

Iamblichus en Pythagoras

Pythagoras van Samos moet onder de oudste Griekse filosofen een van de kleurrijkste en ook een van de veelzijdigste figuren zijn geweest. In de traditie wordt hij geportretteerd als wiskundige en wonderdoener, goeroe en universeel geleerde, staatsman en mysticus. Zijn historische persoonlijkheid gaat echter grotendeels schuil achter de legenden die rond zijn persoon zijn gewoven en achter een cultus waarin hij goddelijke status genoot.

Acht eeuwen na zijn aardse optreden vond Pythagoras een vurige pleitbezorger in de Syrische neoplatonist Iamblichus (rond 240 tot rond 325). Iamblichus pakte de zaken groots aan en zette zich aan het schrijven van een encyclopedie die negen of tien delen moest omvatten en waarin alle geleerdheid zou worden samengebracht die op naam van de godmens van Samos was overgeleverd.

Boze tongen beweren dat Iamblichus een weinig verheffende reden had om bijkans een levenswerk te besteden aan de oude filosofie van Pythagoras. Iamblichus schijnt namelijk korte tijd in de leer te zijn geweest bij Plotinus' medewerker Porphyrius, maar hij zou met zijn leraar niet al te goed overweg hebben gekund. Dat zou dan wellicht hebben gelegen aan het geringe verschil in leeftijd tussen de beide mannen, waardoor de ene zich niet gemakkelijk kon voegen in de onderdanige rol van leerling van de andere. Inderdaad zijn er in Iamblichus' geschriften passages aan te wijzen waar hij zich over de opvattingen van Porphyrius kritisch uitlaat. Nu had Porphyrius zich al opgeworpen als de beheerder van het geestelijke erfgoed van Plotinus, de grondlegger van

het neoplatonisme. Hij had het werk van Plotinus verzameld en uitgegeven, het van commentaar voorzien en bovendien een biografie van de meester geschreven. De hypothese van sommigen luidt nu, dat Iamblichus van de weeromstuit een onderwerp heeft gekozen waarmee hij even goede, zo niet betere, sier kon maken als zijn vroegere leraar met Plotinus. De filosofie van Pythagoras kon immers door haar hoge ouderdom als des te gezaghebbender gelden, zeker als aannemelijk kon worden gemaakt dat de grote namen uit het verleden eigenlijk niets anders hadden gedaan dan te treden in Pythagoras' voetspoor.

Minder sensationeel, maar inhoudelijk interessanter, is de verklaring dat Iamblichus' Pythagoreïsche encyclopedie feitelijk niet om Pythagoras draait, maar bedoeld is als introductie tot Plato. Heeft men de Pythagoreïsche filosofie begrepen, zo zou Iamblichus hebben geredeneerd, dan staat de weg open tot de werken van Plato, waarin de filosofie als geheel haar bekroning vindt.

De verbinding van Pythagoras en Plato was geen vondst van Iamblichus. Al bij Aristoteles is de opvatting te vinden dat Plato voor een belangrijk deel de Pythagoreïsche filosofie had voortgezet. Volgens de tweede-eeuwse neopythagoreër Numenius hield Plato het midden tussen de strenge Pythagoras en de speelse Socrates: 'gemoedelijker dan de een, maar serieuzer dan de ander.' Ook Plotinus zag in Pythagoras een wegbereider van Plato. Het is niet nieuw wat ik beweer, zegt Plotinus (in

Enneade 5.1), en niet van vandaag, maar het is reeds lang geleden uitgesproken, zij het in bedekte termen. En dan noemt Plotinus de antieke filosofen in wie hij zijn eigen leer voorbereid of voorafschaduwd ziet: op de eerste plaats natuurlijk Plato, maar ook oudere denkers, en wel al diegenen die 'zich scharen aan de zijde van Pythagoras.'

