

Gregor Staab  
Pythagoras in der Spätantike  
Studien zu *De Vita Pythagorica* des  
Iamblichos von Chalkis

# Beiträge zur Altertumskunde

Herausgegeben von  
Michael Erler, Dorothee Gall, Ernst Heitsch,  
Ludwig Koenen, Reinhold Merkelbach,  
Clemens Zintzen

Band 165



K · G · Saur München · Leipzig

# Pythagoras in der Spätantike

Studien zu *De Vita Pythagorica* des  
Iamblichos von Chalkis

Von  
Gregor Staab



K · G · Saur München · Leipzig 2002

Gedruckt mit Unterstützung der  
Deutschen Forschungsgemeinschaft  
D 27

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2002 by K. G. Saur Verlag GmbH, München und Leipzig  
Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. All Rights Strictly Reserved.

Jede Art der Vervielfältigung ohne Erlaubnis des Verlages ist unzulässig.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, 99947 Bad Langensalza  
ISBN 3-598-77714-0

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist im Wintersemester 2000/01 von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena als Dissertation angenommen worden. Sie entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs „Leitbilder der Spätantike“, für dessen zweieinhalbjährige finanzielle Unterstützung ich mich bei den Initiatoren und der Deutschen Forschungsgemeinschaft bedanke. Der DFG gebührt darüber hinaus aufrichtiger Dank für großzügige Druckbeihilfe.

Mein Betreuer, Herr Professor Dr. Jürgen Dummer (Jena), hat die Entstehung der Arbeit mit seiner stetig interessierten Kompetenz begleitet und gefördert. Ihm wie den beiden Gutachtern, Herrn Professor Dr. Michael Erler (Würzburg), der die Aufnahme in diese Reihe ermöglicht hat, und Herrn Professor Dr. Jürgen Hammerstaedt (Jena), unter dem zu arbeiten und von dem zu lernen ich mich in jeder Hinsicht glücklich schätzen darf, sei herzlicher Dank ausgesprochen. Durch ihre wertvollen Anmerkungen erfuhr diese leicht überarbeitete Fassung Verbesserungen.

Mit besonderem Dank will ich meine Bekannten und Freunde bedenken, durch deren menschliche Begleitung ich in meinem Tun Mut und Frohsinn nicht verlor. Aus ihrem Kreis seien stellvertretend diejenigen genannt, die mit ihrem fachlichen Interesse den Fortgang der Arbeit mitverfolgten und die mich unter großem Zeitaufwand durch Korrekturlesen unterstützten: Alfred Breitenbach (Bonn), Heidi Hein (Trier), Dr. Karl Pinggéra (Bonn), Gian Enrico Rossi (Bern), Anja Stewing (Jena), Dr. Markus Sehlmeier (Rostock), Dr. Klaus Zimmermann (Jena) und nicht zuletzt Dr. Christian Tornau (Jena), der mir mit seinem überragenden Sachverstand wichtige Impulse gab.

Nach guter Tradition widme ich dieses Buch in kindlicher Verbundenheit, großem Dank und ehrlicher Hochachtung meinen Eltern.

Jena, im August 2002

Gregor Staab



## Inhalt

Häufige Abkürzungen	10
---------------------	----

### Einführung

1. <i>De vita Pythagorica</i> zwischen Quellenanalyse und Interpretation	12
2. Fragestellungen der traditionellen Pythagoreismuskforschung	15
3. Die Anfänge der kaiserzeitlichen Pythagoreismus-Renaissance in Rom	19
4. Wissenschaftlicher Pythagoreismus und populärer Pythagoreismus	23
A. Beziehungen zum christlichen Bereich	25
B. Archäologische und epigraphische Hinweise auf den Pythagoreismus	27
5. Iamblichs <i>Vita Pythagorica</i> im Kontext	35
6. Vorgehen und Gliederung der Arbeit	43

### I. Teil: Pythagoras in Tradition und Neuerung

1. Pythagoras bis zu Platon und Aristoteles	49
2. Die pythagoreische Literatur	63
3. Kaiserzeitlicher Pythagoreismus	75
A. Moderatos von Gades	77
B. Nikomachos von Gerasa	81
C. Numenios von Apameia	92
4. Die anderen Pythagorasbiographien	101
A. Die <i>Pythagorasvita</i> des Diogenes Laertios	101
B. Die <i>Pythagorasvita</i> des Porphyrios	109
Exkurs: Die <i>Plotinvita</i> des Porphyrios	134

## II. Teil: Der Autor und sein Werk

1. Iamblich als Leiter einer Philosophenschule	144
2. Die neuplatonische Ethik	155
A. Die Grundlagen: Platon	157
B. Der Wegbereiter: Plotin	159
C. Die erste Systematik: Porphyrios	166
D. Iamblichs Ethik als Tugendmodell	169
3. Stellenwert des <i>Großen Alkibiades</i> in der Leseordnung des Iamblich	183
A. Die Stellung des <i>Großen Alkibiades</i> in der Leseordnung der Dialoge	183
B. Der <i>Große Alkibiades</i> als philosophisches Grundprogramm	185
4. Das pythagoreische Kompendium	193
5. Der <i>Kommentar zum</i> <i>Carmen Aureum</i> und die <i>Vita Pythagorica</i>	203
6. Zum Gesamtproömium	207
7. Zur Quellenfrage in Iamblichs <i>Vita Pythagorica</i>	217
A. Die Quellenanalyse	217
B. Die Dubletten als Repetitionsdidaktik	222
C. Iamblichs literarische Unabhängigkeit von Porphyrios	224
D. Zur angeblichen <i>Pythagoras-</i> <i>vita</i> des Apollonios von Tyana	228

## III. Teil: Strukturanalyse mit Teilkomentierung der *Vita Pythagorica*

Zugang zur kommentierenden Strukturanalyse	238
1. Die eigentliche Biographie (§§2-57)	243
Geburt und Aufwachsen (§§2-11)	243
Ausbildungsphase - Die Bildungsreisen des Philosophen (§§11-19)	249
Sein Wirken auf Samos (§§20-27)	255
Sein Wirken in der wahren philosophischen Heimat Kroton (§§28-57)	260



2. Die pythagoreische Paideia (§§58-133)	287
Programmatische Grundlegung (§§58-59)	287
Präparatorische Erziehungsmittel (§§60-70)	291
Die institutionelle Umsetzung des „pythagoreischen“ Erziehungskonzeptes (§§71-79)	306
Die philosophische Lebens- form im inneren Kreis (§§80-121)	313
Die politische Paideia (§§122-133)	342
3. Die Tugenden des Pythagoras (§§134-240)	351
Frömmigkeit - εὐσέβεια (§§134-156)	353
Weisheit - σοφία (§§157-166)	372
Gerechtigkeit - δικαιοσύνη (§§167-186)	380
Besonnenheit - σωφροσύνη (§§187-213)	392
Tapferkeit - ἀνδρεία (§§214-228)	409
Freundesliebe - φιλία (§§229-240)	426
Schlußteil (§§241-267)	435

#### IV. Teil: Ergebnisse

1. Gesamtgestalt und Gattungsbezug der <i>Vita Pythagorica</i>	441
2. Die Gestaltung der Tradition: Iamblichs Philosophiesynthese	448
3. Ein philosophiehistorisches Manifest: Pythagoras – Urheber aller Philosophie	454
4. Das Bildungskonzept: Pythagoreische Philosophie als <i>praeparatio philosophica</i>	462
5. Das Ideal philosophischen Lebens: Pythagoras und seine Schule	472
Anhang: Übersicht zur Struktur von <i>De Vita Pythagorica</i>	478
Literaturverzeichnis	
1. Lexika und Hilfsmittel	488
2. Unmittelbar relevante Texte und Übersetzungen	489
3. Literatur zu Iamblich und zum Pythagoreismus	492
Stellenregister	512

## Häufige Abkürzungen

- IVP Iamblichi Vita Pythagorae, Ed. DEUBNER, Leipzig 1937.  
(zitiert nach: §, Seite, Zeile)
- PVP Porphyrii Vita Pythagorae, Ed. DES PLACES, Paris 1982.  
(§, Seite, Zeile)
- DLVP Diogenis Laertii Vita Pythagorae (= Vitae philosophorum VIII), Ed. DELATTE, Brüssel 1922. (Abschnitt, Zeile)
- VPlot Porphyrii Vita Plotini, Ed. HENRY/SCHWYZER, Oxford 1964.  
(Abschnitt, Zeile)
- VSoph Eunapii Vitae Sophistarum, Ed. GIANGRANDE, Rom 1956.  
(Kapitel, Abschnitt, Satz)
- PVA Philostrati Vita Apollonii, Ed. KAYSER, Leipzig 1870.  
(Buch, Abschnitt, Zeile)

Beiträge, die einmal zitiert werden und den Themenkomplex der vorliegenden Arbeit marginal berühren, sind ausschließlich in der jeweiligen Fußnote angeführt. Auf die eigenen Fußnoten wird mit „Anm.“ verwiesen, auf Anmerkungen der behandelten Sekundärliteratur mit der Abkürzung „A.“.

## Einführung

Zentraler Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Schrift *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ* [vel -εἰου] βίου („Über das Pythagoreische Leben“) des Neuplatonikers Iamblichos von Chalkis (3./4. Jh. n. Chr.). Diese über hundert Seiten umfassende Lebensbeschreibung bildete den Auftakt eines zehnbändigen Kompendiums zur pythagoreischen Philosophie, von dem nur noch die vier ersten Bücher erhalten sind.

Das Grundanliegen der Arbeit besteht darin, die *Vita* auf eine sinnvolle Gesamtstruktur und ein einheitliches Konzept hin zu erkunden sowie ihre Intention im zeitgenössischen Kontext, das heißt vor dem Hintergrund des Neuplatonismus, zu erschließen.

Heinrich DÖRRIE beendete seine Rezension zur zweiten Auflage des Textes von *De Vita Pythagorica* mit den Worten: „Das Feld ist weit.“<sup>1</sup> Wenn man auf dem Gebiet der „Pythagoras-Forschung“ wandeln will und dabei nach jenen Flecken Ausschau hält, auf denen gerade nicht dem „historischen Pythagoras“, sondern einem „spätantiken Pythagoras“ zu begegnen sein wird, muß dies im vollen Bewußtsein um die Gefährlichkeit der Situation geschehen. Man ist nämlich von zwei großen Lagern umgeben: Pythagoreismus-Forschung und (Neu)Platonismus-Forschung. Zudem ist es nicht möglich, über alle Einsichten, die auf dem Terrain zuvor gewonnen wurden, Kenntnis zu erlangen. Es soll dennoch der Versuch gewagt werden, für die vielgestaltige und facettenreiche Welt der *Vita Pythagorica* wenigstens eine grobe Landkarte zu erstellen, die demjenigen, der die Wege gemeinsam mit dem neuplatonischen Autor Iamblich<sup>2</sup> abschreiten will, hilfreich sein kann.

Um einen Zugang zu schaffen, müssen zunächst verschiedene Forschungsansätze, die mit dem Thema „Pythagoras und Pythago-

---

<sup>1</sup> In: AAHG 32 (1979), 139, zu der von U. KLEIN ergänzten und korrigierten Ausgabe (1975) der Edition von L. DEUBNER (1937); ebd. XVII-XXVIII Literatur zum Text; XXVIII-XLII konkrete Verweise zu Textkritik und Kommentierung. ZELLER *Die Philosophie der Griechen* Ia 361f., auf den für die ältere Forschung verwiesen sei, hebt in seiner Darstellung des Pythagoreismus an: „Unter allen Philosophenschulen, welche wir kennen, ist keine, deren Geschichte von Sagen und Dichtungen so vielfach umspinnen und fast verhüllt, deren Lehre in der Überlieferung mit einer solchen Masse späterer Bestandteile versetzt wäre wie die der Pythagoreer.“

<sup>2</sup> Zu Iamblich *siehe* S.144ff.

reismus“ in Beziehung stehen, grob umrissen werden.<sup>3</sup> Danach soll der zeitgenössische Horizont, der zur Verortung unseres Textes vonnöten ist, skizziert werden. Auf dieser Grundlage werden sich die konkreteren Voraussetzungen ergeben, die zum angemessenen Verständnis des Textes zu schaffen sind, sowie die Fragen und Methoden, mit denen wir an die *Vita* selbst herantreten müssen, um dem eingangs formulierten Grundanliegen gerecht werden zu können.

## 1. *De Vita Pythagorica* zwischen Quellenanalyse und Interpretation

Der Text *De Vita Pythagorica* war ab der zweiten Hälfte 19. Jahrhunderts ein dankbares Übungsfeld für die kritische Quellenforschung. Von historistischem Eifer getrieben, sah diese ihr Ziel darin, die einzelnen Schichten der Pythagoras-Überlieferung mit klinischer Präzision herauszusezieren und so die frühesten und damit authentischen Informationen über den „historischen Pythagoreismus“ ans Licht zu bringen. Die Quellenanalyse, als deren maßgebender Vertreter Erwin ROHDE (*Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, 1871/72) zu nennen ist, hatte versucht, den Text weitgehend als Kompilat zweier nicht mehr erhaltener Pythagorasviten zu erweisen: einer des Neupythagoreers Nikomachos von Gerasa (2. Jh. n. Chr.), der selbst älteste Traditionen zusammengefügt habe, und einer zweiten des Apollonios von Tyana (1. Jh. n. Chr.), dessen eigenes Leben wiederum durch das romanhafte Werk des Philostrat bekannt ist.

Nach ROHDE, der in der *Vita* eine „compilerische Arbeit“ sah, deren Autor „durch einen Rest von gesundem Gefühle geleitet“ war, etablierte sich die Ansicht, die *Vita Pythagorica* sei ein konzeptionsloses Konglomerat alter Traditionen und deshalb nur des im einzelnen gebotenen Traditionsmaterials wegen von Bedeutung. Dieses Verdikt meinte Ludwig DEUBNER, der Herausgeber der *Vita*, in seinen *Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos*

---

<sup>3</sup> Im folgenden werden nur schemenhaft einige Grundtendenzen der Forschung aufgezeigt. Forschungsgeschichtliche Anmerkungen werden innerhalb der Arbeit ausschließlich bei Einzelproblemen dort gemacht, wo sie für das Verständnis erforderlich sind. Übersichtlicher allgemeiner Forschungsüberblick bei CENTRONE *I Pitagorici* 193-202.

(1935) bestätigen zu können.<sup>4</sup> In der Folge kann der reichhaltige Text noch bis in jüngste Zeit mit Berufung auf die Quellenkritik als „Fundgrube“ für Informationen über den frühen Pythagoreismus, wie sie gerade den eigenen Ansichten zunutze kommen, herangezogen werden, ohne daß im einzelnen über die Provenienz des Traditionsmaterials Rechenschaft abgelegt würde. Insgeheim und bisweilen offen wird der Schrift dabei jeder literarische Eigenwert aberkannt.<sup>5</sup>

Einer der besten Kenner unseres Philosophen, John DILLON, meinte in seiner wichtigen Monographie zu Iamblich als Platonexegeten (1973), daß keine der Einzelschriften des pythagoreischen Kompendiums<sup>6</sup> für Iamblichs Philosophie von „großem Interesse“<sup>7</sup> sei. Gemeinsam mit Jackson HERSHBELL kommt er in der Einführung zur englischen Übersetzung des Textes (1991) zu dem vorsichtigeren Schluß, das *genaue* philosophische System des Autors habe keinen Einfluß auf die *Vita Pythagorica* gehabt:

„The whole sequence of Pythagorean works, being very largely compilations from previous works (...), has no place for the technicalities of later Neoplatonism. (...) What is found

---

<sup>4</sup> Vgl. DEUBNER *Bemerkungen* 12. Eine kleine Sammlung weiterer polemischer Urteile bietet DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 19. Das Urteil über den Autor wirkte sich nicht unerheblich auf die noch heute gültige Textkonstitution aus, die sich letztlich an einer einzigen Handschrift aus dem 14. Jh. zu orientieren hat (*Codex Laurentianus* 86,3 = F). Ein Extrembeispiel für zu weit getriebene und verfälschende Textkritik an Iamblich ist wohl ROHDES Vorarbeit zu der von ihm in Angriff genommenen Edition *Zu Iamblichus De Vita Pythagorica* (1879), wo meiner Ansicht nach erklärungsbedürftige und erklärbare Auffälligkeiten nach höchst subjektivem Gutdünken beseitigt werden.

<sup>5</sup> Es ließen sich hier zahllose Autoren anführen, die meist an den (vermeintlich) alten Bruchstücken interessiert sind, um allerlei Thesen zu stützen; vgl. ROCCA-SERRA *Aristote et les sept „sophistes“* 332f.: „Rappelons d’abord que la *Vita Pythagorica*, à l’instar d’autres traités du même auteur, comme le *Protreptique*, n’est que une mosaïque de citations textuelles, parmi lesquelles les rares morceaux tardifs se laissent facilement repérer.“ Das Gegenteil ist der Fall. Oft wird die Auffassung auch ganz stereotyp übernommen; vgl. EDWARDS *Two Images of Pythagoras* „Seldom can a work have been so loosely stitched together from its sources.“ Zuletzt RIEDWEG *Pythagoras* 52 „... weder im Großen noch im Kleinen sonderlich gut strukturiert“.

<sup>6</sup> Zum *Pythagoreischen Kompendium* siehe unten S.193ff.

<sup>7</sup> DILLON *Fragments* 20: „None of these works is of much interest for Iamblichus’ philosophy, although all are useful linguistically.“

are non-technical commonplaces of Platonism, presented in a form palatable for beginners.“<sup>8</sup>

Die beiden Kommentatoren rekurrieren auf jene Interpretation von 1966, die zum ersten Mal konsequent nach der Intention des neuplatonischen Autors fragte und bei der Vorstellungswelt und den Ansprüchen des zeitgenössischen Publikums ansetzte. Wegbereiter dieses neuen Zugangs war Michael V. ALBRECHT mit seinem Aufsatz „Das Menschenbild in Iamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform“ (1966).<sup>9</sup> Er löste sich von der Tradition der Quellanalyse und machte darauf aufmerksam, daß das *Pythagoreische Leben* die philosophische Anschauung des Autors widerspiegeln und dieser in der Figur seines Protagonisten ein ethisches Konzept transparent werden lasse; die *Vita* sei „ein wichtiges Zeugnis spätantiken Menschenbildes“.<sup>10</sup> Seinen Ansätzen sind die hier vorgelegten Überlegungen in vielfacher Weise verpflichtet. Hervorragend sind Luc BRISSON und Alain Philippe SEGONDS in ihrer französischen Übersetzung (1996) parallel zur „historischen“ Kommentierung auf die Bedeutung der *Pythagoreischen Lebensbeschreibung* für das spätantike Publikum eingegangen. Ihre Anmerkungen sind unumgänglich, um der Komplexität der *Vita* gerecht werden zu können.

Besondere Beachtung verdient neben seinen unverzichtbaren Aufsätzen zum Themenkreis die innovative Monographie *Pythagoras revived* (1989) von Dominic O'MEARA, der das Kompendium des aus Syrien stammenden Autors vor dem Hintergrund einer Renaissance des Pythagoreismus interpretierte, die sich schon zuvor im Platonismus angebahnt hatte. Er hat die Bedeutung des pythagoreisierenden Reformbestrebens des Iamblich für den nachfolgenden athenischen Neuplatonismus aufgezeigt. O'MEARA spürte vor allem dem mathematischen Strom nach. Seine Studie macht deutlich, daß Iamblichs Gesamtwerk zum Pythagoreismus mehr ist als eine antiquarische Sammlung. Es steht nämlich in Konsequenz zum philosophischen Bemühen des Autors und läßt zeittypische Interessen erkennen.

