

Bios Philosophos. Philosophy in Ancient  
Greek Biography

Philosophie hellénistique et romaine

Hellenistic and Roman Philosophy

IV



Bios Philosophos  
Philosophy in Ancient Greek Biography

Edited by  
Mauro Bonazzi  
Stefan Schorn



BREPOLS

© 2016, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.*

D/2016/0095/7



ISBN 978-2-503-56546-0

Printed on acid-free paper.

# TABLE OF CONTENTS

Introduction	7
MAURO BONAZZI & STEFAN SCHORN	
Pythagore chez Dicéarque: anecdotes biographiques et critique de la philosophie contemplative	11
THOMAS BÉNATOUÏL	
<i>Empedocles Democraticus</i> : Hellenistic Biography at the Intersection of Philosophy and Politics	37
PHILLIP SIDNEY HORKY	
La biografia del Κῆπος e il profilo esemplare del saggio epicureo	71
DINO DE SANCTIS	
Plutarch's Unphilosophical Lives: Philosophical, after All?	101
JAN OPSOMER	
The Spectacle of a Life: Biography as Philosophy in Lucian	127
KARIN SCHLAPBACH	
Biographie und Fürstenspiegel. Politische Paränese in Philostrats <i>Vita Apollonii</i>	157
STEFAN SCHORN	
Zwischen Polemik und Hagiographie: Iamblichs <i>De vita Pythagorica</i> im Vergleich mit Porphyrios' <i>Vita Plotini</i>	197
IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT	

TABLE OF CONTENTS

Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' Collective Biography	221
MATTHIAS BECKER	
Il filosofo platonico secondo Damascio	259
FRANCO TRABATTONI	
Καθαρσις e protrettica nel βίος dei <i>Prolegomena alla filosofia di Platone</i>	275
MARIO REGALI	
Index nominum	309



MAURO BONAZZI & STEFAN SCHORN  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO/KU LEUVEN

## INTRODUCTION

*Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography* – the title of the present volume will sound familiar to some readers, recalling as it does those of two recent publications. In 2005, Thomas Schirren published *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studien zur Vita Apollonii des Philostrat* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter), and in 2013 Arthur P. Urbano's *The Philosophical Life. Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press) appeared. In the first book Schirren studies Philostratus' *Life of Apollonius* against the background of the genre of biographies of philosophers and reads it as an instance of what Ernst Cassirer called a 'symbolic form'. He focuses on the different layers of meaning of the text and argues for the existence of a hidden ironical-parodic layer that contradicts and, ultimately, undermines the encomiastic representation of the hero. The second monograph, Urbano's, studies pagan and Christian biographies of Late Antiquity and reads them as an 'arena' in which their authors competed for the definition of philosophy by introducing paradigmatic sages and in which they interpreted and, to some extent, constructed their own philosophical pedigree. Urbano's book is only the latest contribution – and a major one, we should like to stress – to an ongoing discussion that has led, in the last few decades, to a reappraisal of Late Antique philosophical biography as a means of philosophical communication. Already in 1983, Patricia Cox (in *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press) contended that Greek biography, right from its early days in the fourth century BC, was used to promote philosophical convictions and that it was part of 'a battle of school against school' (135), which

in Late Antiquity assumed a religious dimension. Now the battle was fought not only between the champions of different philosophical orientations, but also between Christians and Pagans. One may also mention the various articles by Richard Goulet, now collected in *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes* (Paris: Vrin 2001) and those in Thomas Hägg and Philip Rousseau (eds), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2000) and in Brian McGing and Judith Mossman (eds), *The Limits of Ancient Biography* (Swansea: The Classical Press of Wales 2006). These contributions and various others have substantially deepened our understanding of the philosophical dimension of ancient Greek biography.

The papers in our volume will, so we hope, show that there is still a lot to be said in this regard. While Cox and Urbano place the emphasis on the discussion between Pagans and Christians in Late Antiquity, we have decided to direct our focus on other aspects. Four papers deal with that period but address purely philosophical questions or discussions within the Neoplatonic movement (Männlein-Robert on Iamblichus and Porphyry, Becker on Eunapius, Trabattoni on Damascius, and Regali on the anonymous *Life of Plato* of the *Prolegomena*). The others concern authors from the fourth century BC to the early third century AD. In particular, the Hellenistic texts have often been neglected because their fragmentary condition poses a serious obstacle to interpretation (see Horky on Timaeus and Aristotle, Bénatouil on Dicaearchus, and De Sanctis on Philodemus). Moreover, some of the Early Imperial authors have not always been taken seriously as philosophical thinkers (as argued by Schlapbach on Lucian and Schorn on Philostratus). Another paper shows that new questions can be asked even about such an icon of biography as Plutarch (Opsomer on Plutarch's missing biographies of philosophers).

Most of the papers in this volume were presented at a conference at Palazzo Feltrinelli in Gargnano (Italy), organized in May 2013 by the Università degli Studi di Milano, the Université de Paris IV – Sorbonne, and the KU Leuven; two were written by participants of the conference afterwards for this volume. This conference was the seventh instalment of *Diatribai*, a biennial meeting devoted to the study of Hellenistic, Imperial and Late Ancient Philosophy. Previous publications include:

- M. Bonazzi & V. Celluprica (eds) (2005), *L'eredità platonica. Studi sul Platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli: Bibliopolis (Elenchos, 45).

- M. Bonazzi, C. Lévy & C. Steel (eds) (2007), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout: Brepols.
- M. Bonazzi & C. Helmig (eds) (2007), *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven: University Press (Ancient and medieval philosophy, I 39).
- T. Bénatouil, E. Maffi & F. Trabattoni (eds) (2011), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildsheim: Olms (Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen, I 85).
- T. Bénatouil & M. Bonazzi (eds) (2012), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden: Brill (Philosophia Antiqua, 131).

We wish to thank all the participants of the 2013 conference for the friendly and lively discussions of the papers. We also thank Brian Lapsa for his help in proofreading the English-language contributions.



IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT  
UNIVERSITÄT TÜBINGEN

ZWISCHEN POLEMIK UND  
HAGIOGRAPHIE:  
IAMBlicHS *DE VITA PYTHAGORICA* IM  
VERGLEICH MIT PORPHYRIOS' *VITA*  
*PLOTINI*

Aus Kaiserzeit und Spätantike ist uns ein Korpus an Texten erhalten, das sich der Darstellung von Leben, Werk und Wirken antiker Philosophen – von Pythagoras über Platon bis hin zu Proklos und Isidoros – widmet. Aus diesem Korpus sollen im Folgenden Iamblichs Schrift *De vita Pythagorica* und Porphyrios' *Vita Plotini* auf polemische wie hagiographische Tendenzen untersucht und miteinander verglichen werden.

### Philosophen-Biographien – Philosophen-Hagiographien<sup>1</sup>

Was die Textfamilie der kaiserzeitlich-spätantiken Philosophen-Biographien verbindet, ist der Umstand, dass sie sich nicht nur als biographisch, sondern vor allem als *hagiographisch* klassifizieren lässt. Diese Zuordnung versteht sich nicht von selbst, handelt es sich doch hier durchweg um nicht-christliche Texte, die formal wenig mit der christlichen Heiligenvita und Legendarik verbindet. Der pagane Philosoph ist dabei ein 'Heiliger', ein 'holy man' im Sinne von Peter Brown<sup>2</sup> oder ein θεῖος ἄνθρωπος im Sinne von Ludwig Bieler oder Garth Fowden.<sup>3</sup> Lange zählte die Hypothese eines universalen, Christen wie 'Hellenen' verbindenden, hagiographischen 'Diskurses', also einer allgemeinen Phänomenologie und

<sup>1</sup> Der folgende Abschnitt (I.) konvergiert inhaltlich eng mit dem Einleitungskapitel einer Monographie mit dem Arbeitstitel „Hellenen und Heilige. Platonische Philosophenviten in Kaiserzeit und Spätantike“, die ich derzeit vorbereite.

<sup>2</sup> Brown 1981.

<sup>3</sup> Bieler 1935-1936; Fowden 1982.

Pragmatik des bzw. *der* Heiligen, zu den umstrittenen mentalitäts- wie literarhistorischen Fragen der Spätantike. Im Hinblick auf pagane Philosophenviten der griechischen Spätantike wurden in der 2. Hälfte des 20. Jh.s zunehmend spezifische hagiographische Kompositionsformen erarbeitet und ausdifferenziert.<sup>4</sup> Gerade die platonischen Philosophenviten, angefangen bei der *Vita Plotini* des Porphyrios bis hin zur *Vita Isidori* des Damaskios, weisen trotz ihrer gemeinsamen, genuin platonischen spirituellen Tendenz und unbestrittener Gemeinsamkeiten eine erhebliche, bisweilen irritierende Anzahl von Unterschieden auf. Wir sehen uns gerade bei den kaiserzeitlich-spätantiken Philosophen-Biographien mit dem Phänomen konfrontiert, das Mark Edwards treffend als 'Konvention, möglichst unkonventionell zu sein' beschrieben hat.<sup>5</sup> Unterschiede erstrecken sich z.B. auf die Darstellungsformen der 'hellenischen' Protagonisten, auf divergente Textstrategien und Konzepte von 'Heiligkeit'.