Plotinus was toch echter vooral verknocht aan Plato. Van het merkwaardige mengsel van magie en wetenschap (of pseudowetenschap, zo men wil) dat het oorspronkelijke Pythagorisme moet hebben gekenmerkt, valt bij Plotinus dan ook weinig te bespeuren. Daarentegen verraaft Iamblichus' werk een warme belangstelling voor religie en in het bijzonder voor theurgie of de inmenging van bovennatuurlijke krachten in menselijke aangelegenheden. Antieke bronnen reppen zelfs van geruchten dat Iamblichus twee boze geesten zou hebben uitgedreven en dat hij zich tijdens gebed van de grond verhief. Zo kwam de hoeder van Pythagoras' geestelijke nalatenschap zelf als goddelijk man te boek te staan, een rol waarin Plotinus zich blijkens de biografie van Porphyrius veel minder op zijn gemak voelde.

In de ogen van Iamblichus had Pythagoras niet alleen een diepzinnige leer verkondigd, maar had hij ook prachtig de essentie van het filosofische leven verwoord:

'Pythagoras zou de eerste zijn geweest die zichzelf als "filosoof" betitelde. Daarmee introduceerde hij niet alleen een nieuwe be-



Iamblichus en Pythagoras

Pythagoras van Samos moet onder de oudste Griekse filosofen een van de kleurrijkste en ook een van de veelzijdigste figuren zijn geweest. In de traditie wordt hij geportretteerd als wiskundige en wonderdoener, goeroe en universeel geleerde, staatsman en mysticus. Zijn historische persoonlijkheid gaat echter grotendeels schuil achter de legenden die rond zijn persoon zijn gewoven en achter een cultus waarin hij goddelijke status genoot.

Acht eeuwen na zijn aardse optreden vond Pythagoras een vurige pleitbezorger in de Syrische neoplatonist Iamblichus (rond 240 tot rond 325). Iamblichus pakte de zaken groots aan en zette zich aan het schrijven van een encyclopedie die negen of tien delen moest omvatten en waarin alle geleerdheid zou worden samengebracht die op naam van de godmens van Samos was overgeleverd.

Boze tongen beweren dat Iamblichus een weinig verheffende reden had om bijkans een levenswerk te besteden aan de oude filosofie van Pythagoras. Iamblichus schijnt namelijk korte tijd in de leer te zijn geweest bij Plotinus' medewerker Porphyrius, maar hij zou met zijn leraar niet al te goed overweg hebben gekund. Dat zou dan wellicht hebben gelegen aan het geringe verschil in leeftijd tussen de beide mannen, waardoor de ene zich niet gemakkelijk kon voegen in de onderdanige rol van leerling van de andere. Inderdaad zijn er in Iamblichus' geschriften passages aan te wijzen waar hij zich over de opvattingen van Porphyrius kritisch uitlaat. Nu had Porphyrius zich al opgeworpen als de beheerder van het geestelijke erfgoed van Plotinus, de grondlegger van

het neoplatonisme. Hij had het werk van Plotinus verzameld en uitgegeven, het van commentaar voorzien en bovendien een biografie van de meester geschreven. De hypothese van sommigen luidt nu, dat Iamblichus van de weeromstuit een onderwerp heeft gekozen waarmee hij even goede, zo niet betere, sier kon maken als zijn vroegere leraar met Plotinus. De filosofie van Pythagoras kon immers door haar hoge ouderdom als des te gezaghebbender gelden, zeker als aannemelijk kon worden gemaakt dat de grote namen uit het verleden eigenlijk niets anders hadden gedaan dan te treden in Pythagoras' voetspoor.

Minder sensationeel, maar inhoudelijk interessanter, is de verklaring dat Iamblichus' Pythagoreïsche encyclopedie feitelijk niet om Pythagoras draait, maar bedoeld is als introductie tot Plato. Heeft men de Pythagoreïsche filosofie begrepen, zo zou Iamblichus hebben geredeneerd, dan staat de weg open tot de werken van Plato, waarin de filosofie als geheel haar bekroning vindt.