---

<sup>8</sup> DILLON/HERSHBELL *Iamblichus* 22f.

<sup>9</sup> Von ihm stammt auch die erste und einzige deutsche Übersetzung, die er zusammen mit einem revidierten griechischen Text abdruckt, der aufgrund eigener Kollationen des Hauptcodex F und zweier *Parisini* an 30 Stellen von der Edition DEUBNERS abweicht.

<sup>10</sup> V. ALBRECHT *Menschenbild* 52.

## 2. Fragestellungen der traditionellen Pythagoreismuskforschung

Der „alte Pythagoreismus“, wie er seit den Tagen seines Gründers, der um 570 v. Chr. geboren wurde, bis zum Niedergang der Schule im 4. Jh. v. Chr. bestand, ist nicht der Gegenstand dieser Arbeit.<sup>11</sup> Die Frage, ob der Pythagoreismus als *philosophische Schule* seit seiner Begründung durch Pythagoras kontinuierlich fortbestand, ist umstritten. Walter BURKERT ging im Anschluß an Eduard ZELLER davon aus, daß die Bewegung um 360 v. Chr. erstarb, um dann erst wieder seit Nigidius Figulus zur Zeit Ciceros in Rom in der gewandelten Gestalt des Neupythagoreismus ins Leben gerufen zu werden. Ebenso hat BURKERT die Kontinuität *kultischer Pythagoreer-Gemeinschaften*, entgegen einem früheren Grundkonsens, zumindest für unbeweisbar gehalten:

„Fortbestehen pythagoreischer Kultgemeinschaften – Gemeinschaften von Leuten, die sich Pythagoreer nannten oder ihre Lehre auf Pythagoras zurückführten – in hellenistischer Zeit ist durch nichts gesichert; die postulierte Kontinuität ist gerade in diesem Bereich nicht zu beweisen.“<sup>12</sup>

Die Entstehung der ersten *Pseudopythagoreischen Schriften* setzte er in jener Zeit an, in der der Pythagoreismus tot war:

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu GUTHRIE *History* I 146-340 „Pythagoras and the Pythagoreans“, der 146 anhebt: „The history of Pythagoreanism is perhaps the most controversial subject in all Greek philosophy“. Einen leicht lesbaren Überblick zu den Pythagoreern und ihrer Lehre bietet VAN DER WAERDEN *Die Pythagoreer*, der vorgibt, sich auf älteste Zeugnisse zu stützen, indem er sich auf die jeweils am weitesten zurückreichenden Zuschreibungen der Quellenforscher beruft; ähnlich die neuere zusammenfassende Arbeit (neben den in Anm.14 erwähnten) vor allem zur frühen pythagoreischen Wissenschaft von ZHMUD *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*. Zum Untergang der Schule bei vorsichtigem Umgang mit den Quellen PRONTERA *Gli ultimi Pitagorici*. Vgl. außerdem CENTRONE *I Pitagorici* 23-144 in starkem Vertrauen auf die Historizität der Quellen (mit neuerer Literatur zu Einzelproblemen); zuletzt RIEDWEG *Pythagoras*, der den historischen Pythagoras in seinen verschiedenen Facetten als Charismatiker im Sinne Max Webers erfaßt und darüber hinaus Lehrinhalt und Entwicklung des Pythagoreismus in den Kernthesen neu und fruchtbar durchdringt.

<sup>12</sup> BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 232.

„Es gibt in hellenistischer Zeit eine ganze Flut pythagoreischen Schrifttums, aber es gibt keine Pythagoreer.“<sup>13</sup>

Diese extrem provokante Position, wonach die ersten *Pseudopythagorica* einzig den Ausdruck eines „Platonismus im Untergrund“ darstellen, wurde in der Folge stark angezweifelt. BURKERTs Ergebnisse brachten es nämlich mit sich, daß aus den in „pythagoreischer Literatur“ gebotenen Informationen schwierig Rückschlüsse auf die frühe Zeit des Pythagoreismus gezogen werden konnten.<sup>14</sup> Neuere Forscher plädieren wieder, ohne allerdings die antiken Berichte über den Untergang der Schule stichhaltig entkräften zu können, für eine ungebrochen lebendige pythagoreische Tradition.<sup>15</sup> Dabei wird die

---

<sup>13</sup> BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 234; zur Erklärung dieser Diskrepanz ebd. 236: „Pythagoreisches Gedankengut hatte in der alten Akademie ... Einfluß gewonnen ... Mit Arkesilaos jedoch, der 265 v. Chr. die Schulleitung übernahm, wurde die Akademie ‚sokratisch‘ ... Nun hatte man seit Aristoteles Platon als Synthese von Sokrates und Pythagoras gedeutet; wenn also Platons Schule sich einseitig Sokrates zuwandte, verlor der Pythagoreismus sein Heimatrecht in diesem Kreise. Und eben damals setzten die Fälschungen ein, die philosophische Gedanken von Platon und Aristoteles ebenso wie naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf Pythagoras zurückprojizieren.“ Über die Frage nach der Entstehungszeit der pseudopythagoreischen Schriften herrschen die verschiedensten Ansätze. THESLEFF *Introduction* tendiert – anders als BURKERT – dahin, sie alleamt in hellenistische Zeit zu verlagern, gibt aber selbst zu, daß chronologische Festlegungen „highly conjectural“ (ebd. 113) sind.

<sup>14</sup> Die Frage nach der historischen und literarischen Kontinuität des Pythagoreismus ist ein Problem der Forschung, auf das wohl in Anbetracht der Quellenlage keine befriedigende Antwort gegeben werden kann (siehe unten S.70 Anm.150). Der meines Erachtens beste Kenner der gesamten Materie, Walter BURKERT, wird der Problematik mit seiner kritisch-reflektierenden Vorgehensweise in seiner Monographie *Weisheit und Wissenschaft*, auf die zurückzukommen sein wird, am ehesten gerecht. Seine Thesen haben Ende der 60er Jahre Widerspruch hervorgerufen. So meinte DE VOGEL *Pythagoras and early Pythagoreanism*, ein klares Bild des „historischen Pythagoras“ als einer sozialen und politischen Führungsgestalt noch aufgrund der Quellen aus spätantiker Zeit gewinnen zu können. Auf der anderen Seite hat PHILIP in seiner Monographie desselben Titels im selben Jahr (1966) mit bisweilen unfundiertem Skeptizismus angezweifelt, daß es je in früher Zeit pythagoreische Kultgemeinschaften gegeben habe, und die Entwicklung einer pythagoreischen Mathematik vor Archytas in Abrede gestellt.

<sup>15</sup> So tendenziell etwa RIEDWEG *Pythagoras*; vgl. ebd. 138f. 157f. 161f. Vgl. auch die Extremposition von KINGSLEY *Ancient Philosophy* 317-334. Ebenso ist dessen suggestiver, weil in den drei Teilen unverknüpfter, Aufsatz „From Pythagoras to the *Turba philosophorum*: Egypt and the Pythagorean tradition“ eines der heikelsten und zugleich spannendsten Beispiele, eine Kontinuität von Pythagoras bis hin zur Alchimie des Mittelalters zu erweisen – ein Abenteuer, das den Leser von



(notwendige) Differenzierung zwischen philosophischer Schule, Kultgemeinschaft und Schriftenproduktion aufgeben.

Wie eng der kultische Pythagoreismus mit der *Orphik* in Verbindung stand, ist ein weiteres vieldiskutiertes Problem<sup>16</sup>, das die vorliegende Arbeit nur insofern berührt, als Iamblich in der *Vita* eine Traditionslinie von Orpheus, dem mythischen Sänger, zu Pythagoras aufzeigt.

Ebenso verwendete man großen Eifer darauf, die Beziehung zwischen Pythagoreismus und dem *jüdischem Kulturkreis* zu untersuchen. Übereinstimmungen zwischen Judentum und Pythagoreern hatte schon der hellenistische Autor Aristobul festgestellt<sup>17</sup>, später beschrieb Flavios Josephos die jüdischen Essener wohl auf der Grundlage seiner eigenen Vorstellungen über den Pythagoreismus,

---

Pythagoras und der Orphik (Teil I) über den „Pythagoreer“ Bolos von Mendes (II) bis hin zu den arabischen alchimistischen Texten ins Ägypten des 10. Jh.s n. Chr. (III) führt.

<sup>16</sup> Vgl. BURKERT *Orphics and Pythagoreans*, der einer zu engen Parallelisierung der beiden Kultgemeinschaften distanziert gegenübersteht; ebd. 2: „The fact that Dionysus is a god, Orpheus a mythical singer and Pythagoras a historical personality suggests that we are dealing with different dimensions that cannot be divided as ‚ways of deviance‘ on a single plane.“ Gegen DETIENNE, M.: *Les chemins de la déviance: Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, in: *Orfismo in Magna Grecia*, Neapel 1975, 49-78. Die historische Frage hängt vor allem mit der Bewertung des (auf vorsokratische Lehren zurückgreifenden) Derveni-Papyrus, der Knochenplättchen von Olbia und der orphisch-bakchischen Goldplättchen, die früher auch einer alt-pythagoreischen Religion zugewiesen wurden, zusammen; vgl. zu letzteren die Besprechung und Edition von RIEDWEG, C.: *Initiation – Tod – Unterwelt*, in: GRAF, F. (Hg.): *Geburtstags-Symposium für Walter BURKERT, Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart 1998, 359-398; BETZ, H.D.: „Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels“, in: ebd. 399-419, der neben einem Referat älterer Forschungsmeinungen (ebd. 405-408) auf die gedanklichen Analogien zur paulinischen Anthropologie und zur Gnosis hinweist (bes. 416-419). Zum Derveni-Papyrus: LAKS, A., MOST G.W. (Hgg.): *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997; RIEDWEG *Pythagoras* 99-103 und 117-119, der immer wieder die enge Beziehung zwischen Orphik und Pythagoreismus aufzuzeigen sucht, zu Pythagoras als Vorläufer des Autors des Derveni-Papyrus und als Kommentator orphischer kosmogonischer Dichtung in Form von exegetischen Hörsprüchen. Vgl. weiterhin BURKERT *Orpheus und die Vorsokratiker* 107-109; PARKER *Early Orphism* 500-504; zur Anlehnung von pythagoreischer an orphische Seelenlehre CASADIO *La metempsychosi*. Siehe auch S.343 Anm.846; S.361 Anm.881; S.364 Anm.890.

<sup>17</sup> Vgl. Clem. Alex. *Strom.* I 22,150,3 (Aristobul fr.2 DENIS) ὥστε εὐδῆλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον [sc. Πλάτωνα] εἰληφέναι πολλὰ (γέγονε γὰρ πολυμαθής), καθὼς καὶ Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιῶν.

weswegen ZELLER eine historische Verbindungslinie zwischen den beiden Gruppierungen ziehen wollte.<sup>18</sup> Durch die Funde in Qumran mußte diese Ansicht relativiert werden.<sup>19</sup>

Isidore LÉVY hat zudem auch in literarischer Hinsicht zu zeigen versucht, daß die *Bibel* „un dernier triomphe de la Légende et de la doctrine de l'hellénisme pythagorissant“<sup>20</sup> repräsentiere. Seiner Meinung nach beruhten der alexandrinische Judentum, der Pharisäismus und die Lehre der Essener auf denselben Denkweisen, die der (älteren) Pythagoraslegende zugrunde lagen.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Josephos *AJ* XV 371 γένος δὲ τοῦτ' [sc. τῶν Ἑσσαιῶν] ἔστιν διαίτη χρώμενον τῇ παρ' Ἑλλήσιν ὑπὸ Πυθαγόρου καταδεδειγμένη. περὶ τούτων μὲν οὖν ἐν ἄλλοις σαφέστερον διέξειμι. Ausführliche Darstellung der Ἑσσηνοί, wie sie dort heißen, in *BJ* II 8; ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIb 365-377. Vgl. unten S.70 Anm.150. Noch Abaelard vergleicht im Anschluß an diese Tradition in seiner *Historia calamitatum* (= *ep.* 1,7 MPL 178, 131f.) in einer kleinen Geschichte der Askese das Mönchsleben mit dem Anspruch der heidnischen Philosophie; er erwähnt (mit Rekurs auf Josephos *AJ* XVIII 2, und Augustinus *de civitate Dei* VIII 9) nach den Vorbildern des AT, des Judentums und des NT (den Nasiräern in Israel, den Jüngern von Elia und Elisa, den drei jüdischen Sekten der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer, den Aposteln und Johannes dem Täufer) unter anderem die Schule des Pythagoras als Muster für tadellose Lebensführung (vgl. Hieronymus *adversus Iovinianum* II 9, MPL 23, 311).

<sup>19</sup> Vgl. S.328 Anm.804.

<sup>20</sup> LÉVY *Légende* 2; vgl. hierzu 295-331.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 211-293.

### 3. Die Anfänge der kaiserzeitlichen Pythagoreismus-Renaissance in Rom

Mit Walter BURKERT hat man zwischen einem „älteren“ Pythagoreismus und dem Neupythagoreismus zu unterscheiden. Dieser lebte erkennbar im Rom des ersten vorchristlichen Jh.s neu auf, nachdem er sich schon zuvor im römischen Kulturkreis angebahnt hatte.<sup>22</sup> So zeigte der aus dem groß-griechisch geprägten Kalabrien stammende Epiker Ennius in den *Annalen* wie im *Epicharmus* Interesse am Pythagoreismus (vgl. Anm.53). Dasselbe darf wohl für dessen Gönner M. Fulvius Nobilior in seinem Werk *de fastis* gelten. Weiterhin ist Cato der Ältere zu nennen, den Cicero (*Cato* 39) im Jahre 209 v. Chr. im Hause des Pythagoreers Nearchos eine Rede des Archytas gegen die *voluptas* anhören läßt. Und von Varro weiß Plinius zu berichten, daß er sich *pythagorico modo* habe bestatten lassen (Plin. *nat. hist.* XXXV 160).<sup>23</sup> Diese „Vorboten“ des (römischen) Neupythagoreismus bezogen ihre Kenntnisse aus dem pseudepigraphischen pythagoreischen Schrifttum, das am Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts auf griechischsprachigem Boden aufblühte.<sup>24</sup> Die Gestalt des Pythagoras, des Vaters der „Philosophie der Italiker“ – wie Aristoteles die Geistesströmung nannte (*Metaph.* 987a31) –, konnte in der Zeit des politischen Wandels zur Integrationsfigur sowohl griechischen wie römischen Selbstverständnisses avancieren, „sei es, daß Römer das Alter ihrer Kultur beweisen, sei es, daß Griechen die Bedeutung griechischen Einflusses den neuen Herren gegenüber be-

---

<sup>22</sup> Anders als BURKERT versucht HUMM *Les origines du pythagorisme romain* I/II das Alter eines römischen politischen Pythagoreismus zu erweisen, der sich schon um das 4. Jh. v. Chr. aus der Rezeption der unteritalischen Philosophie des Philolaos und des Archytas herleite.

<sup>23</sup> Vgl. zu Archytas' Einfluß auf Rom HUMM *Les origines du pythagorisme romain* II 25-30; zu M. Fulvius Nobilior: BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 241-243; zu Ennius: 243f., 237 mit A.3 zur Numatradition; zu Cato: 229, 233, 238-240; zu Varro: 226, 234 A.2, 235f.; GGPh IV 2 (1994), 975 zu den pythagoreischen Zügen bei Varro.

<sup>24</sup> BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 229; ebd. 245: „Der ‚römische Pythagoreismus‘ ist nicht oder jedenfalls nicht nur und nicht in erster Linie als Frucht einer geistigen Tradition Italiens zu sehen, sondern als ein Stück Hellenismus im republikanischen Rom.“ Ebd. 235: „Was zuvor literarisch war, wird ins Leben zurückgerufen, an Stelle der Pseudopythagorica treten wieder die Pythagoreer.“

tonen wollten.<sup>25</sup> So wurde Pythagoras vielleicht schon im 3. Jh. v. Chr. von den Römern – wohl nicht zuletzt im Gedanken, daß er mit Italien in besonderer Beziehung stand – als der „Weiseste der Griechen“ gedeutet; diese Formulierung des Delphischen Orakels veranlaßte nämlich während eines Samnitenkrieges die Römer, dem Philosophen, der in Unteritalien seine Schule gegründet hatte, – und eben nicht Sokrates, worüber sich schon Plinius wunderte – neben dem Feldherrn Alkibiades, „dem Tapfersten“, vor dem Comitium eine Statue zu errichten.<sup>26</sup>

Die innere Wiederbelebung des römischen Pythagoreismus wird meist an der Person des Nigidius Figulus festgemacht<sup>27</sup>, der nach BURKERT „Mittelpunkt eines pythagoreischen Zirkels in Rom“ war.<sup>28</sup> Cicero lobt ihn in der Einleitung zur Timaios-Übersetzung wegen seiner umfassenden Bildung und hebt hervor, daß er nach den Pythagoreern, deren Lehre verschwunden war, hervorgetreten sei und diese wieder erneuert habe.<sup>29</sup> Ob Ciceros Freund als Pythagoreer bezeichnet werden darf, ist weniger von Interesse als die Feststellung, daß die vermeintlichen Lehren des Samiers zu Zeiten

<sup>25</sup> BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 238. Vgl. PILHOFER *Altersbeweis* 96-103, der in der Sage (*vulgata opinio*) von der Schülerschaft des römischen Königs Numa bei Pythagoras und dem damit in Zusammenhang gebrachten fiktiven Bücherfund des Jahres 181 v. Chr. (Liv. XL 29,3-14; Plin. *nat. hist.* XIII 84-86) einen Versuch der Legitimation römischer Kultur aus dem 2. Jh. v. Chr. sieht.

<sup>26</sup> Vgl. Plin. *nat. hist.* XXXIV 26; Plut. *Num.* 8; SEHLMAYER, M.: *Stadtrömische Ehrenstatuen der republikanischen Zeit* (Historia Einzelschriften 130), Stuttgart 1999, 88-90, der die beiden Statuen als Beutestücke „aus dem 3. Samnitenkrieg oder dem Pyrrhuskrieg“ ansieht; HUMM *Les origines du pythagorisme romain* I 345-350 datiert sie am Übergang vom 4. zum 3. Jh. v. Chr. Die Annahme einer Pythagorasbüste im 4. Jh. v. Chr. auf italischem Boden aufgrund einer in Ostia gefundenen Kopie bei BECATTI, G.: *Ritratto di un vate antico*, in: *Bolletino d'Arte* 34 (1949), 97-110, ist rein hypothetisch.

<sup>27</sup> Die Darstellung pythagoreischen Wiedererwachens in Italien und Rom beruht letztlich immer auf der Zusammenstellung bei ZELLER *Philosophie der Griechen* IIIa 97-114. Daß die Ursprünge des römischen Pythagoreismus nicht auf Nigidius Figulus reduziert werden dürfen, betont PETIT *Le pythagorisme à Rome à la fin de la République*.

<sup>28</sup> BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 226 mit A.3; grundlegend: KROLL, W., Art. ‚P. Nigidius Figulus 3‘, *RE* 17.1 (1936), 200-212.