Die paganen Philosophenviten sind, so meine grundsätzliche These, *keine* sittlich-erbaulichen Schriften,<sup>6</sup> sondern 1) protreptische Texte mit Programmcharakter, die sich (affirmativ oder abgrenzend) gezielt in Bezug zueinander setzen, sowie 2) in Krisenzeiten der (platonischen) Philosophie konzipierte Kampfschriften mit Programmcharakter. Aus diesem Ansatz resultiert die für die vorliegende Untersuchung angewandte Leitfrage: Gibt es Polemik in Iamblichs *De Vita Pythagorica* und, wenn ja, wie sieht sie aus, worin besteht sie, gegen wen oder was richtet sie sich? Unter 'Polemik'<sup>7</sup> sei im Folgenden alles verstanden, was konkret oder metaphorisch Streit, Krieg, Disput und überhaupt Meinungsstreit zuzurechnen ist. Polemik in dieser Form äußert sich im Bereich des spätantiken Platonismus als intellektuelle Auseinandersetzung über philosophische Glaubensfragen und dogmatische Inhalte,<sup>8</sup> die – vielfach implizit – argumentativ sowie vor allen Dingen über divergente Modi der literarischen Darstellung mit entsprechend unterschiedlicher Programmatik verhandelt wird.

<sup>4</sup> Z.B. Festugière 1977; Priessnig 1929–1930; Goulet 1981; 2001; Cox 1983; Hägg & Rousseau 2000 u.a.

<sup>5</sup> So Edwards 2000, 59 Anm. 26 („a convention of unconventionality“).

<sup>6</sup> Vgl. dagegen von Albrecht 2002, 265.

<sup>7</sup> Zur Problematik dieses vorwiegend unspezifisch gebrauchten Begriffes bereits in der Antike siehe Stauffer 2003, 1404–1406.

<sup>8</sup> Siehe auch Saner 1989; Spickermann 2001; vgl. Opelt 1980.

## Philosophen-Biographien in polemischer Interaktion

Generell lassen sich aus heutiger Sicht mit Blick auf die Schrift *De vita Pythagorica* vor allem zwei potenzielle Gegner Iamblichs identifizieren: Der eine Gegner ist der platonische Philosoph Porphyrios, der (wohl nur wenig) ältere Lehrer Iamblichs. Dessen philosophische Auffassungen werden von Iamblich auch in anderen Schriften, z.B. in seinem *Timaios*-Kommentar oder in *De mysteriis*, kritisiert und abgelehnt. Der andere Gegner Iamblichs sind sehr wahrscheinlich die zeitgenössischen Christen, mit deren hagiographischer Leitfigur Jesus etwa Iamblichs Pythagoras durchaus gemeinsame Züge aufweist, welche die pagan-christliche Konkurrenz nahelegen.<sup>9</sup> Wir stellen insgesamt also mehrere potenzielle Adressaten von Iamblichs Polemik fest. Im Rahmen dieses Beitrages liegt das Hauptaugenmerk auf der innerplatonischen Konkurrenz zwischen Iamblich und Porphyrios, den beiden wohl bedeutendsten platonischen Philosophen im Zeitraum der letzten Dekaden des 3. Jh.s und des frühen 4. Jh.s n. Chr.

Wenn man von der Schrift *De vita Pythagorica* Iamblichs ausgeht, scheint es zunächst naheliegend zu sein, die Lebensbeschreibung des Pythagoras zum Vergleich heranzuziehen, welche Porphyrios in das erste Buch seiner *Philosophos Historia* eingebettet hat (207 T Smith; ed. des Places). Der vor allem in der älteren Forschung geleistete Vergleich von Iamblichs *De vita Pythagorica* mit dieser wohl frühen<sup>10</sup> Porphyrios-Schrift ist vor allem aus quellenkritischer Sicht für die Pythagoras-Biographie von Interesse.<sup>11</sup> Die Vita des Pythagoras bei Porphyrios bietet jedoch – aus literaturwissenschaftlicher Sicht – Biographisches in ausgesprochen sachlicher Form, in philosophiehistorischem Kontext und Genre. Damit ist die Intention der biographischen Pythagoras-Dar-

<sup>9</sup> Mit Blick auf beider Tenor der Erlösung siehe Lurje 2002, 252-53, der in der radikalen Ausgestaltung des philosophischen Schulunterrichts in Iamblichs *De vita Pythagorica* (etwa Mathematisierung, Orientalisierung, Theologisierung) ein zeitgenössisch motiviertes Gegenmodell zur christlichen Erlösungslehre erkennt; zur Autorisierung des Pythagoras aus dem Mund des Weisen Thales (Iambl. *VP* 2 [12]) durch ἐνηγγελίετο, was als polemischer Seitenhieb auf das Christentum gedeutet werden kann, siehe Dillon & Hershbell 1991, 39 mit Anm. Zu weiteren antichristlichen Darstellungen bei Iamblich siehe Edwards 1993, 168-70.

<sup>10</sup> Sie ist entweder noch in die Athener Jahre des Porphyrios zu datieren (50er Jahre des 3. Jh.s) oder in seine Zeit im Plotinkreis (263-68 n. Chr.); siehe Macris & Goulet 2012, 1334.

<sup>11</sup> Rohde 1871; siehe auch Macris & Goulet 2012, 1334, mit Literaturangaben, und Staab 2002, 145-68, v.a. 159-64, der die Transformation des von Iamblich benutzten Textmaterials nachweist.

stellung des Porphyrios hier eine grundsätzlich andere als die in Iamblichs *De vita Pythagorica*. Während Porphyrios den alten Philosophen Pythagoras in seiner Philosophiegeschichte zwar im ersten Buch platziert und ihn so deutlich mit den Anfängen der Philosophie in Verbindung setzt, lässt er seine historische Darstellung jedoch in Buch IV auf Platon zulaufen und dort enden. Die Entwicklung der Philosophie bei Porphyrios beginnt überdies nicht allein mit Pythagoras in Buch I, vielmehr lässt er dort in einer historischen Reihe Pythagoras auf die Sieben Weisen folgen (203 F & 204 F Smith), bettet ihn also in einen historischen Kontext, genauer in eine sukzessive Folge historischer Archegeten der Philosophie ein, kurz: er bietet *keine* Konzentration auf Pythagoras oder gar dessen 'Verherrlichung'.<sup>12</sup> Seine philosophiehistorische Darstellung ist deutlich auf Platon als Kulminationspunkt hin komponiert, während Iamblich in *De vita Pythagorica* Pythagoras zum erklärten Protagonisten erhebt. Daraus lässt sich bereits ablesen, dass Porphyrios zwar die Bedeutung des Pythagoras und seiner Philosophie für den Platonismus anerkennt, aber trotz allem Platon als eigentlichen Archegeten seiner Hairesis präsentiert.

Aus literaturwissenschaftlicher und philosophischer Perspektive bietet nun nicht die *Philosophos Historia*, sondern Porphyrios' Schrift *De vita Plotini* einen ergiebigen Vergleichstext, der polemische Elemente und Strukturen bei Iamblich deutlicher hervortreten lässt. Es handelt sich dabei um die hagiographisch stilisierte Einführung in Leben und Werk des platonischen Philosophen Plotin, dessen Philosophie Porphyrios seit etwa 263 n. Chr. anhängt. In der *Vita Plotini* finden sich zahlreiche kompositorische wie inhaltliche Analogien und Kontraste zu *De vita Pythagorica* sowie auffällige Darstellungsmodi, die durch einen bestimmten Kontext motiviert sind und eine bestimmte Aussageabsicht formulieren. Daher dient die *Vita Plotini* des Porphyrios im Folgenden als vorwiegender Vergleichs- und Bezugs-Text bei der Untersuchung der innerplatonischen Polemik in Iamblichs Schrift *De vita Pythagorica*.

## Polemik im Vergleich

1. Iamblichs Schrift Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου ist kein selbstständig konzipiertes Werk, sondern als grundlegende Einleitung in einem insgesamt ursprünglich wohl zehn Bände umfassenden Kompendium über

<sup>12</sup> Staab 2002, 132-33.

die Pythagoreische Philosophie verfasst worden, von dem vier Bücher erhalten sind. Als Zeitraum für eine Datierung der Grundlegungsschrift *De vita Pythagorica* werden die Dekaden 280-320 n. Chr. diskutiert (s.u.). Auf diesen ersten Band seines Curriculums folgte als zweites Buch Iamblichs *Προτρεπτικός ἐπὶ φιλοσοφίαν* (*Protreptikos zur Philosophie*). Daran schlossen sich die Bücher *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* (*Über die allgemeine mathematische Wissenschaft*), sowie weitere Bücher Einführungen in die Arithmetik und Geometrie (*Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, *Περὶ τῆς ἐν φυσικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης*, *Περὶ τῆς ἐν ἠθικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης*, *Περὶ τῆς ἐν θεολογικοῖς ἀριθμητικῆς ἐπιστήμης*, *Περὶ γεωμετρίας τῆς παρὰ Πυθαγορείους*), über Musik bei den Pythagoreern (*Περὶ μουσικῆς τῆς παρὰ Πυθαγορείους*) sowie als Buch 10 vermutlich *Über die Astronomie bei den Pythagoreern* an.<sup>13</sup> Mit Blick auf die Kompositionsstruktur dieses Kompendiums lässt sich von Buch zu Buch eine zunehmende Komplexität des Gegenstandes, zunehmende Abstraktion und intellektuelle Steigerung, philosophisch gesagt: eine *anagogische* Konzeption feststellen. Allein anhand der kompositorischen Kopfstellung der Schrift *De vita Pythagorica* als Buch I dieses Curriculums lassen sich somit spezifische Textmerkmale identifizieren und entsprechende Textintentionen ableiten: Dieser Text stellt nämlich, formal gesehen, eine *praefatio* dar, welche als ‘Handreichung’ und Einführung oder Isagoge grundlegende Informationen über Pythagoras und die von ihm überhaupt erst begründete Philosophie bietet, die zwar faktisch basiert sein können, offensichtlich aber hagiographisch, also literarisch überformt sind. Diese literarische Überformung erweist sich als programmatisch: So muss das vielfach in der Literatur kritisierte Phänomen der Redundanz und der Wiederholungen in diesem Text Iamblichs vermutlich auch auf die erklärte didaktische oder besser: propädeutische<sup>14</sup> Konzeption desselben zurückgeführt werden. Dabei dienen die Wiederholungen nicht nur der didaktisch motivierten Vertiefung des bereits Gesagten, sondern spiegeln zugleich ein besonderes, gleichsam strukturelles Phänomen aus der gelebten philosophischen Praxis des Pythagoras selbst wider, der seine Lehren und Vorschriften durch wiederholte rekapitulierende Erinnerung intensiviert haben soll (z.B. Iambl. *VP* 21 [97]: ἀναμνησκομένους τὰ μαθήματα). Mit Blick auf Iamblichs Text kann anhand der (Mahn-)Reden und Empfehlungen des Pythago-

<sup>13</sup> Ausführlich dazu O’Meara 1989, 33-35; Staab 2002, 193-202; Lurje 2002, 28-29; Dillon 2005, 830-31.

