

Irmgard Männlein-Robert

## Platonismus als ‚Philosophie des Glücks‘: Programm, Symbolik und Form in der *Vita Procli* des Marinos\*

Alle antiken philosophischen Haireseis beschreiben das letzte ethische Ziel (Telos) als Glück (Eudaimonia). Für die platonischen Philosophen der Kaiserzeit und der Spätantike besteht diese Eudaimonia ganz wesentlich in der ‚Angleichung an Gott‘ oder ‚Homoiosis Theo‘, wie sie Platon mehrfach in seinem Œuvre formuliert hat.<sup>1</sup> Während sich in Platons Schriften stets eine latente Spannung<sup>2</sup> zwischen dem ethischen Ideal der Arete und einem spirituellen Ideal der Distanzierung von der Welt abzeichnet, wird gerade das Moment der Weltflucht bei kaiserzeitlichen Platonikern bis Plotin von dominierenden Ausdifferenzierungen zur Arete überlagert. Bei den neuplatonischen Philosophen, wie z. B. Plotin, Porphyrios, Iamblich, Proklos und Marinos, finden sich differenzierte, durchaus unterschiedliche Interpretationen der platonischen ‚Angleichung an Gott‘: So bedingen etwa divergierende Seelenlehren oder metaphysisch-theologische Überzeugungen sowie die unterschiedliche Wertschätzung theurgischer Praktiken neue, transformierte Konzepte der alten platonischen Glücksformel der ‚Homoiosis Theo‘.<sup>3</sup> Den maßgeblichen Wendepunkt konstatieren wir mit Plotin,<sup>4</sup> in dessen Auffassung der Platonischen ‚Homoiosis Theo‘ der Aspekt der Flucht (φυγή) ‚von hier nach dort‘ klar in den Vordergrund tritt.<sup>5</sup> Die punktuell bereits zu Lebzeiten gelingenden Fluchten der Seele Plotins in den Bereich des transzen-

---

\* Dieser Dominic O'Meara gewidmete Beitrag gehört in den Kontext einer Studie über spätantike Philosophenviten, die in Form einer Monographie erscheinen soll. Die Literaturangaben in den Anmerkungen sind daher auf das unmittelbar Notwendige konzentriert.

1 Etwa Plat. *Thet.* 176 a 8–b 1, *Resp.* X 613 a 7–b 1, *Tim.* 90 d 1–7, *Leg.* IV 716 a–d.

2 Dillon (1996); Sedley (1997); Annas (1999); Russell (2004) 245 bezieht den *Philebos* zur Linde- rung der spirituellen Spannung mit ein; Baltzly (2004) 298f.

3 Ausführlicher dazu siehe Männlein-Robert (2012a).

4 Die Bedeutung Plotins für die platonische Ethik lässt sich z. B. an der aufwendigen Widerlegung seines Zeitgenossen, des Platonikers Longin, ermessen, der unter dem Titel *Περὶ τέλους* Plotins und Amelios' Telos-Auffassungen einer (kritischen) Würdigung unterzieht (etwa in den Jahren 265–268 n. Chr.). Longin hat aller Wahrscheinlichkeit nach bereits Kenntnis von Plot. I 2, I 6 und ev. auch I 4. Sein beträchtlicher Aufwand einer Widerlegung Plotins und Amelios' wird bereits am aufwendig konzipierten Prooimion dieser Schrift ersichtlich, dazu Männlein-Robert (2001) 167–216.

5 Bei Plotin etwa I 6, 6–9.

denten Nous, wie Plotin sie selbst etwa in *Enneade* IV 8 (im Introitus) beschreibt,<sup>6</sup> werden durch seelische Ekstasen möglich, die lange und intensive Mühe der Vorbereitung, der Askese erfordern. Der dafür nötige bedingungslose Rückzug ins innere Selbst, wie Plotin ihn einfordert und auch selbst vorexerziert, ist nicht frei vom Ruch der Weltferne. Die Sehnsucht nach Lösung vom Körper und danach, die eigene Existenzform in Konzentration auf das göttliche Eine ganz auf den intellektuellen Bereich zu beschränken, ist unverkennbar. Plotins Biograph Porphyrios ist freilich bemüht, in der Würdigung seines Lehrers (*Vita Plotini*) diesen vor allem in erzählten Anekdoten und szenischen Bildern als einen zumindest halbwegs dem Leben zugewandten Philosophen in Umsetzung seiner ethischer Ideale darzustellen.<sup>7</sup> Nachdrücklich beschreibt er Plotins Bemühen und Ringen um die Angleichung an Gott und schildert seine zu Lebzeiten punktuell vollzogenen seelischen Ekstasen und Momente der Einung mit dem göttlichen Einen.<sup>8</sup> Damit verweist Porphyrios auf die zwar schwierige, aber letztlich mögliche Erreichbarkeit dieses Telos, die freilich nur in der Transzendenz von Dauer sein kann.

Auch Marinos von Neapolis, der Biograph des neuplatonischen Philosophen Proklos,<sup>9</sup> illustriert dessen Angleichung oder Annäherung an Gott auf seinem Weg durch das irdische Leben im Körper. Wie bereits mit der *Vita Plotini* ist auch mit seiner *Vita Procli* der glückliche Fall gegeben, dass hier eine literarische Präsentation der Philosophie, nicht zuletzt der gelebten Ethik des Proklos, überliefert ist.<sup>10</sup> Im erhaltenen Œuvre des Proklos findet sich bekanntlich keine systematische Behandlung ethischer Fragestellungen, so dass vor allem mit der *Vita Procli* die Möglichkeit einer Annäherung an seine Ethik gegeben ist. Das immer grundlegende platonische Telos der Eudaimonia, methodisch realisierbar durch die Angleichung an Gott, wird in diesem Text m.E. in ungewöhnlicher Weise fokussiert: Anders als Porphyrios seinen Lehrer Plotin inszeniert nämlich Marinos seinen Lehrer und Vorgänger Proklos nicht nur als vorbildlichen, spirituell wie charismatisch herausragenden Platoniker, sondern als dezidiert ‚glücklichen‘ Philosophen. Die *Vita Procli* erweist sich daher als bemerkenswerter Text: Nicht nur Leben, Wirken und Philosophieren des platonischen Philosophen Proklos werden szenisch charakterisiert und vielfach grundlegende philosophische Lehren des Proklos, etwa ontologisch-metaphysische Überzeugungen, bildhaft gestaltet und

<sup>6</sup> IV 8, 1: πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος.

<sup>7</sup> Siehe Brisson et al. (1982/1992); auch Männlein-Robert (2002).

<sup>8</sup> Siehe Porph. *VPlot.* c. 22 und das Apollon-Orakel ebd. c. 23.

<sup>9</sup> Zu Marinos siehe Saffrey (2005).

<sup>10</sup> Grundlegend sind Text, Übersetzung, Kommentar und Einleitung in Saffrey/Segonds (2002). Nach dieser Ausgabe wird hier zitiert.

anschaulich vermittelt, sondern auch das umfassende Glück dieses Philosophen wird im Text der *Vita* explizit gemacht.<sup>11</sup> Das ist wohl auch der Grund dafür, dass in Erweiterung des ursprünglichen Titels Πρόκλος (oder auch Βίος Πρόκλου)<sup>12</sup> die handschriftliche Tradition bis hin zur *Editio princeps* (1559) den erweiterten Titel Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας (‚Proklos oder über das Glück‘) dokumentiert.<sup>13</sup> Der Name Proklos steht somit gleichbedeutend für Glück, Eudamonia. Worin besteht nun das Glück des Proklos, inwiefern kann dieser selbst als ‚Glück‘, als dessen Verkörperung oder Vollendung schlechthin bezeichnet werden?

