

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Band: 18 (1972)

Artikel: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica
Autor: Burkert, Walter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-661083>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

II

WALTER BURKERT

Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger
Pseudopythagorica

ZUR GEISTESGESCHICHTLICHEN EINORDNUNG EINIGER PSEUDOPYTHAGORICA

Unter den antiken Pseudepigrapha sind die Pythagorica, die dank Herrn Thesleff jetzt in handlicher Ausgabe vorliegen¹, gewiss nicht die wichtigste Gruppe. Die *σεμνότης τῶν ἠθῶν καὶ τῶν δογμάτων*, die ein antiker Leser (Dion. Hal. *Mim.* IV) diesen Traktaten nachrühmt, hat für uns ihre Anziehungskraft eingebüsst. Eher bleibt ein intellektueller, gleichsam sportlicher Reiz, ein Rätsel zu lösen: Wer spricht hier wirklich hinter der Maske des angeblichen Verfassers, zu welchem Publikum und warum? Nach einer Antwort zu suchen, hat sein methodisches Interesse, ist freilich doch auch sachlich nicht ganz ohne Belang. Wenn der Philologie die Aufgabe gesetzt ist, die antike Geisteswelt so vollständig wie möglich wiederzugewinnen, wird sie angesichts so vieler grosser Lücken der Überlieferung auch zweit- und drittrangige Zeugnisse nicht verschmähen — wenn es nur gelingt, Mystifikationen von dem Platz zu entfernen, an den sie sich gedrängt haben, und ihnen die ihnen zukommende Stelle zuzuweisen. Dass die Pythagorica, um die es hier geht, pseudonym sind, ist wohl unbestritten; die geistesgeschichtliche Identifizierung jedoch scheint noch nicht ganz gelungen, ihre Datierung ist noch immer kontrovers.

Die unbekanntenen Verfasser haben ihre Spuren verwischt; uns bleibt nichts als zu versuchen, dennoch Indizien zusam-

¹ *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and edited by Holger THESLEFF, Acta Academiae Aboensis Ser. A 30, 1 (1965), im folgenden ohne weitere Angabe nach Seite und Zeile zitiert. Vgl. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis Ser. A 24, 3 (1961), im folgenden: THESLEFF, *Introduction*. Für authentisch hielt A. DELATTE 'Archytas' Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης: *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922, 71-124. Gegenargumente bei G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam 1968, 17.

menzutragen, die Beziehungen zu Bekanntem herstellen. Vielleicht, dass sprachliche, auch sprachstatistische Untersuchungen einmal besonders feste Anhaltspunkte liefern können; hier sei vom Inhalt ausgegangen, von Ausdrücken und Gedanken, die sich bestimmten Epochen zuweisen lassen. 'Abhängigkeiten' zu suchen, ist eine alte philologische Methode. Voraussetzung ist die Feststellung von Übereinstimmungen, sei es in einem Text genügender Länge, sei es in einem Gedanken hinreichender Spezifizierung, um zufällige Ähnlichkeit auszuschliessen. Freilich bestehen dann immer die drei Möglichkeiten, Abhängigkeit des einen, Abhängigkeit des andern, oder gemeinsame Quelle, sodass erst durch zusätzliche Postulate ein Verhältnis etabliert werden kann. Ohne gewisse Wertsetzungen von 'besser' und 'schlechter', um 'Ursprung' und 'Abklatsch' zu unterscheiden, geht es dabei bekanntlich nicht ab. Im Falle der Pseudopythagorica, die doch allem Anschein nach ein Randphänomen mit beschränkter Ausstrahlungskraft blieben, wird die Hypothese erlaubt sein, dass bei Übereinstimmung mit nicht-pythagoreischen Texten und Gedanken die Pythagorica eher die nehmenden als die gebenden sind. Die Möglichkeit der gemeinsamen Quelle ist in Anbetracht der ungeheuren Verluste zumal an hellenistischer Literatur allerdings nur selten auszuschliessen. Immerhin glauben wir, dass gewisse Epochen der Geistesgeschichte ihr besonderes Gepräge tragen, oft bestimmt durch einzelne massgebende Persönlichkeiten; wo dies zu sichern ist, endet die Vieldeutigkeit der 'Übereinstimmungen': wir konstatieren Einfluss des einen, Abhängigkeit des anderen, wir fassen einen *terminus post quem*. Man kann versuchen über solch schlichte Feststellungen hinauszukommen mit dem geistesgeschichtlichen Postulat, dass jede Objektivierung des Geistes den Stempel der Zeit, in der sie entstand, unverkennbar tragen müsse, wenn nicht äusserlich, so in einer 'inneren Form'; dies sei nicht be-

stritten, doch zeigt sich im einzelnen immer wieder, wie schwer dergleichen sich klar aufzeigen und beweisen lässt. Jedes Gesamtbild wird sichere Anhaltspunkte mit möglichen Ergänzungen verbinden; methodisch ist beides immer wieder zu trennen.

Die Aussichten für die geistesgeschichtliche Identifizierung eines pseudonymen Textes werden umso besser sein, je ausführlicher der fragliche Text ist, und je dichter das Beziehungsgeflecht, in dem er steht. Beide Voraussetzungen treffen in besonderem Masse auf die Kategorienschriften des 'Archytas' zu: wir besitzen zwei vollständige Schriften, und sie stehen in dem unerhört breiten Strom der Beschäftigung mit der aristotelischen *Kategorienschrift*, der von Andronikos bis zur Renaissance reicht. So hat hier Thomas Szlezák¹ ganz klare Ergebnisse erzielen können. Zunächst ist die eine der Schriften aus dem Bereich der hellenistischen, ja der antiken Literatur mit Sicherheit auszuscheiden: die *Καθολικοὶ λόγοι*, deren Sonderstellung auch Herr Thesleff (*Introduction*, 110 f.) hervorgehoben hat, haben nicht nur einen Satz aus der *Isagoge* des Porphyrios wörtlich übernommen², haben genaue Entsprechungen in den *Kategorienkommentaren* von Olympiodor, Elias, David, vielmehr ist der ganze Text praktisch identisch mit dem Mittelteil eines byzantinischen Schultraktats, *Συνοπτικὸν σύνταγμα φιλοσοφίας*, dessen älteste bekannte Handschrift 1040 datiert ist und das in späteren Handschriften und im Erstdruck (1600) einem gewissen Gregorios zugeschrieben wird³. Der Fälscher hat

¹ *Pseudo-Archytas über die Kategorien*. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin 1972 (*Peripatoi. Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus*, hgg. v. Paul MORAUX, 4). — Angekündigt ist auch ein Kommentar zum 'Timaios Lokros' von Matthias BALTES; er verweist diese Schrift in den Eudoros-Kreis.

² III 17 = Porph. *Is.* p. 12, 24 Busse (bemerkt von FR. HARTENSTEIN 1833; J. NOLLE, *Ps.-Archytas Fragmenta*, Diss. Münster 1914, zu p. 34, 31).

³ Kritische Edition durch J. HEIBERG, *Anonymi Logica et Quadrivium*, Kgl. Danske Vid. Selsk. 15, 1. Kopenhagen 1929, p. 7-13.

das Stück ausgelöst, einen Anfangssatz anderer Herkunft vorgeschaltet, an einer Stelle den Namen 'Aristoteles' getilgt, obwohl auf diese Weise ein halber Satz stehen blieb (6, 24-6), und das ganze, oberflächlich auf dorischen Dialekt umgefärbt, als 'Archytas' verkauft. Für das Wann und Wo gibt der Titel ein Indiz: Καθολικοὶ λόγοι steht am nächsten der Titelform, in der Boethius¹ den älteren Pseudoarchytas zitiert — der Fälscher hat entsprechend im Text überall κατηγορίαι durch λόγοι ersetzt. Ein solches Zusammentreffen von byzantinischer und westlicher Aristoteles-Tradition ist doch wohl erst in der Renaissance anzunehmen, in der zudem mit dem Platonismus auch das Interesse an Pythagoreischem neu sich regte. Den Simplikios-Kommentar zu den *Kategorien* — Erstdruck 1499 — mit seinen ausführlichen Zitaten aus dem älteren Pseudoarchytas kann der Fälscher nicht gekannt haben. Die erhaltene Handschrift stammt aus dem frühen 16. Jh., der Erstdruck von 1561. Auf 6 weitere Drucke und eine französische Übersetzung hat es diese nachantike Archytasfälschung immerhin gebracht².

Viel wichtiger ist die Schrift Περὶ τοῦ καθόλου λόγου, die als ganzes erst 1914 aus einem Codex Ambrosianus³ — in Koine-Fassung — wieder bekannt wurde. Dass sie antik ist, steht durch die Benutzung von Iamblich bis Simplikios fest. Schon vor Iamblich scheint Hippolytos⁴ über eine neupythagoreische oder gnostische Quelle von der Schrift zu wissen, sodass etwa 200 n. Chr. sich als *terminus ante quem* ergibt. Wie schon E. Zeller, J. Schulte, W. Theiler gesehen

¹ In *Cat.* I p. 162 A Migne; 21, 21 Thesleff.

² J. CAMERARIUS, 1564; J. C. ORELLI, 1821; FR. HARTENSTEIN, 1833; F. W. A. MULLACH, 1860; J. NOLLE, 1914; H. THESLEFF, 1965; Übers. v. A. CHAIGNET, 1874.

³ 23 (A 92 sup.), geschrieben von Konstantinos Mesobotes um 1530, wie Dieter Harlfinger (Berlin) festgestellt hat.