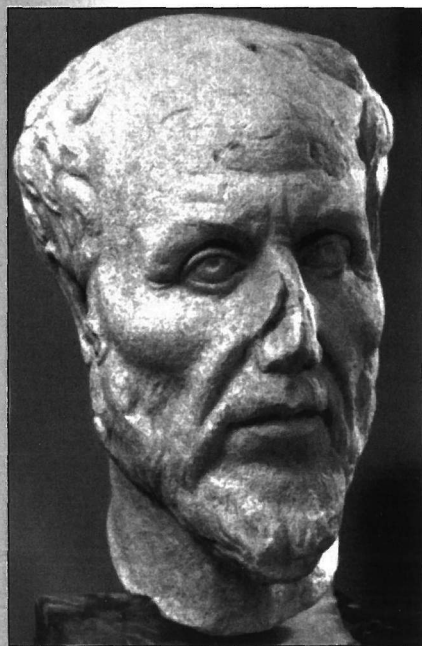
De verbinding van Pythagoras en Plato was geen vondst van Iamblichus. Al bij Aristoteles is de opvatting te vinden dat Plato voor een belangrijk deel de Pythagoreïsche filosofie had voortgezet. Volgens de tweede-eeuwse neopythagoreër Numenius hield Plato het midden tussen de strenge Pythagoras en de speelse Socrates: 'gemoedelijker dan de een, maar serieuzer dan de ander.' Ook Plotinus zag in Pythagoras een wegbereider van Plato. Het is niet nieuw wat ik beweer, zegt Plotinus (in

Enneade 5.1), en niet van vandaag, maar het is reeds lang geleden uitgesproken, zij het in bedekte termen. En dan noemt Plotinus de antieke filosofen in wie hij zijn eigen leer voorbereid of voorafschaduwd ziet: op de eerste plaats natuurlijk Plato, maar ook oudere denkers, en wel al diegenen die 'zich scharen aan de zijde van Pythagoras.'

Plotinus was toch echter vooral verknocht aan Plato. Van het merkwaardige mengsel van magie en wetenschap (of pseudowetenschap, zo men wil) dat het oorspronkelijke Pythagorisme moet hebben gekenmerkt, valt bij Plotinus dan ook weinig te bespeuren. Daarentegen verraadt Iamblichus' werk een warme belangstelling voor religie en in het bijzonder voor theurgie of de inmenging van bovennatuurlijke krachten in menselijke aangelegenheden. Antieke bronnen reppen zelfs van geruchten dat Iamblichus twee boze geesten zou hebben uitgedreven en dat hij zich tijdens gebed van de grond verhief. Zo kwam de hoeder van Pythagoras' geestelijke nalatenschap zelf als goddelijk man te boek te staan, een rol waarin Plotinus zich blijkens de biografie van Porphyrius veel minder op zijn gemak voelde.

In de ogen van Iamblichus had Pythagoras niet alleen een diepzinnige leer verkondigd, maar had hij ook prachtig de essentie van het filosofische leven verwoord:

'Pythagoras zou de eerste zijn geweest die zichzelf als "filosoof" betitelde. Daarmee introduceerde hij niet alleen een nieuwe be-



naming, maar gaf hij al meteen een nuttige les over iets dat hem na stond. Want, zei hij, de opkomst van de mens in het leven lijkt op de menigte die bij een festival samendromt. Daar arriveren namelijk bezoekers van allerlei slag, ieder met zijn eigen bedoeling. De een is gekomen om zo snel mogelijk zijn waren met financieel gewin af te zetten, de ander om zich met een demonstratie van zijn lichaamskracht een reputatie te verwerven. En dan is er nog een derde soort, en wel de meest vrije, van degenen die samenkomen om plaatsen en fraaie kunstwerken te bezichtigen en de verrichtingen en voordrachten van hoog niveau bij te wonen waarvan op festivals gewoonlijk demonstraties worden gegeven. Precies zo zouden zich ook in het leven mensen met allerlei interesses op dezelfde plaats verzamelen. Sommigen zijn in de greep van geld en luxe, anderen in de ban van het verlangen om te regeren en te commanderen en van een razende ambitie. Maar het puurst is het type mens dat openstaat voor beschouwing van het allermooiste, en dat type noemde hij dan ook "filosoof".