Bevor diese Frage beantwortet werden kann, soll mit Blick auf die Aspekte ‚Form‘ und ‚Symbolik‘ die literarische Form der *Vita Procli* im generischen Zusammenhang hagiographischer Schriften erläutert sowie anhand einiger ausgewählter Episoden und Begebenheiten die philosophische Symbolik in der Proklos-Vita skizziert werden. Darauf folgen Überlegungen darüber, worin die Eudaimonia des Proklos besteht, wie sie sich literarisch artikuliert und welche Programmatik der Biograph Marinus mit einer solchen Darstellung intendiert.

## Literarische Form und philosophische Symbolik

Die kaiserzeitlich-spätantiken platonischen Philosophenviten bilden ein kleines Textensemble, das den Kriterien des spätantiken ‚hagiographischen Diskurses‘ voll und ganz entspricht.<sup>14</sup> Im Zentrum der hagiographisch stilisierten Lebensdarstellungen paganer Philosophen stehen entweder ‚alte‘ Autoritäten wie Platon oder Pythagoras oder aber zeitgenössische Platoniker wie Plotin im 3. Jh., Porphyrios, Iamblich, Aidesios oder Chrysanthios im ausgehenden 3. und 4. Jh. oder Proklos im 5. Jh. und Isidoros im 6. Jh. n. Chr. Der jeweils geschilderte Philosoph erhält den Status einer ‚heiligen‘, normativ-vorbildlichen Autorität in allen Lebenslagen und in philosophischen Belangen. Wie schon Platon und Pythagoras werden auch Philosophen wie Plotin, Iamblich oder Proklos in den Lebensbeschreibungen ihrer Schüler als ‚heilige Männer‘ (‚holy men‘) dargestellt.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Z. B. *VPr.* 2; 3; 4; 10; 21; 32; 34 u.ö.

<sup>12</sup> So in der Suda s.v. Marinus (M 198, t. III p. 324, 12–15).

<sup>13</sup> Dazu umfassend Saffrey/Segonds (2002) XLI und CXXXIII.

<sup>14</sup> Van Uytfanghe (1988) 155–178.

<sup>15</sup> Zu Porphyrios' *Vita Plotini*, zu Iamblichs *Vita* in den *Vitae soph. et philos.* des Eunapios oder auch zu Marinus' *Vita Procli* als hagiographische Schriften siehe Edwards (2000) und Becker (2013) 51–77 und 207–235.

Die Typologie solcher paganer, ‚hellenischer‘ Heiliger ist seit längerem<sup>16</sup> bekannt und seither immer wieder differenziert worden.<sup>17</sup> Nur kurz sei auf Elemente, Motive und Topoi verwiesen, die in den Philosophenviten wiederkehren und auf einen gemeinsamen Fundus an ‚mental habits‘<sup>18</sup> verweisen: ‚Theioi andres‘ sind allesamt als philosophische *Lehrer* tätig, nachdem sie sich als Schüler *einem* ganz *besonderen* Philosophen verschrieben haben. Wunder, Orakel und prophetische Träume ranken sich um ihre Geburt und markieren ihren göttlichen Status, ihre außergewöhnlichen prophetischen Fähigkeiten beweisen sie ein Leben lang. Von großer körperlicher Widerstandskraft führen sie das aufopferungsvoll-asketische Leben von Gelehrten, körperliche Gebrechen werden märtyrergleich ertragen, sie gebieten über außergewöhnliche psychische wie intellektuelle Energie und Dynamik. Ihre Tugendhaftigkeit ist vollkommen, ihre *arete* in jeder Hinsicht vorzüglich. Sie vollbringen Wunder, heilen Todkranke, lassen es regnen und beruhigen Erdbeben. Die nachplotinischen ‚theioi andres‘ wie z.B. Iamblich und Proklos beweisen darüber hinaus auch bemerkenswerte theurgische Begabung. Die vorbildlichen Platoniker nehmen Sterben und Tod als Befreiung der Seele vom Körper ohne jeden Widerstand gelassen an. Nach ihrem Tod wird ihr heiliger Charakter durch eindeutige Naturzeichen oder Orakel bestätigt und so gleichsam abschließend dokumentiert. Alle der skizzierten Topoi finden sich auch in der *Vita Procli* des Marinos.

Die hagiographischen Texte haben allesamt protreptischen und isagogischen Charakter und stellen im Rahmen des platonischen Philosophieunterrichts wie darüber hinaus philosophische Lebensentwürfe mit Modellcharakter dar. Fast immer handelt es sich m.E. zugleich um literarisch stilisierte Kampfschriften, die sich gegen Kontrahenten im eigenen philosophischen Lager oder gegen Bedrohungen von außen richten. Sowohl die *Vita Plotini* des Porphyrios als auch die *Vita Procli* des Marinos müssen in ihrem jeweiligen zeitgenössischen Entstehungskontext als programmatische Texte gelten, die zur internen wie der öffentlichkeitswirksamen Verewigung eines großen Philosophen, freilich mit jeweils ganz unterschiedlicher Zielsetzung und Intention, beitragen: Dient die *Vita Plotini* (verfasst ca. 301–305 n. Chr.) mehrere Jahrzehnte nach dem Tod Plotins als biographisch-bibliographisch strukturierender Prätext vor einer Gesamtausgabe der *Enneaden*,<sup>19</sup> ist die *Vita Procli* als selbständiger Text, genauer als enkomastische

<sup>16</sup> Wegweisend war die monumentale Studie Ludwig Bielers (1935/1936).

<sup>17</sup> Z.B. Fowden (1982) oder Edwards (2000); Cox (1983).

<sup>18</sup> Im weiteren Sinne von Bourdieu (1967).

<sup>19</sup> Dazu Mansfeld (1994) 43–48 und Männlein-Robert (2002) 581f.

Rede,<sup>20</sup> unabhängig von einer Werkausgabe im Jahr nach Proklos' Tod verfasst worden (Proklos stirbt am 17. April 485 n. Chr.). Indem Marinos diesen rhetorisch fulminanten Makarismos auf seinen Lehrer anlässlich des ersten Todestages des Proklos (am 17. April 486) in Athen vorträgt, bringt er seine Verpflichtung gegenüber dem Lehrer und Vorgänger Proklos zum Ausdruck und beweist mit dieser Lobrede auf den Vorgänger die eigene Legitimation für dessen Nachfolge. Eine offenbar gleichzeitig komponierte poetische Fassung dieses Enkomions ist in der Suda bezeugt, aber nicht (vollständig) überliefert.<sup>21</sup>

Die *Vita Procli* des Marinos stellt ein spätes Glied einer „literarischen Reihe“<sup>22</sup> dar, die längst nicht mehr nur auf allgemein mentalitätsgeschichtlichen, sondern auch auf intertextuellen Beziehungen beruht. Dies zeigt sich schon im ersten Satz der Proklos-Vita, der ein wörtliches Leit-Zitat aus Porphyrios' *Vita Plotini* darstellt.<sup>23</sup> In beiden Texten findet sich der Hinweis auf die Zeitgenossenschaft des Verfassers, die zugleich Augenzeugenschaft und Authentizität verbürgt – die Hagiographie nähert sich der Historiographie.<sup>24</sup> Das prooimiale Zitat des Beglaubigungsmotivs soll offenkundig den Leser zum Vergleich beider Viten motivieren, *imitatio* wird zu Lektüeranweisung und Darstellungsmodus. Die *Vita Plotini* des Porphyrios, die erste hagiographische Würdigung eines zeitgenössischen Philosophen, stellt somit einen ständigen Bezugspunkt in der ebenfalls einem zeitgenössischen Platoniker gewidmeten *Vita Procli* des Marinos dar.