⁴ *Ref.* VI 24 p. 150, 25-151, 2, Test. I Szlezák.

haben, liefert einen nicht weniger klaren *terminus post quem* der Zusammenhang mit der ersten Generation der Aristoteles-Kommentatoren, Andronikos, Boethos, Eudoros¹. Andronikos hat die Postprädikamente von der *Kategorien-schrift* abgetrennt — ‘Archytas’ behandelt sie in einer eigenen Schrift *Περὶ ἐναντίων*; Andronikos hat, wie ‘Archytas’, die Begriffe ‘Ort’ und ‘Zeit’ an Stelle des aristotelischen ‘irgendwo’ und ‘irgendwann’ gesetzt. Boethos schrieb *Περὶ τοῦ πρὸς τι καὶ πρὸς τί πως ἔχοντος*, entsprechend gebraucht ‘Archytas’ für die Kategorie der Relation konsequent *πρὸς τί πως ἔχον* oder auch *πρὸς ἕτερόν πως ἔχον*, was auf Andronikos und Ariston Rücksicht nimmt. Eudoros hat gegenüber Aristoteles die Reihenfolge Quantität-Qualität umgekehrt, genauso wie ‘Archytas’. Dies sind nur einige der aufweisbaren Übereinstimmungen. Gewiss, die *Kategorien* waren auch im Hellenismus bekannt, sie erscheinen im hellenistischen Katalog der Aristotelesschriften²; aber wenn das, vorüber jene ersten Aristoteleskommentatoren ausführlich diskutieren, bei ‘Archytas’ stillschweigend korrigiert bzw. vorausgesetzt ist, kann über die Richtung der Abhängigkeit kein Zweifel sein. Wie im damit gegebenen Zeitraum zwischen 0 und 200 n. Chr. dieser ‘Archytas’ genauer zu datieren ist, lässt sich nur noch durch eine Wahrscheinlichkeitsüberlegung präzisieren: das Interesse an den *Kategorien* scheint im 1./2. Jh. zurückgetreten zu sein, jedenfalls sind uns keine *Kategorienkommentare* aus dieser Zeit bekannt; die Kommentatoren des 3. Jh. haben keine Spuren mehr bei Pseudoarchytas hinterlassen. Der Text ist also doch wohl an den Schauplatz der Aktualität, an Andronikos-Boethos-Eudoros nahe heranzurücken, stammt demnach ungefähr aus augusteischer Zeit. Er ist, anders als die

¹ Für die Einzelnachweise sei auf Szlezák verwiesen. Einige Hinweise schon bei E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III 2⁵ (1923), 120 Anm.; W. THEILER in: *Parusia, Festgabe J. Hirschberger* (1965), 205.

² Nr. 141, Diog. Laert. V 26.

Καθολικοὶ λόγοι, kein Plagiat, sondern ein in Grenzen selbständiger Versuch, eine 'bessere' Kategorienschrift als die aristotelische vorzulegen.

Ist damit ein Fixpunkt gewonnen, so wäre es doch gewiss voreilig, das Ergebnis zu verallgemeinern. Immerhin empfiehlt sich, in dieser Richtung weiterzusuchen. Ich greife aus den Archytea die Schrift *Περὶ παιδείσεως ἠθικῆς* heraus. Der Titel stellt sie in die peripatetische Tradition, die nach Aristoteles 'dianoetische' und 'ethische' Tugenden unterschied. Thema ist die Frage nach dem Verhältnis von Arete und Glückseligkeit und nach dem Wesen der Arete überhaupt — die Allerweltsthemen der antiken Ethik. An einer Stelle jedoch scheint durch die Gemeinplätze etwas ganz Spezielles hindurch, das präzisen Zugriff gestattet. Es geht um die Bestimmung der Eudaimonie (43, 8-18): « Strafe zahlen für ihre Torheit diejenigen, die der Lust den ersten Preis geben; gezüchtigt werden diejenigen, die die Schmerzlosigkeit über alles stellen; um es allgemein zu sagen, in schlimmem Wirbel ersticken diejenigen, die im körperlichen Wohlergehen oder in der vernunftlosen Einrichtung der Seele das glückselige Leben belassen; und nicht viel glücklicher als diese haben es diejenigen getroffen, die das sittlich Gute zwar hochhalten, sodass sie nichts gegen es sagen, als gleichrangig ihm aber die Lust und die Schmerzlosigkeit und das Wohlergehen, die ersten, natürlichen, vernunftlosen Strebungen des Körpers oder der Seele, entgegenhalten. In doppelter Weise tun sie Unrecht, indem sie die Erhabenheit der Seele und ihrer Werke niederziehen zur Gleichmacherei mit der Vollkommenheit des Körpers, und indem sie das körperliche Wohl überhöhen zur Gleichwertigkeit mit der seelischen Lust». Was hier gegeben wird, ist eine systematisch-kritische Doxographie von τέλος-Formeln: zwei 'Ziele' werden diskutiert, 'Lust' und 'Schmerzlosigkeit', und zwar entweder für sich oder in Verbindung mit dem 'sittlich Guten' (καλόν), und alle vier Möglich-

keiten werden verworfen. Eben diese doxographische Zusammenstellung, das 'Gericht über die Lebensziele'¹, kennen wir aufs beste — dreifach bezeugt — aus Cicero, am ausführlichsten aus dem V. Buch von *De finibus*: drei mögliche 'Ziele' werden anerkannt, *voluptas*, *vacuitas doloris*, oder die 'primären Strebungen der Natur' (*prima naturae*), und zwar jeweils entweder für sich oder in Verbindung mit dem *honestum* — der ciceronischen Übersetzung von *καλόν*. Bei Cicero ist jede der Richtungen mit einem Philosophenamen exemplifiziert: Lust: Aristippos; Schmerzlosigkeit: Hieronimos, der Peripatetiker von Rhodos; Lust und *honestum*: Kalliphon und Deinomachos; Schmerzlosigkeit und *honestum*: Diodoros, der Schüler des Kritolaos². Dies führt in die zweite Hälfte des 2. Jh. v. Chr., doch Cicero setzt ausdrücklich hinzu, dass diese Zusammenstellung von Karneades († 129/8) stamme, besonders aber von Antiochos von Askalon verwendet worden sei (*Fin.* V 16), dem ja anerkanntermassen Cicero im V. Buch von *De finibus* im wesentlichen folgt³. Die Übereinstimmung mit 'Archytas' besteht nicht nur in Einzelheiten, sondern im System und in der Reihenfolge. Dass 'Archytas' keine Namen nennt von Philosophen, die 200 Jahre nach Archytas lebten, zeugt für den Takt des Fälschers. Das dritte Glied der Aufzählung von Karneades-Antiochos-Cicero, die '*prima naturae*' scheint bei 'Archytas' zu fehlen — doch besteht insofern noch Übereinstimmung, als dieses Glied nicht in die Polemik gehört, hat doch Karneades diese Bestimmung provisorisch anerkannt und Antiochos seine Ethik darauf aufgebaut⁴;

¹ J. STROUX, *Philologus* 89 (1934), 126.

² Am ausführlichsten Cic. *Fin.* V 16-23, kürzer *Fin.* II 34 f. und *Ac.* II 129-31; Übersicht bei G. LUCK, *Der Akademiker Antiochos*, 1953, 60. 'Archytas' und *Fin.* V klingen auch in der Einleitung, vor der Übersicht, aneinander an: *λιμήν, κυβερνάται* 42, 30 — *portus*, *Fin.* V 15; *gubernatio*, V 16.

³ G. LUCK a.O. 55 m. Lit.

⁴ Zu Cic. *Fin.* V tritt Varro bei Aug. *Civ.* XIX 2.

allerdings sieht man dann, dass 'Archytas' im Ausdruck τὰς πρώτας καὶ φυσικὰς καὶ ἀλόγως ὁρμάς eben diese 'prima naturae' umschreibt und mit verwirft. Er selbst will sich offenbar an seine Definition der Eudaimonie halten, ἐνέργεια ἀρετᾶς ἐν εὐτυχίᾳ (42, 12), die aus Aristoteles stammt und bei Areios Didymos wiederkehrt¹.

Für diesen 'Archytas' ist damit sicher Karneades *terminus post quem*, oder vielmehr die Schülergeneration des Karneades — der selbst nichts geschrieben hat; wahrscheinlicher doch Antiochos selbst, der sich dieser Einteilung der Telosformeln so 'gern' (*Fin.* V 16) bedient hat.

Mit Antiochos stimmt jedenfalls die Bewertung der Lebensformen bei 'Archytas' überein: 'Archytas' empfiehlt die Mischung aus βίος θεωρητικός und βίος πρακτικός (42, 18), genau so wie Antiochos, was Varro (*Aug. Civ.* XIX 2; 3) bezeugt. Auch Areios Didymos² kennt den 'gemischten' Bios, doch entscheidet sich der orthodoxe Peripatos für das theoretische Leben.

Vielleicht führt Areios Didymos noch ein Stückchen weiter: er verbindet die streng aristotelische Definition der Eudaimonie mit einer Polemik: die körperlichen und äusseren Güter machen nicht die Glückseligkeit erst voll (συμπληροῦν τὴν εὐδαιμονίαν), denn diese erfüllt sich im Handeln, nicht in der Addition einzelner Güter (II 126,

¹ Arist. *EN* 1101 a 14: κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα ... κεχορηγημένον (χοραγία 'Archytas' 42, 28), vgl. 1102 a 5, 1177 a 12; *EE* 1219 a 38; ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς *Pol.* 1332 a 9; vgl. *MM* 1185 a 37; ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ἐν πράξεσιν χορηγοῦμέναις κατ' εὐχὴν, Areios Didymos *Stob.* II 126, 19 vgl. II 50, 11; 51, 12; 130, 18; *Diog. Laert.* V 30; 'Archytas' 11, 3; 12, 4-6. H. STRACHE, *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*, Diss. Berlin 1909, hatte den Einfluss des Antiochos auf Areios herausgestellt; H. VON ARNIM, Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik, *Sitzungsber. Wien* 204, 3 (1926) wollte dagegen Theophrast als unmittelbare Hauptquelle erweisen; vgl. dagegen O. REGENBOGEN *RE* Suppl. VII (1940), 1492-4.

² *Stob.* II 144, 17; zur Thematik vgl. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, *Ac. R. de Belgique, Cl. d. lettr., Mém.* 51, 3 (1956), 148-57; 171-7. Zu Antiochos auch *Cic. Fin.* V 58.