<sup>29</sup> Cic. *Tim.* 1: *denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse, qui illam renovaret.* Die Befürworter der Kontinuität des Pythagoreismus müssen Ciceros (vielleicht an Aristoxenos fr.18 WEHRLI orientierte) Darstellung in Frage stellen.

Ciceros, der selbst in seinen philosophischen Schriften wieder eingehender auf pythagoreisches Material zurückgreift, den Beginn einer Renaissance erlebten.

Schon ein Menschenleben später beruft sich Ovid auf die altherwürdige Autorität der Lehre in Buch XV seiner *Metamorphosen*. Dort fungieren pythagoreische Auffassungen geradezu als Sinngrund des entworfenen mythologischen Weltbildes.<sup>30</sup>

Etwa um die gleiche Zeit treten in Rom weitere Philosophen hervor, die eine genauere Kenntnis pythagoreischer Lehren verraten oder sich gar selbst den Anschein geben, Pythagoreer zu sein. Als Vertreter seien aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert nur die beiden Sextii genannt, zu denen der Lehrer Senecas, Sotion, in enger Verbindung stand (Sen. *ep.* 108,17f.). Soweit wir aus den Mitteilungen Senecas, der selbst seinen *amor Pythagorae* (ebd.) bekennt, schließen dürfen, hatten Vater und Sohn eine Philosophenschule gegründet, in der die Erziehung zur Tugend vor einer theoretischen Philosophie den Vorrang genoß (*ep.* 59,7; 73,12). Jedoch war dieser Schulgemeinde, für die sich nur wenige pythagoreisierende Elemente erkennen lassen (Seelenwanderung, Fleischenthaltung), kein langer Erfolg beschieden (Sen. *nat.* VII 32,2): *inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est.*

Ob schließlich die 1917 entdeckte unterirdische, dreischiffige Basilika vor der heutigen Porta Maggiore (*Porta Praenestina*) in Rom als pythagoreischer Kultraum zu deuten ist, bleibt höchst zweifelhaft. Für diese Deutung war CARCOPINO in seinen Untersuchungen zu dem Gebäude eingetreten, dessen Benutzung er im späten 1. Jh. n. Chr. ansetzte.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Meiner Ansicht nach ist die dortige Pythagorasrede vor Numa in einer *fundierten* pythagoreischen Tradition nicht zu verorten. Ovid gestaltet wenige Gemeinplätze (Seelenwanderung, Fleischenthaltung) aus. Die Person des Pythagoras dient ihm im Grunde (nur) als altherwürdige Chiffre, um die eigene „Philosophie“ (XV 165 *omnia mutantur*) seines Werkes zu legitimieren und ihr Erhabenheit zu verleihen. Die kunstvolle *Ausgestaltung* alter – nicht unbedingt pythagoreischer – philosophischer bzw. literarischer Motive (so z.B. XV 200ff. pythagoreische Lebensalter verglichen mit Jahreszeiten; vgl. BÖMER 309f.; außerdem DLVP 10 ~ Diod. X 9,5) ist einzig Ovids Leistung. Die Literatur zu diesem Themenkomplex wie zur Verbindung Numa-Pythagoras ist umfangreich; vgl. BUCHHEIT *Numa – Pythagoras in der Deutung Ovids* 77-99; zum historischen Hintergrund HUMM *Les origines du pythagorisme romain* I 340-345. Bei Plinius (*nat.* II 1ff.) und Manilius (I 515ff.) versucht BICKEL *Neupythagoreische Kosmologie* durch die Abgrenzung zu Poseidonios Bezüge zum Pythagoreismus aufzudecken.

<sup>31</sup> Vgl. CARCOPINO *La basilique pythagoricienne*. Seiner Deutung wurde

Vielleicht ist die Gleichzeitigkeit des Wandels der politischen Verhältnisse in Rom und des Wiederaufblühens des Pythagoreismus im Zentrum der sich verändernden Welt kein Zufall. Von Anfang an hatte der Pythagoreismus eine starke politische Ausrichtung; Pythagoras galt seit Aristoxenos und Dikaiarchos als der Befreier von tyrannischer Herrschaft und als Wegbereiter eines freiheitlichen Staatswesens – nicht nur im staatspolitischen Sinne, sondern insofern, als er durch seine ethischen Lehren den Bürger auf die Verantwortung vor höheren Werten hinwies. Diese in der literarischen Pythagorastradition angelegten Potentiale konnten in Zeiten politischer Ungewißheit und Instabilität Interesse wecken und aktiviert werden. Auf dem Höhepunkt der „Renaissance des Pythagoreismus“ zu Beginn der Spätantike bringt Iamblich gerade die politischen, staatsethischen Ideale in der *Vita Pythagorica* neu zur Geltung.<sup>32</sup>

---

grundsätzlich wie in einzelner Hinsicht widersprochen; vgl. BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 227 A.2; AURIGEMMA, S.: *La basilica sotteranea neopitagorica di Porta Maggiore in Roma*, Roma 1961. Übersichtliche Darstellung des Bildprogramms bei COARELLI, F.: *Rom. Ein archäologischer Führer*, 1975 (Ndr. 1989), 214-217; ebd. 217: „Die Bildmotive, mit denen Wände und Gewölbe überzogen sind, sind so reich und umfassen so viele Themenkreise, daß für jede Hypothese hier eine Stütze zu finden ist. (...) Am ehesten kann die Anlage wohl als eine Art Grabbau erklärt werden.“

<sup>32</sup> Vgl. MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 106 A.3, der betont, daß dieses politische Interesse des Neupythagoreismus bei den Platonikern Longinos, Iamblichos und Sopatros in die Philosophie miteinflöß, während Plotin in seinen Schriften davon unberührt blieb. Zu Iamblich O'MEARA *Aspects of Political Philosophy in Iamblichus*; O'MEARA *Plato's Republic in the school of Iamblichus*. Im Erscheinen: O'MEARA, D.: *Platonopolis. Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.

## 4. Wissenschaftlicher Pythagoreismus und populärer Pythagoreismus

Im griechischen Osten lassen sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten verschiedene zuvor nicht gekannte Ausprägungen des Pythagoreismus nachweisen.

In Asien treten im 1. Jh. die Wanderphilosophen Apollonios von Tyana und sein Schüler Alexander von Abonuteichos hervor. Etwas später verfaßten die Philosophen Moderatos aus Gades, Nikomachos aus Gerasa und Numenius aus Apameia Schriften, welche die Bedeutung der Erkenntnisse des Pythagoras und den Nutzen der pythagoreischen „Lehrfächer“ (τὰ μαθήματα; wörtl. „Lerngegenstände“) herausstellten. Ihnen allen war gemeinsam, daß sie sich in der Tradition des Pythagoras dünkten. Betrachtet man die Ausprägungen der jeweiligen „Pythagoreischen Philosophie“, erscheint es sinnvoll, rein systematisch zwei Tendenzen zu unterscheiden.

Zum einen läßt sich ein „wissenschaftlicher Pythagoreismus“ ausmachen, der die authentischen Lehren des krotoniatischen Schulgründers ans Licht bringen wollte und sich dafür genauso auf Schriften der Alten Akademie wie auf die mehr oder weniger als autoritativ anerkannten *Pseudepigrapha* der hellenistischen Zeit stützte. Diese vorwiegend auf das Dogmatische gerichtete Strömung ist eng mit dem Platonismus verbunden, sie entspringt ihm und ist oft kaum von ihm zu unterscheiden. Man darf annehmen, daß sie innerhalb einer Schulinstitution ihren Platz hatte.

Andererseits kann unter dem Begriff des „popularphilosophischen“ oder „populären Pythagoreismus“ jene Bewegung erfaßt werden, die in Konkurrenz zu anderen kaiserzeitlichen „Missionsphilosophien“, etwa zu Kynismus und Stoa, in Form der Volkspredigt die Menge zu einer bestimmten Lebensweise aufrief.<sup>33</sup> In der Figur des Apollonios von Tyana tritt uns diese Strömung am sinnfälligsten entgegen. Sie war primär auf ethische Belehrung ausgerichtet und versuchte dem einzelnen die Frage zu beantworten, wie er zum persönlichen Glück (εὐδαιμονία) gelangen könne.<sup>34</sup> Py-

---

<sup>33</sup> Zum missionarischen Charakter der hellenistischen Philosophenschulen in nachchristlicher Zeit vgl. NOCK *Conversion* 164-186, bes. 167-175; ebd. 173 „Any philosophy of the time set up a standard of values different from those of the world outside and could serve as a stimulus to a stern life, and therefore to something like conversion when it came to a man living carelessly.“

<sup>34</sup> Schon für den alten Pythagoreismus schied ZELLER *Philosophie der Griechen*

thagoras fungierte ausschließlich für die rechte Lebensweise als Orientierungsgestalt, die sogar in der Weisheit von den Nachahmern überboten werden konnte (vgl. PVA II 1):

Ἀπολλώνιον καὶ θεϊότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ, „Apollonios, sogar noch göttlicher in der Weisheit als Pythagoras“.

Philostrat erhob seinen Protagonisten über dessen eigenes Vorbild und idealisierte ihn selbst zum Paradigma des glückenden Lebens. Zwar erscheint der umherwandernde Wundermann als Repräsentant einer allumfassenden philosophischen Bildung. Dennoch handelt es sich bei diesem βίος nicht um eine Lehrschrift über Pythagoreische Philosophie. Abgesehen von einigen ethischen Appellen werden der Hauptfigur keine spezifisch pythagoreischen Lehren zugeschrieben.<sup>35</sup> Der Sinn der *Vita* liegt nicht weniger im *Delectare* als im *Docere*. In Romanform, das heißt in einem komplexen, stilistisch ansprechenden und kohärenten Handlungsgefüge, will sie das Leben des Apollonios für den Rezipienten plastisch und unterhaltsam vor Augen stellen. Die Belehrung des Lesers ist diesem Anliegen untergeordnet. Je nach dem Aufenthaltsort des Protagonisten wird nach Art der Buntschriftstellerei in landeskundlichen, ethnographischen und mythologischen Exkursen „Allgemeinbildung“ vermittelt. Der Rekurs auf Pythagoras und den Pythagoreismus geschieht in der Absicht, den Askesevorschriften und philosophischen Ge-

---

Ia 568 die Ethik der Pythagoreer als „populäre Reflexion“ von einer wissenschaftlichen Philosophie. NESTLE sieht in den Zusätzen zu ZELLER *Philosophie der Griechen* Ia ebd. 430 eine „religiös-ethische“ und eine „wissenschaftliche“ Wurzel „für die Persönlichkeit des Stifters der Schule selbst erwiesen“, die durch das „Grundmotiv“ der Reinigung (κάθαρσις) miteinander verbunden seien; er spricht explizit vom „wissenschaftlichen Pythagoreismus“ (ebd. 435 u.ö.).

<sup>35</sup> Am klarsten kommt dies in der Rede der personifizierten pythagoreischen Philosophie zum Ausdruck, von der Apollonios bei den Ägyptern im Zusammenhang seiner Entscheidung für den Pythagoreismus berichtet (PVA VI 11 p.217,27-218,16 KAYSER). Dort werden ausschließlich ethische Vorschriften für Askese und Reinheit aufgezählt. Auch historisch läßt sich zumindest ein wissenschaftlicher Pythagoreismus für Apollonios von Tyana nicht nachweisen. Vgl. BOWIE *Apollonius of Tyana* (mit Bibliographie der Jahre 1870-1976) 1691 „If the letters cannot be used as corroborative evidence then the grounds for believing Apollonius to have been a Pythagorean are narrowed.“ DZIELSKA *Apollonius of Tyana in legend and history* 191 „Philostratus' Pythagoreanism as presented in VA is very superficial and does not square with the Pythagorean speculations of his time.“



meinplätzen verschiedener Provenienz durch die erhabene Maskierung Einheitlichkeit zu verleihen.

Die integrierende Funktion des aus Samos stammenden, unteritalischen Philosophen kam auch auf der wissenschaftlichen Seite zum Tragen. Sein Name diene dort als Markenzeichen einer Philosophie, die den Anspruch auf autoritative Allgemeingültigkeit erheben wollte.

#### *A. Beziehungen zum christlichen Bereich*

Beide aufgezeigten Grundrichtungen des aufblühenden Pythagoreismus spiegeln sich auch auf christlicher Seite wider. Die ethisierende Strömung hat wahrscheinlich auf das christliche Mönchtum eingewirkt.<sup>36</sup> Zwischen pythagoreischem Gemeinschaftsleben, wie es bei Iamblich beschrieben wird, und koinobitischem Mönchtum gibt es offenkundig Parallelen. FESTUGIÈRE war der Meinung, daß der Neuplatoniker Iamblich, als er die Regeln für seine Pythagoreergemeinschaft abfaßte, konkret das aufkeimende Mönchsleben zu Beginn des 4. Jh.s im Blick hatte. Beim Tode des Iamblich (um 330) sei Paulus von Theben 100 Jahre alt gewesen, und Antonius wie Pachomius hätten ihre Lebensform schon längst begründet.

„Est-il absurde de penser que Jamblique a pu connaître certains usages de ces moines?“<sup>37</sup>

Als sicherer darf wohl das umgekehrte Verhältnis angenommen werden, daß nämlich die christlichen Mönchsregeln durch neupythagoreische Apophthegmensammlungen beeinflusst wurden. So kann man beispielsweise in den Sprüchen eines Sextus, die vermutlich zwischen 180 und 210 in Alexandria auf der Grundlage heidnischer Spruchsammlungen entstanden sind, den Versuch sehen, ethi-

---

<sup>36</sup> Vgl. DÖRRIE *Art. ‚Pythagoreismus‘* Sp.274,43-45 „Das künftige Mönchtum ist in seinen theoretischen Grundlagen sicher vom P[ythagoreismus] bereichert worden.“

<sup>37</sup> FESTUGIÈRE *Sur le ‚De vita Pythagorica‘* 478 A.7. Die Gründung des Antonius ist um 305 anzusetzen, die des Pachomius 323. FESTUGIÈRES Beobachtungen zielen im Anschluß an REITZENSTEIN (vgl. Anm.39), beginnend bei den Essenern, wie sie von Flavios Josephos beschrieben werden, rein auf die inhaltlichen Parallelen, ohne detaillierter nach älteren Traditionen oder Entwicklungs- bzw. Verbindungslinien zu fragen.

sche Maximen des Neupythagoreismus zu christianisieren.<sup>38</sup> Wie ja auch anzunehmen ist, daß die ersten christlichen Hagiographen bei der Abfassung ihrer βίοι die traditionellen Lebensbeschreibungen gerade der θεῖοι ἄνδρες im Hinterkopf hatten und deren Motivik übernahmen. Ludwig BIELER hat in seiner bekannten Studie ΩΕΙΟΣ ANHP eine solche Verwandtschaft mit Blick auf die Motivübernahme evident machen können. Schon vorher hatte Richard REITZENSTEIN eine konkrete Abhängigkeit der *Antoniusvita* des Athanasius von einem verlorenen βίος Πυθαγόρου aufzeigen wollen, der in den *Pythagorasviten* der beiden Neuplatoniker Porphyrios und Iamblich noch zu fassen sei.<sup>39</sup>

Die „wissenschaftliche“ Seite des Pythagoreismus hatte starken Einfluß auf die christliche Bildungselite. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzten sich die alexandrinischen Schulmeister und Gelehrten Athenagoras, Pantainos und Clemens mit pythagoreischen Lehren intensiv auseinander. Von Pantainos heißt es in einem Exzerpt aus Philippos von Side:

καὶ αὐτὸς Ἀθηναῖος ὑπῆρχε φιλόσοφος Πυθαγόρειος. "Aucher [sc. wie Athenagoras] war von Hause aus ein Athener Philosoph, (und zwar) ein pythagoreischer."<sup>40</sup>

Schon bei Athenagoras (2. Jh. n. Chr.), der nach demselben Zeugnis vom Leiter der Akademie zum Vorsteher der christlichen Schule

---

<sup>38</sup> Vgl. KANY, R., Art. ‚Sextus (Sententiae Sexti)‘, LACL 557f. Rufinus schreibt die Sammlung in der Vorrede zu seiner lateinischen Übersetzung der Sprüche dem römischen Bischof Sixtus II. (257/8) zu, wogegen sich Hieronymus wendet. Für ihn ist sie das Werk eines heidnischen pythagoreischen Philosophen namens Sextus (*Comm. in Ezech.* 6; *in Jerem.* 4,41; *ep.* 133,3). Im *Decretum Gelasianum* (4,11) werden die Sprüche als apokryph gebrandmarkt.

<sup>39</sup> REITZENSTEIN *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* belegt seine These (ebd. 16) im Rückgriff auf die meist hypothetischen Quellenzuweisungen in den beiden besagten Viten. Tatsächlich kann nur eine einzige seiner angegebenen Parallelen überzeugen (ebd. 14f.; PVP §34f. ~ Athan. *Vita Antonii* 14), was REITZENSTEIN ebd. 39 selbst eingesteht. Von daher bleibt es fraglich, ob der Schluß gezogen werden darf, daß die *Vita Antonii* „im ersten Teil ganz aus dem βίος Πυθαγόρου entnommen“ (ebd. 50) sei. Im Anschluß daran hat er das christliche Mönchtum auch historisch – außer in bezug auf die Loslösung von der Welt (ἀπόταξις) – gänzlich vom traditionellen Bild des pythagoreischen Weisen abhängig gemacht (ebd. 50f.; vgl. auch 65 A.1). Diese Extremposition wurde in der Folge angegriffen.

<sup>40</sup> In: Theodoros Anagnostes, GCS N.F., Bd. 3 (1995), p.160,9.

von Alexandria aufstieg, fällt im Zusammenhang der Apologetik die Detailkenntnis pythagoreischer Lehren auf.<sup>41</sup>

In der Folgezeit scheint das Interesse an pythagoreischer Philosophie in der christlichen Schule Alexandrias nicht abzuebben.<sup>42</sup> Hierfür sei auf den Lehrer Iamblichus, Anatolios, der wohl später Bischof in Laodikeia wurde, als markantestes Beispiel verwiesen. Ähnlich wie später sein Schüler verfaßte er ein zehnbändiges Kompendium zur Zahlenlehre, von dem die erhaltene Schrift *Περὶ δεκάδος*, nur einen Teil ausmacht.<sup>43</sup>

### *B. Archäologische und epigraphische Hinweise auf den Pythagoreismus*

Unter den archäologischen Hinweisen<sup>44</sup> auf ein Wiedererstarken einer pythagoreischen Bewegung in den ersten Jahrhunderten n.

<sup>41</sup> In seiner Apologie *Legatio pro christianis*, die an Marc Aurel und seinen Sohn Commodus adressiert ist, zog er zur Begründung des christlichen Monotheismus (pseudepigraphische) pythagoreische Schriften (des Philolaos, des Lysis, des Opimos) über die theologische Zahlenlehre (*legat.* 6,1) heran. An anderer Stelle vergleicht er die Ungerechtigkeit der Christenverfolgung mit der „Brandstiftung“, die gegen Pythagoras und seinen Kreis verübt wurde (*legat.* 31,2). Schließlich begegnet er den Angriffen, die gegen die christliche Vorstellung der leiblichen Auferstehung erhoben wurden, mit der „Lehre des Platon und des Pythagoras“ über die geistige und materielle Welt (*νοητά/αἰσθητά*), die einer Wiedervereinigung des Unkörperlichen mit dem Körperlichen nicht widerspreche (*legat.* 36,3).

