nog meer aandacht komt voor de pracht van Iamblichus' theurgie en dat het nu ook in het heden meer op waarde geschat kan worden dan voorheen.

Nu weten we dat hoewel theurgie weinig filosofisch lijkt en inderdaad ook helemaal niet filosofisch is, theurgie wel een filosofische rechtvaardiging heeft.

Bibliografie

Primaire literatuur:

Damascius. *Problems and Solutions Concerning First Principles*. Translated from the Greek by Sara Ahbel-Rappe. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Iamblichus. *De Anima*. Translation and commentary by John. F. Finamore and John M. Dillon. Leiden: Brill, 2002.

———. *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians*. Translated by Thomas Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 1st ed. 1821.

Secundaire literatuur:

Addey, Crystal. "The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation." In *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, edited by Eugene Afonasin, John M. Dillon and John F. Finamore, pp. 133-150. Leiden: Brill, 2012.

———. "Oracles, Religious Practices And Philosophy In Late Neoplatonism." In *Practical Philosophy Special Edition* (Autumn 2007), pp.31-35. <http://society-for-philosophy-in-practice.org/journal/pdf/8-2%2031%20Addey%20-%20Oracles.pdf> (geraadpleegd op 16 april 2013)

Athanassiadi, Polymnia. "Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus." In *The Journal of Roman Studies*, Vol. 83 (1993), pp. 115-130. <http://www.jstor.org/stable/300982> (geraadpleegd op 16 april 2013)

Clarke, Emma C. *Iamblichus' De Mysteriis; A Manifesto of the Miraculous*. Aldershot: Ashgate, 2001.

Dillon, John M. "Iamblichus' Defence of Theurgy: Some Reflections." In *The International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 1, nr. 1 (2007), pp. 30-41. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007. http://juliano.multiculturas.com/textos/JDillon_Iamblichus_defence_theurgy.pdf (geraadpleegd op 25 februari 2013)

———. "Iamblichus of Chalcis." In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Part II, 36.2, pp. 862-909. New York: Walter de Gruyter, 1987.

Dodds, E.R. "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism." In *The Journal of Roman Studies*, Vol. 37, Parts 1 and 2 (1947), pp. 55-69. Society for the Promotion of Roman Studies. <http://www.jstor.org/stable/298455> (geraadpleegd op 22 januari 2013)

Finamore, John F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico: Scholars Press, 1985.

———. "Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy." In *Dionysius*, Vol. 27 (1999), pp. 83-94. Received by email from John Finamore.

———. “The Rational Soul in Iamblichus’ Philosophy.” In *Syllecta Classica vol. VIII; Iamblichus: the Philosopher*, edited by Henry J. Blumenthal and John F. Finamore, 2d ed., pp. 163-176. Iowa City: University of Iowa Printing Services, 2002. 1st ed. 1997.

Gersh, Stephen. *From Iamblichus to Eriugena*. Leiden: Brill, 1978.

Majercik, Ruth. *The Chaldean Oracles*. Text, translation and commentary by Ruth Majercik. Leiden: E.J. Brill, 1989.

Leadbeater, Lewis W. “Aspects of the Philosophical Priesthood in Iamblichus’ *De Mysteriis*.” In *The Classical Bulletin*, Vol. 47, nr. 6 (1971), pp.89-92.

Lewy, Hans. *Chaldean Oracles and Theurgy; Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Edited by Michel Tardieu. Études Augustiniennes: Paris, 1978.

Shaw, Gregory. “Containing Ecstasy: The Strategies of Iamblichean Theurgy.” In *Dionysius*, Vol. 21 (2003), pp. 53-88. <http://ojs.library.dal.ca/index.php/dionysius/article/viewFile/2555/2486> (geraadpleegd op 16 april 2013)

———. “The Mortality and Anonymity of the Iamblichean Soul.” In *Syllecta Classica vol. VIII; Iamblichus: the Philosopher*, edited by Henry J. Blumenthal and John F. Finamore, 2d ed., pp. 177-190. Iowa City: University of Iowa Printing Services, 2002. 1st ed. 1997.

———. *Theurgy and the soul; The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995.

———. “Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus.” In *Traditio*, Vol. 41 (1985), pp. 1-28. <http://www.jstor.org/stable/27831164> (geraadpleegd op 17 april 2013)

Smith, Andrew. “Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion.” In *Metaphysik und Religion; Zur Signatur des spätantiken Denkens; Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg*, herausgegeben von Theo Kobusch und Michael Erler, pp. 296-308. Leipzig und München: K. G. Saur Verlag, 2002.

———. “Iamblichus’ Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*.” In *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*, edited by H.J. Blumenthal and E.G. Clark, pp. 74-86. London: Bristol Classical Press, 1993. <http://www.scribd.com/doc/94949404/Blumenthal-Clark-ed-1993-The-Divine-Iamblichus-Philosopher-and-Man-of-Gods> (geraadpleegd op 18 april 2013)

———. *Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

Steel, Carlos G. *The Changing Self; A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel: Paleis der Academiën, 1978.

Uždavinys, Algis. “Metaphysical symbols and their function in theurgy.” In *Eye of the Heart: A Journal of Traditional Wisdom*, Vol. 2, pp. 37-59. Bendigo: La Trobe University, 2008.

<http://www.latrobe.edu.au/eyeoftheheart/assets/issue2/symbols-theurgy.pdf> (geraadpleegd op 22 januari 2013)

Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.