12-24). Dies richtet sich gegen Kritolaos, der das Telos definierte als τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον (II 46, 11 = Fr. 19 Wehrli)¹. Aber auch noch Antiochos hat, soweit sich aus Cicero urteilen lässt, unbekümmert von der mehr oder weniger 'vollen Summe'² der Güter gesprochen; erst die unmittelbare Quelle des Areios hat dann den reineren Aristoteles wieder zu Ehren gebracht — darum die frische Energie der wiederholten Polemik. Wenn nun 'Archytas' an Stelle der Telos-Formel nach Karneades und Antiochos eben die mit Areios Didymos im wesentlichen übereinstimmende aristotelische Formel verwendet, dann ist das höchst wahrscheinlich erst nach dieser Korrektur geschrieben — wir kämen damit abermals etwa in augusteische Zeit.

Die ganze Schrift fügt sich, soweit ich sehe, dem durch die Namen Antiochos und Areios Didymos festgelegten Rahmen durchaus ein. Man greift zurück auf Alte Akademie und Peripatos, die im wesentlichen als Einheit gesehen werden. Dazu gehört die Wiederentdeckung der μετριοπάθεια nach Krantor (41, 16), wie wir sie auch aus Cicero (*Tusc.* III 12) und Philodem kennen³, mit der ausdrücklichen Wendung gegen die stoische Apathie; fast fällt 'Archytas' aus der Rolle mit dem αὐτῶν (41, 13), das ja nur die stoischen Gegner meinen kann. Wir kennen diese Diskussionen aus-

¹ Areios Didymos polemisiert auch hier sofort gegen diese Formel, II 46, 13-15; vgl. 130, 4-12. Dagegen schreibt die Doxographie bei Diog. Laert. V 30 dem Aristoteles selbst die συμπλήρωμα-Formel zu, was Wehrli (*Kritolaos* p. 68) auf Antiochos zurückführt; συμπλήρωσις auch 'Euryphamos' 87, 6.

² vgl. *summa bonorum*, Cic. *Fin.* IV 46; (*rationem*) *ipsis initiis naturae et totius perfectione vitae locupletatam*, *Fin.* II 38; daneben *virtute fruitur*, *Fin.* IV 15 — χρήσις ἀρετῆς. Oben S. 32 Anm. 1.

³ Cic. *Tusc.* III 22; IV 38 u.a., Plut. *Cons. ad Apoll.* 102 c-d; K. PRAECHTER *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 10 (1897), 186 ff.; Aristoteles-Doxographie bei Diog. Laert. V 31: ἀπαθῆ μὲν μὴ εἶναι, μετριοπαθῆ δέ. 'Metopos' 120 f.; gegen Verdammung des Zorns: Philodem *Περὶ ἔργῆς* p. 107, 28. — Zu 'Archytas' 41, 14 — ἀπάθεια würde das γενναῖον der Tugend vernichten — vgl. Arist. *EN* 1100 b 32: μὴ δι' ἀναληγῆσιν ἀλλὰ γεννάδας ὢν ...

fürhlichst aus Cicero¹; auch an Horaz wäre wohl zu erinnern. Nichtsdestoweniger bleiben stoische Begriffe im Hintergrund stehen: die Bezeichnung der *πρᾶξις* als *ἐνέργεια νοερά*, was 'Archytas' ausdrücklich als Definition einführt (42, 8), entspricht der stoischen Definition: *πρᾶξις* = *ψυχῆς ἐνέργεια λογικῆς* (Clem. *Paed.* I 13 = *SVF* III 72, 15); *εὐροον βίον* 42, 22 nimmt das stoische Schlagwort von der Eudaimonie als *εὐροια βίου*² auf; *τέχνα τῷ βίῳ* wiederum (43, 3) hat sein genaues Gegenstück bei Antiochos (*ars vivendi*, *Fin.* V 16 und Aug. *Civ.* XIX 3) noch mehr als in der *τέχνη περὶ τὸν βίον* der Stoiker (Sext. *M.* XI 168 ff.). Die einprägsame Formulierung der Leib sei das 'Werkzeug der Seele' (43, 20; 11, 6), weist zurück auf den platonischen 'Alkibiades' und den aristotelischen 'Protreptikos'³; die nicht unelegante Lösung, die 'Archytas' dem Problem von Tugend und Eudaimonie gibt: die Tugend reiche zwar nicht — wie dies die Stoiker verfochten — allein zur Glückseligkeit, aber sie verhindere doch das Elend-Sein, während umgekehrt die Schlechtigkeit vielleicht nicht immer als Unglück empfunden wird, aber doch das wahre Glück verhindert (40, 19-21), scheint an die *Nikomachische Ethik* anzuknüpfen⁴.

Ein sicherer *terminus ante quem* ist, soweit ich sehe, für unsere Schrift abgesehen von Iohannes Stobaios nicht gege-

¹ Neben *De finibus* bes. auch die *Tusculanen*.

² Zenon, Kleanthes, Chrysipp, vgl. den Index der *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*SVF*), s.v. *εὐροια*; Areios Didymos Stob. II 77, 21. Auch *καθ' ὁμολογὰ τῆς φύσει ἡθεα* 'Archytas' 41, 25 ist stoisches Schlagwort.

³ [Plat.] *Alk.* I 128 e - 130 c; vgl. Olympiod. z. d. St., p. 202 ff., 212 ff. Creuzer (Hinweis von Th. Szlezák); Arist. *Protr.* Fr. 6 Walzer = B 59 Düring = Iambl. *Protr.* p. 41, 15-18; vgl. *Part. an.* 642 a 11; neu entfaltet von Plotin I 4, 16.

⁴ *EN* 1101 a 6: der Tugendhafte wird wenigstens nie *ἄθλιος* sein; näher der Stoa hielt sich Antiochos: *virtutem ipsam per se beatam vitam efficere posse neque tamen beatissimam*, fr. 81 Luck = Cic. *Tusc.* V 22. Auch für ihn gilt aber jedenfalls: ohne Arete keine Eudaimonia, Varro bei Aug. *Civ.* XIX 3; strenger Areios Didymos II 133, 23: *κακίαν ἀντάραξη πρὸς κακοδαιμονίαν*.

ben; doch ist wohl die gleiche Wahrscheinlichkeitsüberlegung zulässig wie bei den *Kategorien*: wenn die Beziehungen zu Antiochos und Areios Didymos so eng sind, zu späteren ethischen Schriften, die wir ja doch in Menge haben, zu Seneca oder Musonios, Dion oder Plutarch, Epiktet oder Kaiser Marcus ähnlich enge Beziehungen nicht zu finden sind, dann wird diese Schrift von der Epoche ihrer Aktualität nicht allzuweit abgerückt werden können.

Nächstverwandt, sodass bereits Gleichsetzung erwogen wurde (Thesleff, *Introduction*, 10), ist nach Thema und Behandlung die Schrift *Περὶ ἀνδρὸς ἀγαθῶ καὶ εὐδαίμονος*. Sie hebt sich freilich von jener ab, indem die dort gegebene Lösung des im Titel umschriebenen Problems hier fehlt: 'Archytas' spricht hier ungeniert aus, dass auch der gute Mensch im Unglück eben unglücklich ist (10, 30), was nach dem anderen 'Archytas' die Arete doch wenigstens zu verhindern imstande ist. Wir haben also für die beiden so ähnlichen Schriften verschiedene Verfasser anzunehmen — unter der Voraussetzung, dass die Verfasser sich bei ihren weithin übernommenen Formulierungen etwas gedacht haben —. Mit der Gleichheit der Fragestellung und der Berührung in den Termini ist trotzdem der Hinweis auf die gleiche geistige Heimat gegeben. In der Tat lässt sich wieder engste Berührung mit Antiochos konstatieren: die Rede sei, schreibt 'Archytas', von der Glückseligkeit des Menschen (11, 3), d.h. nicht eines Tieres, und nicht eines Gottes; der Mensch aber sei nicht nur Seele, sondern auch Leib, so sehr auch dieser, als 'Werkzeug', der Seele unterstellt sei. Dies sind keine entlegenen Gedankengänge, aber es ist doch kein Zufall, dass sie in Ciceros *De finibus* (IV, 27), bei der Widerlegung der Stoa wiederkehren: « Wenn wir nicht für einen Menschen das höchste Gut suchen würden, sondern für ein anderes Lebewesen, dieses aber nichts als Seele wäre... », dann wäre der stoische Rigorismus berechtigt. Der Ansatzpunkt im 'Menschlichen', in einer ausgewogenen

Anthropologie im Widerspruch zum altstoischen Doktrinarismus, das ist Grundlage der Ethik des Antiochos, die dann im V. Buch von Ciceros Werk entfaltet wird. Auch dort heisst es : Es geht um das Lebensziel für den Menschen (V 26), der Mensch aber besteht aus Körper und Seele (V 34) ; es geht um den Menschen, nicht um Pflanze, nicht um Tier, nicht um einen Gott, so klingt es auch aus Varros Schrift, die auf Antiochos aufbaut (Aug. *Civ.* XIX 3).

Vom ἀγαθόν des Menschen geht die Betrachtung weiter zum ἀγαθόν der Teile, der Teile von Seele und Leib. Auszeichnung der Seele sind die 4 Kardinaltugenden, Auszeichnung des Körpers Schönheit, Gesundheit, guter Wuchs, gute Sinne (II, 8). Der gleiche Gedankengang findet sich bei Areios Didymos (II 122, 11 ff.): « Wenn der Mensch ein Wert ist, sind auch seine Teile Werte ; Teile des Menschen sind Körper und Seele. Daher ist auch der Körper ein Wert », und dann werden die ἀρεταί der Teile aufgezählt und — dies geht über ‘ Archytas ’ hinaus — zueinander in Parallele gesetzt ; sind zunächst 6 Körpertugenden genannt (122, 21), so reduzieren diese sich eben um dieser Parallele willen dann auf 4¹: ὑγίεια — σωφροσύνη, ἰσχύς — ἀνδρεία, εὐαισθησία — φρόνησις, κάλλος — δικαιοσύνη. Dies entspricht wiederum ‘ Archytas ’, nur dass dieser εὐεκτία statt ἰσχύς sagt — ‘ Phintys ’ 152, 14 hat genau die Reihe des Areios Didymos —. In der weiteren Systematisierung der ‘ äusseren Güter ’ stimmen ‘ Archytas ’ und Areios weniger genau zusammen ; überhaupt geht es offenbar nicht um direkte Abhängigkeit, sondern um Quellengemeinschaft. Diese aber ist immerhin so eng, dass beide Texte wohl auch zeitlich nicht allzuweit auseinanderliegen.