<sup>14</sup> Lurje 2002, 30.

ras sowie der detaillierten Schilderung seines Bildungsganges, des akkumulierenden Erwerbs seiner schließlich umfassenden Paideia, sogar der Eindruck entstehen, die propädeutische Tendenz überwiege,<sup>15</sup> während dem Biographischen – zumindest quantitativ – eine nur untergeordnete Rolle zukomme: Denn nur in 2-6 [3-35] werden in chronologischer Reihung Biographica des Pythagoras berichtet (1 [2]: *περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ καὶ τῆς πατρίδος*), allerdings in stark hagiographischer Stilisierung. Der Autor Iamblich bietet mit der Schrift *De vita Pythagorica*<sup>16</sup> insgesamt also eine Isagoge in Leben und Lebensweise, vor allem in die ersten, die ethischen Grundlagen der Philosophie des Pythagoras. Diese bringt er selbst im Anschluss an die Vita unter Benutzung der einschlägigen tradierten Pythagoras-Literatur (etwa des Nikomachos von Gerasa) in literarische Form, da Schriften des Pythagoras zumindest nicht überliefert sind.<sup>17</sup>

2. Werfen wir nun einen Blick auf die *Vita Plotini* des Porphyrios: Zu Beginn des 4. Jh.s n. Chr. verfasst Porphyrios<sup>18</sup> die Lebens- und Werkbeschreibung seines bereits vor ca. 30 Jahren verstorbenen Lehrers Plotin. Mit dieser Schrift eröffnet Porphyrios seine originell und neu konzipierte Ausgabe der Schriften Plotins, die er in sechs Neunergruppen (*Enneaden*) arrangiert. Entgegen der im Titel *Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften* (*Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*) suggerierten konventionellen Abfolge, in der auf die Rubrik ‘Lebensbeschreibung’ die der ‘Schriften’ folgt, erweist sich die tatsächliche Struktur dieser Schrift als Überraschung: Lebensbeschreibung (*βίος*) und Schriftenübersicht (*τάξις*) folgen nämlich nicht in separaten Teilen aufeinander, sondern sind aufs engste miteinander verbunden, sogar ineinander verwoben. Dem Biographen Porphyrios ist es nämlich ein besonderes Anliegen, die einzelnen Schriften Plotins historisch exakt und präzise zu datieren und als konsequentes Produkt einer bestimmten Lebenssituation oder Lebensphase zu erweisen. Die Einteilung der hinterlassenen Schriften Plotins in *Enneaden* geht nicht auf Plotin selbst zurück. Es ist der Biograph Porphyrios, der diese nach den drei wesentlichen Prinzipien der Plotinischen Philosophie – See-



<sup>15</sup> So von Albrecht 2002, 259-60 Anm. 33.

<sup>16</sup> Der Einfachheit halber wird diese Schrift im Folgenden immer wieder als ‘Vita’ abgekürzt werden, obwohl es sich dabei natürlich *nicht* um einen ‘reinen’ Bios handelt.

<sup>17</sup> Vgl. jedoch Diog. Laert. 8.6 (= DK 14 A 19).

<sup>18</sup> Siehe Porph. *Plot.* 23.12-14; s.u.

le, Geist und Eines – überlegt und programmatisch komponiert.<sup>19</sup> Die sechs *Enneaden*-Gruppen der Porphyrischen Plotinedition weisen dabei ein anagogisches Schema auf: Inhaltlich folgen in aufsteigender Linie auf die Schriften zur Ethik die zur Physik, dann Kosmologie, Psychologie und Nuslehre und kulminieren schließlich in Plotins Schriften zum Einen.<sup>20</sup> Porphyrios gibt seiner Plotinedition also keine *chronologische*, sondern gezielt eine *systematische* Struktur: Der Eindruck einer Entwicklung oder Veränderung im Denken und Philosophieren Plotins wird so vermieden. Porphyrios tritt uns aus der *Vita Plotini* als autorisierter Editor und Redaktor der Schriften entgegen, die der Protagonist seiner Vita, Plotin, selbst verfasst hat.<sup>21</sup> Er nimmt zwar starke Eingriffe als Redaktor und Herausgeber an den philosophischen Essays Plotins vor, aber es sind nicht seine eigenen Texte über die Philosophie des philosophischen Meisters. Wie Iamblichs *De vita Pythagorica* präsentiert sich also auch die *Vita Plotini* des Porphyrios als isagogisch konzipierte und entsprechend in Kopfstellung platzierte Programmschrift, in der Leben, Lebensweise und philosophisches Wirken des erklärten Protagonisten Plotin in hagiographischer Weichzeichnung literarisiert sind. Singulär ist jedoch in der *Vita Plotini* die offensichtlich so intensive Selbsteinschreibung des Biographen Porphyrios in die Vita, der zahlreiche autobiographische Elemente einstreut.<sup>22</sup> Das scheint bei Iamblich in *De vita Pythagorica* entweder weniger im Vordergrund zu stehen oder verdeckter gehandhabt zu werden.<sup>23</sup>

3. Wir können also feststellen, dass beide Viten einleiten oder überleiten zum Vermächtnis des göttlichen Mannes, der im Fokus der jeweiligen hagiographischen Darstellung steht; beide Viten stehen in

<sup>19</sup> Siehe dazu v.a. Porph. *Plot.* 2.4.2ff., dazu auch Goulet-Cazé 1982, 303-05; Saffrey 1992, 48-51. Zur sicherlich intendierten Anlehnung an die systematische Ordnung der Schriften Platons (ev. durch Thrasyllus) in der frühen Kaiserzeit siehe Mansfeld 1994, 63-71.

<sup>20</sup> Mit der entworfenen ontologischen Reihe stellt Porphyrios Plotin gezielt in direkten Gegensatz zu Iamblich, der die Philosophie der Theurgie unterordnet, siehe Damasc. *In Plat. Phaed.* 1.172.1-3 Westerink; Saffrey 1992, 49-51 sieht die *Enneaden*-Struktur als direkte Antwort („une véritable machine de guerre“) gegen Iamblichs *Hypotheseis*.

<sup>21</sup> Dazu ausführlicher Männlein-Robert 2002, 593-602.

<sup>22</sup> Männlein-Robert 2002, 596-98.

<sup>23</sup> Das wird aber z.B. daran kenntlich, dass in Iamblichs Darstellung Pythagoras auf seiner Reise nach Ägypten vorher eine längere und in religiöser Hinsicht (z.B. Mysterieneinweihungen) wichtige Station in Syrien macht (Iambl. *VP* 3 [14]). Die Biographie und der *Paideia*-Erwerb des göttlichen Pythagoras, des Begründers der gepriesenen Lebensweise und Philosophie, werden hier konkret mit der Heimat Iamblichs verbunden.

Kopfposition eines größeren kompositorischen Kontextes und sind programmatische Einleitungs- und Werbeschriften für eine bestimmte Philosophie, genauer: für eine bestimmte Richtung der spätantiken platonischen Philosophie, die jeweils durch einen ganz bestimmten charismatischen und prototypischen Philosophen verkörpert wird: einmal Pythagoras, einmal Plotin. Damit wird aber, gerade im Fall der spätantiken Philosophenbiographik, eine beträchtliche und suggestive Leserlenkung und Programmatik deutlich, die mit Blick auf die zeitgenössischen innerplatonischen Spannungen und Streitpunkte nicht ohne Polemik ist. Denn beide Autoren, beide Verfasser, beide Biographen resp. Hagiographen, Iamblich und Porphyrios, sind selbst platonische Philosophen, die diese Schriften in einem jeweils bestimmten historisch-situativen Kontext und mit entsprechenden Intentionen verfasst haben. Ihren Viten ist eine eigene Programmatik gerade dadurch inhärent, dass jeweils ein bestimmter Philosoph als Vorbild oder Modell in seinem Leben, seiner Lebensführung, seinem Philosophieren literarisch-hagiographisch stilisiert wird.

Meine These ist, dass eben die Wahl der Persönlichkeit, welche in einer solchen hagiographischen Philosophenvita zum Protagonisten, zum Modell gemacht wird, eine klare Positionierung des jeweiligen Verfassers im zeitgenössischen philosophischen, innerplatonischen Feld bedeutet und dass eben dieser dezidierten Programmatik a priori Polemik innewohnt. Dabei wird Polemik dem hohen Bildungsgrad der Philosophen Porphyrios und Iamblich entsprechend in den beiden Philosophenviten *nicht* vordergründig oder gar explizit, sondern vielmehr hochdifferenziert und auf mehreren Ebenen gleichzeitig, etwa über die literarische Darstellungsweise und hagiographische Stilisierung des Protagonisten sowie über die in der Lebensweise des jeweiligen Protagonisten aufscheinende philosophische Ausrichtung, verhandelt.