Programmatisch abweichend ist bereits der Eingang der *Vita Procli*, der zugleich als Einführung in die Semantik von Text und Protagonist gelten darf. Hier findet sich eine eingehende Würdigung der körperlichen Verfasstheit und Schönheit des Philosophen Proklos. Seine äußere physische Hülle, die in zitathafter Bezugnahme auf Platons *Phaidros* (250 c 5f.) als „austernartige Schale“ (ὄστρεώδει περιβλήματι) bezeichnet wird, trägt die Spuren (griech. ἕχνη) seiner inneren, seelischen Tugenden. Mit der Schönheit seiner Seele korrespondiert beinahe physiognomisch die des Körpers, beide konvergieren in ihrer Symmetrie und Anmut. Die Fülle des Glanzes seiner Seele teilt sich dem Körper mit, auf dem sogar Licht sichtbar wird, wie mehrfach in der Vita gesagt ist.<sup>25</sup> Ließ sich Plotin Porphyrios zufolge nicht freiwillig abmalen, da er ein Bild als ontologisch

<sup>20</sup> Zur Gattung und ihren Topoi siehe Saffrey/Segonds (2002) XLI-XLVIII.

<sup>21</sup> Suda *Lex.*, M 198, t. III, p. 324, 12–15 (ἐπικῶς) mit Saffrey/Segonds (2002) X mit Anm. 1. Zur paganen Hagiographie in Versen siehe Agosti (2009).

<sup>22</sup> So etwa im Sinne von Jauss (1967).

<sup>23</sup> Vgl. *VPr.* 1, 2f. (τοῦ καθ' ἡμᾶς γεγονότος φιλοσόφου Πρόκλου) mit Porph. *VPlot.* 1, 1 (Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονῶς φιλόσοφος).

<sup>24</sup> Dazu Männlein-Robert (2002).

<sup>25</sup> Z.B. *VPr.* 3, 34–39; 23, 21–26.

minderwertiges Produkt ansah,<sup>26</sup> so lässt sich auch Proklos Marinos zufolge nicht in ein gemaltes Bild fassen. Gewandelt hat sich gegenüber Porphyrios bzw. Plotin allerdings die Begründung: Die mimetische Wiedergabe misslingt, nicht etwa, weil sich das immaterielle Wesen nicht im materiellen Bild repräsentieren ließe, sondern weil Proklos schlicht und einfach zu schön ist, um mit irdischen Farben dargestellt zu werden. Hier kann der Biograph einspringen: Mit seinem hagiographisch-idealisierten ‚Porträt‘ stilisiert er den Porträtierten gleichsam zur Ikone.<sup>27</sup> So gelingt es ihm, Proklos‘ einzigartige Harmonie von seelischer und körperlicher Schönheit einzufangen und zu vermitteln. Wie die äußere Schönheit des Proklos auf seine innere, seelische Schönheit verweist, mit dieser korrespondiert, so verweist die Schilderung von Proklos‘ Leben, Wirken und Tun auf seine philosophische Eignung, Überzeugung und Ausrichtung. In Übereinstimmung mit der von Proklos selbst favorisierten allegorischen Textdeutung kann und soll also auch das Leben des Proklos entsprechend gelesen werden.

Im Folgenden schildert Marinos das Leben seines Lehrers (*VPr.* c. 6ff.): Dieser wird um ca. 411 n. Chr. in Konstantinopel, das hier konsequent in Ablehnung des christlichen Namens ‚Byzanz‘ heißt, in einer aus Lykien stammenden Familie geboren. Erzogen im lykischen Xanthos wendet sich Proklos nach juristischem Studium in Alexandria der Philosophie zu, studiert dann zunächst in Alexandria (aristotelische) Logik und Mathematik (ebd. c. 8), bis er 430 nach Athen wechselt, wo er rasch Eingang in die privat organisierte platonische Schule des hochbetagten Plutarch von Athen findet (ebd. c. 12). Vor allem Plutarch, aber auch dessen enger Schüler Syrian werden seine eigentlichen philosophischen Lehrer und Wegweiser. Plutarch setzt als seine Nachfolger (*diadochoi*) Syrian und dann Proklos ein, der ab 437 für fast 50 Jahre, bis zu seinem Tod 485 n. Chr. diese platonische Schule in Athen leitet. Sein Todestag im April 485 wird durch zwei Sonnenfinsternisse gerahmt, von denen eine im Jahr vor Proklos‘ Tod, genauer am 14. 1. 484, die andere etwa ein Jahr nach seinem Tod, am 19. Mai 486, beobachtet wurde. Der Tod des göttlichen Proklos 485 wird also – das macht Marinos durch seine literarische Komposition deutlich (ebd. c. 37) – von kosmologisch spektakulären Ereignissen flankiert.<sup>28</sup> Aus der Fülle der in der *Vita Procli* geschilderten Anekdoten, Impressionen, Szenen und Episoden, die Marinos bietet, sei eine herausgegriffen, die mit Blick auf den Symbolgehalt der gesamten Vita und mit Blick auf die gewählte Fragestellung besonders aussagekräftig zu sein scheint: Das ist

---

<sup>26</sup> Pépin (1992).

<sup>27</sup> Zur literarischen ‚Ikonisierung‘ von Philosophen bereits bei Eunapios siehe Becker (2013) 57–68.

<sup>28</sup> Siehe auch unten S. 254f. mit Anm. 51–52.

die Reise des Proklos nach Athen, wie Marinos sie schildert. Dabei handelt es sich nicht um die erste Reise, die Proklos unternimmt. Zuvor war der junge Rhetorikstudent Proklos nämlich von Alexandria aus mit seinem Lehrer Leonas nach Byzanz gereist. Diese Rückkehr in seine Vaterstadt wird ihm zum Schlüsselerlebnis für seine künftig *rein* philosophischen Interessen. Dort war ihm nämlich noch im Jünglingsalter die persönliche Schutzgöttin von Byzanz, Athene, im Traum erschienen und hatte ihn – in einer Art *protreptikos logos* – zur Philosophie ermuntert (ebd. c. 6, 10f.: ὄναρ φαινομένη ἐπὶ φιλοσοφίαν παρεκάλει).<sup>29</sup> Athena wird (ebd. c. 6, 6f. und 9, 9f.) als αἰτία seines Seins resp. Werdens beschrieben: Das ist physisch mit Bezug auf Proklos' Geburtsstadt Byzanz, übertragen auf seine künftige Existenz als Philosoph in der nach Athene benannten Hauptstadt der Philosophie – Athen – zu verstehen. Der Eindruck eines genuinen Bekehrungserlebnisses wird jedoch vermieden; es scheint eher, als habe der ohnehin schon auf dem Weg zur Philosophie befindliche, bildungsbeflissene Proklos lediglich eines Stimulus' bedurft. Als Proklos dann, nach Alexandria zurückgekehrt, sich ausschließlich philosophischen Studien zuwendet und über den unzureichenden Unterricht seiner Philosophielehrer enttäuscht ist, erinnert er sich an Traumbild und Ermunterung Athenas in Byzanz (ebd. c. 10) und segelt ‚unter günstigen Vorzeichen der Götter‘ (θεῖοι σύμβολοι, ebd. c. 10, 14) nach Athen. Damit die Philosophie Platons rein erhalten bliebe, so Marinos, schickten die Götter Proklos nach Athen als Geburtsstätte der Philosophie überhaupt (ebd. c. 10, 10–16).