Welnu, mooi is het om de totale hemel te aanschouwen en om de regelmaat te bespeuren van de sterren die zich aan de hemel bewegen. Die schoonheid echter berust op deelname aan het eerste en het intellectuele. Het "eerste", dat is de natuur van de getallen en verhoudingen die alle dingen doordringt en op grond waarvan alles harmonisch is gerangschikt en passend geordend. En wijsheid is een echte wetenschap die zich bezighoudt met het schone, het eerste, goddelijke en onvermengde dat altijd hetzelfde is en in dezelfde toestand verkeert, "filosofie" daarentegen het streven naar een dergelijke beschouwing. Mooi is dus ook die bekommernis om een ontwikkeling die in zijn ogen strekt tot het herstel van de mens.

Aldus Iamblichus in *Het Pythagoreïsche leven*, het openingsdeel van zijn encyclopedie, dat niet zozeer een biografie van de meester is als wel een schets van het ideale filosofenbestaan zoals Pythagoras dat in zijn lessen en in zijn eigen levenshouding zou hebben uitgedragen. *Het Pythagoreïsche leven* is ook wel een evangelie genoemd: een evangelie waarin Pythagoras als goddelijke gezant onder de mensen is gekomen, 'want dat de psyche van Pythagoras onder aanvoering van Apollo, hetzij als diens begeleider, hetzij in een andere, nog nauwere band, naar de mensen is neergezonden, zal wel nie-

mand betwijfelen,' schrijft Iamblichus elders in dit werk.

Of Pythagoras inderdaad als eerste de term 'filosoof' in de mond nam, is niet met zekerheid uit te maken. Heraclitus van Efese, een generatie jonger dan Pythagoras, beweerde smalend dat de man van Samos wel van alles had onderzocht, maar dat zijn filosofie toch niet meer was dan 'veelweterij en gepnuts', en veelweterij, sneert Heraclitus, is geen teken van intellect. Zonder Heraclitus' sarcastische ondertoon was filosofie aanvankelijk eenvoudig 'weetgierigheid' en later ook wel 'studie' of 'wetenschap'. In de vijfde en de vierde eeuw v. Chr. hadden degenen die wij nu filosofen noemen ook niet het alleenrecht op deze term. Toen iemand de cynicus Antisthenes vroeg, aan wie hij de opleiding van zijn zoon moest toevertrouwen, antwoordde deze: 'Wil hij onder goden leven, aan een filosoof, maar onder mensen, dan aan een redenaar.' Toch noemde een van de groten onder de Attische redenaars, Isocrates, zijn eigen kunst juist 'filosofie (dus studie of wetenschap) van het woord.' En waar hielden de zelfbenoemde filosofen zich dan bezig? 'Volgens mij behoort men niet als filosofie te betitelen wat ons hier en nu bij het spreken evenmin profijt oplevert als bij onze acties. Zo'n tijdverdrijf noem ik liever denksport.' Aldus Isocrates over de theoretische en in zijn ogen wereldvreemde filosofen met wie hij concurreerde als aanbieder van voortgezet onderwijs aan de Atheense jeugd.

Voor Plato, Isocrates' belangrijkste tegenstrever, strekt de filosofie nu juist niet op de eerste plaats tot nut in de besognes van het dagelijkse leven. Zoals het in Plato's *Staat* wordt gezegd, zijn filosofen immers: 'degenen die in contact kunnen treden met wat altijd hetzelfde is en in dezelfde toestand verkeert; wie dat niet kan en verloren raakt temidden van de veelheid van veelsoortige dingen, is geen filosoof.' Van wat ontstaat en vergaat en daartussenin onafgebroken verandert, is geen ware kennis mogelijk, hoogstens een min of meer juiste mening, had Parmenides van Elea verkondigd. Maar zo is juist heel de wereld, had Heraclitus geriposteerd: 'Alles stroomt' in een voortdurende 'oorlog' van tegengestelden die 'leven van de dood van de een en sterven aan het leven van de ander.' Vandaar Plato's zoektocht

naar een onveranderlijk en eeuwig 'zijn' achter de wording, naar eeuwige vormen achter de steeds van vorm wisselende materie, en zijn betiteling van de filosofie als de wetenschap omtrent wat onvergankelijk en zichzelf steeds gelijk is.