### **Polemik: Wer gegen wen?**

Sehen wir uns zunächst das *Verhältnis* zwischen Porphyrios und Iamblich näher an, zumindest so weit, als uns das anhand der wenigen überlieferten Angaben möglich ist. Wer reagiert auf wen? Iamblich auf Porphyrios oder umgekehrt? Die etablierte *communis opinio* geht davon aus, dass Iamblich mit seiner Schrift *De vita Pythagorica* auf Porphyrios' *Vita*

*Plotini* reagiert resp. letztgenannte Schrift die zeitlich frühere ist.<sup>24</sup> Dafür gibt es einige Hinweise: So schließt sich Eunapios zufolge (*VS* 5.1.2 Giangrande)<sup>25</sup> Iamblich zuerst Anatolios, seinem ersten Lehrer, danach dem Philosophen Porphyrios an. Porphyrios wiederum widmet dem Iamblich seine Schrift über die Selbsterkenntnis.<sup>26</sup> Überdies gilt Iamblich als Schüler des Porphyrios und somit gemeinhin als jünger (*Suda* π 2098, s.v. Πορφύριος): Würde basierend auf einer *Suda*-Notiz lange seine Geburt um 265 vermutet, rät zuletzt etwa Dillon zu einer früheren Datierung, etwa um 242 n. Chr.<sup>27</sup> Demnach wäre Porphyrios nur noch etwa fünf Jahre älter als Iamblich, was im Falle eines Schüler-Lehrer-Verhältnisses die Frage nach der Autorität des Lehrers sicherlich problematischer gestaltet haben dürfte. Die *Vita Plotini*, das können wir anhand von Porphyrios' eigenen Angaben im Text errechnen, ist wohl 301 n. Chr. geschrieben (*Porph. Plot.* 23.12-14).<sup>28</sup> Zu dieser Zeit hält sich Iamblich wohl schon seit einigen Jahren (wir vermuten seit den 80er Jahren) in Syrien auf. Nach George<sup>29</sup> hat Iamblich seine Schrift *De vita Pythagorica* zwischen 290 und 325 n. Chr. geschrieben, so dass damit auch die Zeit um 301 n. Chr. umfasst wären, welche uns als Abfassungszeitraum für die *Vita Plotini* des Porphyrios gilt. Nach einem Zeugnis des Johannes Malalas (*Chron.* 12.47 p. 240 Thurn)<sup>30</sup> lehrt Iamblich bis 211 n. Chr. (Tod des Kaisers Galerius) im syrischen Daphne,<sup>31</sup> dann in Apameia, ebenfalls in Syrien (so z.B. *Lib. Or.* 52.21).

Wie könnte Iamblich, wenn er denn der spätere ist, dort an die *Vita Plotini* des Porphyrios gekommen sein? Es ist zu vermuten, dass der langjährige Schüler, Vertraute und Assistent Plotins, Amelios, hier eine Schlüsselrolle spielt: Seit 269 n. Chr. hält sich Amelios in Syrien, in Apameia, auf (*Porph. Plot.* 2.32-33; *Suda* α 1549, s.v. Αμέλιος). Amelios kommt hier – aufgrund seines Lebensraumes Apameia sowie aufgrund seiner philosophischen Ausrichtung – als Quelle für Iamblich in Betracht, da dessen Favorisierung der platonischen Ausrichtung des

<sup>24</sup> Vor allem seit O'Meara 1989, 214-15, siehe auch Staab 2002, 134ff.

<sup>25</sup> Dazu Dillon 2005, 827; Becker 2013, 84.

<sup>26</sup> *Porph.* 273 F Smith = *Stob.* 3.21.26 (III p. 579.6-580.5 Hense), hier: *Porph.* 273 F Smith, Z. 18 = *Stob.* III p. 579.21-580.1.

<sup>27</sup> So Dillon 1991, 17-24; 2000, 826-30.

<sup>28</sup> Dazu siehe Goulet 2012, 1297.

<sup>29</sup> George 2002, 305.

<sup>30</sup> Dazu Becker 2013, 213.

<sup>31</sup> Siehe Becker 2013, 228ff.

Numenios, der vorher in Apameia wirkte, ein Anlass für Amelios war, sich dort niederzulassen und eine Schule zu gründen,<sup>32</sup> an welche nun, sei es institutionell oder auch nur ideell, der gleichermaßen von Numenios inspirierte Iamblich anknüpfen konnte. Wir vermuten, dass Amelios selbst eine wohl schulinterne Ausgabe der Schriften Plotins erstellt hatte (Porph. *Plot.* 24.2-6),<sup>33</sup> in Konkurrenz zu der Porphyrios nun seine neue und systematische Edition publiziert (siehe Porph. *Plot.* 1.4-19). In seiner *Vita Plotini* betont er nachdrücklich, dass *er* vom Meister Plotin selbst explizit dazu autorisiert wurde, eine Gesamtausgabe vorzunehmen (Porph. *Plot.* 7.50-51; 18.20-23; 24.2-6). Hier lässt sich implizit eine polemische Spitze gegen Amelios feststellen, vielleicht auch gegen Eustochios, einen weiteren Plotin-Schüler, der aber vermutlich nur einzelne Schriften Plotins edierte.<sup>34</sup> Der frühere Lehrer des Porphyrios, Longin, der sich seit Ende der 60er Jahre des 3. Jh.s in Syrien, wohl Palmyra, aufhält, tauscht, wie wir aus seinem Brief an Porphyrios wissen (*Plot.* 19.19-24), dort mit Amelios und auch mit Porphyrios Plotin-Schriften aus. Wir wissen damit, dass Plotins Schriften (zunächst in der Fassung des Amelios) dort in Syrien kursierten und dürfen sicherlich großes Interesse auch bei Amelios in Apameia an der Plotin-Ausgabe seines innerschulischen Konkurrenten Porphyrios vermuten. In jedem Fall demonstriert Iamblich in *De mysteriis* die genaue Kenntnis von Porphyrios' *Brief an Anebo*.<sup>35</sup> Allerdings ist bekannt, dass Porphyrios seinerseits mit diesem Brief die Favorisierung der Theurgie durch Iamblich kritisierte. Wer hier nun auf wen reagiert, ist somit kompliziert. Wesentlich klarer sehen wir die polemische Richtung im *Timaios*-Kommentar Iamblichs, da hier von 32 Erwähnungen oder Zitaten des Porphyrios 25 diesem gegenüber sehr kritisch sind, sowie in Iamblichs Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles (so nach Simpl. *In Cat.* 2.9ff. Kalbfleisch): Hier wird klar ersichtlich, dass Iamblich auf Porphyrios reagiert und nicht umgekehrt, dass er Porphyrios' Texte vor sich hat, kritisch beurteilt und sehr bemüht darum ist, sich dezidiert von diesem abzu-

<sup>32</sup> So z.B. Dillon 1996, 361. Eine Schrift Iamblichs trägt den Titel *Widerlegung des Amelios und auch des Numenios* (Procl. *In Ti.* 2.27.27-31 Diehl); siehe dazu Brisson 1987, 802; Frede 1987, 1034-1075.

<sup>33</sup> Brisson 1989, 161; Kalligas 2001.

<sup>34</sup> Bei der sog. Edition des Eustochios, die v.a. anhand eines Scholions zu Plot. 4.4.[28]29.55 bezeugt ist (dazu siehe Goulet-Cazé 1992), dürfte es sich lediglich um die Publikation einzelner Plotin-Schriften handeln, so mit Brisson 1992, 65-69 und Rist 1985, 141.

<sup>35</sup> Dazu siehe Busine 2012, 1397-1398.

setzen. Wann genau diese Schriften Iamblichs zu datieren sind, wissen wir nicht. Es erhärtet sich insgesamt freilich der Verdacht, dass es Iamblich darum zu tun war, sich in Fragen der Orthodoxie deutlich von Porphyrios abzugrenzen, seine eigene Position innerhalb der platonischen, nach-plotinischen Szene durch diese Abgrenzung zu definieren und zu begründen.<sup>36</sup> Auch wenn wir somit hypothetisch daran festhalten, dass Iamblich, der sich in anderen Schriften deutlich auf Porphyrios bezieht, sich vermutlich auch in *De vita Pythagorica* vom Plotinschüler Porphyrios abzusetzen sucht, müssen wir grundsätzlich die Möglichkeit offen halten, dass die polemische Richtung auch umgekehrt sein könnte, dass also Porphyrios mit seiner *Vita Plotini* auf Iamblichs Pythagoras reagiert haben könnte.<sup>37</sup>

### **Polemische Elemente und Strukturen in innerplatonischem Kontext**

Hinsichtlich der Konkurrenzsituation, die zwischen Porphyrios und Iamblich besteht und die sich auch in den Schriften *Vita Plotini* und *De vita Pythagorica* abzeichnet, wird die polemische Spannung m.E. grundsätzlich in der *Wahl des Modells*, mit der Wahl des Philosophen deutlich, der als Protagonist der jeweiligen Vita literarisch in Szene gesetzt wird. Der Kontrast könnte im Falle dieser beiden Viten nicht größer sein: Der platonische Philosoph Plotin ist ein Zeitgenosse seines Biographen, Pythagoras ist ein legendenhafter Priester-Philosoph des frühen 5. Jh.s v. Chr. Beide sind als 'göttliche' Männer stilisiert, deren Lebensweise ihre philosophischen Erkenntnisse und Überzeugungen gleichsam in der alltäglichen Lebenspraxis spiegelt.