Wie mit der Reise in die Geburtsstadt Byzanz eine erste Selbstfindung, eine erste Rückkehr zu seinem physischen Ursprung beschrieben war, handelt es sich auch bei der Fahrt des Proklos nach Athen um eine durch die Götter motivierte Reise, nun zu seinem geistig-intellektuellen Ursprung (αἰτία), der Philosophie selbst, deren Erbe Proklos übernehmen und fortführen soll. In der Schilderung dieser Athenfahrt (ebd. c. 10) zeichnet sich der komplexe Symbolwert solcher Episoden, wie sie Marinos mehrfach schildert, besonders exemplarisch ab:

Als der junge Proklos unten im Hafen Piräus ankommt, macht er sich unter Begleitung seines in Athen ansässigen lykischen Landsmannes, des Sophisten Nikolaos, auf den Weg hinauf in die Stadt Athen. Unterwegs macht er erschöpft, ohne es zu wissen, im Sokrateion, einem heiligen Kultort für Sokrates, Halt. Man bringt dem Durstigen Wasser von der bei der Sokrates-Säule befindlichen Quelle. Während Proklos trinkt, erkennt er den Ort, an dem er sich niedergelassen, welches Wasser er getrunken hat. Die plötzliche Erkenntnis erfolgt durch die vom Wasser ausgehende Inspiration, die von seinem Begleiter Nikolaos als bedeutsames Vorzeichen (*symbolon*) gewertet wird – zu deuten ist das natürlich als Trank

<sup>29</sup> Siehe auch ebd. c. 10, 6–10.



aus der *philosophischen* Musenquelle. Im Anschluss daran geht Proklos in die Stadt Athen und steigt, wie es heißt, zum Gipfel hinauf (εἰς τὴν ἄκρον), gemeint ist zur Akropolis. Am Eingang trifft er auf den Türhüter, der gerade die Schlüssel in die Türe gesteckt hat und abschließen will. Die bei Marinus wiedergegebenen Worte des Türhüters sind berühmt: „Wahrlich, wenn du nicht gekommen wärst, hätte ich geschlossen“ (ebd. c. 10, 41f.: ἀληθῶς, εἰ μὴ ἦλθες, ἔκλειον). Freilich darf dieser viel zitierte Ausspruch nicht aus dem Kontext gerissen werden, denn gerade der kompositorische Zusammenhang und dessen grundlegender, allgemeiner Bedeutungsgehalt sind – abgesehen davon, dass Marinus explizit auf den Symbolwert der Platonischen Diadoche des Proklos hinweist – bedeutungsvoll. Die hier geschilderte topographische Szenenfolge mit ihrer ‚anagogischen‘ Dynamik gewinnt nämlich philosophische, sogar spezifisch platonische Bedeutung: Der Aufstieg vom Hafen in die Stadt und hinauf zur Akropolis liest sich allegorisch als Lebensweg des Philosophen, der nach dem berühmten Bild in Platons Höhlengleichnis (*Politeia* VII 519 d) von unten aus der Höhle aufsteigt und dort zum Licht der wahren Erkenntnis und des Guten gelangt, zum eigentlichen Ursprung allen Seins zurückkehrt, sich dann freilich wieder in die Höhle hinab begibt, um den Mitmenschen zu helfen. Platon selbst hatte in der berühmten Eröffnungsszene der *Politeia* die Bewegungen des Auf- und des Abstiegs zwischen Athen und Piräus für seinen Protagonisten Sokrates ebenfalls räumlich und szenisch inszeniert.<sup>30</sup> Proklos beginnt also, soviel steht fest, seinen philosophischen Werdegang in gut sokratisch-platonischer Tradition, er geht den Weg, den ihm die Götter vorgegeben haben. Der Aufstieg vom Piräus zur Akropolis ist beschwerlich, Proklos hat Durst. Der zunächst unbewusste, aber vom Götterwillen inszenierte Halt des Proklos im Sokrateion und sein Trunk von der heiligen Sokrates-Quelle sowie seine plötzliche Erkenntnis um den Ort verweisen nachdrücklich darauf, dass Sokrates resp. sokratische Philosophie nach wie vor als wichtige Station für einen (platonischen) Philosophen gelten muss – wir dürfen hier einen impliziten Verweis auf Methodik und Ethik vermuten. Proklos erwirbt sich seine philosophische Inspiration durch die konkrete Aneignung, geradezu physische Einverleibung bedeutender Autoren, Philosophen und Bildungsgüter und wird damit zum wohl bedeutendsten Vertreter eines als Universalwissenschaft verstandenen Platonismus. Mit seinem Aufstieg zur Akropolis erweist Proklos seiner persönlichen Schutzgöttin wie der Göttin der Philosophie überhaupt seine Reverenz, geht doch die ganze Athen-Reise auf eine entsprechende Traumanweisung Athenas selbst zurück (vgl. c. 6; 9).

<sup>30</sup> Dazu Szlezák (1985) 272; Männlein-Robert (2012b) 16.



Die Worte des Türhüters haben überdies auch gegenwartsbezogene Programmatik: Als Proklos knapp zwanzigjährig in Athen ankommt, also um das Jahr 430 n. Chr., haben die Christen die dortige Lebenswelt bereits nachhaltig beeinflusst und geprägt. Nach der kurzen Renaissance der paganen Religion durch Kaiser Julian in den frühen 360er Jahren regieren ausschließlich christliche Kaiser im Osten. Zur Zeit des Proklos erlässt Kaiser Theodosius II. (408–450) nicht wenige restriktive Gesetze, die die Ausübung paganer alter Kulte und die Verehrung alter Götter erheblich einschränken sollten, offenbar aber nicht den gewünschten Erfolg brachten. Ein Gesetz von 435 ordnet dann sogar die Zerstörung noch stehender paganer Tempel an, die mit Kreuzzeichen versehen, also christianisiert werden sollen (*Cod. Th.* 16, 10, 25). In diesem Kontext gewinnt eine spätere Episode an Kontur: Denn auf eine Weisung der Göttin Athena, erneut im Traum, nimmt Proklos das Bild der Göttin, ursprünglich im Parthenon auf der Akropolis, in sein Haus auf. Marinos macht hier unmissverständlich deutlich, dass Christen das Bild der Pallas Athena im Parthenon beseitigen wollten (*VPr.* c. 30, 1–11).<sup>31</sup> Das Haus des Proklos wird damit zum neuen Temenos für Pallas Athena, Proklos selbst erscheint als deren Hüter und Priester.