Der peripatetische Hintergrund ist auch bei diesem ‘ Archytas ’ zu fassen, beginnend mit der Unterscheidung

¹ II 125, 1-9, vgl. 124, 2 ff. ; die Parallelisierung auch bei Antiochos, Cic. *Tusc.* IV 30 f.

von ἐπαινετός und μακαριστός¹. Die Dreiteilung der Güter (9, 25 ff.) in solche, die um ihrer selbst willen, um anderer willen oder aus beiden Gründen begehrt werden, ist von Aristoteles in die Stoa gekommen². Die Definition der φρόνασις, 11, 21, scheint eine Definition Zenons zu vereinfachen³, wie in ἐπιγεννάματα, 11, 11, ein stoischer Terminus⁴ in neuem Sinn verwendet ist. In τὰ ποιητικά, 10, 14, scheint ein aristotelisch-stoischer Terminus durch, der auch bei Areios Didymos auftaucht⁵; die Definition der ethischen Tugend entspricht bis in den Wortlaut der des Areios⁶. Bemerkenswert ist schliesslich eine Seneca-Parallele: auch dieser schreibt in einem Brief an Lucilius (36, 2), Glück sei oft unbekömmlich, nur manche könnten es ohne Schaden vertragen, wie den Wein — den gleichen Wein-Vergleich bringt 'Archytas' (11, 10). Einprägsam ist auch die Metapher, die geringeren Güter seien das Gefolge des eigentlichen, grossen Gutes, so wie der Monarch sich durch die Menge seiner δορυφόροι auszeichnet (11, 12); auch 'Euryphamos' kennt das Bild der δορυφορία (86, 29). Man ahnt hier die bildhafte Sprache eines Philosophen, der den Rigorismus des stoischen Tugendbegriffs im gelassenen Blick auf die bunte

¹ Arist. *EN* I 12, 1101 b 10 ff. u.a.

² Chrysipp *SVF* III 194, 38; 195, 9; 219, 32; 25 f. — Arist. *EN* 1197 a 25-b 6, 1176 b 3-5; Areios Didymos *ap. Stob.* II 56, 9-23.

³ ἐπιστάμα τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων ἀγαθῶν — *SVF* III 63, 24 = Areios Didymos II 59, 5: ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζώου (vgl. Sext. *Emp. M.* XI 170 = *SVF* III 156, 2; Diog. Laert. VII 92 u.a.m.).

⁴ *SVF* III 19, 29 = Diog. Laert. VII 94 gelten 'Freude', 'Behagen' als ἐπιγεννήματα ἀρετῆς; 'Archytas' nennt die 'äusseren Güter' so.

⁵ *SVF* II 72, 15 — aber auch schon Arist. *EN* 1096 b 11; *SVF* III 25 f. (darunter Ar. Did. II 72, 15); Areios Didymos II 126, 21; [Alex. Aphr.] *De An.* p. 162, 24 Bruns.

⁶ 11, 28: ἔξιν τῷ ἀλόγῳ μέρει τῆς ψυχᾶς — Areios II 137, 16: περὶ τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, nach Arist. *EN* 1117 b 24.

Wirklichkeit des Lebens entkräftete: wie der König nicht König wäre ohne das Gefolge, das ihm Sicherheit und Würde gibt, so kann die Tugend allein nicht ohne jene Akzessorien auskommen, die Aristoteles grosszügig *χορηγία* nannte. Man möchte an Poseidonios als Urheber des Vergleichs denken; jedenfalls kommt dieser Vergleich, dieser Gedankengang mehrfach bei Philon vor¹.

Es ist hier nicht möglich, alle verwandten Pythagorica im Detail zu kommentieren. Bemerket sei nur, dass die ethischen Schriften von Hippodamos, Euryphamos, Kallikratidas, von Metopos und Theages offenbar zur gleichen Gruppe gehören. Herausgreifen möchte ich einige Stellen, an denen Platons Ideenlehre zur Sprache kommt; so in 'Archytas' *Περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως*, einer streng platonischen Schrift, die in eine fast wörtliche Paraphrase des 'Linienvergleichnisses' ausläuft². Der Nous wird als Teil-los und unteilbar bezeichnet, analog zur Einheit und zum Punkt (38, 9) — dies tauch auch in der Pythagoras-Doxographie auf³ —; dem entspreche das Intelligible, die Idee: «denn das Eidos ist weder die Grenze des Körpers noch die Definition, sondern lediglich Prägung des Seienden insofern es Seiendes ist» (38, 10-12). Da haben wir wieder eine polemische Doxographie; und obwohl hier kein direkter Paralleltext — wie zu den Telos-Formeln in Ciceros *De finibus* — zu finden ist, können wir doch die Vertreter der abgelehnten Thesen namhaft machen: dass die 'körperlosen Ideen' in den 'Grenzen der Körper' zu suchen sind, davon sprach offenbar Poseidonios, der im Abschnitt *Περὶ κριτηρίου* des Sextus

¹ Am ausführlichsten *Ebr.* 200-1, in einem doxographischen Abschnitt, vgl. *Quis rer. div. her.* 285-6, *Conf. ling.* 18; daneben erscheint das Bild der *δορυφόροι* in der Theologie: Gott hat seine *δορυφοροῦσαι δυνάμεις*, *Sacr. Ab. et Cain.* 59 u.a.m.; in der Kosmologie: *Aet.* II 23, 6.

² 39, 4-25 ∼ Plat. *Resp.* 509 d-511 e.

³ *Aet.* I 3, 8; vgl. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, 23-5; 62.

Empiricus weitgehend benutzt ist (*M.* VII 119, vgl. 104)¹; an Hinweise bei Aristoteles anknüpfend, konnte so Poseidonios die stoische Immanenz mit seinem Rückgriff auf Platon verbinden. Aber auch die ältere Stoa hatte sich mit dem Begriff der Idee befasst und ihn immerhin gelten lassen als Hilfsmittel für den Sprachgebrauch (*SVF* I 110, 32), wobei die Idee unendliche Vielfalt des einzelnen 'in bestimmten Grenzen zusammenfasst' (*SVF* II 124, 3): sie ist eben ἕρος (vgl. *SVF* II 124, 5). Bemerkenswert, dass die Formulierungen Chrysipps durch Geminus, den Poseidoniosschüler, weitervermittelt wurden. Gewiss, dass Chrysipp und Poseidonios an Älteres anknüpfen, ist nicht von vornherein auszuschließen; am lebhaftesten war die Diskussion um den Ideenbegriff unter Platons unmittelbaren Schülern. Wenn aber die Lösung, die unser 'Archytas' den stoisierenden Missverständnissen entgegenhält, mit dem Grundbegriff der *Metaphysik* des Aristoteles arbeitet — τὸ ὄν ἢ ὄν —, dann ist dieser Zusammenklang von Akademie und Peripatos doch wohl erst im 1. Jh. v. Chr., allenfalls seit Kritolaos möglich; Plotin bekämpft diese Formel². Die Ideendefinition der *Placita*, die anscheinend Cicero aus Antiochos kennt, und die des Areios Didymos³ ist nicht identisch mit der Formel des 'Archytas', steht ihr aber sehr nahe: Idee sei 'ein ewiges Sein, Ursache und Ursprung dafür, dass das einzelne von der Art ist, wie sie selbst ist'.

¹ Vgl. *Weisheit und Wissenschaft*, 48-50. Aristoteles spricht einmal von πέρας als εἶδος μεγέθους, *Met.* 1022 a 6; weitere Zeugnisse zur πέρατα-Lehre, BURKERT, a.O. 38. — *Aet.* IV 6, 2 spricht von σχήματα καὶ πέρατα, τὰ περὶ τοῖς σώμασιν εἶδη.

² Zu Kritolaos' Rückgriff auf die 'Alten' vgl. F. WEHRLI zu *Kritolaos Fr.* 11. Plot. V 5, 2: Οὐ ... δεῖ ... τύπους ἐν τῷ νῶ τῶν ὄντων λέγειν εἶναι (τὰ νοητά).

³ *Aet.* I 10, 1 οὐσία ἀσώματος, αἰτία τῶν <τοιούτων> οἷα ἐστὶν αὐτή. Vgl. Cic. *Ac.* I 30 (aus Antiochos): *idéa* als *simplex et unius modi et tale quale esset* (das letzte Ungenauigkeit Ciceros?); Diog. Laert. III 77; Areios Didymos bei Euseb. *Praep. Ev.* XI 23, Dox. p. 447 = Albinos p. 167, 4 Hermann.

Dass der Nous 'einfach' ist, betonte auch Antiochos (Cic. *Ac.* I 30), ebenso wie er, gleich 'Archytas', mit der altakademischen Reihe νοῦς ἐπιστήμη δόξα αἴσθησις arbeitete¹. 'Archytas' Περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως gehört also in die Periode der 'Vorbereitung des Neuplatonismus', vielleicht an den Anfang dieser Periode; der erste fassbare Benützer ist, wie bei der *Kategorienschrift*, Iamblich².

Iamblich hat dazu ein Zitat aus 'Brotinos' gestellt, der gleichfalls im wesentlichen vom Platonischen 'Linien- gleichnis' zehrt. Der Nous sei « das einfache, unzusammengesetzte, das erste, was denkt und gedacht wird; solcher Art aber ist das Eidos » (55, 24). Ebenso war bei 'Archytas' das νοατόν das Eidos (38, 6). Die Auffassung der Ideen als Gedanken, diesen Grundsatz zum Neuplatonismus hat Theiler³ wiederum auf Antiochos zurückgeführt. Auch 'Kallikratidas' ist davon berührt: der Kosmos ist bestens geordnet, dank seiner Beziehung auf das Eine, Beste: dies ist der ideale Kosmos — 'Kallikratidas' folgt hier natürlich dem 'Timaios' Platons, bezeichnet aber diesen idealen Kosmos lediglich als den 'Kosmos in Gedanken' (αὐτός [sc. ὁ κόσμος], ὅπερ ἐστὶ κατὰν ἔννοιαν, 105, 27); er ist immerhin unvergänglich und Ursache und Ursprung ganz wie die Idee in der eben zitierten doxographischen Definition.