Worin besteht nun beider jeweilige 'Göttlichkeit' im Rahmen der literarischen Darstellung und inwiefern lässt sich daraus die von uns postulierte polemische Spannung ablesen? Von Seiten Iamblichs liegt Polemik darin, dass er den *alten* Philosophen Pythagoras als Modell und Paradeigma wählt, der eine literarisch längst verfügbare, faktisch aber legendenhaft überwucherte und damit für zeitgenössische Projektionen überaus geeignete Figur ist. Diese wird von Iamblich für die eigene philosophische Überzeugung funktionalisiert. Im Rekurs auf Pythagoras zeichnet sich die Tendenz ab, die eigenen philosophischen Überzeu-

<sup>36</sup> Siehe O'Meara 1989, 214-15.

<sup>37</sup> S.o. Anm. 20.

gungen durch Zuschreibung an eine große alte autoritative Figur der Philosophie zu legitimieren: Eine hagiographische Überformung des Pythagoras hat somit den Zweck, der eigenen, auf pythagoreischen und religiösen Elementen basierenden platonischen Philosophie nicht nur eine historische, sondern auch eine doktrinaire, eine platonisch-orthodoxe Tiefendimension zu verleihen.

Dagegen beweist Porphyrios mit der Wahl seines Modell-Heiligen Plotin eine ganz andere Programmatik: Er betont nachdrücklich und wiederholt, dass er von Plotin selbst dazu bestimmt und somit autorisiert wurde, eine solche vollständige Edition seiner Schriften vorzunehmen (s.o.). Der Biograph Porphyrios ist also bedingt durch den Editor Porphyrios. Er versteht sich als legitimer Sachwalter der Plotinischen Tradition innerhalb des Platonismus. Die Rolle Plotins im zeitgenössischen Platonismus des 3. Jh.s n. Chr. ist bekanntlich eine recht singuläre: Er steht zwar im brieflichen Austausch mit Platonikern, die allerdings traditionellen (mittel-)platonischen Lehren anhängen.<sup>38</sup> Innerhalb der platonischen Szene seiner Zeit spielt Plotin in Rom die Rolle des extravaganten, charismatischen Außenseiters,<sup>39</sup> der freilich neueren Strömungen innerhalb des Neuplatonismus<sup>40</sup> wesentlich Rechnung trägt. Möglicherweise ist es für Porphyrios ein besonderes Anliegen, den intellektuellen Plotin dezidiert hagiographisch zu stilisieren, ihn als θεῖος ἀνὴρ zu zeigen, da dieser gerade *nicht* ein Mann der religiösen Praxis im üblichen Sinne ist,<sup>41</sup> sondern ein Philosoph, dessen intellektualistischer Erklärung der Philosophie Platons gleichsam an sich theologischer Wert zukommt.

Während Porphyrios mit Plotin als 'heiligen' Protagonisten eine *zeitgenössische*, singuläre, stark an Person und Charisma Plotins gebundene philosophische Richtung akzentuiert und durch seine systematische Edition seiner Schriften sowie dessen Lebensbeschreibung diesem Philosophen einen angemessenen Platz innerhalb der *zeitgenössischen*

<sup>38</sup> Z.B. Longin, dazu Porph. *Plot.* 20.99-100 (*verba Longini*); vgl. auch den Scholarchen Eubulos, Porph. *Plot.* 15.18-21.

<sup>39</sup> Berühmt sind die Anfangsschwierigkeiten, die Porphyrios zuerst bei Plotin hatte, etwa bezüglich dessen Ideenlehre resp. Lokalisierung der Ideen, z.B. Porph. *Plot.* 18.8-23.

<sup>40</sup> Zu verweisen ist hier etwa auf seine Würdigung des Numenios und der pythagoreischen Philosophie (so Longin bei Porph. *Plot.* 20.68-76); vgl. dagegen Staab 2002, 142-43, der „keine gewollte Affinität“ Plotins zur pythagoreischen Philosophie erkennt; siehe Porph. *Plot.* 17.1-6 zu dem gegen Plotin erhobenen Vorwurf, er habe Werke des Numenios plagierte, dazu Männlein-Robert 2001, 197-206.

<sup>41</sup> Siehe z.B. Porph. *Plot.* 10.33-38.

platonischen Szene verschaffen möchte, betont dagegen Iamblich mit seiner Pythagorasvita und seinem damit kombinierten, darauf basierenden pythagoreischen Curriculum die traditionsbasierten *‘archaischen’* Facetten des spätantiken Platonismus – etwa Religiosität und religiöse Praxis, Theurgie, Ethik, Mathematik –, die er als dessen Wurzeln<sup>42</sup> und Fundament betrachtet. Wir haben es hier also letztlich mit der Konkurrenz zwischen einer eher innovativen Strömung – mit der Modellfigur Plotin – sowie einer Richtung, die sich als konservativ geriert – mit dem Modell Pythagoras – innerhalb führender und tonangebender Platoniker im ausgehenden 3. und frühen 4. Jh. n. Chr. zu tun.

## Geburt und Tod als Paradigmen hagiographischer Intention

Der Vergleich von literarisch-biographischen Komponenten in beiden Viten erhellt die grundlegend verschiedenen Intentionen beider Biographen sowie die polemischen Komponenten, welche den ausgewählten Modell-Philosophen unterlegt werden: Im Folgenden liegt das Hauptaugenmerk auf den Paradigmen ‘Geburt’ und ‘Tod’, welche als generische Konstanten der Biographie resp. Hagiographie gelten dürfen:

1. Porphyrios verzichtet bei der Darstellung des vor- und außerphilosophischen Lebensweges seines Lehrers Plotin in überaus auffälliger Weise auf eine Dokumentation von Geburt, Heimat und Familie, also auf Kategorien, die zum normalen Erwartungshorizont des biographischen Genres gehören.<sup>43</sup> Im Auftakt der Biographie, genauer in deren drei ersten Paragraphen, setzt Porphyrios nämlich mit einer Art Anti-Biographie ein, die sich deutlich vom normativen Schema der traditionellen Biographik absetzt und sich vielmehr durch eine singuläre ‘thanatographische’ Rahmung auszeichnet.<sup>44</sup> Gleich im ersten Satz der Vita unterstreicht Porphyrios die Körperfremdheit Plotins.<sup>45</sup> Nichts habe dieser über seine familiäre oder geographische Herkunft berichtet

<sup>42</sup> Iambl. *VP* 1 [2] wird Pythagoras als ἀρχηγός καὶ πατὴρ τῆς θείας φιλοσοφίας bezeichnet.

<sup>43</sup> Vgl. Pontius, *Vita Cypriani* (258 n. Chr.), der ebenfalls keine Geburts- oder Familiengeschichte bietet.

<sup>44</sup> So Männlein-Robert 2002, 583-87, hier v. a. 586.

<sup>45</sup> Porph. *Plot.* 1.1-2: „Der Philosoph Plotin, ein Zeitgenosse von mir, glich einem Menschen, der sich schämte, im Körper zu sein“ (Πλωτίνος ὁ καθ’ ἡμᾶς γεγωνῶς φιλόσοφος ἐώκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη).

(1.2-4; 2.37-39). Freilich lagen die Umstände von Plotins Geburt und Herkunft nicht gänzlich im Dunkeln. Etwa hundert Jahre später wird Eunapios in seinen *Vitae sophistarum et philosophorum* in einer biographischen Notiz zu Plotin explizit darauf hinweisen, dass dessen Vaterland Ägypten und seine Heimatstadt Lyko(n) seien (*VS* 3.1 Gi-angrande). Entsprechendes biographisches Wissen über Plotin war in platonischen Kreisen also durchaus vorhanden.<sup>46</sup> Es ist vielmehr der 'heilige' Plotin selbst, dessen Wunsch Porphyrios in demonstrativer Geste entspricht, wenn er dessen gleichsam vor-philosophisches 'Leben im Körper' fast vollständig aus der Lebensbeschreibung ausschließt. In eine ähnliche Richtung weist auch die berühmte Anekdote, die Porphyrios unvermittelt anschließt (1.4-19): Sie berichtet davon, wie Plotin seinem Schüler Amelios die Bitte abschlägt, ein Bild von ihm, Plotin also, anfertigen zu lassen, da dies ja lediglich ein Abbild seines Körpers, selbst wiederum nur Abbild, sei (1.8: εἰδῶλον εἰδῶλον). Dessen ungeachtet habe Amelios einen Maler in die Veranstaltungen Plotins mitgebracht – freilich ohne dessen Wissen –, der sich die Züge des Philosophen einprägte und später nach dem Gedächtnis ein Bildnis Plotins anfertigte. Die Funktion der eigenwilligen, offenkundig symbolischen Episode scheint klar: Mit ihr begründet Porphyrios das Fehlen der üblicherweise im Eingang eines Bios beschriebenen äußeren Erscheinung des Dargestellten und demonstriert (gegen Amelios) seinen eigenen Respekt gegenüber dem Wunsch des Meisters. Zugleich deutet Porphyrios an, dass es auf 'gewöhnliche' körperliche, bildhaft darstellbare Schönheit hier nicht ankommt, da Plotins Schönheit rein innerer Art ist. Den 'Plotin im Körper' lässt Porphyrios gleich im darauf folgenden zweiten Kapitel, nach kurzer Schilderung von Plotins asketischer Lebensweise, seiner körperlichen Gebrechen, seiner Missachtung von medizinischer Therapie und Körperpflege, sterben: Nachdem seit etwa 268 n. Chr. die eigenen Schüler den Kontakt mit Plotin meiden und sich die seit fast 30 Jahren bestehende Schul- und Lebensgemeinschaft in Rom auflöst, als Plotins Krankheiten soziale Kontakte praktisch unmöglich machen, zieht sich Plotin am Ende seines Lebens allein auf ein kampanisches Landgut seines Freundes Zethos zum Sterben zurück. Das Todesdatum kann Porphyrios, anders als das Geburtsdatum, angeben (269/270 n. Chr.). Trifft unsere These von der 'thanatographischen' Rahmung von Porphyrios' Plotin-Biographie zu, muss dem Tod des Philosophen besondere Zeichenhaftigkeit zukommen. Die letzten Worte Plotins sind