Doch zurück zu Proklos' Aufstieg zur Akropolis (ebd. c. 10): Als er oben ankommt, lässt ihn der Türhüter gerade noch ein, er kommt also im letzten Moment. Deutlich ist daran die glückliche Konvergenz persönlicher Leistung sowie göttlicher Fügung und Lenkung zu sehen. Denn wir dürfen Marinos' Schilderung von Proklos' Reise nach Athen und vor allem seinen Gang hinauf auf die Akropolis als bildlich beschriebene Annäherung nicht nur an den Tempel der Athena, sondern auch an das Göttliche, an den Ursprung seines (intellektuellen) Seins auffassen. Wir sehen, dass ihm diese Annäherung gelingt, er kommt oben an. Nach der Byzanzreise erweist sich also sein Gang auf die Athener Akropolis als weiterer, freilich noch irdischer Vollzug einer Rückkehr, als erste symbolische Vorwegnahme einer Rückkehr der Seele des Proklos zu ihrem göttlichen Ursprung. Hier zeigt sich eine zwar konkret geschilderte, aber allegorisch zu deutende Anodos resp. Epistrophé mit neuplatonischem Symbolgehalt, welche die Verschmelzung ethischer mit metaphysischen Zielen in der Figur des Proklos und seine Anagoge anschaulich werden lässt. Proklos erreicht sein Ziel: das Athena-Heiligtum auf der Akropolis. Der Leser der Vita weiß damit, dass Proklos nach seinem Tod das eigentliche Telos, als dessen bildliche Figurierung Athena fungiert, ebenso erreichen wird, dass seine Anodos zum göttlichen Einen gelingen wird.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Frantz (1965) 200f. Hoffmann (2012) 161–197, v.a. 177f.

<sup>32</sup> In den folgenden Kapiteln (*VPr.* c. 11ff.) legt Marinos dann dar, wie Proklos, bereits in allen

## Die Eudaimonia des Proklos

Worin besteht nun die Eudaimonia des Proklos und welche Programmatik verfolgt Marinos mit seiner auf das Glück des Proklos konzentrierten literarischen Darstellung?

Wichtige Bemerkungen zur Eudaimonia, die als Thema oder besser: Leitmotiv dienen, sind wie ein Rahmen um die *Vita Procli* gelegt: zu Beginn (ebd. c. 2) und gegen Ende der *Vita* (ebd. c. 34). Zuerst (ebd. c. 2, 3–5) beschreibt Marinos die Eudaimonia des Proklos mit dem aus der Architektur stammenden, damals bereits rhetorisch funktionalisierten Begriff der ‚Krepis‘ als ‚Grundlage‘ oder ‚Fundament‘ seiner ganzen Darstellung: Denn Proklos war noch weitaus glücklicher als die Menschen, die in der weit entfernten Vergangenheit als glücklich galten. Seine Eudaimonia ist nicht identisch mit der Glückseligkeit der Weisen (Sophoi), erschöpft sich also nicht in einem der Theoria gewidmeten Bios. Ebenso wenig reiche Tugend allein zur Autarkie eines gelingenden Lebens aus. Nach Marinos erschöpft sich Proklos’ Eudaimonia nicht im ‚äußeren Glück‘ (Eupotmia), obwohl sein Protagonist reich an guter Tyche sowie ‚äußeren Gütern‘ gewesen sei (ebd. c. 2, 7–16). Damit ist das bis heute populäre, eher schlichte Verständnis von Eudaimonia (das bereits Platon ablehnt) entkräftet. Marinos beschreibt das Glück des Proklos vielmehr in Anlehnung an die hierarchische Triade, wie Aristoteles sie in seiner Nikomachischen Ethik entwirft,<sup>33</sup> nämlich als eine Kombination<sup>34</sup> der Güter des Intellekts (= Glück der Weisen) und der Güter der Seele (= Tugenden). Diesen unterstehen lediglich die Güter des Körpers (materielle und zufällige Güter). Die Eudaimonia des Proklos ist Marinos zufolge also eine vollkommene und an nichts ermangelnde Glückseligkeit, die eine Verbindung aus äußerem und innerem Glück darstellt.<sup>35</sup> Bemerkenswert an diesem Passus der *Vita Procli* ist nicht zuletzt die klare Relativierung der Tugenden mit Blick auf die vollkommene Eudaimonia des Proklos. Es ist nicht so, dass sie für Proklos keine Rolle spielten – im Gegenteil: sein Biograph Marinos strukturiert sogar seine Lebensdarstellung des Proklos nach den neuplatonischen Tugendkategorien in physische, ethische, politische, kathartische bzw. kontemplative

---

seinen Tugenden (Aretai) vollkommen, nunmehr faktisch zum Diadochos Syrians und zum besonderen Schützling des alten Plutarchos wird. Das dient in der *Vita* als eine Art ‚Jugendgeschichte‘ des Philosophen (eine echte Kindheits- und Jugendgeschichte gibt es in der *VPr.* nicht).

<sup>33</sup> Arist. *EN* I 5, 1095 b 14–1096 a 5; ausführlicher dazu Saffrey/Segonds (2002) 65–68.

<sup>34</sup> Theiler (1929) 308 mit Anm. 1.

<sup>35</sup> Die vollkommene Eudaimonia des Proklos wird ebenfalls in *VPr.* c. 32, 38 genannt; vgl. ebd. c. 32, 31f.

und theurgische Tugenden (ebd. c. 3, 1–7).<sup>36</sup> In allen gelangt Proklos mühelos zur Perfektion. Indem Marinos aber betont, dass im Falle des Proklos die asketische Vervollkommnung der Tugenden allein keine hinreichende Erklärung für dessen Eudaimonia sei, klingt bereits eine wichtige Erweiterung des Eudaimonia-Verständnisses an, das sich in der platonischen, vor allem der kaiserzeitlichen neuplatonischen Tradition in Anlehnung an die Stoa vielfach allein auf die Perfektionierung der Tugenden konzentriert und nicht selten auf diese reduziert hatte. Marinos thematisiert gegen Ende seiner *Vita Procli* erneut die Eudaimonia des Proklos, indem er in einem rhetorisierten Epilogos die relevanten Glücksfaktoren resümiert (ebd. c. 34, 9–28): Demnach basiere das Glück des Proklos zuerst auf der Unterstützung durch Götter, Vorsehung, Schicksal und auf glücklichem Zufall (θεοί, πρόνοια, εἰμαρμένη, ἀγαθὴ τύχη). Diesen verdanke er seine Heimat und Eltern, seine körperliche Schönheit, Lehrer, Freunde und Fähigkeiten oder Anlagen. Darüber hinaus basiere sein Glück auch auf seinen eigenen Entscheidungen, seinem eigenen Willen und Können, also auf Kompetenzen, die ihm nicht von außen dazukamen, und ebenso auf Handlungen, die aufgrund seiner Tugend richtig waren.<sup>37</sup> Bemerkenswert ist hier die Betonung der Eigenverantwortlichkeit des Menschen Proklos mit Blick auf seine Eudaimonia: Nicht alles ist restlos von den Göttern gelenkt und von der Vorsehung gefügt. Der Philosoph hat über seine grundsätzlich günstige Disposition hinaus selbst aktiv zu seinem Glück beigetragen. Dieser Passus kulminiert dann in der Wendung, Proklos habe aufgrund der ihm in so reichem Maße verliehenen göttlichen und menschlichen Güter ein ‚vollkommenes Leben‘ gehabt (ebd. βίος τελεῖος, c. 34, 28).