<sup>42</sup> Zu den Kenntnissen über Arithmologie bei Clemens von Alexandrien (*Strom.* VI 16,139,5ff.), die er als Erklärung für den Sinn der Ruhe am „siebten Tag“ heranzieht, vgl. DELATTE *Études sur la littérature Pythagoricienne* 231-245. Er stellt eine Traditionslinie „arithmologischer Apologetik“ heraus, die von jüdischer Apologetik (Aristobul und Philo) über christliche und heidnische Gnostiker bis hin zu den „orthodoxen“ Christen reicht. Der Einfluß des frühen Neupythagoreismus auf Philosophie und Allegorese der christlichen Gelehrten wäre sicherlich eine eigene Untersuchung wert.

<sup>43</sup> Siehe unten S.78 Anm.174.

<sup>44</sup> Über die hier ausführlicher erwähnten materiellen Zeugnisse hinaus verweisen einige erhaltene PorträtDarstellungen und Bildnisse des Pythagoras auf das Interesse an dem Philosophen. Sie stammen genau aus der Zeit, für die sich auch literarisch das Wiedererstarken des Pythagoreismus erkennen läßt. Vgl. zum Überblick RICHTER *Greek Portraits* IV 17-19 „The portraits of Pythagoras“ und BALTY *Pour une iconographie de Pythagore*. Zu den Münzbildern SCHWABACHER *Pythagoras auf griechischen Münzbildern*. Zu den ikonographischen Zeugnissen insgesamt RIEDWEG *Pythagoras* 80-84. Die wichtigsten Abbildungen sind mit Beschreibungen leicht zugänglich bei SCHEFOLD *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, der alle sicheren Identifikationen erst ab dem 2. Jh. n. Chr.

Chr. läßt sich das „neupythagoreische Monument aus Philadelpheia“ (heute: Alaşehir) anführen, ein kleines Relief mit symbolischer Darstellung zweier verschiedener Lebenswege in Form des „pythagoreischen Ypsilon“ als Scheideweg.<sup>45</sup> Die zugehörige Grabinschrift stellt uns einen Mann namens Pythagoras vor, der in der Weisheit seines samischen „Namenspatrons“ den Weg der Tugend gewählt hatte:

Οὐ γενόμεν Σάμιος [κ]εῖνος ὁ Πυθαγόρας, |  
 ἀλλ' ἐφύην σοφίη τὰτὸ λαχῶν ὄνο[μα], |  
 [τὸν] πόνον[ον] ἐνκρέινας αἰρετὸν [ἐν βίῳτῳ] |  
 [ ] [ρα] [ουτο] [ ]<sup>46</sup>

datieren kann: Abb.290 Bronzemünze von Samos, um 180 n. Chr., Pythagoras als stehender Lehrer; Abb.291 Bronzemünze von Samos, unter Traian Decius (249-251), Pythagoras als sitzender Lehrer mit Szepter; Abb.309 Pythagoras in Denkerpose auf einem Kontorniat, um 400 n. Chr., nach hochhellenistischem Vorbild. Nur unsicher zu datieren bzw. zu identifizieren sind: Abb.37 und 38, Münzporträts um 435/30 v. Chr. aus Abdera (nach RIEDWEG *Pythagoras* 80 beruht das Münzbild auf einer Statue, die um 440 v. Chr. geschaffen wurde); Abb.157 Pythagoras als sokratischer Silen (höchst zweifelhaft!), um 280 v. Chr.; Abb.69 Bronzebüste mit orientalisierendem Turban aus der Villa dei Papiri in Herculaneum 1. Jh. n. Chr. – laut Aelian *VH XII* 32 trägt Pythagoras einen „goldenen Kranz“ und ἀναξυρίδες (eine Art Hose); Abb.69bis Mamorkopie von Abb.69, ohne Turban, mit dem charakteristischen pythagoreischen Y auf dem rechten Seitenrand (vgl. dazu Anm.45); Abb.217 Herme mit Turban, um 120 n. Chr., nach frühaugusteischem Vorbild.

Völlig ungewiß ist die Identifikation der Statue eines jungen Mannes von der Insel Mozia mit Pythagoras aufgrund der Vermutungen von HAFNER *Der Schönste seines Jahrhunderts* 61-62, wonach Pythagoras hier im Totenkleid und mit Verband als der wiedergekehrte, in Troja gefallene Euphorbos erkannt werden soll; selbst die Buddha-Ikonographie sei von dieser Darstellungsweise beeinflusst worden (ebd. 70-72).

<sup>45</sup> Zum Bild des Y als neupythagoreischem Symbol der richtigen Lebenswahl ist der früheste mir bekannte literarische Beleg Persius III 56; vgl. den Persius-Kommentar von KISSEL 435-437; allerdings unbegründet 435: „Man wird hier ... an eine didaktisch motivierte Erfindung des im 1. Jh. v. Chr. aufblühenden neupythagoreischen Schulbetriebes zu denken haben.“ Vgl. auch das Scholion zur Stelle, das den Zeitpunkt der Entscheidung im 16. Lebensjahr festmacht. Ältere Literatur bei BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 230 A.2. Viele Belege für die *littera Pythagorea* finden sich in Anlehnung an Persius bei den lateinischen christlichen Schriftstellern. Sie geht in die ethische Protrepik der Christen ein; dazu BRINKMANN *Denkmal* 620f. Der Arianer Maximinus (geb. nach 360 n. Chr.) schrieb gar ein *Carmen de Y littera*. Vgl. auch die *Versus de nominibus litterarum seu Versus cuiusdam Scoti de alphabeto* CCL 133A (ed. GLORIE, F., 1968), p.729-741, V.34ff.

<sup>46</sup> Vgl. Erstveröffentlichung KEIL/PREMERSTEIN, *DAW* 53,2 (1908), 34f., Nr.

„Nicht wurde ich geboren als jener berühmte Pythagoras aus Samos, sondern wuchs in Weisheit heran (zu einem solchen), nachdem ich denselben Namen erhalten und entschieden hatte, [im Lebenswandel] die Mühe vorziehen zu müssen.“

Das Grabmonument ist auf der Basis allgemeinphilosophischer Anschauungen zu verstehen. Das zeigt zum einen deutlich die Wahl des für das „Lebenswegmotiv“ einschlägigen Terminus αἰρετόν, der letztlich der Stoa entstammt.<sup>47</sup> Weiterhin genügt die hesiodeische Vorstellung vom „Schweiß vor der Tugend“ und die berühmte Parabel des Prodikos von „Herakles am Scheideweg“ zum Verständnis der Tafel. Allein die Verknüpfung dieser Motive mit dem Symbol des Y läßt den Einfluß pythagoreischer „Missionsstrategien“ erkennen. Denn diese Symbolik für die Wahl des richtigen Lebensweges bildete bei den Pythagoreern „den Ausgangspunkt für eine moralphilosophische Predigt“.<sup>48</sup> Von einer Zugehörigkeit des Verstorbenen zu einer Pythagoreergemeinde muß nicht ausgegangen werden.<sup>49</sup>

---

55. Vorliegender Text nach der neueren Publikation PETZL *Zum neupythagoreischen Monument* 4; ebd. die entsprechende Sekundärliteratur. Eine ausführliche Interpretation auf der Basis umfangreichen Textmaterials bietet BRINKMANN *Denkmal*.

<sup>47</sup> Das wird in der Verwendung von αἰρετόν (*petendum vs. fugiendum* ~ φευκτόν; vgl. SVF Index 8 bzw. 154) statt αἰρετέον deutlich; vgl. Plat. *Phlb.* 21D3. Zu αἰρετόν statt αἰρετέον vgl. auch KÜHNER/BLASS II 289.

<sup>48</sup> JAEGER *Das frühe Christentum* 5. Das Bild der beiden Wege wurde schon recht früh in die christliche Missionspredigt übernommen; vgl. Pseudoklementinen *Hom.* VII 7,1-2, weiterentwickelt in XX 2,4. Zur älteren Tradition des „Herakles am Scheideweg“ vgl. KUNTZ, M.: The Prodikeyan choice of Heracles, in: CJ 89 (1994), 163-181.

<sup>49</sup> Die Interpretation ging so weit, daß man in den Eltern des Verstorbenen die Angehörigen einer pythagoreischen Gemeinde sehen wollte; vgl. PETZL *Zum neupythagoreischen Monument* 4. Meiner Ansicht nach läßt die Inschrift nicht darauf schließen. Eher hatte der Verstorbene von Geburt an diesen Namen (λαχών) und es lag nahe, in der Grabschrift einen Vergleich mit dem berühmten Philosophen anzustellen. Ein analoger Fall ist schon im 5. Jh. v. Chr. hinsichtlich des Grabmals eines Gesandten namens Pythagoras auszumachen. Subtiler kommt dort die Anspielung auf den „Namenspatron“ im geometrischen Entwurf der Grabanlage zum Ausdruck, „wo einfach der Name des Verstorbenen den Architekten auf den Gedanken brachte, einen ‚pythagoreischen‘, d.h. durch geometrische Grundformen und Proportionen bestimmten Entwurf zu liefern.“ So HOEPFNER *Das Grabmonument des Pythagoras aus Selymbria* 163. Nach meiner Auffassung geht PETZLs Interpretation, auch was die sprachliche Seite angeht, zu weit. Er möchte aufgrund des in der Inschrift zu erkennenden Gegensatzes von

Das Maß der *πόνου* („Strapazen“), die der Schüler auf sich zu nehmen hat, spielte in der Werbung der Philosophenschulen, die – wie gesagt – ihrem Publikum Wegweisung zur persönlichen *εὐδαιμονία* zu geben bestrebt waren, eine auffällige Rolle. So rief der Pythagoreismus anders als der Kynismus, der in seiner Ethik einen zwar nicht weniger mühsamen, aber dennoch „kurzen Weg zur Tugend“ (*σύντομος ἐπ’ ἀρετὴν ὁδός*; D.L. VII 121) anbot und desgleichen mit dem Paradigma des Herakles operierte, zum langen herakleischen Weg auf. Sollte wirklich das Ziel erreicht werden, konnte der *πόνος* nicht erspart bleiben. Ein pythagoreisches Symbolon, das uns Iamblich überliefert, drückt diese Grundvoraussetzung für den Weg zum Glück aus (IVP §85 p.49,9f.):

ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν. „Gut sind die Mühen, die Freuden auf jede Weise aber schlecht.“

Andere philosophische Richtungen stellten ihrem Interessentenkreis in Aussicht, man könne ohne große Mühe zum Lebensglück gelangen, wie Philostrat seinen Protagonisten Apollonios, ebenfalls ausgehend von der Lebenswegparabel des Prodikos, in der *Vita* referieren läßt.<sup>50</sup> Während der „pythagoreische“ Wanderprediger selbst noch die Mühen für unerläßlich hielt, erklärten ihn seine späteren Kultanhänger zum himmlischen Heilsbringer, der die Menschen gerade von den „Mühen“ befreit habe.

... τὸ δ’ ἐτήτυμον Οὐρανὸς αὐτὸν |  
[τέχθη, ὅ]πως θνητῶν ἐξελάσει πόνους.<sup>51</sup>

γένος und φύσις darauf schließen, daß es sich bei dem Namen um ein dem Verstorbenen wegen seiner Weisheit zugedachtes Cognomen handelt; vgl. PETZL ebd. 5 – *λαχών* ist streng genommen vorzeitig zu ἐφύην, zu dem ich wegen des Versdukts σοφίη hinzuziehen möchte; ἐνκρεΐνας durch „akzeptieren“ zu übersetzen, ist für mich nicht akzeptabel.

<sup>50</sup> Vgl. PVA VI 11 p.216,16-18; p.217,14-19, wo Apollonios die „Angebote“ dreier Philosophien wiedergibt: Genuß ohne Mühe (*οὐδὲν μοχθήσαντι*), Ruhe nach der Mühe (*μοχθήσαντα*), Freuden und Mühe (*τῷ μόχθῳ*). Auch Lukian bringt in seiner Persiflage auf dieses Motiv der „Philosophiewahl“ in der *vitarum auctio* den Faktor des jeweiligen *πόνου* zur Sprache (vgl. 9,5 *πονεῖν* der Kyniker; 23,14 *προπονήσαι* der Stoiker). Die philosophische Werbung mit dem Heraklesparadigma, welches zeigen soll, daß sich Mühe lohnt und sogar ein Gut darstellt, ist für Antisthenes (vgl. D.L. VI 2) zum ersten Mal zu belegen.

<sup>51</sup> Es handelt sich um ein Epigramm auf Apollonios von Tyana aus Aigeai in Kilikien; hier gekürzt zitiert nach MERKELBACH, R.: Das Epigramm auf Apollonios von Tyana, in: ZPE 41 (1981), 270; vgl. SEG 28 Nr. 1251; FgrHist IV A7 Apollonius of Tyana 1064 T6 mit Kommentar ebd. 153f. (ins 3./4. Jh. datiert).

„Ihn hat wahrlich der Himmel |  
geboren, damit er die Sterblichen von Mühen befreie.“

Ein schönes Beispiel für das Fortbestehen der für Außenstehende beeindruckendsten pythagoreischen Grundanschauung lesen wir in einer Inschrift, die zu Ehren des Platonikers Ophellios Laitos gesetzt wurde und zwischen dem 1. und 3. nachchristlichen Jh. datiert werden kann.<sup>52</sup> Hier ist das Motiv der Seelenwanderung Ausgangspunkt der Ehrung<sup>53</sup>:

Ὀφέλλιον Λαίτων Πλατωνικὸν φιλό[σοφον] ἐπιδειξάμενον  
λόγων καὶ ἠθῶν πᾶ[σαν] ἀρετὴν·

εἰ κατὰ Πυθαγόραν ψυχὴ μεταβαίνει ἐς ἄλλον

ἐν σοι, Λαίτε, Πλάτων ζῆ πάλι σωζόμενος.

„(Für) Ofellius Laetus, den platonischen Philosophen, der gezeigt hat seiner Redekunst und Gesittung vollkommene Größe:

<sup>52</sup> IK Ephesus VII,2 Nr.3901, p.401. NOLLÉ *Ofellius Laetus* 204 macht eine Datierung in die frühe Kaiserzeit wahrscheinlich. Vgl. auch BOWERSOCK, G.W.: Plutarch and the sublime Hymn of Ofellius Laetus, in: GRBS 23 (1982), 275-279.

<sup>53</sup> Eine Parallele dieses Gedankens finden wir in einem Epigramm des Antipatros von Sidon auf Stesichoros als Inkarnation Homers in *AP* VII 75; vgl. dazu NOLLÉ *Ofellius Laetus* 202. Ennius benutzte diesen *Topos* der Seelenwanderung im Proömium seiner Annalen, um sich als wiedergeborenen Homer zu stilisieren; vgl. SKUTSCH, O.: *The Annals of Q. Ennius*, Oxford 1985 (repr. 1998), 148f. zu *fr.* I 2-10 „The dream“. Es ist Vorsicht geboten, den pythagoreischen Metempsychosis-Gedanken hier allzu stark zu betonen; es handelt sich um eine Verquickung mehrerer Motive. Der Schatten, ausdrücklich nicht die Seele, Homers erscheint dem Ennius im Traum, wobei „Traum“ bei Ennius und zumal in antiker Dichtung nicht im modernen psychologischen Sinne als Aktivität des eigenen Unterbewußtseins verstanden werden darf. Wo erfahren wir nun von einer Selbsterkenntnis des Dichters, er sei die Reinkarnation Homers? Jedenfalls muß keine lebendige unteritalische pythagoreische Tradition die Grundlage sein; vgl. BURKERT *Hellenistische Pseudopythagorica* 244. Dagegen versucht LIVREA, E.: A new Pythagorean fragment and Homer's tears in Ennius, in: CQ 48 (1998), 556-561, Ennius als Vermittler altpythagoreischer Lehren zu erweisen. Die Annahme eines pythagoreischen Hintergrundes im „Enniuszitat“ bei Lukrez I 117-126, aber noch viel mehr die Verknüpfung der Stelle mit dem Ilias-Scholion zu π 857 (Bd. IV p.310f. ERBSE) ist meines Erachtens äußerst ungewiß. Vgl. auch SUERBAUM, W.: Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer römischer Dichter, Hildesheim 1968, zum Proömium insgesamt 46-113; zur Metempsychose 82-107, mit reichlichen Literaturangaben.

Wenn, wie Pythagoras lehrt, die Seele wandert in Andre,  
dann lebt, Laetus, in Dir, Platon, bewahret aufs Neu.“  
(Übersetzung von NOLLÉ)

Zu dieser Inschrift aus Ephesus findet sich ein paralleler Text in einem Epigramm aus Athen (IG III<sup>1</sup> 770 und II/III<sup>2</sup> 3816), in dem die prosaischen Einleitungsworte ersetzt sind durch das folgende Distichon:

θειολόγον Λαίτιοιο μετάρσιον ὕμνον ἀκούσας  
οὐρανὸν ἀνθρώποις εἶδον ἀνοιγόμενον.  
„Hehre Worte des göttlich beredten Laetus, die hört' ich.  
Sehen konnt ich darauf: Himmel den Menschen geht auf.“  
(Übersetzung von NOLLÉ)

Als letztes Wort liest man dort statt des obigen σωζόμενος das prosaischere φαίνόμενος. Aus den beiden Zeugnissen ist zu schließen, daß derselbe platonische Philosoph sowohl in Ephesus als auch in Athen herumgekommen war. In Kleinasien hatte er als öffentlicher Lehrer durch seine „Vortrefflichkeit in Lehre und Lebensführung“ (λόγων καὶ ἥθων ἀρετή) Eindruck gemacht. In Athen hielt er eine gleichsam göttlich inspirierte Rede (θειολόγος – μετάρσιος ὕμνος), die vielleicht auf orphischen Anschauungen basierte und mit der er den Stifter der Inschrift in seinen Bann schlug, indem er ihm visionär göttliche Wahrheiten enthüllte.<sup>54</sup>

Noch für das 5. Jahrhundert lassen sich im Haus eines Philosophen in Aphrodisias Schildporträts nachweisen, unter denen, wie die Inschrift verrät, auch der Kopf des Pythagoras abgebildet ist. Er erschien hier in einem Ensemble weiterer paganer vorbildhafter Personen aus dem Bereich der Philosophie und der Politik.

„In these elaborately worked marble images, a late pagan élite at Aphrodisias sought to connect itself directly to the spirit of the age of Pythagoras and Platon.“<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Die ephesische Inschrift scheint auf der athenischen zu beruhen, die aus dem Gedächtnis zitiert wird; vgl. NOLLÉ *Ofellius Laetus* 201f. Ebd. zur genauen Interpretation und zu weiterführender Literatur. Dazu, daß die Qualifikation als θειολόγος auf eine Auslegung orphischer Epik an den athenischen Anthesterien hindeuten könnte, vgl. DEUBNER *Attische Feste* 104 A.4; PVA IV 21 p.140,23ff. KAYSER.