<sup>46</sup> Schwyzer 1951, 476-77; Montevicchi 2000.

durch Porphyrios in der *Vita Plotini* überliefert: Als der Arzt Eustochios offenbar gerade noch im letzten Moment beim vereinsamten, sterbenden Plotin ankommt, habe ihn dieser mit den Worten begrüßt: „Auf dich habe ich noch gewartet“ (2.25: σὲ ἔτι περιμένω), und hinzugefügt, er wolle versuchen, „das Göttliche in uns hinaufzuheben zum Göttlichen im All“ (2.25-27: καὶ φήσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον). Eine rätselhafte letzte Botschaft. Wir finden in diesen *ultima verba* freilich das philosophische Lebensprogramm Plotins, der die platonische Angleichung an Gott vor allem als Fluchtbewegung von ‘hier’ nach ‘dort’ verstanden hatte,<sup>47</sup> *in nuce* formuliert. Berichtet Porphyrios an anderer Stelle in der *Vita*, Plotin sei bereits zu Lebzeiten viermal kurz die mystische Vereinigung seiner Seele mit dem Göttlichen gelungen (23.16-18), so ist das spätere Gelingen einer dauerhaften Rückkehr von Plotins Seele zu ihrem göttlichen Ursprung bereits hier im Sterbebericht angedeutet. Das Göttliche in uns, das ist die Seele des Philosophen, die während ihrer Zeit im Körper stets danach strebt, zu ihrem göttlichen Ursprung, zur Weltseele und weiter hinauf zum Einen zu gelangen.<sup>48</sup> Der Philosophierende befindet sich, vereinfacht gesprochen, in einer ständigen, dynamischen Bewegung, die darauf zielt, die Seele zur Rückkehr zu ihrem Ursprung im Einen zu stimulieren. Diese Rückkehr zum Einen ist als zentrales Ziel und Movens in den philosophischen Schriften Plotins ständig gegenwärtig. Die *ultima verba* Plotins fassen also prägnant das ein, was die Philosophie Plotins ausmacht und besonders charakterisiert: Es ist die Philosophie Plotins *in nuce*, die hier in handlich-anekdotescher, leicht zu memorierender Form verdichtet ist. Plotinische Philosophie erweist sich als hohe Schule des reflektierten lebenslangen Sterbens, eine *ars moriendi* mit spezifisch spätantiken, paganen Konturen, eine Kunst des stufenweisen Rückzugs der Seele aus dem Körper und seiner Rückwendung zum Göttlichen. Der ‘thanatographischen’ Ausrichtung der *Vita Plotini* fügen sich alle weiteren Umstände und Details des Philosophentodes, soweit sie zur Darstellung selektiert werden. Es ist mehr als bezeichnend, wenn Porphyrios, der sich hier auf die Angaben seines Gewährsmannes Eustochios stützt (2.23), nichts von einem Grab Plotins oder einem Grabkult seiner Schüler sagt. Ein Philosoph, dem der Körper so gleichgültig und lästig war wie Plotin, dem es allein auf die Fortexistenz seiner Seele nach dem

<sup>47</sup> Z.B. Plot. 1.6.8; 6.9; dazu Männlein-Robert 2013.

<sup>48</sup> Zur reichen Diskussion um den Wortlaut dieses Textpassus siehe z.B. D’Ancona Costa 2002.

Tode ankam, braucht kein Grab als Ruhe- und Erinnerungsstätte seiner körperlichen Hülle. Seinen wahren Bestimmungsort erfahren wir aus einem Apollon-Orakel, das Porphyrios ganz am Ende der *Vita Plotini* – den thanatographischen Rahmen schließend – anfügt und interpretiert (2.22-23): Wir sehen im poetischen Orakel Plotins Seele, Plotin als göttlichen Daimon in transzendenten Gefilden in engem Verbund mit den großen alten Philosophen der Vorzeit, Platon und Pythagoras, die gleichfalls als *Daimones*, als göttliche Mittlerfiguren zwischen Göttern und Menschen, erscheinen (22, v.a. 54-55). Auch Plotin, der Zeitgenosse, wie es eingangs heißt, avanciert also nach seinem Tod zu einem der großen traditionsbildenden Weisen. So scheint Plotin bei Porphyrios gleichsam der Welt entrückt zu sein, die apotheosengleiche Schilderung vom wahren Ende Plotins bestätigt dessen zu Lebzeiten bereits deutlich erkennbares göttliches Wesen nunmehr aus dem göttlichen Mund des Orakelgottes Apollon. Es ist also der (körperliche) Tod, nicht etwa die Geburt dieses Philosophen, der sich als eigentlicher Wende- und Umschlagpunkt im Leben erweist, von dem die Biographie ihren Ausgang nimmt und in den sie am Ende wieder einmündet.

2. Im Gegensatz zur *Vita Plotini* werden nun in Iamblichs *De vita Pythagorica* ganz ausdrücklich Geburt, Eltern, Familie und Herkunft des Philosophen Pythagoras gewürdigt (Iambl. *VP* 2-7 [3-35]). Der menschlichen und sogar der körperlichen Existenz des Pythagoras wird hier erhebliche Bedeutung beigemessen, wenn etwa wiederholt die (körperliche) Schönheit des Pythagoras beschrieben wird (z.B. 2 [9]; 5 [20]).<sup>49</sup> In unserem Kontext ist der Passus besonders interessant, in dem der Biograph Gerüchte über eine göttliche Abstammung des Pythagoras von Apollon ablehnt und stattdessen betont, dass der enge Bezug des Pythagoras zu Apollon darin bestehe, dass dieser Gott die Geburt des Philosophen über die Pythia angekündigt habe (2 [6-7]). Während sich also verschiedene Narrativen um Pythagoras' Geburt ranken und von Iamblich affirmativ oder ablehnend zitiert werden, seinem Eintritt ins Leben aber in jedem Fall also erhebliche Aufmerksamkeit zukommt, erfahren wir hingegen über Pythagoras' Tod keine näheren Umstände – lediglich wenige Andeutungen durchziehen Iamblichs Text und erlauben eine vage Rekonstruktion: So heißt es z.B. (30 [170]), die Einwohner von Metapont behielten Pythagoras 'nach seinen Lebzeiten' in Erinnerung (τὸν Πυθαγόραν καὶ μετὰ τοὺς αὐτοῦ χρόνους), machten aus seinem Haus ein Heiligtum der Demeter und aus der Gasse, in der sein Haus

<sup>49</sup> Siehe dazu Becker 2013, 220-21.

stand, ein Heiligtum für die Musen (30 [170]). Gegen Ende der *Vita* lässt Iamblich die Bemerkung fallen, dass Pythagoras am Ende seines Lebens nach Metapont gezogen sei, wo er, *wie es heißt*, auch gestorben sein soll (καὶ κεῖ λέγεται καταστρέψαι τὸν βίον, 35 [249]).<sup>50</sup> Das Ende des Pythagoras in seinen Einzelheiten bleibt in der Darstellung Iamblichs also offen und scheint auch nicht weiter bedeutsam zu sein.<sup>51</sup> Das heißt, dass Pythagoras ohne Zeugen verstorben sein muss. Statt überlieferter *ultima verba* des Meisters erfährt man aus der Darstellung Iamblichs vielmehr Vorschriften, wie sich ein Philosoph in seiner Todesstunde zu verhalten habe, wie Pythagoras sie generell empfohlen habe (35 [257]). Vor allem aber hören wir, wie bereits in der *Vita Plotini*, auch hier *nichts* von einem Grab des Pythagoras, der aufgrund seines Glaubens an die Wiedergeburt eine entsprechende fleischlose und enthaltsame Lebensweise pflegte, der keinerlei Todesfurcht hatte und ständig seelische und geistige Übungen absolvierte, wie Iamblich zu berichten weiß (32 [220; 228]). Pythagoras habe sich selbst, so Iamblich (14 [63]), u.a. als Wiedergeburt des homerischen Helden Euphorbos betrachtet. An seiner eigenen Person zeigt sich nun exemplarisch jene Metempsychose, das Weiterleben einer prinzipiell unsterblichen Seele in wechselnden Körpern (ebd.). Wenn sich demnach bei Iamblich kein Grab dieses Wundermannes ausmachen lässt, muss dies wohl so verstanden werden, dass Pythagoras, besser: seine göttliche Seele, nie wirklich tot ist. Indem der Tod des Protagonisten so offen und unbestimmt bleibt und sich im Text der hagiographischen Darstellung regelrecht verliert, wird Pythagoras, dessen Seelenwanderung im Text stets präsent ist, einmal mehr als unsterblich und damit als 'göttlich' stilisiert.<sup>52</sup> Ähnlich wie in der *Vita Plotini* des Porphyrios verschiebt sich auch hier der Fokus der *Vita* gegen Ende auf die – rein mündliche – *Lehre* des unsterblichen, göttlichen Philosophen Pythagoras, die nach strengen Vorgaben von seinen (engeren) Schülern bewahrt und mündlich tradiert wird. In diesem Kontext sind die Passagen in

<sup>50</sup> Siehe die fast identische Wendung auch bei Ceb. 10; Ael. *NA* 13, 21; Plu. *Thes.* 19 u.ö.