Dieses Glücksmodell des Proklos, so wie Marinos es stilisiert, bietet mit Blick auf die frühere mittel- und auch neuplatonische Tradition zwei besondere, m.E. programmatische Tendenzen, welche die *Vita Procli* klar von anderen paganen Philosophenbiographien unterscheiden:

1. Die erste programmatische Tendenz ist die gelebte Religiosität des Proklos im Kontext eines theologisch basierten Platonismus. In direktem Gegensatz zur *Vita Plotini* des Porphyrios, und in noch höherem Maße als bei den von Eunapios beschriebenen Platonikern (etwa Iamblichos), spielt in der *Vita* des Proklos die religiöse Praxis des Protagonisten eine wichtige Rolle. Marinos schildert in zahlreichen Szenen und Episoden, in wie engem Bezug Proklos zu den Göttern, zu

<sup>36</sup> Siehe auch Bemerkungen des Marinos wie z.B. *VPr.* c. 18, 1–5; dazu Blumenthal (1984); Saffrey/Segonds (2002) L–LXII; O’Meara (2003) 49; Bubloz (2003).

<sup>37</sup> *VPr.* c. 34, 20–24: ἔτι γε μὴν τὰ ἐκ τῆς οἰκείας αὐτοῦ προαιρέσεως καὶ οὐκ ἔξωθεν ποθεν ἐπιγενόμενα πλεονεκτήματα ἀπαριθμησάμενοι (τοιαῦτα γὰρ ἦν τὰ κατὰ τὴν σύμψασαν αὐτοῦ ἀρετῆν τῆς ψυχῆς κατορθώματα).

einer Vielzahl verschiedener Götter und göttlicher Mächte steht (z.B. auch Meter, Asklepios, Isis): Zum einen lenken, fügen und disponieren diese den Menschen Proklos sowie seine äußeren Bedingungen in überaus günstiger Weise.<sup>38</sup> Götter wie Athena erscheinen ihm im Traum und geben Ratschläge und Zeichen, die Proklos allesamt befolgt. Göttliche Kräfte involvieren sich geradezu täglich in sein Leben und Tun. Wie Sokrates hat allem Anschein nach auch Proklos eine Art ‚Daimonion‘, einen persönlichen Schutzgeist – eher *en passant* erwähnt Marinos (ebd. c. 38) den ‚guten Daimon‘ des Proklos. Dieser Daimon darf einmal mehr als Ausweis eines von göttlichen Mächten geleiteten Lebens dienen. Proklos erhält nicht nur eine Vielzahl an göttlichen Begünstigungen und Zeichen, sondern er nutzt sie gut, deutet sie richtig und folgt ihnen. Zum anderen beschreibt Marinos den Philosophen Proklos als einen Menschen, der außerordentlich intensiv religiöse Rituale versieht, dessen Tag maßgeblich von Akten der religiösen Praxis strukturiert ist, der in irgendeiner Form fast immer mit den Göttern kommuniziert. Proklos zeigt hier eine kontinuierliche Ausrichtung hin auf Götter und Göttliches, und zwar auf Götter der alten paganen hellenischen Religion, auch der Volksreligion (Asklepios), wie auf ägyptische und orientalische Gottheiten (Isis; Kybele). Aber auch Sonne und Mond, die allesamt in ihrer Vielheit auf das transzendente göttliche Eine verweisen, spielen eine Rolle.<sup>39</sup> Entsprechend der Proklischen Ontologie repräsentiert jede Gottheit oder göttliche Wirkmacht der alten paganen Religion eine bestimmte Seinsstufe im ganzen Kosmos.<sup>40</sup> Auch theurgische Fähigkeiten besitzt Proklos in ungewöhnlichem Maße.<sup>41</sup> Im ständigen Umgang mit den verschiedenen Gottheiten demonstriert Proklos nicht nur einen platonisch verstandenen religiösen Universalismus, sondern ebenso die lebensweltlich-praktische Umsetzung seiner theologisch ausgerichteten Metaphysik. Dabei gleicht er sich durch die so intensive Versenkung ins Gebet, in den religiösen Ritus, in die philosophische Hymnendichtung und Interpretation, die ja ebenfalls als religiöser Akt gelten darf,<sup>42</sup> dem verehrten Göttlichen an, auf das er ständig ausgerichtet ist. Für die Platoniker vor Proklos war die ‚Homoiosis Theo‘ ein prozeduraler Aufstieg zu einem transzendenten Ziel, dem Göttlichen, das zu Lebzeiten für Menschen nicht erreichbar war. Dagegen gelingt Proklos, so sein Biograph nachdrücklich, die Angleichung an Gott bereits zu Lebzeiten im Körper

**38** Siehe z.B. *VPr.* c. 19, 7–30. Proklos versteht sich qua Philosoph als τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην (ebd. 19, 30); zu Asklepios siehe auch ebd. c. 29, 11–24; c. 30, 12–21. Siehe auch Festugière (1966).

**39** Z. B. *VPr.* c. 22, 34–37 (Sonne) und ebd. c. 11, 10–26; c. 19, 10–15 (Mond).

**40** Dazu Saffrey/Westerink (1968) LX–LXXV, v.a. LXVf.

**41** *VPr.* c. 26, 20–23; siehe v.a. ebd. c. 28.

**42** Erler (1987); Dillon (2002).

und zwar im denkbar höchsten Maße. Damit entwirft Marinos freilich ein recht eigenwilliges Konzept der platonischen ‚Homoiosis Theo‘, die demnach, wie das ‚Modell Proklos‘ zeigt, schon im Diesseits gelingen kann.<sup>43</sup> Proklos scheint in allen Tugenden und Vorzügen, wenn nicht sofort, dann sehr rasch zur Vervollkommnung gelangt zu sein, von einem eigentlichen Prozess der Vervollkommnung ist kaum die Rede. Somit beschreibt Marinos Proklos als einen Philosophen, der, um es im Anklang an die Worte Epikurs zu sagen, bereits ‚wie ein Gott unter den Menschen lebt‘ (vgl. Epic. *ep. Men.* c. 135: ζήση δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις). Wir sehen hier den Hellenen Proklos im Zeichen einer neuen Anthropologie des Heiligen: Die Persönlichkeit des Heiligen ist als selbstidentisch konzipiert, als ein Ideal, das die Signatur des Unveränderlichen und Unsterblichen trägt. Die Darstellung des Proklos als θεῖος ἀνὴρ, sogar als μακάριος<sup>44</sup> ist hier in einer selbst für spätantike Viten ungewöhnlichen Weise gesteigert und intensiviert. Mit wörtlichen Zitaten aus Plotins *Enneade* I 2<sup>45</sup> beglaubigt Marinos, dass Proklos nicht mehr das Leben eines Menschen, sondern eines wie Götter führe (*VPr.* c. 25, 8–14), die ‚glücklich‘ und ‚selig‘ leben.<sup>46</sup> Das Ideal des Glückszustandes, der für Plotin noch in der Transzendenz des Intellekts liegt und zu Lebzeiten nur momenthaft im Zustand der Ekstase erfahren werden kann,<sup>47</sup> ist für den Neuplatoniker Proklos also bereits zu Lebzeiten dauerhaft der Fall. Natürlich dürfen wir hier nicht modern von einer persönlichen, gar subjektiven Glückserfahrung des Proklos ausgehen. Faktisch bietet auch das Leben des Proklos einige Schwierigkeiten, die der Philosoph bewältigen muss: Denn Proklos hat Gegner – sicherlich aus den Reihen der Christen (ebd. c. 29, 28–31 und c. 15, 14–35).<sup>48</sup> Marinos präsentiert das Leben des Proklos vielmehr als ein objektiv glückliches Leben, verstanden als gelungene aktive Selbstvervollkommnung des Menschen, dem durch göttliches Wirken und Walten günstige Rahmenbedingungen gegeben sind.