<sup>55</sup> SMITH, R.R.R.: Late Roman philosopher portraits from Aphrodisias, in: JRS 80 (1990), 127-155, 155. Der samische Philosoph hatte zwischen anderen bekann-



Die angeführten Zeugnisse mögen zunächst einsichtig machen, daß im Bewußtsein breiterer Bevölkerungsschichten seit dem 1. Jh. n. Chr. eine zumindest vage Vorstellung von Pythagoras lebendig gewesen sein muß. Keines der angeführten Beispiele weist jedoch darauf hin, daß wir es mit einer institutionalisierten Form des Pythagoreismus zu tun hätten. Immer stehen allgemeine ethische Grundanschauungen im Hintergrund, die man pauschal im Sinne einer Selbstvergewisserung durch die Berufung auf die altherwürdige Erhabenheit des Pythagoras authentifizieren und legitimieren wollte. Nirgends scheint das Interesse an einer mehr oder weniger konkreten Philosophie eine Rolle zu spielen, wie wir es für die christlichen Gelehrten in Alexandria annehmen dürfen. Deren Form des Pythagoreismus entsprang einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit jenen Texten, die man für pythagoreisch hielt. Diese aber konnte nur innerhalb der Schulinstitution ihren Platz haben.

---

ten Geistesgrößen seinen Platz: Pindar, der als Pythagoreer (Eus. *PE* XIII 13,27,2ff.) galt und von Julian σοφός (*or.* 2,10 BIDEZ, 116A; *ep.* 4, 428B) genannt wird, Sokrates, Platon, Aristoteles, Apollonios v. Tyana (nur Fragment), und den beiden Philosophenschülern und politischen Vorbildfiguren Alexander und Alkiades; vgl. die Abb. ebd. plate VI-XVI. Ob es sich bei der Fundstelle, wie SMITH suggeriert, um das Haus des in der *Vita Isidori* des Damaskios (fr.183-185 ZINTZEN, vgl. des weiteren Index II ZINTZEN; für sonstige Quellen vgl. SMITH 154) erwähnten Philosophen Asklepiodotos handelt, den er samt seiner Familie in den unidentifizierbaren Porträts vermutet, sei dahingestellt. Der Kopf des Pythagoras wurde schon 1968 an anderer Stelle ausgegraben und mit dem 13 Jahre später gefundenen Medaillonfragment 1990 zusammengefügt, vgl. Addendum, *JRS* 80 (1990), 177; Veröffentlichung in *Aphrodisias Papers III* (*JRArch Suppl.* 20), 1996, Fig. 36; 38: „In this newly-identified portrait we have an image of one of the most hallowed figures of late antique philosophy.“ Einen ähnlichen Synkretismus bestätigt uns schon im 2. Jh. Irenäus von Lyon *adversus haereses* I 25,6 für die Gnostikerin Marcellina, die unter Anicet nach Rom kam. Sie und ihre Gefolgsleute besaßen Christusbilder, die sie mit Kränzen verehrten. Bei diesen stellten sie auch Bilder heidnischer Philosophen auf, des Pythagoras, des Plato, des Aristoteles und anderer. Wenn dann vom „Kult um diese Bilder wie bei den Heiden“ (*reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt*) gesprochen wird, darf daraus geschlossen werden, daß solche Philosophen-Ensembles weit verbreitet waren. Das wird weiterhin belegt durch die *Vita* des Alexander Severus in der *Historia Augusta* 29,2, wo berichtet wird, daß dieser im *lararium* „göttliche Größen“ wie Apollonius, Christus, Abraham, Orpheus und „andere dieser Art“ (*huius< modi> ceteros*) aufgestellt hatte, die er mit Gottesdienst allmorgendlich verehrte. Vgl. auch die Stelle in der *Aurelianvita* 24,5, wo der Kaiser die Erscheinung des Apollonios aufgrund des „Bildes, das er in vielen Tempeln von ihm gesehen hat“, identifizieren kann.

Wie Garth FOWDEN meint, galt die Pythagorasfigur im 4. und 5. nachchristlichen Jahrhundert als „every day ideal“, das flexibel stilisiert werden konnte. So vermochte es nicht nur die Mitglieder der neuplatonischen Schule, sondern auch „ordinary people“ anzusprechen; insofern sei die Pythagoras-Biographie „the ideal counterblast“ gegen die christlichen Evangelien gewesen.<sup>56</sup> Die naheliegende Ansicht, Iamblich setze sich in seinem Werk quasi *ex silentio* mit dem Neuen Testament auseinander, wird immer wieder vertreten.<sup>57</sup> Sogar was die Gattung des Textes angeht rücken neben Klaus BERGER etwa auch DILLON und HERSHBELL die *Vita pythagorica* in die Nähe des Evangeliums.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> FOWDEN *The Platonist philosopher* 381. Vgl. auch EDWARDS *Two Images of Pythagoras* 164, der in Iamblichs Pythagoras „a rival of Christ“ erkennt; CLARK *Philosophic Lives* 32; 44 (vorsichtiger bezüglich des iamblichischen Pythagoras); RIEDWEG *Pythagoras* 19.

<sup>57</sup> Eine bewußte Beziehung vermutete schon KIESSLING I 28f. A.27. Vgl. auch RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 294 mit Bezug auf LÉVY (wie. Anm.20): „Jámblico tenía una contrarréplica de Christo que ofrecer.“ Eine stichhaltige Bezugnahme läßt sich jedoch im gesamten pythagoreischen Werk nicht feststellen; vgl. dazu O'MEARA *Pythagoras revived* 214: „However, it would be difficult to show, on the basis of the extant remains of On Pythagoreanism, that Iamblichus had Christianity specifically in mind as a target against which his Pythagoreanizing programme was to be directed. At most one could point to structural parallels between his figure of Pythagoras (his divine authority, attributes, mission, words and deeds among men) and Christ.“ In der von RIEDWEG *Pythagoras* 19 vorgeführten Stelle IVP §6f. zeigte sich am ehesten eine antichristliche Intention (siehe unten S.244 Anm.616). Zu Iamblichs Verhältnis zum Christentum O'DALY *Art. 'Jamblich'* 1253-1255; besondere Beachtung verdient *Myst. III* 31 p.176,6f. (mit Mt 9,35; 10,2) und *Myst. III* 31 p.179,13, wo mit den ἄθεοι wohl Christen gemeint sind. Vgl. auch CLERC *Les „athées“ de Jamblique*.

<sup>58</sup> Vgl. BERGER *Hellenistische Gattungen* 1259-1264. DILLON/HERSHBELL 25f.; 26 „The gospel which VP closely resembles is John, a resemblance not surprising since John is the most ‚philosophical‘ of the gospels.“

## 5. Iamblichs *Vita Pythagorica* im Kontext

Immer wieder wurde darauf hingewiesen, daß die *Vita Pythagorica* keine Lebensbeschreibung des Pythagoras sei, sondern eine Beschreibung pythagoreischen Lebens.<sup>59</sup> Dabei gilt es zu beachten, daß jeder antike Philosophen-βίος in gewissem Grade die Darstellung einer bestimmten Lebensform ist.<sup>60</sup> Denn die spezifischen Lehrinhalte müssen sich im je besonderen Verhalten ihres Urhebers und Vermittlers bewahrheiten. Theorie und Praxis, Lehre und Leben, sind somit im βίος des Philosophen untrennbar aufeinander verwiesen.<sup>61</sup> Dieses Ideal tritt in erhöhtem Maße in den spätantiken Le-

---

<sup>59</sup> Schon KÜSTER (bei KIESSLING I 11) wies darauf hin, daß es sich nicht um eine schlichte Biographie handelt, sondern um eine Darstellung des philosophischen Lebens. Vgl. v. ALBRECHT *Menschenbild* 53f. Das Wort βιογραφία findet sich überhaupt erst bei Photios in der Einleitung zur *Vita Isidori* des Damaskios (Photios *bibl.* 181, 125a5 = p.2,11 ZINTZEN).

<sup>60</sup> Auf die Verschränkung von Philosophie und Leben als Grundzug der gesamten antiken Philosophie hat in jüngster Zeit eindrücklich vor breitem Publikum Pierre HADOT hingewiesen; vgl. etwa die deutsche Ausgabe seiner Monographie *Qu'est-ce que la philosophie antique* (1995), *Wege zur Weisheit* (1999).

<sup>61</sup> Nach dem Lexikon des Pollux (2. Jh. n. Chr.) besitzt die Philosophie zwei nach außen wirkende „Organe“ (ὄργανα). Diese sind in der Person des Philosophen vereinigt, in dessen τρόπος, seinem Lebenswandel, und dem λόγος, seiner Lehre, den Inhalten der Philosophie (Pollux *Onom.* IV 40): ὁ μὲν τῷ παραδείγματι τοῦ βίου παιδεύων, ὁ δὲ λόγος προσαγόμενος καὶ διδάσκων. „Ersterer erzieht durch die Vorbildhaftigkeit des Lebens, der λόγος gewinnt für sich und belehrt.“ Der Verfasser des kaiserzeitlichen Lexikons unterscheidet im weiteren die Lebensweise (βίος) des Philosophen traditionell nach einer praktischen (πολιτικός ὁ καὶ πρακτικός) und nach einer theoretischen Ausrichtung, welche zwangsläufig die Vermittlung impliziert (λογικός ὁ καὶ παιδευτικός, θεωρητικός ὁ καὶ φυσικός). Beide Formen philosophischen Lebens und Lehrens sind in der Pythagorastradition angelegt (vgl. JAEGER *Ursprung und Kreislauf* 412-421) und Iamblich kehrt sie in seiner Schrift, wie zu sehen sein wird, gleichberechtigt hervor. Auf christlicher Seite findet sich ebenfalls die Idealvorstellung, daß ein Lehrer seine inhaltlichen Aussagen quasi verkörpern muß. So stellt Gregor der Wundertäter in seiner Dankrede seinen Lehrer genau wegen dieses Grundzuges als „Paradigma des Weisen“ heraus (*In Origenem oratio panegyrica* 11,9-16/135\*): Οὗτος δὲ με πρῶτος καὶ τοῖς λόγοις φιλοσοφεῖν προὔτρεψατο, τοῖς ἔργοις φθάσας τὴν διὰ λόγων προτροπὴν ... τοιοῦτον ἑαυτὸν παρασχέσθαι πειρώμενος, οἷον <τοῖς> λόγοις διέξεισι τὸν καλῶς βιωσόμενον, καὶ παράδειγμα μὲν, ἐβουλόμην εἰπ-εῖν>, ἐκθέμενος σοφοῦ: „Dieser [Mann] bewog mich als erster auch mit seinen Worten Philosophie zu studieren, nachdem er mit seinen Taten der Ermunterung durch Worte zuvorgekommen war. ... Und er versuchte, sich selbst so zu verhalten, wie er in seinen Vorträgen das Ideal einer guten Lebensführung beschrieb, und bot damit – wollte ich gerade-

bensbeschreibungen hervor, in denen die Biographen in einer Mischung aus „fact and fantasy“ eine „imaginal history“ ihrer Hauptfiguren entwerfen.<sup>62</sup>

Es darf nicht übersehen werden, daß die *Vita Pythagorica* im Zusammenhang einer alten Tradition der Philosophenbiographie steht. Hier liegt das Interesse grundsätzlich nicht in der Darstellung historischer Fakten, der chronologisch lückenlosen Dokumentation eines Lebenslaufs. Vielmehr geht es darum, den Protagonisten in einem bestimmten Bereich zum Neuerer menschlicher Geisteskultur zu erheben. Die Exklusivität des Philosophen wird meist durch seine einzigartige Beziehung zum göttlichen Bereich betont. Bisweilen wird er sogar als „Gottmensch“ in Szene gesetzt. Wenn es dem antiken Biographen auf die Darstellung des je eigentümlichen βίος, der Lebensweise, ankam, so war er an paradigmatischen Einzelaten und Verhaltensweisen interessiert, an denen Charakter und Lebensart des Philosophen anschaulich werden konnten.<sup>63</sup> Die Lehre der Titelfigur, das, was seine ureigene „Meinung“ war (τὰ δόγματα oder τὰ δοκοῦντα), erwies sich erst im βίος. Ergab sich hier keine Diskrepanz, sprach das für die Besonderheit, ja Vollkommenheit der Person. Wenn wir also im Hinblick auf die Antike von „Biographie“ sprechen, müssen wir uns von modernen, historistisch geprägten Kriterien zunächst einmal, so gut als möglich, freimachen.<sup>64</sup>

zu sagen – ein Musterbeispiel eines Weisen.“ Vgl. *oben* S.31 das Epigramm auf Ophellios Laitos.

<sup>62</sup> Vgl. COX *Biography in late Antiquity* XII u.ö., die diesen Grundzug speziell in der Origenesvita des Eusebios (*HE* VI) und der Plotinvita des Porphyrios nachweist. Ebd. 143 spricht sie bezüglich der Plotinvita von „harmony between life and thought“. Zur *Vita Pythagorica* vgl. ebd. 143f.

<sup>63</sup> Vgl. Plut. *Alex.* 1,2-3 οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους, οὔτε ταῖς ἐπιφανεστάταις πράξεσι πάντως ἔνεστι δήλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας, ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλάκις καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἔμφασιν ἦθους ἐποίησε μᾶλλον ἢ μάχαι μυριόνεκροι καὶ παρατάξεις αἱ μέγισται καὶ πολιορκίαι πόλεων. Vgl. COX *Biography* XI und 12-16 zur Theorie der kaiserzeitlichen Biographie.

<sup>64</sup> LEFKOWITZ *The Lives of the Greek Poets* hat für die antiken Dichterviten erwiesen, daß die meisten der biographischen Episoden (oft mit humoristischer Absicht) aus deren eigenen Werken herausgesponnen wurden, um der Erwartungshaltung des Publikums zu entsprechen und diesem einen fiktionalen Zugang zum realistischen Verständnis der Dichtungen selbst zu schaffen. FAIRWEATHER *Fiction in the biographies of ancient writers* entwirft eine Typologie der Fiktion, die aufgrund dieser deduktiven Methode zustandekommt; so sind die als biographisch erkannten Notizen der zu beschreibenden Person selbst schon in idealisierendem Ton verfaßt (ebd. 232-242), oft werden von den Biographen sekundäre historische Nachrichten anachronistisch miteingewoben (ebd. 249-256), und außerdem sind

Die Gattung entwickelt eine eigene Tradition literarischer Motive, um Grundaussagen über den Philosophen an das Publikum zu transportieren. So darf angenommen werden, daß zum Beispiel die Biographie Platons an der des Pythagoras orientiert wurde, und umgekehrt. Beispielhaft wird dieser Sachverhalt sichtbar am Motiv der „Reise“. Wie Pythagoras hatte auch Platon nach Ägypten zu reisen, um dort die geheime Lehre der Tempelpriester, den ἱερὸς λόγος, wie Herodot (II 81) ihn schon nannte, kennenzulernen und so in Besitz gleichsam aller menschlich verfügbaren Weisheit zu gelangen. Man vermag nicht einmal sicher zu sagen, ob die Pythagorasvita auf Platon abgefärbt hat, oder ob die späteren Legenden um den samischen Philosophen ihrerseits Ideen aus biographischen Mitteilungen um den Sokratesschüler angezogen und in sich aufgesogen haben.<sup>65</sup> Jedenfalls dürfen wir von einer viceversalen Interdependenz beider philosophischer Lebensbeschreibungen sprechen. Nicht wenige Motive der allgemeinen Philosophenbiographie nehmen sicherlich ihren Ausgang von der *historischen Gestalt* des Pythagoras.<sup>66</sup>

Für Iamblichs *Vita* ist die „ethische Ausrichtung“ in besonderem Maße zu betonen. Er betitelte die Schrift bewußt nicht Περὶ τοῦ βίου Πυθαγόρου („Über das Leben des Pythagoras“), sondern Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου (Über das pythagoreische Leben).<sup>67</sup> Im Falle

---

sie bei der Abfassung an traditionelle literarische Konventionen – Themenvorgaben (Topoi) für die Ausgestaltung – gebunden (ebd. 256-266), wobei die Übertragung inhaltsähnlicher biographischer Motive nicht übersehen werden darf (ebd. 266-275).

<sup>65</sup> Das ist noch nicht einmal im Falle des „Reisemotivs“ eindeutig, wo genauso gut Platons Schrifttum als Vorlage gedient haben könnte, das ja dafür Anknüpfungspunkte bietet (z. B. Teuthmythos des *Phaidros*, Atlantissage). Der früheste Beleg für eine Ägyptenreise des Samiers findet sich erst in Isokrates' *Busiris* 28-29. Gleichwohl geht DÖRRIE *Platons Reisen* zu Recht von der Priorität der pythagoreischen Lebensbeschreibung aus. Die Solonepisode aus Herodot scheint für die Motivgeschichte der Philosophenbiographien eine bedeutende Rolle zu spielen (vgl. Diod. I 98), was nicht immer Berücksichtigung findet. Quellensammlung zum Thema „Platon und die Weisheit des Ostens“ mit ausführlichen Kommentaren bei DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 166-219, 425-505; ebd. umfangreiches Material zu den Ägyptenreisen Platons; für Pythagoras vgl. MELLONI *Ricerche* 76-114.

<sup>66</sup> Vgl. DÖRRIE/BALTES *Platonismus in der Antike* II 178-185, 458-470 „Pythagoras als Schüler des Zoroaster – ein Modell für platonische Legenden“.

<sup>67</sup> Der genaue Titel könnte auch Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου gelautet haben. Beide Möglichkeiten sind überliefert (vgl. p.1,2 DEUBNER Index; p.5,3 Überschrift vor dem Gesamtproömium). Mir scheint πυθαγορικός die ältere und häufigere adjektivische Form zu sein, die Iamblich auch bei der Bezeichnung der gleichna-

des Protagonisten Pythagoras ist diese Betonung um so mehr gerechtfertigt, als sich im Rückbezug auf den samischen Philosophen schon lange zuvor ein differenziertes Lebensmodell und autoritative Verhaltensmuster entwickelt hatten, die nun im 4. Jahrhundert n. Chr. im βίος des vor 800 Jahren Verstorbenen zur Geltung gebracht werden konnten.<sup>68</sup> Allein daraus wird schon einsichtig, daß wir im *Pythagoreischen Leben* des Iamblich eine umfangreiche ethische Lehrschrift vor uns haben.<sup>69</sup> Mittels der Person des altehrwürdigen Philosophen stellt der neuplatonische Autor ein ausdifferenziertes philosophisches Lebensprogramm vor.

Darin unterscheidet sich die *Vita Pythagorica* grundsätzlich von dem Unterhaltungsroman des Philostrat, der in der Tat einem breiteren Lesepublikum ein (wenn auch unerreichbares) „every day ideal“ vor Augen stellen wollte. Iamblichs Schrift gehört zu einer Vorlesungsreihe, die einen philosophisch interessierten Hörerkreis in die Pythagoreische Philosophie hineinführen sollte. Nach Art der εἰσαγωγή schreitet der Autor mit seinem Rezipienten pädagogisch voran. Bent DALSGAARD LARSEN hat dies mit dem Vorgehen des Aristoteles, wie es in den esoterischen Schriften zu erkennen ist, verglichen.<sup>70</sup> Derselbe Iamblichexperte wollte bei seiner Behandlung der *Vita Pythagorica* einer These STEINHARTs aus dem Jahre 1837 nachgehen, der den Zweck des Kompendiums darin sah, „die Lehre des Pythagoras und den in ihr verborgenen geheimen Sinn, besonders das Mysterium der Zahl, zu entwickeln und dadurch zu dem

---

migen aristoxenischen Vita verwendet (IVP §233 p.125,19 anders als PVP §59 p.65,9; vgl. aber §248 p.133,16). Es sei verziehen, wenn im folgenden aus Gründen der sprachlichen *varietas* der Text nicht immer mit dem genauen Titel benannt wird.