Es ist an der Zeit, innezuhalten zu einer Zwischenbilanz: eine ganze Reihe der dorischen Pseudopythagorica, zumal solcher, die unter dem Namen 'Archytas' laufen, tragen den Stempel der Epoche, die durch die Namen Antiochos von Askalon, Areios Didymos, Eudoros von Alexandria umrissen ist; vom Römischen her gesehen, drängen sich die

¹ *Ac.* I 31 durchscheinend: *animus, scientia, opinabile* (δοξαστόν), *sensus*. Antiochos bei Cic. *Ac.* I 29 berührt sich übrigens ganz eng mit 'Philolaos' 150, 7 (*VS* I 417, 9 f.), besonders insofern an beiden Stellen von der Weltseele (αὐτῶς Philolaos), nicht der Welt selbst die Rede ist.

² *Comm. math. sc.* p. 34 f.

³ *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 15 ff.; 37 ff.

Namen Cicero, Varro, dann Seneca auf, dieser freilich weit weniger als die erstgenannten. Dieses Ergebnis ist weder neu noch überraschend, entspricht es doch Feststellungen, die schon Eduard Zeller getroffen hat¹. Wir befinden uns damit in der Zeit der «Erneuerung der Philosophie»² durch die Rückwendung auf die 'alten Philosophen', in der Zeit der Wiederentdeckung des Aristoteles und der «Vorbereitung des Neuplatonismus» im Sinne Theilers. Theiler hat auch auf die mutmassliche Rolle des Eudoros in diesem Zusammenhang energisch hingewiesen³. Dies heisst freilich nicht, dass wir es mit speziell alexandrinischem Schrifttum zu tun haben.

Stellt man vielmehr die Frage nach dem Ort der Entstehung, nach dem Publikum und damit dem Lebenszusammenhang, in den hinein diese Werklein eingeschleust wurden, so ist die angebliche Herkunft dieser Autoren zu beachten: sie stammen durchweg, mit ganz wenigen Ausnahmen (Kriton, Kallikratidas, Proros) aus Italien. Natürlich, der Pythagoreismus ist die 'italische Philosophie' schon für Aristoteles, aber in dem Pythagoreerkatalog, der eng mit Aristoxenos zusammenhängt⁴, ist immerhin jeder vierte Pythagoreer nicht-Italiker — das Verhältnis ist 161:57 —, bei den Pseudopythagorica nur jeder siebte (20:3): hier wird noch wesentlich dezidierter als bei Aristoxenos 'italische Philosophie' angeboten. Die Adresse, die damit angesprochen ist, ist kaum das hochmütig-selbstgenügsame Alexandria, sondern eben das Zentrum Italiens: Rom.

In der Tat befinden wir uns ja in der Epoche, in der die griechische Philosophie in breiter Front in die römischen

¹ III 2 115-123, vgl. oben S. 29, Anm. 1.

² O. GIGON, Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros, Fondation Hardt, *Entretiens* III (1955), 25-61.

³ In der oben S. 29, Anm. 1 genannten Abhandlung.

⁴ BURKERT, *a.O.* 94, 40.

Kreise eindrang; in den Vordergrund traten dabei Poseidonios, persönlicher Freund einer ganzen Reihe von *viri consulares*, dann Antiochos von Askalon, der Lehrer von Cicero, Varro und Brutus, und schliesslich Areios Didymos, der sich rühmen konnte, einen Augustus zum Schüler gehabt zu haben¹. Dass der Pythagoreismus die 'italische Philosophie', nichts Fremdes also sei, führt Cicero aus², aber auch schon Poseidonios hat, unter Rückgriff auf Aristoxenos, darauf angespielt³; beim Italiker Varro fiel die Saat auf besonders fruchtbaren Boden; er zitiert Ocellus und andere "Pythagoreer"⁴, er liess sich *Pythagorio modo* beerdigen⁵. Auf ein römisches Publikum nimmt offensichtlich der angebliche Archytasbrief über Okkelos Rücksicht: er behauptet ja nichts geringeres als eine troianische Abstammung der Lukaner, die sogar noch vor Aeneas nach Italien gekommen seien⁶. Der berühmteste Pythagoreername aber ist bei den Römern Archytas von Tarent; ihn nennt nicht nur Cicero wiederholt, legt ihm im *Cato*⁷ eine Rede in den Mund, die aus Aristoxenos-Materialien aufgebaut ist — gleichsam ein Pseudopythagoricum *in statu*

¹ Suet. *Aug.* 89, 1; Plut. *Ant.* 80, 1. Dabei verbindet die einströmende Philosophie auch Rom mit Alexandria: Antiochos hielt sich auch in Alexandria und Syrien auf (Cic. *Ac.* II 61; vgl. II 11); aus Alexandria kam Sotion, durch den 18 n. Chr. dem jungen Seneca *amor Pythagorae* eingeflösst wurde, Sen. *Ep.* 108, 17-20; vgl. 49, 2; E. ZELLER III 1, 700.

² *Tusc.* V 10, vgl. IV 2 ff., *Lael.* 13. L. FERRERO, *Storia del Pitagorismo nel mondo Romano*, 1955; W. BURKERT, *Philologus* 105 (1961), 236-46.

³ Sen. *Ep.* 90, 6: Zaleukos und Charondas als Pythagoreer, nach Aristoxenos Fr. 43 Wehrli, die 'florenti tunc per Italiam Graeciae' Gesetze gaben; statt des Schlagwortes 'Grossgriechenland', das sonst in solchem Zusammenhang auftaucht (nach Timaios? W. BURKERT, *Weish.* 92, 34; auch Cic. *Tusc.* I 38; V 10; *Lael.* 13) steht hier wohl nicht ohne Betonung 'Italien'.

⁴ *Cens.* IV 3 = R. HARDER, *Ocellus Lucanus*, 1926, T. 2 mit Harders Kommentar.

⁵ Plin. *NH* XXXV 160.

⁶ Dazu H. THESLEFF, *Eranos* 60 (1962), 8-36.

⁷ *Cato* 39 — Aristoxenos Fr. 50 Wehrli; *Philologus* 105 (1961), 238 f.

nascendi; auch Varro kennt Archytas, auch Vitruv, ja sogar in einer Ode des Horaz und im IV. Buch des Properz erscheint Archytas¹, ein Name also, der fürs gebildete Publikum aussagekräftig war. Zu den Philosophen treten die Antiquare als Vermittler griechisch-römischer Begegnung, und auch sie schlagen das Pythagoreer-Thema an. Einer unter ihnen ist Alexander Polyhistor, den Sulla als Kriegsgefangenen nach Rom brachte; ihm verdankt Diogenes Laertios das berühmt-berüchtigte Exzerpt der pythagoreischen Hypomnemata². Kastor von Rhodos, Landsmann des Poseidonios, hat römisches Brauchtum pythagoreisierend gedeutet³. Iuba von Mauretanien schliesslich, in jungen Jahren gleichfalls Gefangener in Rom, hat immer wieder Römisches in seinen griechischen Werken behandelt, und er hat — dies fügt sich durchaus dieser Richtung ein — eine Sammlung pythagoreischer Schriften angelegt⁴. Dass irgendeines der uns bekannten Pseudopythagorica mit Iubas Sammlung zusammenhängt, ist allerdings unbeweisbar.

Ältestes Zeugnis für eine Sammlung von Pythagorica ethischen Inhalts ist eine Notiz in dem Buch *Περὶ μιμνήσεως* des Dionys von Halikarnass — falls es sich nicht um eine Interpolation handelt, wie Usener-Radermacher annehmen⁵. Bei dem bruchstückhaften Erhaltungszustand dieser Schrift wird Sicherheit nicht zu erreichen sein.

¹ Vitruv I p. 10, 15; VII p. 160, 2; IX p. 216, 22; 217, 5 Rose — auf Grund der echten mathematisch-mechanischen Werke; vgl. dazu auch F. KRAFFT, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*, 1970; Horaz C. I 28; Prop. IV 1, 77.

² Diog. Laert. VIII 24-33 = *FGrH* 273 F 93; A. J. FESTUGIÈRE, *REG* 58 (1945), 1-65.

³ *FGrH* 250 F 15/16.

⁴ *FGrH* 275 T 11 (dazu Olympiodor *Comm. in Arist. Gr.* XII 1, 13, 13; C. W. MUELLER, *RhM* 112 (1969), 120-6). Römisches, parallel zu Varro, behandelt Iuba u.a. F 91.

⁵ Apparat zu p. 210, 11-6.

Jedenfalls ergibt sich, dass im wetteifernden Bemühen griechischer Philosophien und Philosophen um die Gunst des gehobenen römischen Publikums im 1. Jh. v. Chr. auch die 'Italische Philosophie', konkretisiert in Werken angeblicher Pythagoreer, nicht ohne Erfolg lanciert wurde; die Personen, denen dies im einzelnen zur Ehre oder zum Profit gereicht haben mag, können wir nicht mehr fassen. Zu diskutieren jedoch sind einige Probleme, die mit diesem Ergebnis sich stellen.

Man kann fragen, ob Dialektfälschung im 1. Jh. v. Chr. anzunehmen ist; ist solche Künstelei nicht eher etwa der Hadrianischen Epoche zuzutrauen?¹ Nun bietet die medizinische Schriftstellerei gewisse Parallelen: auch da tritt im 1. Jh. v. Chr. mit der 'Pneumatischen Schule' eine Rückwendung zum Alten, zum Klassiker Hippokrates auf den Plan, und es ist wahrscheinlich, dass damals erst einige der ionischen Hippokratika gefälscht wurden — Jaap Mansfeld² sucht dies soeben sogar für die Schrift *Περὶ ἐβδουμάδων* zu beweisen —; jedenfalls schrieb Aretaios im 1. Jh. n. Chr. ionisch. Für Anwendung dorischer Prosa aber haben wir immerhin ein kuriose Zeugnis: ein gewisser Rhetor Xenon trug an der Tafel des Tiberius eine Diatribe in diesem Kunststil vor. Der argwöhnische Kaiser freilich sah dann in diesem dorischen Dialekt eine Anspielung auf seinen eigenen unfreiwilligen Aufenthalt im dorischen Rhodos, und Xenons Karriere endete abrupt durch Verbannung — er hat es nicht einmal zu einem *RE*-Eintrag mehr gebracht³.