Aristoteles beschouwde Plato's zoektocht naar zo'n ideaal object van ware kennis als een dwaaltocht. Kennis, meende Aristoteles, moeten wij toch voornamelijk winnen uit de wording, uit de individuele waarneembare dingen die wij aan een natuurkundig onderzoek onderwerpen. Als Aristoteles toch een bevrijding zoekt uit het vluchtige, alledaagse en al te menselijke, dan grijpt ook hij naar filosofie, maar hij zoekt de waarde daarvan op de eerste plaats in de filosofie zelf. Filosoferen is de meest pure activiteit die de mens kan ontplooiën, de activiteit die de mens tot mens maakt. In zijn *Nicomachische ethiek* zingt Aristoteles de lof van een contemplatief bestaan dat niet alleen kennis maar ook het hoogste genot brengt, dat zichzelf genoeg is en zijn doel in zichzelf heeft. Door te filosoferen en ons in alles op het intellect te baseren, aldus Aristoteles, kunnen wij in weerwil van onze vergankelijkheid een welhaast goddelijk leven in volmaakt welbevinden leiden.

In neoplatoonse ogen was de Aristotelische verheerlijking van de filosofie om het filosoferen zelf heel goed te verenigen met de opvatting dat ware filosofie ons in contact brengt met een hogere realiteit. Aan het begin van zijn verhandeling *Over schouwing* (*Enneade* 3.8) wijst Plotinus Aristoteles schertsens terecht, omdat deze strenge denker filosofie als een hoogst serieuze bezigheid beschouwde:

'Laten we, voordat we ons onderwerp serieus gaan aanpakken, de zaak eerst eens van een speelse kant bekijken. Als we zouden beweren dat alle dingen streven naar beschouwing en dat ze de beschouwing tot doel hebben: niet alleen denkende wezens, maar ook dieren, en plantaardige levensvormen, en de aarde waaruit ze groeien; ja, dat alle dingen eigenlijk schouwen, voorzover ze op grond van hun aard daartoe in staat zijn, ieder ding op zijn eigen wijze, en dat sommige dingen de werkelijkheid beschouwen, terwijl andere niet verder komen dan een nabootsing en een afbeelding daarvan – zou iemand dan met deze zonderlinge uitspraak kunnen instemmen?

– Zolang die redenering onder ons blijft, kunnen we ons wel een grapje voor insiders veroorloven. En wij, schouwen wij dan op dit moment ook, terwijl we zo aan het spelen zijn?

– Ja, wij ook, en iedereen die speelt, doet dat. Men speelt om te schouwen. Kind of volwassene, spelend of serieus, iedereen streeft in spel of in ernst naar beschouwing. Iedere activiteit is gericht op beschouwing, niet alleen levensnoodzakelijke handelingen die de beschouwing meer op de wereld om ons heen betrekken, maar ook activiteiten die we vrijwillig noemen en die niet zozeer op de buitenwereld zijn gericht, maar niettemin streven naar beschouwing.’

Waarom deze universele drang tot beschouwen die alles, levende wezens zowel als levenloze voorwerpen, eigen is? Plato had in zijn dialoog *Theaitetus* het doel van de filosofie beschreven als: ‘overeenkomen met god,’ en hij had dat praktisch verklaard als: ‘zich op intelligente wijze houden aan de menselijke en goddelijke wetten’. En in Plato’s *Staat* wordt het moeizame streven naar ware kennis geïllustreerd met de grotbewoner die zijn leven lang slechts schaduwen heeft gezien. Eenmaal naar buiten gebracht wordt hij door het zonlicht verblind en is hij lange tijd niet in staat om de echte dingen te bespeuren.