<sup>68</sup> Vgl. JAEGER *Ursprung und Kreislauf* 420 schon für das 3./4. Jh. v. Chr.: „Für die Ausprägung der wechselnden Wunschbilder der philosophischen Ethik bot die großenteils anekdotische und legendäre, oft nur mündliche Überlieferung über die Persönlichkeit und Lebensweise der älteren Denker einen fast wächsernen weichen, bildsamen Stoff.“

<sup>69</sup> DÖRRIE *Art. ‚Pythagoreismus‘* 275: „Die Pythagorasvita steht an Stelle eines Handbuchs pythagoreischer Ethik (das nie verfaßt wurde).“ BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 86: „Um die gültige Lebensart, nicht um Biographie des Pythagoras als solche geht es.“ DILLON/HERSBELL *Iamblichus* 29: „*On the pythagorean Way of Life* can be seen as a kind of protreptic summation of the whole ethical tradition of Greek philosophy.“

<sup>70</sup> Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 69f., der auf den „style oral“ hinweist. Ebd. 479-483 ausführliche Liste älterer Literatur zu Iamblich und seinen Werken.

Studium der platonischen Philosophie vorzubereiten.“<sup>71</sup> Den letzten Aspekt, den DALSGAARD LARSEN zum Ausgangspunkt seiner Interpretation der *Vita* machte, verstand er rein äußerlich. In seiner Besprechung des Textes richtete er auf jene Stellen das Augenmerk, an denen Stücke aus Platonischen Dialogen als Folie zugrunde liegen.<sup>72</sup> Er meinte bestätigen zu können, daß die freien Platonreminiszenzen den Schüler mit der Philosophie Platons in Kontakt brächten und er gleichsam durch die erste Tuchföhlung für sie präpariert würde. Bisweilen verwirren seine Ausführungen, weil er alles, was nur irgend platonisch klingt, oberflächlich als eine Vorausschau auf die Lektüre Platons deutet. Als die drei Grundthemen der *Vita* sieht er „Bildung“ (παιδεία), „Gemeinschaft“ und „Politik“ an, die für die angestrebte Exegese Platons eine ganz spezielle Wichtigkeit hätten.<sup>73</sup> Weder nimmt er die Tatsache ernst, daß Iamblich Platon nur an einer einzigen Stelle als Gewährsmann anführt (IVP §70 p.40,9), noch geht er der Ausgangsthese auf den Grund: Was mag ein Neuplatoniker wohl unter „Vorbereitung auf die platonische Philosophie“ verstanden haben? Iamblichs *praeparatio platonica* erschöpft sich jedenfalls nicht darin, diejenigen Aspekte eines gewissermaßen gefälschten Pythagoreismus zu vermitteln, die für das spätere intellektuelle Platonverständnis relevant sein können.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> STEINHART *Art. ‚Iamblichos‘ 274f.*

<sup>72</sup> Vgl. schon MÜHL *Platonisches* (1925). DALSGAARD LARSENs Untersuchungen wollen besonders den platonischen Grundton bei Iamblich zum Klingen bringen. Sein Kapitel „Platon in *De vita Pythagorica*“ (ebd. 91-100) beschränkt sich dann aber ausnahmslos darauf, einige von DEUBNER unter den Testimonien vermerkte Platon-Stellen mehr referierend denn kommentierend-interpretierend abzuhandeln (unterstrichen sind die nicht behandelten, aber in DEUBNERs Apparat aufgeführten Bezugsstellen): IVP §1 ← Plat. *Tim.* 27C; §30 p.18,2-10 ← *Tim.* 46E7-47B2; §66 p.37,2-6 ← *Plt.* 268B1-5; §70 p.40,5-11 ← R. 527D7-E3; §76 p.44,2-11 ← R. 429D-E; §85 p.50,2 ← *Ap.* 40C5-9, *Phd.* 117C1-3; §88 p.52,7 ← R. 368A1-3, *Phlb.* 36D6-7 (vgl. §255 p.137,19-20); IVP §131 p.74,18 vgl. R. 546C; §§167-168 ← R. 462A2-C6; §180 p.100,17f. ← R. 371f. (Bezug ist fraglich); §190 p.105,19-21 ← *Laches* 194C (DEUBNER: 194E11); §195 p.107,13-15 ← *Leges* 841D; §211 p.115,7 ← *Leges* 775C; §220 p.119,6-8 ← R. 399A8-B3; §220 p.119,12 ← *ep.* 7, 350E2 (DEUBNER zusätzlich: *Crito* 46E); §228 p.122,20 ← *Phd.* 83D4-6; §245 p.131,13-18 ← *Prt.* 313D5-9 vgl. *Sph.* 231D; §257 p.138,11-13 ← *Phd.* 117E1-2; §266 p.143,1-2 ← *Phd.* 67D1 (vgl. §63 p.34,12).

<sup>73</sup> Vgl. DALSGAARD LARSEN *Jamblique* 98.

<sup>74</sup> Vgl. zum vollen Verständnis der *praeparatio platonica* in der Philosophie der Kaiserzeit ERLER *Hellenistische Philosophie als ‚praeparatio platonica‘*, der die *Consolatio Philosophiae* des Boethius und Simplicios’ *Kommentar zu Epiktets Encheiridion* in einer „Zusammenschau von inhaltlicher Aussage, formaler Gestaltung und

Hätte der Autor der voluminösen Monographie den zehn Jahre zuvor erschienenen Aufsatz Michael v. ALBRECHTS berücksichtigt, wäre er möglicherweise auf den Gedanken gekommen, daß man Iamblichs pädagogisches Anliegen im Zusammenhang einer ganzheitlichen neuplatonischen Bildungstheorie verstehen muß. Sein Erziehungskonzept basiert nämlich auf einem klar umrissenen „Menschenbild“, das einer Psychologie Rechnung trägt, die den Reifungsprozeß des Philosophen an den Entwicklungsschritten seiner Seele bemißt. Diesen Aufstieg des Philosophen hatte spätestens Plotin mit der Verwirklichung bestimmter Tugenden beschrieben. Porphyrios und Iamblich haben seinen Ansatz weiter ausgebaut und ein System von Tugendgraden entwickelt, die der Mensch auf dem Weg zu seiner Vervollkommnung durchschreiten muß. Mit Hilfe des neuplatonischen Tugendschemas wollte v. ALBRECHT den Aufbau der Schrift erhellen; die ganze Struktur des Buches zeuge „nicht von biographischem, sondern von propädeutischem Interesse“.<sup>75</sup> So würde nach einem kurzen biographischen Teil der Rezipient zunächst durch die Reden des Pythagoras in Kroton mit der exoterischen Lehre vertraut gemacht, welche die „politischen Tugenden“ beinhalte. Sodann folgte die esoterische Lehre, innerhalb derer zwei weitere Tugendstufen unterschieden würden. Zuerst werde die Aufmerksamkeit auf die Erkenntnis der eigenen Seele, die Selbsterkenntnis, gelenkt, die mittels der „kathartischen Tugenden“ durch Askese und Reinigung mit Hilfe der Wissenschaft bewirkt werden könne. Einem engeren Schülerkreis sei danach die Ausübung der „theoretischen Tugenden“ im βίος θεωρητικός vorbehalten, der die vollkommene Läuterung voraussetze und von strengen Verhaltensregeln geprägt sei. Im letzten Teil habe der Neuplatoniker die Bewährung dieser Lebensform in der Verwirklichung (ἔργα IVP §134 p.76,1) der Haupttugenden bei den Pythagoreern veranschaulicht, in denen die irdische Spiegelung der „paradigmatischen Tugenden“ ihren Ausdruck finde. Das Konzept des „Erbauungsbuches“ gipfeln im Kapitel über die „Freundschaft“ (φιλία), die in ihren verschiede-

---

Funktion“ (ebd. 122) als lebensbezogene Propädeutik erweist.

<sup>75</sup> V. ALBRECHT *Menschenbild* 54 A.33. Ohne Bezugnahme auf v. ALBRECHT sieht RAMOS JURADO *Jámblico de Calcis y el género biográfico* 286f. die Originalität der Pythagorasvita des Iamblich in der Konzeption und Struktur, die er etwas unglücklich als „Ringkomposition“ bezeichnet; ebd. auch: „Su *skopós* no era simplemente la biografía del filósofo de Samos sino la forma de vida por él instaurada con el fin de inculcarla en sus contemporáneos.“



nen Facetten als Abbild der „hieratischen Tugend“ fungiere, die nach Iamblichs eigener Lehre die höchste darstelle.

Wenn auch das idealisierende Schema v. ALBRECHTS im einzelnen einer kritischen Hinterfragung bedarf, so zeigt es eindrücklich, daß der Text von einem Entwicklungsgedanken geprägt ist, der den Rezipienten der *Vita* innerlich mitfortschreiten lassen will. Iamblich versucht sein Publikum, wie er im Proömium zum Ausdruck bringt, „in kleinen Schritten“ (κατὰ βραχύ IVP §2 p.5,12) an die hohe Philosophie heranzuführen, und stellt ihm dazu Pythagoras als Leitfigur für sein eigenes neuplatonisches Bildungskonzept vor Augen. Seine Vorlesung *De Vita Pythagorica* hat zu Anfang des „wissenschaftlichen“ Curriculums eine besondere Stellung und ist gleichsam die „Hinführung zu einer Einführung“, ebenso wie die zweite Schrift, der *Protreptikos*, als „Ermunterung“ zur fundierten und einzig gültigen Vorbereitung auf die wahre Philosophie aufgefaßt werden darf. Dem Autor geht es in der *Pythagoreischen Lebensbeschreibung* überhaupt erst um die Anwerbung zur philosophischen Betätigung. Hier bietet er seinem Adressaten ein idealisiertes Welt- und Menschenbild an und zieht ihn zugleich in dieses mit hinein. Der Aspekt der Unterhaltung tritt hinter dem *Docere* und *Movere*, der Ermunterung zur gelebten Philosophie, zurück. Belehrend ist die *Vita* insoweit, als die gegebene „Information“ den Hörer für die Beschäftigung mit dem Pythagoreismus anwerben kann; für die mathematischen Inhalte der folgenden Schriften des Kompendiums wird Interesse geweckt, und der Schüler wird behutsam auf sie vorbereitet.<sup>76</sup>

In der dritten Schrift des Gesamtwerkes *De communi mathematica scientia* („Über die Mathematische Wissenschaft im allgemeinen“) stellt Iamblich seine Auffassung klar, daß Pythagoras die Philosophie, welche die Lehrfächer (τὰ μαθήματα) behandelt, „in ein Konzept für die Bildung des freien Bürgers überführt“ (εἰς σχῆμα παιδείας ἐλευθερίου μετέστησε)<sup>77</sup> und sie auf eine theoretische Grund-

<sup>76</sup> Den Aspekt der Werbung für ein durch Pythagoras exemplifiziertes Leben betont CLARK *Philosophic Lives* 33f. TALBERT *Biographies of Philosophers* 1622, der ansonsten die *Vita* in seine kritisch zu lesenden Überlegungen nicht einbezieht, rubriziert sie gemeinsam mit der *Pythagorasvita* des Porphyrios unter den „didaktischen oder propagandistischen“ Biographien, die ein schiefes Bild eines philosophischen Lehrers zurechtrücken wollen.

<sup>77</sup> Proklos übernimmt diese Aussage bezüglich der Geometrie in seinen Euklidkommentar (*in Eucl.* p.65,16f. FRIEDLEIN); vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 386-388, der die Stelle mit guten Gründen (nicht auf Eudemos, sondern) auf

lage gestellt habe. Nach Ansicht des „wissenschaftlichen Pythagoreers“ Iamblich erfordert die Verwirklichung der in der *Vita* umrissenen ethischen Disposition das intensive Studium der mathematischen Lehrfächer (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik). Diese werden in den weiterführenden Werken des Kompendiums vorgestellt. Jeder einzelne Schüler hat hier seine Last allein bis zu seinem Ziel zu tragen. Iamblich verwendet für den Aufruf zu den Strapazen der „wissenschaftlichen“ Bildung eben jenes Paradigma, dessen sich alle anderen „Volksprediger“ bedienen, wenn sie um Anhänger warben: Der Weg zum Glück ist ohne „herakleische“ Mühen nicht zu bewältigen.<sup>78</sup> Und der philosophische Lehrer ist besonders streng. So ist es untersagt, seinem Nächsten diese Mühen zu ersparen und „Ursache dafür zu werden, daß er sich nicht müht.“<sup>79</sup>

---

Iamblich zurückführt; v. ALBRECHT *Menschenbild* 53 mit A.21, der diese Erfindung nicht als das neue Konzept des Iamblich zu registrieren scheint.

<sup>78</sup> Vgl. die Exegese des Symbolons τὸ δὲ φορτίον συνανατιθέναι, συγκαθαρεῖν δὲ μὴ in Iamblichs *Protreptikos* XXI p.113,25-114,5: Ἡράκλειον δὲ οἱ Πυθαγόρειοι ἐφήμιζον τόδε τὸ σύμβολον εἶναι αὐτοῖς, ἐπισφραγιζόμενοι ἀπὸ τῶν ἐκείνου ἔργων. ὅτε γὰρ ὠμίλει κατ' ἀνθρώπους, πολλακίς ἐκ πυρὸς καὶ πάντων τῶν δεινοτάτων ἀπενόσσει ὄκνον παραιτούμενος· ἐκ γὰρ τοῦ πράττειν καὶ ἐργάζεσθαι τὸ κατορθοῦν παραγίγνεται, ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ ἀποκνεῖν. Die Symbolik der Heraklesgestalt ist natürlich nicht typisch pythagoreisch (siehe S.29), sondern Gemeingut und selbst in christlicher Bildkunst zu finden; vgl. z.B. BARGEBULER, P.: The paintings o the „New“ Catacomb of the Via Latina and the Struggle of Christianity against Paganism (AHAW phil.-hist. Kl. 1991, 2.Abh.), Heidelberg 1991. In der *Vita* begegnet man diesem Paradigma häufiger; vgl. unten S.161 Anm.395; S.261 Anm.657; S.282 Anm.705; S.419; S.371 Anm.908.

<sup>79</sup> IVP §84 p.48,20f. οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν ergänzt Iamblich als eigene Erklärung zum Symbolon φορτίον μὴ συγκαθαρεῖν, „Keinem helfen, eine Last abzulegen!“. Beim Auflegen einer Last solle man aber durchaus behilflich sein. Iamblich hat diesen wichtigen Grundgedanken selbst eingefügt, was daran deutlich wird, daß ansonsten in dieser Symbola-Liste normalerweise keine Exegesen angeführt sind. Vgl. die Auslegung des Symbolons bei Porphyrios PVP §42 p.55,25-56,3, woraus klar wird, daß mit πόνος der Weg zur Tugend gemeint ist: δι' οὐ παρήνει μηδενὶ πρὸς ῥαστώνην, ἀλλὰ πρὸς ἀρετὴν συμπράττειν. Interessant ist die „Parallelstelle“ bei Hieronymus, der die Erklärung des Porphyrios drastisch ausdeutet (*adv. Ruf.* III 39): *Oneratis superponendum onus, deponentibus non communicandum, id est, ad virtutem incedentibus, augmentanda praecepta, tradentes se otio relinquendos.*

## 6. Vorgehen und Gliederung der Arbeit

Wie aufgezeigt werden soll, hat *De Vita Pythagorica* als gleichsam praxisorientierte Programmschrift an der Schnittstelle zwischen den beiden oben angedeuteten Tendenzen ihren Platz. Aus der anfänglichen popularphilosophischen Werbung um Anhänger entwickelt sich kontinuierlich eine ernsthafte Ermunterung zur Beschäftigung mit den wissenschaftlichen Teilbereichen der Philosophie im institutionellen Rahmen der Schule. Läßt Iamblich Pythagoras am Anfang noch in Form von Diatriben zu den einzelnen Altersklassen über den Nutzen der *Paideia* sprechen, so wendet sich der Text im weiteren immer stärker einem Hörerkreis zu, der für die philosophische Ausbildung nach dem „pythagoreischen“ Muster in Frage kommt, wie es in den weiterführenden Büchern entfaltet wird.

FOWDEN hat an wenigen Punkten aufgezeigt, daß sich die „alltägliche“ historische Situation der neuplatonischen Schulen in den Pythagorasviten der beiden Neuplatoniker Porphyrios und Iamblich niederschlug. Ohne Unterschied sah er in deren beiden *Viten* die grundsätzliche Zweiteilung des neuplatonischen Schulbetriebes in einen äußeren, weiteren und einen inneren, enger vertrauten Kreis (ζηλωταί - ἀκροαταί) zum Ausdruck gebracht. Ebenso spiegelten die Pythagorasviten in ihren Beschreibungen der pythagoreischen Gemeinden die von den Neuplatonikern praktizierte asketische Lebensweise, das Geheimhaltungsgebot, die Gütergemeinschaft und die starke Rückbesinnung auf den Lehrer wider.<sup>80</sup> All dem soll in seiner einfachen Plausibilität nicht widersprochen werden. Doch die Frage nach dem zeitgenössischen Bezugsrahmen verlangt eine sehr viel intensivere Auseinandersetzung mit den komplizierten Texten. Wie v. ALBRECHT dargelegt hat, ist nach dem philosophiehistorischen Kontext und den je eigenen philosophischen Intentionen des Biographen zu fragen.

---

<sup>80</sup> FOWDEN *The Platonist philosopher* 380. Seine Analyse der Berichte über das neuplatonische Schulleben führt zu drei charakteristischen Grundzügen (ebd. 379): 1. Enge Bindung der Schüler an einen „individuellen“ Lehrer, wobei über dessen Tod hinaus keine Gruppenidentität bestehen bleibt, 2. „Innerer“ und „äußerer“ größerer Schülerkreis, 3. Eine von Askese geprägte Lebensgemeinschaft. Vgl. auch FOWDEN *The pagan holy man* bes. 36f., wonach – umgekehrt – die Entwicklung des Ideals des „paganen Heiligen“ die Folge der pythagoreischen Erneuerung in der späten römischen Republik – etwa durch die paradigmatischen Pythagoras-Biographien des Porphyrios und des Iamblich – war.

Auf formaler Ebene muß im Detail beobachtet werden, wie und in welchem Maße ein „Bild des Pythagoras heraufbeschworen“ wird. Denn der Verfasser verfertigt sein neues biographisches Gebilde aus einer bunten Fülle von Mosaiksteinchen, die ebenso älteren Traditionen entnommen wie eigene Gedankensplitter sein können.<sup>81</sup> Beides, der Rückblick auf den Traditionsstoff und die Einbeziehung der Gedankenwelt des Autors, ist unerlässlich, wenn Kompositionstechnik, Aussage und Anliegen des Pythagorasbildes erfaßt werden sollen.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Wie im zur gleichen Zeit entstandenen Konstantinsbogen sind hier alte und neue Reliefs in Einheit zusammengefügt, – ein Vergleich den BURKERT *Rez. zu v. ALBRECHT Übersetzung* 26 zieht. LIETZMANN, H.: Das Problem der Spätantike, *SbPAW phil.-hist. Kl.* 1927, 342-358 (= *Gesammelte Schriften I* 3-24), hat überhaupt Charakteristika der Spätantike ausgehend von einer Betrachtung des Konstantinischen Triumphbogens zu eruieren versucht; daran in sehr freier Wiedergabe anschließend DIHLE, A.: Literaturkanon und Schriftsprache, in: DUMMER, J., VIELBERG, M.: *Leitbilder der Spätantike – Eliten und Leitbilder* (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 1), Stuttgart 1999, 9-30, bes. 9. Zur „literarischen Spolienverwertung“ als Grundzug spätantiker Hagiographie vgl. auch DUMMER *Griechische Hagiographie* 295 mit A.4.