¹ Die antiken Schriften über Dialekte ignorieren die Pseudopythagorica mit Ausnahme von Greg. Cor. p. 6 — was wohl eher auf Philoponos (ib. p. 3) als auf Tryphon zurückgeht; sonst ist Klassiker des Dorischen Theokrit; die *Ταράντινοι*-Glossen Hesychs beziehen sich auf Rhintons Phlyaken.

² *The Pseudo-Hippocratic tract ΠΕΡΙ 'ΕΒΔΟΜΑΔΩΝ Ch. 1-11 and Greek Philosophy*, Assen 1971; zur Wiederbelebung des Ionischen, p. 34-5.

³ Suet. *Tib.* 56. — Etwa in die gleiche Zeit gehört wohl die dorische Herakles-Bilderchronik der Villa Albani, *IG XIV* 1293.

Nichts spricht dafür, dass Xenon mit Pythagoreischem zu tun hatte, auch wenn man immerhin an die dorischen Schriften *Περὶ βασιλείας* erinnern mag; jedenfalls zeigt der Vorfall, dass Versuche in dorischer Kunstprosa in dieser Epoche nicht unmöglich waren.

Einen wichtigeren Einwand hat Herr Thesleff vorgebracht: die fassbaren Pythagoreer der Cicero-Zeit — nämlich Nigidius¹, Vatinius, Appius Claudius Pulcher — bieten ein Bild, das dem der dorischen Pseudopythagorica fast diametral entgegengesetzt ist: spekulative Geheimwissenschaft, Sektenwesen, Magie und Nekyomantie, während Pseudoarchytas, der aufgeklärte Aristoteliker, eine fast schon banale Vernünftigkeit an den Tag legt. Soll man sich begnügen, auf die Vielgestaltigkeit und Vieldeutigkeit des Pythagoreismus seit seinen Anfängen hinzuweisen? Vielleicht gibt es eine präzisere Antwort: der okkultistische Pythagoreismus geriet gerade in Rom in eine akute Krise im Jahre 28 v. Chr.: der prominenteste Pythagoreer, Anaxilaos von Larisa, wurde durch Augustus aus Rom verbannt². Die Krise verschärfte sich durch die Verfolgung der Juden und der Anhänger der ägyptischen Religion im Jahre 19 n. Chr.; der junge Seneca gab damals vorsichtshalber seinen 'pythagoreischen' Vegetarismus auf. Es ist eine einleuchtende Hypothese, dass damals pythagoreische Kreise Anlass sahen, einen Pythagoreismus ohne Geheimnis, einen diesseitig-vernünftigen, ethisch untadeligen Archytas samt Gefolge zu präsentieren, dem die Hexenjagd nichts anhaben konnte. In die gleiche Epoche fällt die Bewegung der Sextii, die offenbar ihre Philosophie als erneuerten Pythagoreismus verstanden, doch ausschliesslich im praktisch-ethischen Bereich.

¹ Dass es problematisch ist, Nigidius' Werke vom Inhalt her als 'pythagoreisch' zu bezeichnen, hat H. THESLEFF, *Gnomon* 37 (1965), 47 betont.

² Euseb. *Chron. Ol.* 188, 1: *Anaxilaus Larisaeus Pythagoricus et magus ab Augusto urbe Italiaque pellitur.* — Sen. *Ep.* 108, 22; vgl. Tac. *Ann.* II 85; Ios. *Ant.* XVIII 65-84. Zu den Sextii: E. ZELLER III 1, 699-706.

Eine weitere drängende Frage, die aber m.E. keine sichere Antwort mehr zulässt, ist die nach der zeitlichen Grenze vor allem nach oben und damit überhaupt nach der Homogenität und Zusammengehörigkeit der dorischen Pythagorica. Es steht ja fest, dass der 'römische Pythagoreismus' keineswegs mit Poseidonios begonnen hat; der *Epicharmus* des Ennius, die Bücher Numas aus dem Jahr 181 v. Chr., auch das Pythagoras-Zitat in Catos *De agricultura* sind bekannte Fixpunkte¹. R. Harder hat die Okkelos-Schrift ins 2. Jh. datiert, Herr Thesleff möchte näher an 200 als 100 herangehen² — sicherer *terminus ante quem* sind Varro und wohl auch die *Vetusta Placita*, etwa 60 v. Chr. —. Wichtiger ist, dass Poseidonios Schriften von Pythagoreern kennt, aus denen er Schlüsse zieht auf die Lehren des Pythagoras, von dem selbst kein Werk erhalten sei — das Ergebnis dieser Rückschlüsse scheint in den Pythagoras-Einträgen der *Placita* dann vorzuliegen³. Was Poseidonios in Pythagoreerschriften fand und was in den *Placita* unter

¹ Lit. oben, S. 42, Anm. 2. Auch die '10 Tugenden' in der Rede des Q. Caecilius Metellus vom Jahre 221 (Fr. 2 Malcovati = Plin. *NH* VII 139), der sich vage auf die 'Weisen' der Philosophie berief, können pythagoreisch inspiriert sein.

² *Introduction* 102; da die Lukaner vom Bundesgenossenkrieg und auch vom Sklavenkrieg besonders hart getroffen wurden (*RE* XIII 1548), ist die Zeit von 90-60 literarischer Tätigkeit gewiss nicht hold gewesen; insofern dürfte 90 v. Chr. t.a.q. für 'Okkelos' sein. Unteritalien hat allerdings weiterhin seine pythagoreische Tradition betont: man zeigte Cicero in Metapont den Ort, wo Pythagoras starb (*Fin.* V 4). Strabo VI p. 281 C. schreibt, Tarent lebe als römische Kolonie (seit 122 v. Chr.) «besser als zuvor».

³ Poseidonios bei Galen *Plac. Hipp. et Plat.* 5, 6 (V 478 K.) αὐτοῦ μὲν τοῦ Πυθαγόρου συγγράμματος οὐδενὸς εἰς ἡμᾶς διασωζομένου, τεκμαιρόμενος δὲ ἐξ ὧν ἔνιοι τῶν μαθητῶν αὐτοῦ γεγράφασιν; entschieden 'Pythagoras' *ib.* 4, 7 (V 425 K.). Die platonische Dreiteilung der Seele, die Poseidonios hier Pythagoras zuschreibt, erscheint als pythagoreisch: *Aet.* IV 4, 1; vgl. IV 7, 5; Cic. *Tusc.* IV 10; vgl. 49, 3-5; 103, 3 ff.; 118, 1-4; 190, 8-10 Thesleff; Archytas bei Iamblich, Stob. I 49, 34 p. 369, 9 Wachsmuth. Zu Übereinstimmungen der 'Hypomnemata' mit Aetios: BURKERT, *Weish.* 66.

‘Pythagoras’ steht, erscheint auch in den dorischen Schriften, neben der Dreiteilung der Seele auch die Definition des Kosmos. Es ist also damit zu rechnen, dass einige unserer Schriften vorposeidonisch sind. Eigentümlich ist, dass die älteren Alexandriner, Satyros und Herakleides Lembos, durchaus Werke des Pythagoras kannten und anerkannten, vor allem die famosen ‘Drei Bücher’ in ionischem Dialekt, die in der bei Diodor vorliegenden Biographie wie in der Quelle des Diogenes Laertios ihre Rolle spielen¹. Umgekehrt bringt Diogenes Laertios keine Schriftenliste des Archytas, auch nicht wo er aus Demetrios Magnes zitiert (VIII 82), während die *Suda* immerhin auf ‘viele Bücher’ des Archytas verweist. Das Urteil des Poseidonios, dass es kein Buch des Pythagoras gebe, beruht kaum auf Ignoranz, vielmehr auf kritischer Entscheidung: zwischen Herakleides Lembos und Poseidonios liegt ein kritischer Neuansatz der Philosophiegeschichte, der die angeblichen Pythagorasbücher des Hellenismus wieder in Vergessenheit sinken liess. Auch hier ist vermutlich die Hinwendung zur Philosophie der Alten, die Historisierung der Philosophie wirksam, die in Ansätzen bei Panaitios und Kritolaos, voll entfaltet dann bei Poseidonios erscheint. Von dieser rückwärtsgewandten Tendenz getragen, haben sich dann, statt Pythagorasbüchern, die dorischen Pythagoreerschriften auf den Markt gedrängt, wobei die Blickwendung auf Italien und Rom eine unübersehbare Rolle spielt. Etwa 150 v. Chr. würde sich von hier aus als obere Grenze für unsere Traktate ergeben.