Wat bij Plato nog kan worden uitgelegd als een praktische aanwijzing hoe te leven, neemt bij Plotinus de vorm aan van een metafysische, of zo men wil, mystieke eenwording tussen de filosoferende psyche en haar oorsprong in een hogere realiteit. Hebben wij het doel van de beschouwing en van de filosofie werkelijk bereikt, dan zijn wij niet langer een ding tussen vele andere, gebonden aan de materie, ja, dan zijn wij zelfs niet langer een levend wezen, mens, intellect (*Enneade* 6.7):

‘Daarom beweegt de psyche dan niet, omdat ook dat daarginds niet beweegt. Zij is in feite geen psyche [“levenskracht”], omdat dat daarginds evenmin leeft maar boven het leven uitstijgt. Evenmin is zij intellect, omdat dat daarginds niet denkt. Zij moet immers met dat daarginds overeenkomen. En dat daarginds denkt zelfs niet, dat het zelfs niet denkt.’

‘Dat daarginds’ is iets zonder enige differentiatie, een volstreekte eenheid. Het is de ‘één’ of ‘het ene’, waarvan men

volgens Plotinus eigenlijk niet eens kan zeggen dat het bestaat, want in dat geval zou het zowel ‘één’ zijn als ‘bestaan’, en dus niet meer volstrekt ongedifferentieerd zijn. En om dezelfde reden zal het ook niet denken of gedacht worden en zal het niet leven, al is het de onuitputtelijke bron van alle denken en leven, van alle dingen, materieel en immaterieel.

Het neoplatoonse ‘ene’ valt ten lange leste wel terug te voeren op het Pythagoreeërdom, maar dit begrip moest wel een lange en diverse ontwikkeling doormaken, voordat Plotinus het tot de alfa en omega van zijn metafysica kon verheffen. Oorspronkelijk maakte de één onderdeel uit van een reeks van basistegenstellingen waarmee de Pythagoreeërs de verschijnselen in de wereld poogden te ordenen: grens – onbegrensd, oneven – even, één – veel, rechts – links, mannelijk – vrouwelijk, enzovoort. Maar ‘één’ was natuurlijk ook het getal 1, ofwel het eerste in de reeks van de natuurlijke getallen die bij de Pythagoreeërs zo’n grote rol speelden: ‘Want de hele kosmos trekken zij op uit getallen,’ meldt Aristoteles. Plato wijdde in zijn dialoog *Parmenides* een subtiële discussie aan de vraag of de één wel of niet bestaat. Als de één bestaat, zijn er dan niet feitelijk twee dingen, namelijk eenheid en zijn, en zal de eenheid zo niet onmiddellijk worden vernietigd? Maar Plato zou ook in een nooit gepubliceerde leer de eigenschaps- en soortbegrippen waarmee hij al het bestaande wilde indelen en verklaren – begrippen als ‘goedheid’, ‘schoonheid’, ‘mens’, ‘levend wezen’ – in Pythagoreïsche trant hebben geassocieerd met, of afgeleid uit, getallen. Daarbij speelde de ‘één’ een bijzondere rol, niet alleen als oorsprong en element van de hele reeks van natuurlijke getallen, maar ook als begrenzer van de op zichzelf onbegrensde tweedeling waaraan soortbegrippen kunnen worden onderworpen (bijvoorbeeld levende wezens in land- en waterbewoners, landbewoners in gevleugelden en ongevleugelden, enzovoort). De onbegrensde twee en zijn begrenzende tegenhanger hervatten hun spel in de verhouding tussen het Plotiniaanse ene en het intellect dat onmiddellijk onder het ene staat. Het intellect vertegenwoordigt de eerste realisatie van de oneindige potentie die met het ene is