<sup>82</sup> Dabei soll es nicht um die Einordnung der *Vita Pythagorica* in eines der gattungsgeschichtlichen Konzepte gehen. Die verschiedensten literarischen Erklärungsversuche zur antiken Biographie werden in die Überlegungen nicht miteinbezogen. Am nachhaltigsten hat die Konstruktion LEOS *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (1901) gewirkt, der zwei durchgängig zu erweisende Biographien-Typen propagierte, einen suetonisch antiquarischen und einen anderen plutarchisch ethischen Typus. Seine Theorie wurde spätestens seit STEIDLE *Sueton und die antike Biographie* (1951) ernstlich ins Wanken gebracht und mußte eingeschränkt werden. Die Diskussion um die literaturgeschichtliche Betrachtung hat dann in markanten Arbeiten wie denen von DIHLE *Studien zur griechischen Biographie* (1956) und MOMIGLIANO *The development of Greek Biography* (1971) neuen fruchtbringenden Nährboden bekommen. DIHLE hat den Blick auf die innere Dynamik und die Funktion der Biographie gerichtet, die in dem durch Sokrates initiierten und in ihm exemplifizierten neuen Menschenbild ihren Anfang nahm und die sich seitdem durch das dem ἦθος zugewandte Interesse (literarisch-ideell, soziologisch, philosophisch) entfaltete, wohingegen MOMIGLIANO die Entwicklung bei der Annahme sehr früher Ursprünge aus der Außenperspektive nachgezeichnet hat und ihre Verbindung zur Historiographie aufzeigen wollte. Dagegen hat DIHLE *Die Entstehung der historischen Biographie* (1987) darauf beharrt, die Biographie als Form der Geschichtsschreibung erst ab den *Kaiserviten* Suetons anzusetzen, der in seinen Lebensbeschreibungen, obgleich er sich an die Konventionen der gelehrten Biographie halte, eine historiographische Absicht verrate. DIHLE hat hierbei allein die *politische* Historiographie in den Blick genommen, während sich für die *philosophische* Historiographie (φιλόσοφος ἱστορία) in Form von Biographienserien, deren einheitsstiftendes Prinzip meines

Aus den aufgezeigten Ansätzen ergeben sich zwei verschiedene Zugangsweisen. Der Blick auf die Literaturgeschichte kann erhellen, wie der Autor die literarische Tradition für sich nutzbar macht, um ein mehr oder weniger innovatives Gesamtbild des Pythagoras und seiner Philosophie zu entwerfen. Aus einem philosophiegeschichtlichen Blickwinkel soll Iamblichs Konzeption im Kontext des zeitgenössischen Denkens betrachtet und verstanden werden. Um dem Text in seiner Ganzheit gerecht werden zu können, gilt es, beide Ansätze miteinander zu verbinden. Auf der Grundlage eines kritischen Umgangs mit den Ergebnissen der Quellenforschung muß die kompositorische Eigenleistung des Autors und der inhaltliche Zeitbezug des Textes herausgestellt werden.

In einer detaillierten Strukturanalyse, mit der eine Kommentierung entscheidender Stellen von *De Vita Pythagorica* einhergeht, sollen Kompositionstechnik und Intention des Autors, Aufbau und Grundaussage seines Textes klarer als bisher erfaßt werden („III. Teil: Strukturanalyse mit Teilkommentierung der *Vita Pythagorica*“; S.238-436<sup>83</sup>). Bisweilen werden wir uns hier mit den häufig spekulativen Simplifizierungen der „aus der Mode gekommenen Quellenkritik auseinanderzusetzen haben“.<sup>84</sup> Auf Unstimmigkeiten und Fragwürdigkeiten der analytischen Forschungen mag an markanten Stellen (und ausschließlich in den Fußnoten) eingegangen werden.

Um das Anliegen dieses Hauptteiles verfolgen zu können, sind die nötigen Verstehensgrundlagen zu legen („I. Teil: Pythagoras in Tradition und Neuerung“; S.49ff.): Über die Ressourcen, die dem

---

Erachtens der Gedanke der Sukzession (διαδοχή) darstellt und die deshalb wenigstens gleichberechtigt als literaturgeschichtliches Bindeglied zur *Kirchengeschichte* (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) des Eusebios (DIHLE ebd. 75-78) herangezogen werden sollte, ein ganz anderes Bild ergäbe. DIHLE *Zur antiken Biographie* (vgl. bes. die *Diskussion*) plädierte in jüngerer Zeit (1997) für die grundsätzliche Gültigkeit von ROHDES Modell. GOULET *Histoire et Mystère* 218f. macht zu Recht darauf aufmerksam, daß es sich prinzipiell um ein natürliches *genre* ohne Regeln handele; sein „dreidimensionales Interpretationsschema“ mittels Verortung der *Viten* in einem Koordinatensystem, wofür der Grad der Deformation eines Ideals bemessen werden muß, kann ich nur als befremdlichen Versuch werten, zur antiken Biographie eine eigene Theorie entwerfen zu wollen. Strikte funktionale Betrachtung bei TALBERT *Biographies of Philosophers*. Einen ausgezeichneten Einstieg zur Biographie findet man in dem klaren Abriß von GÖRGEMANNNS *Art. ‚Biographie‘*.

<sup>83</sup> Es sei auf den Strukturplan der IVP im Anhang (S.478ff.) hingewiesen, der parallel zur Lektüre eingesehen werden kann.

<sup>84</sup> BURKERT *Rez. zu v. ALBRECHT Übersetzung* 26, der dies für unerlässlich für eine moderne Kommentierung von *De Vita Pythagorica* hält.

Autor zur Konzeption seines Textes zur Verfügung standen, soll in einem ersten Abschnitt ein Überblick gegeben werden. Die grundsätzliche Frage, wann das Interesse an der Person des Pythagoras einsetzte und welche Themen man anfänglich mit ihm in Verbindung brachte („I.1. Pythagoras bis zu Platon und Aristoteles“; S.49ff.), hat einer groben Gesamtschau über die in der Folge aufkeimende „Pythagoreische Literatur“ (I.2.; S.63ff.) voranzugehen.

Die *Vita* steht außerdem im Zusammenhang mit dem Neupythagoreismus, der zwei Jahrhunderte zuvor aus dem Platonismus erwachsen war. Es muß gefragt werden, in welcher Form die Neupythagoreer Pythagoras als Autorität ins Licht rückten und welche Züge sie an der Gestalt ihres Vorbildphilosophen hervorhoben, in welchem Maße sie der älteren Tradition verhaftet blieben und welche eigenen pädagogischen und ethischen Zielvorstellungen sie in der Figur des Pythagoras propagierten („I.3. Kaiserzeitlicher Pythagoreismus“; S.75ff.). Auf der Grundlage einer solchen Betrachtung vermögen wir die eventuelle Neuartigkeit der Ethik, wie sie Iamblich an der Gestalt seines Philosophen anschaulich werden läßt, schärfer abzugrenzen und zu beurteilen.

Kurz vor der Abfassung unserer *Vita* entstanden im dritten Jh. n. Chr. zwei andere Pythagoras-Biographien, die als Vergleichsfolie Berücksichtigung finden („I.4. Die anderen Pythagorasbiographien“).<sup>85</sup> Neben dem „Leben des Pythagoras“ aus der Sammlung des Diogenes Laertios (I.4.A.; S.101ff.) ist die *Pythagorasvita* des Porphy-

---

<sup>85</sup> Die anonyme sog. Pythagorasvita, die in der *Bibliothek* (249) des Photios überliefert ist, kann für die Untersuchung außer Betracht bleiben, da sie eher der „Gattung“ der doxographischen Literatur angehört. Sie steht am Ende einer Entwicklung, die die gesamte Philosophie auf den Archegeten Pythagoras zurückführen wollte. Platon erscheint als der neunte Nachfolger des Samiers, Aristoteles als der zehnte. Die Datierung ist umstritten. IMMISCH *Agatharchidea* 12-42, bes. 40 (vgl. Text 27-34; Kommentar 43-109) will sie Agatharchides, einem Alexandrinischen Gelehrten des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, als Proömium zu dessen geographischen Werk, zuschreiben. Dem widerspricht FRAZER *Ptolemaic Alexandria* I 493 und datiert sie ins erste vorchristliche Jahrhundert. UEBERWEG/PRAECHTER *Geschichte der Philosophie* 518 und 157 halten sie gar für nachplotinisch, demgegenüber bleibt MERLAN in ARMSTRONG *Cambridge history of later philosophy* 88 unentschieden.

Die exegetische Tradition, die Platon und Aristoteles harmonisieren will, läßt man gemeinhin mit Ciceros Lehrer Antiochos von Askalon beginnen; vgl. GÖRLER, W., GGPh IV 2 (1994), 938-967, bes. 965-967; durch Rückbesinnung auf Sokrates und Platon und in „epigonalem Denken“ (ebd. 966) lehrte er die „sachliche Übereinstimmung zwischen Alter Akademie, Peripatos und Stoa“ (ebd. 947).

rios (I.4.B.; S.109ff.) in den Blick zu nehmen, wobei auch hier von deren struktureller Gestaltung ausgegangen werden soll.<sup>86</sup> Für diese beiden Biographen war in erster Linie die philosophiehistorische Verortung des aus Samos stammenden Philosophen von Interesse. Bei Diogenes Laertios finden wir die *Pythagorasvita* innerhalb einer Biographienserie am Anfang einer Traditionslinie italischer Philosophie. Die Lebensbeschreibung des Porphyrios ist die einzig erhaltene *Vita* aus dessen *Philosophiegeschichte*, wo Pythagoras – wohl als Prototyp des Philosophen – im ersten der insgesamt vier Bücher behandelt wurde. Ein kurzer Blick auf die *Plotinvita* desselben Autors kann Aufschlüsse darüber geben, wie sich Porphyrios, mit dem Iamblich in engem Kontakt stand, seinen wirklichen Idealphilosophen vorstellte und ob sein Bild vom Archegeten des Neuplatonismus eine „pythagoreische Tönung“ erkennen läßt („Exkurs: Die *Plotinvita* des Porphyrios“; S.134ff.). Porphyrios darf mit Iamblich als einer der bedeutendsten Vertreter der neuplatonischen Philosophie bezeichnet werden; es wird darauf zu achten sein, welche Stellung die beiden aus Syrien stammenden Denker Pythagoras innerhalb der eigenen Philosophie jeweils einräumen.

Ein weiterer grundlegender Teil nähert sich dem Autor und seinem Werk an („II. Teil: Der Autor und sein Werk“, S.144ff.). Wenn man dem Ansatz v. ALBRECHT's folgen und außerdem die Frage nach dem „Sitz im Leben“ des Textes innerhalb der philosophischen Ausbildung näher beleuchten möchte, ist es erforderlich, zunächst nach der Lehrtätigkeit des Verfassers zu fragen. Anhand der Sekundärquellen mag Iamblich als Leiter einer Philosophenschule ins Bild gesetzt werden („II.1. Iamblich als Leiter einer Philosophenschule“; S.144ff.). Auskünfte über sein erzieherisches Gesamtprogramm einerseits und die charakteristischen Grundelemente seiner Propädeutik andererseits ließen aus zwei Perspektiven seine Ansicht über eine Einführungsschrift in die Philosophie erfassen. Wenn die *Vita* sowohl strukturell mit diesem pädagogischen Gesamtkonzept in Einklang stünde als auch inhaltlich iamblichische Prägung aufwiese, wäre ihre Funktion für die *praeparatio philosophica*, wie sie von ihrem neuplatonischen Autor vertreten wurde, vollends verdeutlicht. Zum strukturellen Verständnis des iamblichischen Erziehungskonzeptes führt seine Tugendlehre. Ihr muß sich mit besonderer Aufmerksamkeit zugewandt werden, da noch keine zufriedenstellende

<sup>86</sup> Gliederungsschema zu DLVP S.105f.; zu PVP S.118ff.

Untersuchung dazu existiert; im Rahmen der vorliegenden Arbeit können aber die Grundlagen und Voraussetzungen dieses „Tugendsystems“ allein insoweit mit aufbereitet werden, als dadurch die Spezifika des ethischen Entwicklungsmodells unseres Neuplatonikers hervortreten („II.2. Die neuplatonische Ethik“; S.155ff.). Danach mag ein kurzer Blick auf den Lehrplan in Iamblichs Schule und auf seine Kommentierung der darin vorgesehenen Anfangslektüre konkreter jene inhaltlichen Merkmale erfassen, von denen nach Meinung des Philosophielehrers eine Anleitung zum Einstieg in die Philosophie gekennzeichnet sein sollte („II.3. Stellenwert des *Großen Alkibiades* in der Leseordnung des Iamblich“; S.183).

Von dort aus darf der Blick auf das Kompendium der Pythagoreischen Philosophie eingegrenzt werden, in dem der zu untersuchende Text seinen Platz hat („II.4. Das pythagoreische Kompendium“; S.193ff.). Im Anschluss an die Skizzierung des Aufbaus der Sammlung, des pädagogischen Grundcharakters der übrigen Einzelschriften und der Affinitäten zwischen dem auf Iamblich zurückgehenden arabischen *Kommentar zum Carmen aureum* und seiner *Vita Pythagorica* (II.5.; S.203ff.) folgt die Interpretation des Proömiums. Hier wird man den ersten Aufschluß über die Zielsetzung erhalten, die Iamblich mit dem Werk zu verfolgen gewillt ist („II.6. Zum Gesamtproömium“; S.207ff.). Nach einem Einblick in die wesentlichen Grundfragen und einer Kritik der allgemein kursierenden Hypothesen der Quellenanalyse („II.7. Zur Quellenfrage in Iamblichs *Vita Pythagorica*“; S.217ff.) ist schließlich der Weg geebnet, angemessen die Analyse und Interpretation des Textes *De Vita Pythagorica* in Angriff zu nehmen.

Erst die kritische Aufarbeitung all jener Grundlagen läßt den festen Standpunkt gewinnen, um die oben aufgeworfenen Fragen sachgerecht beantworten zu können. Der Schlußteil der Arbeit trägt die wichtigsten Ergebnisse, die sich auf der Basis der einführenden Untersuchungen für das „weite Feld“ des „Pythagoreischen Lebens“ ergeben, zusammen (S.441ff.).



# I. Teil: Pythagoras in Tradition und Neuerung

## 1. Pythagoras bis zu Platon und Aristoteles

Platon erwähnt Pythagoras in seinem gesamten Werk nur an einer Stelle. Die Erwähnung zeigt aber kein wirklich biographisches Interesse an der Person des Samiers, denn Platon geht dort von seinen Kenntnissen über die Gemeinschaft der Pythagoreer aus. Innerhalb der Homerkritik am Ende des *Staates* fragt Sokrates kritisch, ob denn der große Epiker eine bestimmte Lebensweise für seine Nachwelt initiiert habe. Zum Vergleich werden lobend die Pythagoreer herangezogen, die ihre „pythagoreische Lebensart“ (Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου) – und diesen Ausdruck gibt der Autor uns geradezu als offizielle Bezeichnung an (ἐπονομάζοντες) –, durch die sie aus ihrer Umwelt hervorstechen, auf einen Archegeten zurückführten. Für Platon, der hier in der Person des Sokrates spricht, schließt diese Lebensweise eine bestimmte παιδεία mit ein, ebenso spielt der Gedanke der Überlieferung an die Jünger (παροιδιδόναι) eine Rolle, wie man aus den Bemerkungen zu den „Homeriden“, für die dasselbe negiert werden muß, schließen darf (R. 600A9-B5):

Ἄλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἱ ἐκεῖνον ἡγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὅμηρικὴν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὑστεροὶ ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις; „Aber hat sich denn Homer außer im öffentlichen Leben auch im Einzelverkehr bei Lebzeiten manchen als Wegweiser für ihre [geistige] Bildung erwiesen, die der Umgang mit ihm zu seinen liebevollen Verehrern machte, so daß sie dann den Nachkommen eine bestimmte homerische Lebensordnung überlieferten, wie Pythagoras deshalb selbst schon die größte Verehrung genoß und so auch seine Nachfolger noch jetzt wegen ihrer „pythagoreischen Lebensweise“, wie sie sie nennen, sich eines ausgezeichneten Rufes vor den anderen erfreuen?“

In den Überlegungen zu einem philosophischen Bildungsprogramm (*Staat VII*) weiß Platon noch über die „Pythagoreer“ zustimmend anzumerken (R. 530D6-10), daß sie Astronomie und Harmonielehre

– die Platon dort neben den anderen μαθήματα behandelt – als zwei verschwisterte Wissenschaften (ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστήμαι) erkannt hätten.<sup>87</sup> Inwieweit Platons Philosophie – aus modernem Blickwinkel – implizit auf übernommenen oder umgeschmolzenen pythagoreischen Lehren beruht und verstanden werden muß, kann hier nicht näher referiert werden.<sup>88</sup>

Für uns bleibt festzuhalten, daß der Sokrateschüler zwei wesentliche Themengebiete pythagoreischer Philosophie ganz selbstverständlich erwähnt. Einerseits weiß er von ihrem wissenschaftlichen Interesse, das sich auf die Erfassung einer Struktur des Kosmos richtet. Auf der anderen Seite lobt er ihren Erziehungsgedanken, den er eng mit einer bestimmten Lebensform, und das heißt mit gelebter Ethik, gekoppelt sieht. Diese orientiert sich ihrerseits an der Person des Schulgründers als ἡγεμόν. Obwohl uns Platon dieses Denkmo-

---

<sup>87</sup> Im 13. Brief ist „das Pythagoreische“ (360B7 τὰ πυθαγόρεια) erwähnt, womit wohl nur der *Timaios* gemeint sein kann, der zur vorgeblichen Abfassungszeit des Briefes (um 365) noch nicht vollendet war. Diese Schrift(en) sowie „Dihairesen“ schickte Platon laut dem Brief dem Tyrannen Dionysios zu. Gerade das scheint mir ein Hinweis darauf zu sein, daß hier schon die pythagoreisierende Strömung zu erkennen ist, die nach Platon einsetzt, und der Brief somit eine Fälschung ist. Auf Anspielungen durch die Formel ἐκεῖνος ἀνὴρ (vgl. IVP §88 p.52,7; 255 p.137,19-20) macht ALLAN, D.J., CR 63 (1949), 43f. aufmerksam; vgl. R. 368A1-3, *Phlb.* 36D6f. (mit Prometheus sei Pythagoras gemeint).