<sup>51</sup> Dagegen gibt es bei Porphyrios darüber zwei Varianten: Entweder wurde Pythagoras, vermutlich im Kontext politischer Unruhen, bedroht und flüchtete sich in ein Musenheiligtum, wo er nach 40 Tagen aus Mangel am Notwendigen starb (so Porph. *VP* 57 p. 64.3-6 des Places; vgl. so bereits Dicaearch. *Hist.* F 35 Wehrli = 41 Mirhady). Oder es war so, dass bei einem Brand in seinem Haus seine Schüler ihm Rettung verschafften, indem sie ihm aus ihren Körpern eine Brücke aus dem Feuer bauen; er aber bringt sich danach aus Einsamkeit um, da alle anderen ja verbrannt sind (so Porph. *VP* 57 p. 64.6-12 des Places).

<sup>52</sup> Brisson & Segonds 1996, XXVII.

Iamblichs *De vita Pythagorica* aufschlussreich, in denen von Gräbern die Rede ist: Gräber wurden nämlich durchaus noch lebendigen Schülern des Pythagoras 'wie Toten' errichtet, wenn sie sich nach der dreijährigen Probe- und fünfjährigen Schweigezeit als des Meisters nicht würdig erwiesen hatten (17 [73-74]). Versager wurden also offiziell für tot erklärt (35 [252]). Mit Pythagoras' drastischem Usus wird deutlich, dass in diesem Milieu Gräber als Monumente des Scheiterns der menschlichen Seele ausgewiesen sind: Diese bezeugen noch der Nachwelt sinnfällig, so will Iamblich dem Leser deutlich machen, eine Unfähigkeit zur anagogischen Entkörperung und Rückkehr zum Ewigen und Unwandelbaren, mithin das Scheitern aller philosophisch-platonischen Bemühungen. Wenn in Iamblichs *De vita Pythagorica* also nicht Sterben, Tod und Grab expliziert werden, sondern stattdessen seine ethischen Lehrsätze ausführlich tradiert sowie lange Reihen von Schülern und Schülerinnen aufgelistet werden, so verweist das einmal mehr auf die wahre Unsterblichkeit des Pythagoras und seiner Philosophie.<sup>53</sup>

Welches Fazit lässt sich hier ziehen? Im Unterschied zum philosophischen *modus moriendi* Plotins, dem es vorwiegend darum ging, die Seele dauerhaft vom Körper zu befreien, sie im Grunde aus dem Kreislauf der Metempsychose asketisch heraus zu läutern und emporzuarbeiten, erhalten in Iamblichs Darstellung des Pythagoreischen 'way of life' Parameter wie Geburt, Familie und Herkunft des Protagonisten klare Konturen und eine klare Programmatik: Der Eintritt der Seele in einen immer neuen Körper ist ausschlaggebend. Indem Pythagoras als θεῖος ἀνὴρ stilisiert ist, wird deutlich, wie er sich in seinen früheren Leben bewährt und emporgearbeitet hat. Sein Leben und vor allem die auf seiner Philosophie gründende Lebensweise und Lebenshaltung zeigt, wie man gut und gottgefällig leben soll. Hier werden nachdrücklich Lebensführung (*modus vivendi*) und soziale, lebensweltliche und politische, kurz: ethische Facetten seiner Philosophie akzentuiert, während in der *Vita Plotini* des Porphyrios das Augenmerk klar auf die Existenz der Seele ohne Körper, nach dem Tod, in der Transzendenz, in der avisierten Einung mit dem Einen gelegt ist. Damit fügt sich die in der Lebensführung zutage tretende Ethik Plotins in einen größer angelegten metaphysischen Rahmen seiner Philosophie ein. Der Tod des Pythagoras, der in Iamblichs Darstellung so unbestimmt bleibt, korrespondiert in auffälliger

<sup>53</sup> Vgl. damit Porph. *Plot.*, der eine vergleichsweise deutlich kürzere Liste von Schülern Plotins (ebd. 7) und dagegen zahlreiche Listen von dessen Schriften bietet (ebd. 4.2-65; 5.8-58; 6.5-25; 24.18-35; 24.40-58; 24.61-78; 25.12-30; 25.36-55; 26.8-27).

Weise mit der ausgeblendeten Geburts- und Herkunftsgeschichte Plotins. Die Gegenläufigkeit der Komposition in beiden Viten wird gerade mit Blick auf die beiden biographischen Fixpunkte Geburt und Tod und deren so konträre Akzentuierung besonders augenfällig: In jedem der beiden Fälle wird dadurch die Göttlichkeit des Philosophen unterstrichen, allerdings werden dabei jeweils unterschiedliche Konzepte von Göttlichkeit – und damit implizite polemische Strukturen – erkennbar: Die Protagonisten beider Viten werden zwar beide in besonders engen Bezug zum Gott Apollon gesetzt. Im Falle Plotins wird dessen Göttlichkeit und Nähe zu Apollon vor allem gegen *Ende* der Vita, im Kontext seines Todes sowie des Apollon-Orakels greifbar. Im Orakel sowie in der Auslegung desselben durch den Biographen Porphyrios (*Plot.* 23) wird Plotins gottgleiche Enthobenheit aus dem Kreislauf der Metempsychose, seine Distanzierung vom allgemein Menschlichen, seine Aggregation an göttliche Männer (darunter auch Pythagoras [!] und Platon) sowie seine Annäherung an das Eine beschrieben. In *De vita Pythagorica* dagegen formuliert Iamblich nachdrücklich den Bezug des Pythagoras zu Apollon im Kontext von dessen Geburtsgeschichte, also am *Anfang* seiner Lebensbeschreibung: Die Göttlichkeit des Pythagoras liegt dabei, wie Iamblich betont, nicht etwa in einer direkten, gleichsam physischen Deszendenz von Apollon, sondern darin, dass seine Seele ‘unter der Führung Apollons steht’ (*VP* 2 [8]: τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας) und dass die von Apollon geschickte Seele in den menschlichen Körper (des Pythagoras) einzieht. Während Iamblich seinen Protagonisten also dadurch als göttlich erweist, dass er von Geburt an unter der Ägide und dem besonderen Schutz des Gottes Apollon steht, ist das in der *Vita Plotini* des Porphyrios gerade umgekehrt: Dort wird durch das Apollon-Orakel am Ende – sowohl mit dem körperlichen Tod Plotins als auch am Ende der literarischen Darstellung des Porphyrios – die Göttlichkeit (der Seele) Plotins dokumentiert: Es kommt hier demnach auf das Ende an und was danach mit der Seele passiert. Plotins Seele erhält gleichsam postmortal den ihr zukommenden göttlichen Rang unter anderen ‘göttlichen Männern’ der Vergangenheit: Plotin wird diesen als kongenial und gleichermaßen ‘göttlich’ zugesellt.

### **Der Biograph und sein Heiliger: Konzept und Wirkung**

Die *Vita Plotini* des Porphyrios ist als Programmschrift zur ‘Habilitation’ resp. Rehabilitierung des eigenwilligen Platonikers Plotin sowie als

einführende *Praefatio* in die systematisch geordneten Schriften Plotins für einen wohl weiteren Adressatenkreis komponiert. Dagegen ist Iamblichs *De vita Pythagorica* klar dem innerschulischen Kontext verhaftet – darauf verweisen strukturelle und inhaltliche Elemente: Denn eine für Anfänger in der (platonischen) Philosophie konzipierte Didaxe, die stetige Akzentuierung von Lernen und gelebter Philosophie sowie die zahlreichen in die Schrift eingelegten Sprüche, Lehren und Mahnreden des Pythagoras lassen eine entsprechende Funktion derselben mit Blick auf Schüler Iamblichs erkennbar werden. Mit Blick auf unsere Fragestellung nach polemischen Elementen und Strukturen, sei hier auf einen zumindest impliziten polemischen Aspekt verwiesen. Dieser liegt m.E. darin, dass Iamblich seinen Pythagoras als Protagonisten schildert, der sämtliche alten wie neuen religiösen und philosophischen Wissenstraditionen in sich aufgesogen hat, ihn also als universal gelehrt und gebildeten Philosophen in einem fortwährenden Lern- und Aneignungsprozess in Szene setzt. Dagegen ist Plotin von Porphyrios als Philosoph geschildert, der eigentlich alles aus sich heraus schon weiß, sein Wissen im Wesentlichen aus sich selbst entdeckt und in sich selbst wiederfindet, also ein völlig konträres Bildungskonzept verkörpert.<sup>54</sup> Mit diesen Beobachtungen konvergiert der Umstand, dass mit der konträren Stilisierung der ‘heiligen’ Männer Plotin und Pythagoras durch ihre Biographen auch eine bestimmte Wahrnehmung derselben bei späteren Autoren einhergeht: So wird Porphyrios in der späteren (neuplatonischen) Überlieferung als ‘der Philosoph’ titulierte, während Iamblich als ‘der göttliche’ (i.e. gottbegeisterte, inspirierte) Iamblich gewürdigt wird.<sup>55</sup> Die umfassende Gelehrsamkeit des Porphyrios wird bei David (*In Porph.* p. 92.4 Busse: ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοίνιξ) wohl nicht zuletzt durch die Bezeichnung ‘Phoinix’ verstärkt, die den (tatsächlich aus dem phönizischen Tyros gebürtigen) Plotin-Schüler als ‘Phönizier’ dezidiert eben der ethnischen Gruppe zuweist, die seit alters in der griechischen Literatur als diejenige gilt, welche den Griechen die Schrift übermittelt hat, also genuin mit Schriftlichkeit konnotiert und der darauf basierenden Bildung assoziiert wird.<sup>56</sup> Porphyrios ist somit als ein der Schriftlichkeit,

<sup>54</sup> Siehe z.B. Porph. *Plot.* 3.6-13 (Ammonios-Episode), dazu Männlein-Robert 2002, 590-91; vgl. auch 14.18-20 (der gelehrte Longin wird als ‘Philologos’ deklariert), dazu Männlein-Robert 2001, 139-49.