2. Eng verbunden mit der so stark akzentuierten Religiosität des Proklos ist die zweite besondere, programmatische Tendenz in der *Vita Procli*, die der Praxisrelevanz dieses Glückskonzeptes. Überraschend ist in dieser Vita nämlich nicht zuletzt das durch Proklos gegebene Paradigma eines geradezu praktisch

<sup>43</sup> Immer wieder, vor allem in den späteren Kapiteln der *Vita Procli*, betont Marinos die (gelungene) Angleichung des Proklos an das Göttliche: z.B. c. 7, 1f. (τὸ θεοφιλὲς συγγενές), c. 18, 8f. (ἵνα καὶ τὴν ὁμοίωσιν ἔχη πρὸς τὸν θεόν, ὅπερ τέλος ἐστὶ τὸ ἀριστον τῆς ψυχῆς), c. 21, 1–4 und v.a. c. 25, 8–13 (Proklos lebt bereits das Leben der Götter).

<sup>44</sup> ‚Selig‘ ist v.a. die Gottheit, siehe z.B. Arist. *EN* X 8, 1178 b 21f.

<sup>45</sup> Vgl. z.B. Plot. I 2 [19], 7, 24–28.

<sup>46</sup> Vgl. Arist. *EN* X 8, 1178 b 25.

<sup>47</sup> Pace O’Meara (1974) und ders. (2010).

<sup>48</sup> Siehe Saffrey/Segonds (2002) 116f. Hoffmann (2012).

anmutenden Platonismus. Proklos' Wirken in Athen als Philosoph und Lehrer hat in der Darstellung des Marinus einen klaren Bezug zur Praxis des täglichen Lebens. Abgesehen davon, dass seine philosophischen Schriften aufs engste mit seinem Unterricht, der Kommentierung platonischer Texte und der Interpretation derselben verwoben sind, ist der platonische Philosoph eingebunden in die weiten sozialen Netze seines Schüler- und Freundeskreises, kümmert sich auch um deren Angehörige, hat intensiven Kontakt zu politischen Kreisen in der Stadt, er wird selbst politisch und ermuntert andere zu politischem Engagement (*VPr.* 14–17).<sup>49</sup> Warum aber zeigt Marinus seinen seliggepriesenen Lehrer Proklos kontinuierlich als lebenszugewandten, in sozialen Strukturen vernetzten und politisch aktiven Philosophen, obgleich er immer auch dessen Rückzug in sich selbst, die Rückwendung von dessen Seele zum Göttlichen betont (etwa ebd. c. 21, 1–4)?<sup>50</sup>

Abschließend seien zwei mögliche Begründungen vorgeschlagen: Die erste ist, dass Marinus den Philosophen Proklos dezidiert als Hellenen, als paganen Platoniker und damit als Konkurrenzmodell zu christlichen Heiligen präsentieren möchte. Christliche Leitfiguren, Persönlichkeiten aus der monastischen Welt, etwa Bischöfe und Mönche, werden vor allem seit der ersten wirklich spirituellen christlichen Hagiographie, der *Vita Antonii* des Athanasius von Alexandrien (365 n. Chr.), als Idealbilder christlicher Lebensführung in Heiligen-Viten verewigt. Vor dem zeitgenössischen dominierenden christlichen Kontext der Lebenswelt des Proklos gerade in Athen bietet Marinus mit seiner *Vita Procli* das konträre Modell eines heiligen paganen Philosophen und von dessen platonischem Weg zum transzendenten Ziel. Dass sich in der *Vita Procli* durchaus Tendenzen einer Programmschrift gegen christliche Intellektuelle finden, diese als philosophische Modell- und Kampfschrift gelten darf, soll ein Beispiel veranschaulichen: So darf z.B. die doppelte Eklipse der beiden den Tod des Proklos 485 rahmenden Sonnenfinsternisse als intertextuelle Spitze gegen die Schilderungen von Tod und Kreuzigung Christi verstanden werden.<sup>51</sup> Wie wir aus der Entgegnung des Christen Origenes auf die Christenkritik des Platonikers Kelsos wissen,<sup>52</sup> haben gerade die gebildeten Hellenen diese Sonnenfinsternis bezweifelt und somit die Bedeutung Jesu zu schmälern versucht. – Der Sinn der doppelten Sonnenfinsternis bei

<sup>49</sup> Dazu O'Meara (2003) 20f.; Dillon (2005) 10–12.

<sup>50</sup> Zu dieser Tendenz bereits in den Viten neuplatonischer Philosophen bei Eunapios siehe Becker (2011).

<sup>51</sup> Siehe aber auch die Bemerkung des Marinus (*VPr.* c. 36, 5f.), Proklos wollte nach ‚altem athenischen Brauch‘ bestattet werden, sowie das Horoskop, das Marinus, *VPr.* c. 35, bietet, das dezidiert die von den zeitgenössischen Christen abgelehnte Astrologie würdigt; dazu Edwards (2000) liv; vgl. auch Hoffmann (2012) (wie Anm. 31).

<sup>52</sup> Orig. *Contra Celsum* 2, 33 und 59, siehe auch *FGrH* 257 F 16.

Marinos scheint klar: Proklos erscheint als prototypischer Heiliger der Hellenen. Die zweite mögliche Begründung ist die, dass Proklos das gegenteilige Modell zu Plotin verkörpern soll, war ja die *Vita Procli* von Anfang an auf *Imitatio* sowie Abgrenzung und Alterität in der Darstellung des Protagonisten angelegt.<sup>53</sup> Porphyrios hatte Plotin nur als im allerengsten Lebens- und Schülerkreis engagiert beschrieben. Er hatte ihn als einen platonischen Philosophen gezeichnet, der mit Blick auf den Gott der Philosophen eine rein spirituelle Religiosität gepflegt habe (‚die Götter sollen zu mir kommen‘, Porph. *VPlot.* 10, 35f.) und letztlich auf den Tod und die Befreiung der Seele vom Körper konzentriert gewesen sei.<sup>54</sup> Wie Porphyrios Plotin als neuen, da extremen Typus eines platonischen Philosophen inszeniert, so versucht Marinos, seinen Lehrer und Vorgänger Proklos als Modellfigur eines neuen, geradezu universalen Platonismus darzustellen, in dem die alte Spannung zwischen dem spirituellen, als Weltflucht interpretierbaren Anspruch der ‚Homoiosis Theo‘ und deren innerweltlicher Umsetzung erstmals überzeugend aufgehoben ist.<sup>55</sup>

In jedem Fall liegt mit der *Vita Procli* des Marinos von Neapolis ein bemerkenswerter *literarischer* Text des späten 5. Jh. n. Chr. vor, in dem platonische Philosophie hagiographisch überformt wird: Marinos zeichnet das Modell eines perfekten – glücklichen – hellenischen Philosophenlebens und illustriert anhand der Person des Proklos eindrucksvoll die ethische und praktische Relevanz der Platonischen Philosophie als ‚Philosophie des Glücks‘.