gegeven, de oerdifferentiatie, de eerste tweedeling in object en subject, in iets dat werkelijk bestaat en iets dat het bestaande denkt. Het intellect denkt en omvat de bestaande dingen, dus het denkt zichzelf, maar het moet ook steeds de blik gericht houden op zijn oorsprong, het ene, om zich niet in eindeloze deling en differentiatie te verliezen. Zoals echter het neoplatoonse ene een paradoxaal begrip is, zo is de terugkeer naar het ene dat evenzeer. De psyche streeft terug naar het pure intellect en het intellect streeft terug naar het ene. Maar als de psyche opgaat in het intellect is er geen psyche meer. En het intellect kan evenmin volledig in het ene opgaan, omdat de tweedeling tussen subject en object voor het intellect een onvermijdelijk gegeven is. Het intellect verlangt het ene te aanschouwen, maar wat het ziet is noodzakelijkerwijs een veelheid. Op de eenwording volgt dus steeds de afdaling, van het puur intellectuele en statische schouwen naar de dynamische redenering, van het intellect naar de lagere levensfuncties, van de psyche naar het lichaam. Plotinus (*Enneade* 4.8):

‘Dikwijls ontwaak ik tot mijzelf uit het lichaam en geraak ik buiten al het andere en binnen mijzelf. Ik zie een verbazingwekkend grote schoonheid en vooral dan weet ik zeker dat een superieure bestemming de mijne is. De hoogste vorm van leven is mijn activiteit en ben ik tot die activiteit gekomen, dan val ik samen met het goddelijke en zetel ik daarin, boven al het intellectuele. Na dat verblijf in het goddelijke daal ik van intellect af naar redenering en weet ik werkelijk niet, waarom ik nu dan eigenlijk afdaal en hoe mijn psyche ooit binnen in een lichaam is geraakt, als zij op zichzelf is zoals zij mij, in een lichaam nog wel, verscheen.’

Op deze afdaling in het lichaam hadden oude filosofen al wel gezinspeeld. Plotinus citeert Heraclitus, als altijd cryptisch en bondig: ‘De weg omhoog en omlaag, één en dezelfde.’ En Empedocles van het Sicilische Acragas schreef in de vijfde eeuw v. Chr. niet minder raadselachtig: ‘Een balling van godswege ben ik en een doler.’ Maar van de filosofen vóór Plato waren het de Pythagoreeërs geweest die Plotinus’ verwonderde vraag naar het waarom van de afdaling in begrijpelijker termen hadden beantwoord. De volgende uit-

spraak wordt door de christelijke kerkvader Clemens van Alexandrië in de mond gelegd van de Pythagoreeër Philolaus, tijdgenoot van Socrates:

‘Ook de godgeleerden en waarzeggers van eertijds getuigen, dat om reden van zekere vergeldingen de psyche met het lichaam onder één juk is gebracht en dat zij in het lichaam is bijgezet als in een graf.’

‘Van eertijds’ wordt gewoonlijk uitgelegd als een verwijzing naar de Orfiek, een religieuze stroming die zich op de mythologische zanger Orpheus als haar stichter beriep. In Plato’s *Cratylus* schrijft Socrates het motief van het lichaam als graf en plaats voor uitboeiing van wandaden uitdrukkelijk aan de aanhangers van deze stroming toe. De Orfici spraken van een ‘graf’ (*sema*), zo etymologiseert Socrates, omdat de psyche alleen door middel van het lichaam in staat is iets ‘te kennen te geven’ (*semainein*), en ‘lichaam’ (*soma*) is de plaats waaruit de psyche moet ‘worden gered’ (*soizesthai*).