<sup>55</sup> Z.B. bei Eun. *VS* 5.1.7 Giangrande (mit Bezug auf Julian vgl. ebd. 22.18; 43.19-20; 44.26); oder Herm. *In Phaedr.* p. 113.25 Couvreur, dazu Goulet 2012, 1324; weitere Belege bei Goulet 1998, 246-47 mit Anm. 168.

<sup>56</sup> Siehe bereits Hdt. 5.58; Call. F 64.6 Pfeiffer.

der eher traditionellen Gelehrsamkeit Verschiebener in die spätere neuplatonische Tradition eingegangen, als einer, der die Schriften Plotins – philologisch vorbildlich, wie ihm der Literaturkritiker Longin bestätigt<sup>57</sup> – ediert und tradiert. Dagegen leitet die Schrift *De vita Pythagorica* des ‘göttlichen’ Iamblich in keiner Weise eine Edition von Schriften des Pythagoras ein – solche waren zumindest nicht überliefert –, sondern stellt eine mit der Biographie des Pythagoras eher vordergründig verbundene, populär gehaltene Einführung in die von Pythagoras begründete Lebensweise dar, welche durch seine Philosophie motiviert ist. Während in der *Vita Plotini* die systematische, anagogisch konzipierte Edition der *Schriften* Plotins auf dessen Vita folgt und dessen philosophisches Nachleben garantieren soll, folgt in Iamblichs Schrift auf die *Biographica* des Pythagoras, seine Lehren und lange Schülerlisten das wohl insgesamt zehnbändige, ebenfalls anagogisch konzipierte Curriculum durch die Philosophie des Pythagoras, wie sie sich aus der vorwiegend *mündlichen* Überlieferung bereits seit geraumer Zeit in Schriften über die pythagoreische Philosophie niedergeschlagen hatte (auf diese bezieht sich Iamblich hier).

Insgesamt formen sich die philosophische Programmatik und die Polemik in solchen hagiographischen Viten in erster Linie literarisch aus. Nicht nur die Wahl des Protagonisten in beiden Schriften, sondern auch die jeweils erkennbaren divergierenden Konzepte von ‘Heiligkeit’, deren philosophische Programmatik sich stets in der literarischen Darstellung abzeichnet, dokumentieren eine polemische Spannung zwischen den beiden Biographen und Philosophen Porphyrios und Iamblich, die mit ihren hagiographisch überformten Viten doch recht unterschiedliche Richtungen innerhalb der spätantiken innerplatonischen Szene propagieren und jeweils protreptisch für die eigene Überzeugung werben.

## Bibliographie

M. von Albrecht (2002), ‘Das Menschenbild in Iamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform’, in von Albrecht u.a. (2002) 255-74.

<sup>57</sup> So bei Porph. *Plot.* 19.19-24: Longin beklagt sich über die schlechte Qualität der Plotin-Schriften, die er von Amelios in Syrien erhalten hat, und erbittet von Porphyrios bessere; Kalligas 2001 führt auf diese Texte die von der später dann maßgeblichen Edition des Porphyrios abweichenden Plotin-Texte zurück, die von Eusebios in der *Praeparatio Evangelica* zitiert werden.

- M. von Albrecht u.a. (Hg.) (2002), *Jamblich: ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ. Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (SAPERE, 4).
- M. Becker (2013), *Eunapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart: Steiner (Roma aeterna, 1).
- L. Bieler (1935-1936), *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*, 2 Bde., Wien: Oskar Höfels (Ndr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976).
- L. Brisson (1987), 'Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style', in *ANRW* 2.36.2, 793-860.
- L. Brisson (1989), 'Amélius', in R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 1, Paris: CNRS, 160-64.
- L. Brisson. (1992), 'Une édition d'Eustochius?', in Brisson u.a. (1982-1992) II 65-69.
- L. Brisson & A. Ph. Segonds (1996), *Iamblique. Vie de Pythagore*, Paris: Les Belles Lettres.
- L. Brisson u.a. (Hg.) (1982-1992), *Porphyre. La Vie de Plotin*, 2 Bde., Paris: Vrin (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 6 & 16).
- P. Brown (1981), *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University Press (The Haskell Lectures on History of Religions, 2).
- A. Busine (2012), 'Porphyre de Tyr. La lettre à Anébon', in R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5.2, Paris: CNRS, 1397-1398.
- P. Cox (1983), *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage, 4).
- C. D'Ancona Costa (2002), "'To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All". Vita Plotini 2, 26-27 Once Again', in M. Erler & Th. Kobusch (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur spätantiken Denkens*, München, Leipzig: Saur (Beiträge zur Altertumskunde, 160), 517-65.
- É. des Places (1982), *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella, texte établi et traduit*, Paris: Les Belles Lettres.
- J. Dillon (1996), *The Middle Platonists. 80 BC to AD 220*, Ithaca: Cornell University Press.
- J. Dillon (2005), 'Iamblichos de Chalcis', in R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 3, Paris: CNRS, 824-36.
- J. Dillon & J. Hershbell (1991), *Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life. Text, Translation, and Notes*, Atlanta: Scholars Press (Society of Biblical Literature. Texts and translations, 29).
- M. J. Edwards (1993), 'Two Images of Pythagoras. Iamblichus and Porphyry', in H. I. Blumenthal & E. G. Clarke (Hg.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London: Bristol Classical Press, 159-72.

- M. J. Edwards (2000), *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool: University Press (Translated Texts for Historians, 35).
- A.-J. Festugière (1977), *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou Les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris: Picard (Collection Empreinte, 1).
- G. Fowden (1982), 'The Pagan Holy Man in Late Antique Society', in *JHS* 102, 33-59.
- M. Frede (1987), 'Numenius', in *ANRW* 2.36.2, 1034-1075.
- M. George (2002), 'Tugenden im Vergleich', in von Albrecht u.a. (2002) 303-22.
- R. Goulet (1981), 'Les Vies de Philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique', in F. Bovon u.a. (Hg.), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève: Labor et Fides (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, 4), 161-208.
- R. Goulet (1998), 'Histoire et mystère. Les Vies de Philosophes de l'antiquité tardive', in: W.-W. Ehlers (Hg.), *La biographie antique*, Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt (Entretiens sur l'antiquité classique, 44), 217-55.
- R. Goulet (2001), *Études sur les Vies de Philosophes dans l'antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris: Vrin (Textes et traditions, 1).
- R. Goulet (2012), 'Porphyre de Tyr. L'homme et l'œuvre', in R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5.2, Paris: CNRS, 1289-1314, 1324-1325.
- M.-O. Goulet-Cazé (1982), 'L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin', in L. Brisson u.a. (1982-1992) I 231-328.
- M.-O. Goulet-Cazé, (1992), 'Remarques sur l'édition d'Eustochius', in: L. Brisson u.a. (1982-1992) II 71-76.
- T. Hägg & P. Rousseau (Hg.) (2000), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage, 31).
- P. Kalligas (2001), 'Traces of Longinus' Library in Eusebius Praeparatio evangelica', in *CQ* 51, 584-98.
- M. Lurje (2002), 'Die Vita Pythagorica als Manifest der neuplatonischen Paideia', in von Albrecht u.a. (2002) 221-53.
- C. Macris & R. Goulet (2012), 'Porphyre de Tyr. Vie de Pythagore', in R. Goulet (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5.2, Paris: CNRS, 1333-1335.
- I. Männlein-Robert (2001), *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München, Leipzig: Saur (Beiträge zur Altertumskunde, 143).

- I. Männlein-Robert (2002), 'Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die Vita Plotini des Porphyrios', in M. Erler & T. Kobusch (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur spätantiken Denkens*, München, Leipzig: Saur (Beiträge zur Altertumskunde, 160), 581-609.
- I. Männlein-Robert (2013), 'Tugend, Flucht und Ekstase. Zur  $\delta\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$  θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike', in Ch. Pietsch (Hg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*, Stuttgart: Steiner (Philosophie der Antike, 32), 99-111.
- J. Mansfeld (1994), *Prolegomena. Questions to Be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden, New York, Köln: Brill (Philosophia antiqua, 61).
- O. Montevecchi (2000), 'Ritorniamo a Licopoli e a Plotino', in *Aegyptus* 80, 139-43.
- D. O'Meara (1989), *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: University Press.
- I. Opelt (1980), *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg: Winter (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften n.F., II 63).
- A. Priessnig (1929-1930), 'Die literarische Form der spätantiken Philosophenromane', in *BZ* 30, 23-30.
- J. M. Rist (1985), *Platonism and its Christian Heritage*, London: Variorum Reprints (Variorum collected studies series, 221).
- E. Rohde (1871), 'Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras', in *RhM* 26, 554-76.
- H. D. Saffrey (1992), 'Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire', in L. Brisson u.a. (1982-1992) II 31-57.
- H. Saner (1989), 'Polemik', in J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 7, Basel: Schwabe, 1029-1031.
- H.-R. Schwyzer (1951), 'Plotinos', in *RE* 21.1, 471-592.
- W. Spickermann (2001), 'Polemik', in *DNP* 10, 3-5.
- G. Staab (2002), *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, München, Leipzig: Saur (Beiträge zur Altertumskunde, 165).
- H. Stauffer (2003), 'Polemik', in J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 6, Basel: Schwabe, 1403-1415.