Heikler noch ist die entgegengesetzte Frage nach einer unteren Grenze, soweit sie nicht in Einzelfällen durch die Zitate bei Varro, Philon, Nikomachos, Clemens gegeben

¹ Zum ‘Tripartitum’ (170-2 Thesleff): H. DIELS, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 3 (1890), 451-472 = *Kl. Schr.* (1969), 266-287; Satyros kennt den zugehörigen angeblichen Platonbrief, Diog. Laert. III 9; Diod. X 9, 5 entspricht ‘Tripartitum’ 171, 15-18. Der Katalog des Herakleides Lembos: Diog. Laert. VIII 7.

ist¹. Nur recht allgemeine Wahrscheinlichkeitserwägungen empfahlen uns, die Archytea vom Schauplatz der Aktualität nicht allzuweit abzurücken. Der dorische *Hieros Logos* des Pythagoras mit seinem Aglaophamos-Proömium² nimmt offenbar eine Sonderstellung ein und wird auch von Herrn Thesleff relativ spät datiert. Eine kaiserzeitliche Datierung aber war das Ergebnis einer der sorgfältigsten Arbeiten über Pythagorica, der Thèse von Louis Delatte über die Schriften *Περὶ βασιλείας*³. Nun lassen sich gegen seine Ergebnisse durchaus gewichtige Einwendungen erheben, wie Herr Thesleff (*Introduction*, 65-71) gezeigt hat. Doch zumindest in einem Fall, bei Ekphantos nämlich, stellt sich dringend

¹ Es gibt ganz wenige voriamblichische Zitate der dorischen Pseudopythagorica, kein einziges aus einer ethischen Schrift, nur ganz wenige Überschneidungen mit dem Stobaios-Material. 'Okkelos' nimmt eine Sonderstellung ein (Testimonien bei HARDER, *Ocellus Lucanus*). Im übrigen zitiert Philon 'Philolaos' d.i. Onetor (140, 23), Nikomachos 'Timaios' (203, 9), 'Kleinias' (108, 21), 'Megillos' (115, 15), 'Proros' (154, 19), Clemens 'Athamas' (54, 11), 'Eurysos' (80, 2-4; unten S. 52), 'Hippodamos' (97, 13), Lysis-Brief (111, 14 adn.), 'Thearidas' (201, 15); Athenagoras 'Opsimos' (140, 27); Porphyrios (?) 'Onatas' (139, 20-22 = Stob. I 1, 28).

² 164-166 THESLEFF; *Introduction* 104 f.

³ *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Stbénidas*, Bibl. fac. philos. et lettr. Liège 97, 1942. Hellenistischen Ursprung der Traktate hatte besonders W. W. TARN, *Alexander the Great*, 1948 — *Alexander der Grosse*, 1968, 701-2; 763-6 verfochten, nach E. R. GOODENOUGH, *The political philosophy of Hellenistic Kingship*, *Yale Class. Stud.* 1 (1928), 55-102, der aber in seiner Rezension zu L. DELATTE (*Class. Philol.* 44 (1949), 129-131) Delattes Datierung für die Abfassung der Traktate anerkennt, nur für die « ideas » älteren, vorphilonischen Ursprung ansetzt. Gegen Delatte wendet sich THESLEFF *Introduction* 65-71; danach verwendet T. ADAM, *Clementia principis*. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Prinzipats durch Seneca (1970) die pythagoreischen Traktate zur Interpretation von Seneca, *De clementia*. Die von Delatte gesammelten sprachlichen Indizien sind, wegen des Verlusts fast der ganzen hellenistischen Literatur, kaum beweiskräftig, vgl. THESLEFF a.O.; die dreimalige Verwendung von ἐξάρχειν 'herrschen' bei Ekphantos 79, 16; 81, 26; 83, 22, was nicht bei Polybios oder Diodor, erst seit Iosephos belegt, spätgriechisch-byzantinisch geläufig ist, ist jedoch ein Anhaltspunkt. Delatte 162 verweist auf Theon Smyrn. p. 12 H., der das pythagoreische Weltsystem 'aristokratisch', nicht monarchisch nennt: er kennt Ekphantos (noch?) nicht.

die Frage : lässt sich der Text interpretieren ohne Rückgriff aufs Jüdische, aufs Alte Testament? Die Fragestellung ist nicht neu, eher geradezu atavistisch; seit Iosephos die Essener an die Pythagoreer anknüpfte, hat man immer wieder Jüdisches im Pythagoreischen gesucht¹, bis Zeller energisch die Neupythagoreer in die « rein griechische Entwicklungsreihe » der Philosophie gestellt hat. Andererseits ist bemerkenswert, dass nach Philon gerade Christen — Clemens, Athenagoras — gern und oft auf Pythagorica zurückgreifen. Wird hier neben dem italischen ein alexandrinischer Pythagoreismus fassbar?

Doch zum Text : Ekphantos spricht vom Menschen als dem Fremdling auf Erden, beschwert vom Erde-Element, « so dass er von seiner Mutter sich kaum aufgerichtet hätte, wenn nicht aus göttlicher Fügung ein Hauch in ihm ihn in Kontakt mit dem ewigen Lebewesen gebracht hätte, indem dieser dem besseren Teil des Menschen den heiligen Anblick seines Erzeugers zeigte ; denn unmöglich wäre es jenen zu schauen... » — das letzte ist korrupt oder unvollständig — (79, 5-7). Der Mensch aus Körper und Seele bestehend, irdisch das eine, göttlich das andere, dies ist banaler Platonismus ; im göttlichen 'Hauch' sieht auch Herr Thesleff eine Einwirkung stoischer Pneuma-Lehre². Das 'Ewige Lebewesen' ist die göttliche Welt im Sinn des 'Timaios', mit der der lebende Mensch in Kontakt ist. Das Eigentümliche aber ist die Mutter, das Sich-Aufrichten und der Anblick des Vaters. Es ist anscheinend nicht die reale Mutter, der reale Geburtsvorgang gemeint — das Neugeborene pflegt sich ja keineswegs mit dem ersten Atemzug aufzu-

¹ Ios. *Ant.* XV 10, 4, danach E. ZELLER III 2, 365 ff. zu den Essenern, von denen er aber die Pythagorica radikal trennt, 122 f. gegen O. GRUPPE. Schon der Kallimacheer Hermippos liess Pythagoras von Jüdischem abhängen, Ios. *C. Ap.* I 165. Johannes REUCHLIN, *De arte Cabbalistica*, 1517, versteht sein Werk als Erneuerung des Pythagoreismus. Vgl. aber auch R. HARDER, *Ocellus Lucanus*, 128-131 zu 'Okkelos' 136, 8 Thesleff.

² *Introduction*, 68.

richten, um seinen Vater zu sehen — ; beschrieben ist also ein allgemeines, mythisches Geschehen : des Menschen Mutter ist die Erde, der Mensch liegt auf der Erde, bis ein göttlicher Atem in ihn fährt : jetzt kann er sich aufrichten, jetzt sieht er Gott, seinen Vater. Gibt es hierfür Parallelen in der rein griechischen Literatur? Was jedem einfällt, ist der Bericht des Jahvisten von der Erschaffung Adams, des Menschen (*Gen.* 2, 7) : Gott schuf den Menschen aus Erde und blies ihm den Atem des Lebens ins Gesicht ; der Mensch besteht dementsprechend aus « irdischer Materie » und « göttlichem Pneuma », wie Philon (*Op.* 135) diese Stelle kommentiert ; « wie hätte die Seele Gott denkend erfassen können, wenn er nicht hineingehaucht hätte und nach ihr gefasst hätte, soweit es möglich war » (*Leg. all.* I 38) ; keine Seele könnte von sich aus den Schöpfer schauen ; doch hat dieser ihr von seiner eigenen Göttlichkeit etwas eingehaucht (*Quod det. pot. ins. solet* 86) — Louis Delatte hat diese Philon-Parallelen zu Ekphantos zusammengestellt. Seine Interpretation, dass die θεομοιρῆς ἐμπνοήσις hier den König meine 192), hat H. Thesleff (*Introduction* 70) mit Recht zurückgewiesen; aber umso alttestamentlicher wird die Stelle. Dabei handelt es sich nicht um einen beliebigen Passus der Thora; die Erschaffung Adams spielt eine zentrale Rolle in hermetischgnostischen Systemen, gerade auch über das 'Liegen' Adams und sein Sich-Aufrichten wird spekuliert¹. 'Ekphantos' zeigt sich berührt von dieser Tradition. Übrigens spricht Philon eben in seinem Kommentar zur *Genesis*-Stelle vom

¹ Vgl. die Schrift *Vom Wesen der Archonten* bei M. KRAUSE — K. RUDOLPH, *Die Gnosis II*, 1971, 54 : die bösen 'Mächte' bilden den Menschen als Erdgeborenen ; er soll sein 'Ebenbild' sehen, es gelingt ihnen aber nicht, ihn aufzurichten. Da bläst ein Gott die Seele ihm ins Gesicht, und der Geist kommt, in ihm zu wohnen : so wird der Mensch zur 'lebendigen Seele', er bewegt sich, richtet sich auf. Ähnlich (worauf KRAUSE, a.O. verweist) die Ophiten bei Irenäus I 30, 6 : der erste Mensch ungeheuer gross, kann nur 'zappeln' (*scarizare*) ; die Mächte (*virtutes*) schleppen ihn zu seinem demiurgischen Vater, der bläst ihm den Lebenshauch ein, das 'Licht', das er damit selbst verliert ; jetzt kann der Mensch sich aufrichten, er dankt dem

Menschen in der ἀποικία (*Op.* 135), wie 'Ekphantos' vom ἀπωκισμένον χρῆμα.

Das nächste Ekphantos-Stück entwirft, um die Stellung des Königs zu umreißen, ein kühnes System des Gesamtkosmos: Im Äther-Bereich bewegen sich Fixsterne und Planeten, zwischen Mond und Erde die 'Natur des Daimon', auf der Erde aber herrscht der König (79, 17-80, 2). Dieses kosmologische Schema ist in den Pythagorica, soweit ich sehe, ganz isoliert; es hat aber, wie gleichfalls Louis Delatte nachwies¹, seine sehr genaue Entsprechung in dem hermetischen Traktat *Kore Kosmou* (Stob. I 49, 45), und zwar in dem Abschnitt, der von den 'königlichen Seelen' handelt. Freilich sind es da vier Bereiche: im höchsten Himmel herrscht der Schöpfer über die anderen Götter, im Äther-Bereich herrscht die Sonne über die Sterne, im 'dämonischen' Luftbereich herrscht Selene über die Seelen, auf der Erde aber der König über die Menschen. Den 'oberen König' oder 'König im Himmel' kennt auch Ekphantos (80, 5; 81, 10; vgl. Stob. I 407, 30), der im übrigen das Schema sehr viel schlechter durchführt als der Hermetiker: die Analogie der Herrschaft in allen Bereichen ist bei ihm gar nicht ausgesprochen. Von der Seelenwanderungslehre der *Kore Kosmou* ist bei 'Ekphantos' nichts zu finden; aber dass der Mensch als 'Fremdling' 'aus dem Jenseits kommt' (81, 11), gilt auch für ihn. Nichts spricht dafür, dass 'Ekphantos' von dem hermetischen Traktat direkt abhängig wäre; es ist wieder eine gemeinsame Quelle anzusetzen, womit

Höchsten und ist nun den Schöpfermächten überlegen. Vgl. auch den Naasener Hippol. *Ref.* V 7, 6 p. 80 Wendland und die hermetische Schrift bei R. REITZENSTEIN, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, 114 f. Philon etymologisiert Israel falsch als ὀρῶν τὸν θεόν, *Leg. ad Gaium* 4 (obwohl für Philon den Philosophen natürlich gilt: ἀόρατος θεός, *ib.* 318). Zu *rectus status* und *contemplatio caeli* A. WŁOSOK, *Laktanz und die philos. Gnosis* (Abh. Heidelberg 1960, 2), 8-47.