<sup>88</sup> Als Beispiel sei hier auf die Akademieabhandlung von EBERT, T.: Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons *Phaidon*, Mainz 1994 verwiesen, wo dargelegt wird, daß Platon in dem ca. 366 vorgelesenen Dialog (vgl. D.L. III 37), den EBERT speziell als Botschaft an Pythagoreer („Treibt Dialektik!“; ebd. 93) deutet, Sokrates als pythagoreischen Philosophen zu stilisieren versucht, – zum einen in der von ihm vertretenen Katharsislehre, zum andern im von ihm vorgebrachten Unsterblichkeitsbeweis der Seele, den er mit der Fähigkeit zur Wiedererinnerung fundiert. EBERT (der auf die Interpretation des *Phaidon* als erstes Zeugnis für die Begegnung zwischen Pythagoreern und Sokratikern von PRONTERA *Gli ultimi Pitagorici* 291-326 nicht eingeht) postuliert allerdings spezifisch pythagoreische Grunddogmen, die eben durch vorplatonische Belege nicht in solcher Klarheit zu erweisen sind.

In einigen anderen Dialogen läßt Platon als Pythagoreer geltende Personen auftreten. Vgl. einfühend RIEDWEG *Pythagoras* 152-155, der für eine starke Beeinflussung Platons durch Archytas und Philolaos eintritt; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 74-85, der unter anderem die Hauptthese der alten skeptizistischen Studie von FRANK *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (1923) widerlegt, nach der mit den „sogenannten Pythagoreern“ bei Aristoteles die Alte Akademie (vor allem Speusipp) gemeint sei, die sich ihrerseits auf keine pythagoreische Tradition, sondern auf Dialoge Platons (vor allem *Timaios* und *Theaitet*) stütze, welche lediglich von Archytas und Hippokrates von Chios beeinflusst seien.

dell anbietet, gibt er uns doch zur Person des Pythagoras keinen einzigen Hinweis.

Im folgenden soll ein kurzer Blick auf diejenigen vorplatonischen Zeugnisse gerichtet werden, die Nachrichten über den Samier bieten. Vielleicht bieten diese verstreuten Notizen mehr Anhaltspunkte, um über Pythagoras historisch Faßbares auszusagen. Der kurze Überblick ist für die Frage interessant, ob der ethische Aspekt einer „pythagoreischen Lebensführung“ schon vor Platon nachzuweisen ist. Außerdem kann vor Augen geführt werden, welche anderen Themen man mit Pythagoras und seiner Schule verband. Die vorplatonischen Nachrichten, die am nächsten an den samischen Philosophen heranreichen<sup>89</sup>, sind leider spärlich:

Von Xenophanes zitiert Diogenes Laertios in der *Pythagorasvita* zwei elegische Distichen aus den Elegien (DLVP 36 = VS 21 B7), die sich nach dem Bekunden des Biographen auf Pythagoras beziehen sollen. Ob hier aber der Dichter selbst schon den Philosophen auftreten ließ, kann nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden.<sup>90</sup> Dieser habe einen Hundehalter, der sein Tier schlug, davon abhalten wollen, weil er in dem malträtierten Wesen die Seele eines Freundes erkannte. Trotz des spöttischen Tones lassen die Worte erkennen, daß hier bereits die Seelenwanderungslehre das leitende Motiv ist.

Noch polemischer ist das wohl zweitälteste Zeugnis des Heraklit, der dem Philosophen Vielwisserei, *πολυμάθην*, zum Vorwurf macht, die den Geist nicht zu lehren vermöge, Verstand zu haben; dies

---

<sup>89</sup> Vgl. die Quellenliste bei BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 97 A.64; ebd. 141: „Schiebt man alles als erdichtet beiseite, so müßte man eingestehen, daß wir von Pythagoras überhaupt nichts wissen. Doch vieles deutet auf religiös-kultische Realitäten, die nur Voreingenommenheit leugnen kann.“ Grundsätzlich zuversichtlich im Hinblick auf die Erschließung des ursprünglichen Pythagoreismus deutet RIEDWEG *Pythagoras* 68-80 die vorplatonischen Zeugnisse. Vgl. ebd. 150-152 zum (im einzelnen immer ungewissen) Einfluß der Lehren des Pythagoras auf vorplatonische Denker.

<sup>90</sup> Die Beziehung auf Pythagoras wurde bestritten; vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 98 A.1, der freilich selbst im Sinne seiner Grundthese die volle Authentizität des Zeugnisses zu vertreten hat. Es verwundert jedenfalls, daß die eingängige Episode nirgends in der biographischen Literatur aufzutauchen scheint; erst in Philostrats *Vita des Apollonios von Tyana* (V 52) ist auf sie angespielt. Daß Xenophanes (VS 21 A1,26) schon gegen die pythagoreische Kosmogonie (vgl. VS 58 B30 die Lehre vom *κενόν*, nach KAHN *Pythagorean Philosophy* 183f. mit Zustimmung von RIEDWEG *Art. ‚Pythagoras‘* 651 auf Pythagoras zurückgehend) Stellung bezog, ist laut RIEDWEG *Pythagoras* 150 „eher unwahrscheinlich“.

könne man unter anderem an Pythagoras sehen (D.L. IX 1; VS 22 B40 vgl. B129 den Vorwurf der *κακοτεχνία* [unsicher]<sup>91</sup>). Von diesem strengen Verdikt einmal abgesehen vermittelt Heraklit zugleich das erste und damit am sichersten verbürgte biographische Detail, daß nämlich Pythagoras ein Sohn des Mnesarchos gewesen sei. Im selben aggressiven Ton machte er den Samier zum „Ahnherren der Schwätzer“, *εὐρητής τῶν κοπίδων* (VS 22 B81).<sup>92</sup> Seine Zeugnisse sind insofern interessant, als ganz im Gegenteil gerade Pythagoras als besonnener Meister kurzer prägnanter Sinnsprüche galt, wie sie in der Tradition der Akusmata zu Tage treten,<sup>93</sup> und das „Schweigen des Pythagoras“ geradezu sprichwörtlich wurde.

Ganz anders bewertete wohl Empedokles in seinen *καθαρμοί* (Reinigungen) die Leistung des Samiers (VS 31 B129). Nach dem Zeugnis des Biographen Diogenes Laertios ist der Bezug der Verse auf den Samier allerdings schon in der Antike nicht von allen anerkannt und Parmenides als der Gelobte hinter den Worten des Empedokles gesehen worden.<sup>94</sup> Falls sie sich auf Pythagoras beziehen,

---

<sup>91</sup> BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 141 sieht im Vorwurf der *κακοτεχνία* einen Hinweis auf eine ursprünglich von Pythagoras fingierte Hadesfahrt, hinter der sich eine „rituell praktizierte Katabasis“ verberge, wie sie (später) Herodot für Zalmoxis belege. DIELS *Ein gefälschtes Pythagorasbuch* 451-454 legt dar, daß diese Schmähungen des Heraklit in der Quelle, aus der Diogenes Laertios zitiert, angeführt waren, um ein Argument für echte Schriften des Pythagoras zu bieten; der Bezug auf diese Schriften (*ταύτας τὰς συγγραφαίς*) sei aber späterer Zusatz eines Fälschers.

<sup>92</sup> RIEDWEG *Pythagoras* 73 schließt aus dieser Bemerkung auf die frühe Existenz und Bekanntheit pythagoreischer Schulen. Zu Heraklits Vertrautheit mit pythagoreischen Lehren ebd. 150f.

<sup>93</sup> Die pythagoreischen Akusmata werden von der modernen Forschung gemeinhin als älteste Form pythagoreischer Lehre angesehen; vgl. WEST *Early Greek Philosophy* 213-218 (ebd. 217 die Parallelen zu Hesiod *Op.* 727, 729, 742f.); RIEDWEG *Art. ‚Pythagoras‘* 651; RIEDWEG *Pythagoras* 99-105.

<sup>94</sup> Wenn, wie BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 114 überzeugend darlegt, Empedokles wohl keinen Namen nannte und sich hinter dem Ungenannten zugleich sein Lehrer verbergen muß, die Lehrerschaft des Parmenides aber „aus den Fragmenten evident ist“ (ebd. A.104), eine solche Beziehung zudem von dem glaubwürdigen Doxographen Theophrast vertreten wurde (*Παρμενίδου δὲ ζηλωτῆς καὶ πλησιαστῆς* [καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων]; *physic. opinion.* fr.3; vgl. DIELS *Doxographi* 477 mit Anm.; BURKERT 268 A.72) und erst Alkidamas und Timaios Empedokles mit Pythagoras sicher in Zusammenhang bringen, so muß der Hinweis des Diogenes Laertios ernsthaft in Erwägung gezogen werden. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 114-117 führt die frühe Bekanntheit der verschiedenen Metempsychosen des Pythagoras als Argument für die Richtigkeit der

rühmt er ihn – vielleicht in Erwiderung auf Heraklits Schmähung – als Mann von überragendem Wissen (ἀνὴρ περιώσια εἰδώς), der allerlei weise Werke vollbringen und „jedes einzelne aller seienden Dinge“ in seinen dreißig verschiedenen Menschenleben erschauen konnte. Ganz deutlich sähen wir hier Pythagoras als denjenigen, der sich über die Herkunft seiner Seele, seine eigenen Metempsychosen, bewußt ist.<sup>95</sup> Und über alles Zeitliche hinweg erkennt er das gesamte Sein (τὰ ὄντα πάντα). Diese Würdigung bleibt nicht ungehört, wir treffen sie in den Pythagorasviten der beiden Neuplatoniker Porphyrios und Iamblich an (PVP §30 ~ IVP §15 aus Nikomachos; vgl. D.L. *Empedoklesvita* VIII 54 aus Timaios).

Eine ähnlicher Bewunderer wie Empedokles könnte eine Generation später der Philosoph Demokrit (geboren um 460) gewesen sein, der in seinem Werk mit dem Titel Πυθαγόρης, das der kaiserzeitliche Gelehrte Thrasyllus an erster Stelle im Corpus von Demokrits *Ethica* verzeichnete (VS 68 A33 = D.L. IX 46), die Lehren des samischen Philosophen wiederzugeben schien (δοκεῖν; VS 68 A1,20-22 = D.L. IX 38). Vielleicht erhob der Atomist ihn in dieser Schrift schon zum ethischen Paradigma. Es ist aber stark anzuzweifeln, ob Thrasyllus ein authentisches Werk des Vorsokratikers vorliegen hatte.<sup>96</sup> Daß es sich um eine spätere pseudo-demokritische Schrift

---

Beziehung auf den Samier an. Nach RIEDWEG *Pythagoras* 75f. lassen die Verse vermuten, daß Empedokles „den Meister noch selbst erlebt hat“. KERÉNYI *Orpheus und Pythagoras* 21-28 interpretiert Empedokles' Philosophie als Ausdruck einer bewußten Pythagoras-Nachfolge. Zum Verhältnis des Empedokles zu Pythagoras vgl. HUFFMAN *Die pythagoreische Tradition* 69-71.

<sup>95</sup> Daß es nicht um die Wanderung einer individuellen (Menschen-)Seele, sondern um eine Götterwanderung gehe, bei der Apoll in der Gestalt des Pythagoras (wie bei Homer *Il.* 14,849f. in der des Euphorbos) erscheine, betont KERÉNYI *Pythagoras und Orpheus* 18f.; 24; seiner Behauptung (ebd. 20), „daß der allbekannte Seelenwanderungsmythos den Pythagoreern vor dem 1. Jh. v. Chr. nicht zugeschrieben wurde“, kann ich nicht beipflichten. Die angeführten Stellen setzen eine Seelenlehre voraus, bei der ψυχή mehr bedeuten muß als ein allgemeines, Seele und Körper umfassendes Lebensprinzip. Eine völlig andere Beziehung zu Euphorbos, auf onomastischer Ebene „derjenige, der angemessene Nahrung ißt“, nimmt mit anderen HENDRY *Pythagoras' previous parents* 210f. an und weist auf den symbolisch zu verstehenden Namen der Mutter des Euphorbos, Φροντίς (Vernunft), hin.

<sup>96</sup> Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 148 m. A.38; HAMMER-JENSEN, Art. ‚Pseudo-Demokrit‘, RE S 4 (1924), 219-223; D.L. IX 49. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang an den „Pythagoreer“ Bolos von Mendes, dessen Schriften schon früh unter dem Namen des Demokrit in Umlauf waren (vgl. Colum. VII 5,17).

handelt, ist keineswegs ausgeschlossen. Jedenfalls hatte Demokrits Zeitgenosse Glaukos von Rhegion behauptet, Demokrit müsse der Schüler eines Pythagoreers gewesen sein, wie wir aus dritter Hand erfahren (D.L. IX 38 aus Thrasylllos).

Ion von Chios (geboren um 490) gibt als erster darüber Auskunft, daß Pythagoras „einige seiner Werke“ auf Orpheus zurückführte (DLVP 8 αὐτὸν ἔνια ποιήσαντα ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα). Er bringt damit die innerliche Beziehung von Orphischem und Pythagoreischem klar zum Ausdruck (VS 36 B2). Aus einem weiteren Zeugnis des Ion wird deutlich, daß er in anerkennender Weise eine Aussage des Pythagoras über Pherekydes von Syros kannte, in der jener der Seele des letzteren „ein erfreuliches Leben auch nach dem Tode“ zuerkannte (B4 = D.L. I 120 καὶ φθίμενος ψυχῇ τερπνὸν ἔχει βιοτόν).<sup>97</sup> Derselbe Pherekydes war nach dem Bericht des Duris von Samos auf seiner Grabinschrift als Vertrauter des Pythagoras ausgewiesen; dort sei von „meinem Pythagoras“ (Πυθαγόρη τῷ μῶ) als dem „ersten in Hellas“ (πρῶτος πάντων ἔστιν ἀν’ Ἑλλάδα γῆν) zu lesen gewesen. Wir hätten hier die erste Andeutung einer Schülerschaft des Pythagoras bei Pherekydes<sup>98</sup>; jedoch ist die Glaubwürdigkeit unseres Gewährsmannes, des samischen Geschichtsschreibers, und somit die Authentizität der von ihm angeführten alten Grabinschrift anzuzweifeln.<sup>99</sup> Andron von Ephesus, der zu Beginn des vierten Jahrhunderts schrieb, bestätigt uns zum ersten Mal in seltsamer Ausführlichkeit Pherekydes als Lehrer unseres Philosophen. Nach seinem Bericht gab es auf Syros zwei Gelehrte mit dem Namen Pherekydes; bei einem von ihnen habe Pythagoras Astrologie gelernt (VS 7 A6 = D.L. I 119).

Weiterhin sind die Mitteilungen des Herodot, der ungefähr zur selben Zeit wie der Dichter Ion lebte, in die spätere Biographie des Philosophen eingeflossen. Der „Vater der Geschichtsschreibung“ erzählt uns von Pythagoras im Zusammenhang mit den Legenden um den Skythen Zalmoxis (IV 95 = VS 14 B2), dieser sei während

<sup>97</sup> Vgl. zu den beiden Fragmenten KRANZ, W.: Vorsokratisches II, Hermes 69 (1934), 226-228, der im zweiten Fragment im homerisierenden Distichon εἶπερ Πυθαγόρης ἐτύμως σοφός ὃς περὶ πάντων / ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν einen Rekurs auf Heraklits Aussage erkennt; so auch RIEDWEG *Pythagoras* 73f. Ob Pythagoras speziell über die Seele des Pherekydes sprach, lassen die Verse nicht klar erkennen. Jedenfalls scheinen es aber die Späteren so interpretiert zu haben.

<sup>98</sup> Vgl. zu Pherekydes von Syros WEST *Early Greek Philosophy* 1-75; RIEDWEG *Pythagoras hinterließ keine einzige Schrift* 84; RIEDWEG *Pythagoras* 22f.

<sup>99</sup> Vgl. VS Bd. I 445 zu Zeile 2; BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 177 A.16.

seines Aufenthaltes auf Samos Sklave des Pythagoras gewesen. Herodot stellt uns Pythagoras als Sohn des Mnesarchos vor und charakterisiert ihn als den „nicht schwächsten ‚Sophisten‘ bei den Hellenen“ (Ἑλλήνων οὐ ὁ ἀσθενέστατος σοφιστής<sup>100</sup>). Später habe der Skythe die bei den Griechen erworbenen Kenntnisse über Kult und Unsterblichkeitsglauben an seine Landsleute weitergegeben. Schon Herodot selbst meldete Bedenken an dieser Legendenversion an, die er von den *griechischen* Bewohnern am Hellespont und des Pontos-Gebietes erfahren hatte; seiner Meinung nach war nämlich der thrakische Lokalheros sehr viel älter als sein angeblicher samischer Lehrer. Wir sehen hierin den ersten klaren Beleg dafür, daß Griechen bestrebt waren, Pythagoras als den Archegeten der kultischen Weisheit fremder Völker auszugeben.<sup>101</sup> Wie uns Herodot an anderer Stelle zeigt, hatte er selbst nur eine vage Vorstellung von der Gemeinschaft der *Pythagoreer*, die er mit Orphikern und Bakchos-Verehrern – seiner Meinung nach Ägypter – in einem Atemzug nennt. Er erwähnt dort ihr strenges Reinheitsgebot, Wolle zu meiden, und verweist dabei auf „den sogenannten Hieros Logos“ (II 81 = VS 14 fr.1 = Hellanikos FgrHist 4 fr.73).

Die erhaltenen Testimonien deuten darauf hin, daß ein wirkliches Interesse am Lebenslauf des Philosophen in der Zeit vor Platon

---

<sup>100</sup> Für Herodot heißt das Wort σοφιστής noch im positiven Sinne „der Weise“. So wird es später auch zur engeren Bezeichnung für die „Sieben Weisen“ benutzt. Erst in der platonischen Tradition hat es pejorativen Beiklang; vgl. NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 249f. Zu Pythagoras bei Herodot RIEDWEG *Pythagoras* 76-79.

<sup>101</sup> Vgl. BURKERT *Weisheit und Wissenschaft* 137-140, der in der Legende über die Hadesfahrt des Zalmoxis die Spiegelung eben solcher Geschehnisse für Pythagoras sieht (oben Anm.91); ebenso RIEDWEG *Pythagoras* 78f., der auf ein Scholion zu Sophokles *Electra* 62 verweist, das nahelege, daß schon der Tragiker des 5. Jh. v. Chr. in den Versen 62-64 auf eine Unterweltsfahrt des Pythagoras anspielt. Im Anschluß an die im Πυθαγορίστης des Komödiendichters Aristophon (4. Jh. v. Chr.) gemachte Vorgabe (DLVP 38 = PCG IV fr.9) berichtet Hermipp erstmals eine solche Legende für Pythagoras (vgl. DLVP 41), und Hieronymos von Rhodos (290-230 v. Chr.) kannte eine diesbezügliche Schrift des Pythagoras (DLVP 21 = Hieronymus fr.42 WEHRLI; vgl. ROHDE *Quellen* 106f. A.1). Hierbei mag es sich um ein Motiv aus der orphischen Tradition handeln, das erst später auf den Samier übertragen wurde. Die Provenienz der als typisch orphisch angesehenen κατάβασις εἰς Ἄϊδου bespricht jedenfalls Clemens von Alexandrien *Strom.* I 21,131; vgl. auch OF 293-296 KERN p.304-307.

Vgl. die Abwandlung des „Unterwelt-Motivs“ in der *Vita Constantini* des Eusebios VC III 43,3, wonach Jesus seine „Mysten“ (!) in einer Erdhöhle auf dem Ölberg in die Wahrheiten eingeweiht habe.