## Bibliographie

- Agosti, G. (2009) ‚La *Vita di Proclo* di Marino nella sua redazione in versi. Per un’analisi della biografia poetica tardoantica‘, *Cento Pagine* 3, 30–46.
- Annas, J. (1999) *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press (Ithaca/London).
- Baltzly, D. C. (2004) ‚The Virtues and *Becoming like God*. Alcinoüs to Proclus‘, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 297–321.
- Becker, M. (2013) *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Steiner (Stuttgart).

<sup>53</sup> Darauf könnte auch Marinos’ Bemerkung in c. 25, 8–14 abzielen: Proklos erreicht durch seine Gottähnlichkeit bereits im Leben das Ziel, das bei Plotin noch avisiert ist, s.o. Anm. 45.

<sup>54</sup> Porph. *VPlot.* 1–2.

<sup>55</sup> Von der ‚Flucht‘ ist in der *VPr.* nur einmal (c. 18, 19) die Rede, der Fluchtgedanke ist dabei keineswegs so radikal wie bei Plotin. Vgl. auch die Polemik des Proklos gegen Plotins Lehre, nach der ein Teil der Seele immer oben im intelligiblen Bereich verbleibe: Procl. *In Parm.* 948, 12–30; *El. theol.* 211; vgl. Plot. *III* 4, 3, 22–27; dazu Erler (2000) 203.



- Becker, M. (2011) 'Der schlechtere Weg ist das Ziel. Zum Leitbild des Philosophen in den Biographien des Eunapios', *Zeitschrift für Antikes Christentum* 15, 450–475.
- Bieler, L. (1935/1936) *ΘΕΙΟΣ ANHP. Das Bild des ‚göttlichen Menschen‘ in Spätantike und Frühchristentum*, 2 Bde., Höfels (Wien).
- Blumenthal, H., (1984) 'Marinus' Life of Proclus: Neoplatonist Biography', *Byzantion* 54, 469–494.
- Bourdieu, P. (1967) 'Postface', in E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Les Éditions de Minuit (Paris) 133–167.
- Brisson, L. et al. (eds., 1982/1992) *Porphyre. La Vie de Plotin*, 2 Bde., Vrin (Paris).
- Bubloz, Y. (2003) 'Ascèse et acquisition de pouvoir. La réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus', *Dialogues d'Histoire Ancienne* 29, 125–147.
- Cox, P. (1983) *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, University of California Press (Berkeley/Los Angeles/London).
- Dillon, J. (1996) 'An Ethic for the Late Antique Sage', in L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press (Cambridge) 315–335.
- Dillon, J. (2002) 'The Platonic Philosopher at Prayer', in M. Erler/Th. Kobusch (2002) 279–295.
- Dillon, J. (2005) 'Philosophy as a Profession in Late Antiquity', in A. Smith (ed.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, The Classical Press of Wales (Swansea) 1–17.
- Edwards, M. (2000) *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool University Press (Liverpool).
- Erlér, M. (1987) 'Interpretieren als Gottesdienst. Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars', in G. Boss/G. Seel (eds.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel Juin 1985*, Éditions du Grand Midi (Zürich) 179–217.
- Erlér, M. (2000) 'Proklos. Metaphysik als Übung der Einswerdung', in M. Erler/A. Graeser (eds.), *Philosophen des Altertums. Eine Einführung*, Bd. 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt) 190–207.
- Erlér M./Kobusch Th. (eds., 2002), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Saur (München/Leipzig).
- Festugière, A. J. (1966) 'Proclus et la religion traditionnelle', in R. Chevallier (ed.), *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, S.E.V.P.E.N. (Paris) 1581–1590.
- Fowden, G. (1982) 'The Pagan Holy Man in Late Antique Society', *Journal of Hellenic Studies* 102, 33–59.
- Frantz, A. (1965) 'From Paganism to Christianity in the Temples of Athens', *Dumbarton Oaks Papers* 19, 187–205.
- Hoffmann, Ph. (2012) 'Un grief antichrétien chez Proclus: l'ignorance et théologie', in A. Perrot (ed.), *Les Chrétiens et l'hellénisme*, Éditions Rue d'Ulm (Paris) 161–197.
- Jauss, H. R. (1967) *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, Universitäts-Verlag, Konstanzer Universitätsreden 3 (Konstanz).
- Männlein-Robert, I. (2001) *Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur (München/Leipzig).
- Männlein-Robert, I. (2002) 'Biographie, Hagiographie, Autobiographie. Die *Vita Plotini* des Porphyrios', in M. Erler/Th. Kobusch (2002) 581–609.
- Männlein-Robert, I. (2012a [im Erscheinen]) 'Tugend, Flucht und Ekstase. Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike', in C. Pietsch (ed.), *Ethik des Platonismus*, Steiner (Stuttgart).
- Männlein-Robert, I. (2012b) 'Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons *Politeia*', *Gymnasium* 119, 1–21.

- Mansfeld, J. (1994) *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an Author or a Text*, Brill (Leiden/New York/Köln).
- O'Meara, D. (1974) 'A propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin', *Mnemosyne* 27, 238–244.
- O'Meara, D. (2003) *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press (Oxford).
- O'Meara, D. (2010) 'L'expérience de l'union de l'âme avec l'Intellect chez Plotin', in D. Taormina (ed.), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Bibliopolis (Neapel), 47–61.
- Pépin, J. (1992) 'L'épisode du portrait de Plotin (VP 1.4–9)', in L. Brisson et al. (1982/1992) 2, 301–334.
- Russell, D. C. (2004) 'Virtue as *Likeness to God* in Plato and Seneca', *Journal of the History of Philosophy* 42, 241–260.
- Saffrey, H. D. (2005) 'Marinus de Néapolis', in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Bd. IV, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris) 282–284.
- Saffrey, H. D./Segonds, A.-Ph. (eds., 2002) *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Les Belles Lettres (Paris), 2. Aufl.
- Saffrey, H. D./Westerink, L.G. (eds., 1968) *Proclus. Théologie Platonicienne*, Bd. 1, Les Belles Lettres (Paris).
- Sedley, D. (1997) 'Becoming like God in the *Timaeus* and Aristotle', in T. Calvo/L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus – Critias*, Academia Verlag (Sankt Augustin) 327–339.
- Szlezák, Th. A. (1985) *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, De Gruyter (Berlin/New York).
- Theiler, W. (1929) 'Rez. Schissel: Marinos von Neapolis', *Gnomon* 5, 307–317.
- Van Uytanghe, M. (1988), 'Heiligenverehrung II (Hagiographie)', in E. Dassmann et al. (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14, Hiersemann (Stuttgart) 150–183.