¹ 154 f.; 170 nach Goodenough. Ὑποσέληνοι δαίμονες kennt schon Xenokrates, Fr. 15 Heinze, der aber eine ander Dreiteilung hat, Fr. 5 Heinze.

das zeitliche Verhältnis unbestimmbar wird; immerhin ist die Enge der Verwandtschaft ein Indiz, beide Texte nach Zeit und Ort nicht allzuweit zu trennen.

In diesem Zusammenhang ist schliesslich der kleine Passus zu betrachten, der auch bei Clemens¹, jedoch mit der Autorangabe 'Eurysos', erscheint; er unterbricht übrigens bei 'Ekphantos' die Reihe der Übereinstimmungen mit der *Kore Kosmou*. « Am Körper den anderen gleich, ist er doch aus der gleichen Materie entstanden, jedoch vom besten Schöpfer gestaltet, der ihn schuf, indem er sich selbst zum Vorbild nahm » (80, 2-4) — dies bezieht sich bei Clemens auf den Menschen allgemein im Kontrast zu den anderen Lebewesen, bei 'Ekphantos' auf den König gegenüber normalen Menschen. Nun ist die Auffassung von Eurysos-Clemens eindeutig die natürlichere: der Mensch hat einen Leib so gut wie die Tiere, aber er hat ihnen die Gott-ebenbildlichkeit voraus. So stellt es auch Philon dar: die Gottebenbildlichkeit bestehe beileibe nicht im Körper (*Op.* 69). Dass der König allein Gottes Ebenbild sei, zu eigens diesem Zweck vom Schöpfer erschaffen, ist eine fast schon groteske Huldigung an den Herrscher. Insofern ist doch wohl 'Eurysos' die Quelle, die für diese Floskel von 'Ekphantos' benutzt und überhöht wurde; Eurysos verdankt seine Existenz nicht nur einem Zitierfehler des Clemens (so Thesleff, *Introduction*, 69). Was aber wichtiger ist: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde — dies ist wieder ein berühmter Passus des Alten Testaments; κατ' εἰκόνα θεοῦ sagt die Septuaginta, (*Gen.* I, 26-7) — πρὸς γὰρ ἓνα... ὡς ἂν ἀρχέτυπον... ἀπεικονίσθη umschreibt dies Philon (*Op.* 69)². Nimmt man dies zusammen mit der

¹ *Strom.* V 29, 2.

² In der griechischen Linie — Diogenes der Hund: τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι (was als παράδοξον wirken soll), Diog. Laert. VI 51; ἀρχῶν δὲ εἰκῶν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος — Plut. *Ad princ. iner.* 780 e — fehlt das 'Schaffen'. 'Eurypamos' 86, 5 — Gott setzte den Menschen in die Welt

hermetischen Parallele und dem Adam-Mythos im ersten Fragment, so ergibt sich: 'Ekphantos' gehört nicht mehr in die « rein griechische Entwicklungslinie », sondern zu der griechischen Literatur, die bereits durch die Berührung mit dem Judentum geprägt ist. Die Verteidigung des Polytheismus durch Onatas (139, 11 ff.), die einen ungriechischen, mit Ausschliesslichkeitsanspruch auftretenden Monotheismus voraussetzt, weist in ähnliche Richtung.

Für die Chronologie ist damit kein fester Anhaltspunkt gewonnen. Der Einfluss des Judentums in Alexandria geht in hellenistische Zeit zurück. Günther Zuntz hat auf Übereinstimmungen zwischen *Aristeas-Brief* und den Traktaten *Περὶ βασιλείας* aufmerksam gemacht¹. Immerhin legen die hermetischen Parallelen und die Rolle des einen Königs auf Erden es nahe, in die Kaiserzeit herabzugehen. Louis Delatte dachte ans 2. Jh. n. Chr. Dem nachgehend, könnte man eine für 'Ekphantos' fast verführerisch gut passende Situation in der Severerzeit finden: Damals erfolgt ein entschiedener Schritt vorwärts in der Entwicklung zum Gottkaisertum, alles Kaiserliche wird 'heilig' oder 'göttlich'; Geta ist der erste Kaiser, der als Helios auf einer Münze erscheint². Orientalisches, Semitisches dringt vor im Römer-

ἀντίμιμον τᾶς αὐτοῦ φύσιος — liesse sich hier einordnen. — Philon *Op.* 69 ff. spricht dann vom βασιλεύς = Gott, dem Licht, das ihn umgibt und μαρμαρυγὰς καὶ σκοτοδιναίσεις erzeugt, wie Ekphantos (80, 10); Vergleichsmaterial zum 'Licht' um den König bei L. DELATTE, 196-203, dazu auch *I. Tim.* 6, 16: βασιλεύς τῶν βασιλευόντων... φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.

¹ *Aristeas Studies, Journ. of Sem. Stud.* 4 (1959), 21-36 — wobei er (24) L. Delattes Datierung akzeptiert.

² A. ALFÖLDI, *Röm. Mitt.* 50 (1935), 107 f.; vgl. W. ENSSLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, Sitzungber. München* 1943, 6, 36 ff.; 50 ff.; L. CERFAUX-J. TONDRIAU, *Le culte des souverains*, 1957, 367-373. Kaiserlich = ἱερός: *Sylloge Inscriptionum Graecarum (SIG)*³ 880; 881; Kaiser θεϊότατοι: *ib.* 880; 875; 876. Ist es Zufall, dass *SIG*³ 880 im offiziellen Dokument das *Alte Testament*, und zwar die auch vom Autor *Περὶ ὕψους* (9, 9) bewunderte Stelle *Gen.* 1, 3 durchscheint: αὐτοκράτορες... προσέταξαν... τὰ μὴ πρότερον ὄντα γενέσθαι· καὶ γέγονεν (202 n.)?

reich. Julia Domna aber, die Kaiserin syrischer Deszendenz, sammelt um sich einen Kreis von « Geometern und Philosophen » (Philostr. *V. Soph.* II 121, 26 ed. Teubn.), eine Verbindung, die verdächtig pythagoreisch klingt. Für diese Kaiserin schreibt Philostrat ein pythagoreisches Evangelium, die Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana. In diesem Buch findet sich unter anderem die einflussreiche Beschreibung des kosmischen Herrschers, des babylonischen Königs in seinem dem Himmelsgewölbe nachgebildeten Thronsaal¹. In diesem Buch lässt Philostrat nicht nur Apollonios ein Buch mit 'Lehren des Pythagoras' aus dem Trophonios-Orakel von Lebadeia zutage fördern (8, 19), er beschreibt in der Einleitung, wie der Kaiserin Julia Domna das Werk eines gewissen Damis zugespield wurde, angebliche Originalaufzeichnungen des getreuen Begleiters des Weisen von Tyana, von deren Existenz bislang niemand eine Ahnung gehabt hatte; dies sei die Hauptquelle von Philostrats verbesserter Gesamtdarstellung². Vielleicht ist dieses ganze *Damis-Buch* eine Fiktion — so Eduard Meyer —. Aber auch dann wirft die Geschichte ein bezeichnendes Schlaglicht auf diesen 'Kreis': man sieht, wie das literarische Interesse am Kaiserhof ein Kraftfeld schafft, dessen Gravitation nicht nur die 'Sophisten' anzieht, sondern auch Schriften auftauchen lässt, von denen anzunehmen ist, dass sie an höchstem Ort Gefallen finden. Während Septimius Severus mit Juden und Christen Alexandreas heftig zusam-

¹ *Vit. Ap.* I 25; vgl. H. KOLLER, *Zeitschr. f. Schweiz. Arch. und Kunstgesch.* 27 (1970), 93-100.

² *Vit. Ap.* I 3; einschränkend zum 'Kreis' der Iulia Domna: G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman empire*, 1968, 101-9. *Damis-Buch* als Fiktion Philostrats: Ed. MEYER, *Kleine Schriften* II (1924), 133-146. Nach der *Historia Augusta* (18: *Alex. Sev.* 29, 2) hatte Alexander Severus Bilder von Apollonius von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus in seinem Lararium: Pythagoreisch-christlich-jüdisch-griechischer Synkretismus. Judentum und Platonismus hatte besonders Numenius in Kontakt gebracht, der gerade auch die *Genesis* zitiert (T. 46 Leemans).

menstiess, fand Pythagoreisches hier ein geneigtes Ohr. Stammt die adulatorische Königsmystik des 'Ekphantos' aus diesem Zirkel? Mehr als eine Frage kann dies nicht sein. Periktiones Brief — in ionischem Dialekt — immerhin schmeichelt offenbar direkt einer Königin (143, 1).

So würde sich hier vieles aufs Beste fügen — doch ist dies natürlich kein Beweis. Das Problem liegt gerade darin, dass sich viele verschiedenartige Situationen ausmalen lassen, in denen Interesse bestand, pythagoreische Schriften zu lancieren. Einiges stammt aus der Varro-Zeit, anderes aus alexandrinischem Milieu; eine eng zusammengehörige Gruppe bilden die Ethica, doch auch da waren verschiedene Verfasser am Werk. Es ist zu hoffen, dass genauere Kommentierung noch weitere Indizien zutage fördert; oder sollten uns zumindest in einigen Fällen die Fälscher mit ihren verwischten Spuren für immer ein Schnippchen geschlagen haben?

* * *

(La discussion commune, portant sur cet exposé et sur celui qui suit, se trouve à la page 88).