De leer van de Pythagoreeërs en de Orfische traditie vloeiden in menig opzicht in elkaar over. De Orfiek was een ascetische religieuze beweging met een mythische stichter; de eerste Pythagoreeërs vormden een leefgemeenschap met strenge regels rond een historische persoon. Pythagoras zelf was omstreeks 530 v. Chr. van zijn geboorteland Samos geëmigreerd naar Zuid-Italië, waar hij in de stad Croton een religieuze gemeenschap had gesticht. De leden leefden eenvoudig, hadden geen persoonlijke bezittingen en moesten zich dagelijks rekenschap geven van wat zij gedaan, misdaan en verzuimd hadden. Voor nieuwe leden gold een proeftijd van drie jaar en daarna nog eens een zwijgplicht van vijf jaar om hun zelfbeheersing te bewijzen. In deze periode mochten de novicen Pythagoras niet zien en volgden zij de colleges van de meester vanachter een gordijn.

Aan de Orfici ontleenden de Pythagoreeërs waarschijnlijk de gedachte dat de mens alleen door inwijding in zekere verborgen kennis tot de waarheid omtrent zijn eigen natuur kan komen. De mens is van goddelijke afkomst en bestemd om tot het gezelschap der goden terug te keren. Wordt de mens zich hiervan bewust, dan kan zijn psyche ontsnappen aan de boeien van het li-

chaam en in haar oorspronkelijke staat worden hersteld.

Nu was aan het begin van onze jaartelling een filosofisch-religieuze stroming opgekomen waarin het thema van de afdaling een veel grimmiger klank kreeg. Het eerder geciteerde traktaat van Plotinus *Over schouwing* was volgens moderne onderzoekers oorspronkelijk het openingsdeel van een lange verhandeling, waarvan het slot in de uitgave van Porphyrius de titel *Tegen de gnostici* (*Enneade 2.9*) kreeg. Deze gnostici dreven de tegenstelling tussen het aardse ballingsoord en het ware thuisland van de psyche zo op het spits, dat het goddelijke in de materiële kosmos geen plaats meer had en het aardse leven nog slechts werd beheerst door kwaad, duisternis en dood. Tegen zo’n uitleg van de afdaling moest Plotinus zich fel verzetten, trouw als hij was aan de klassieke Griekse opvatting van de kosmos als een ordelijk geheel en aan Plato’s beschrijving van de tijdelijke wereld als onvolmaakt maar niettemin een beeld van de eeuwigheid. De gnostici schilderden de afdaling van de psyche als een kosmisch drama en zij bedienden zich daarbij van een heel beeldende taal. Voor die beelden waren zij echter tenminste deels schatplichtig aan de Pythagoreeërs. Het hoeft daarom ook weer niet te verbazen, als Plotinus elders, bijvoorbeeld in de openingsregels van *Enneade 5.1*, de gnostisch gekleurde terminologie onbeschroomd overneemt:

‘Wat heeft er toch eigenlijk voor gezorgd dat de psyches hun goddelijke vader zijn vergeten en dat zij, hoewel delen van hem en geheel aan hem toebehorend, zowel zichzelf als hem niet kennen? Wel, de oorsprong van hun ellende lag in hun overmoed en in de wording, in het eerste anders-zijn en in de wens om zichzelf toe te behoren. Toen eenmaal was gebleken hoeveel plezier zij beleefden aan hun eigenmachtigheid, maakten zij overvloedig gebruik van hun zelfstandige beweging. Ze vlogen de andere kant op, schiepen een geweldige afstand en wisten niet eens dat zij zelf van hem afkomstig waren.

Iamblichus blijft in zijn encyclopedie trouw aan het Orfisch-Pythagoreïsche wereldbeeld. Volgens de Pythagoreeërs hoeft de psyche zich in het lichaam niet louter als een gevangene, een verloren vreemdeling, te voelen.

Wij kunnen in het aardse bestaan geluk en welvaren vinden, mits wij ons laten inwijden in de Pythagoreïsche wetenschap en wij ons leven inrichten overeenkomstig de richtlijnen die Pythagoras heeft gegeven. In een van de meer bevolgen passages uit het tweede deel van de encyclopedie, *Aansporing tot filosofie* genaamd, formuleert Iamblichus het zo:

Gegeven immers dat mensen de uitgangspunten van hun handelingen zijn en dat ze uit zichzelf de macht hebben om persoonlijk het goede te kiezen en het kwade te mijden, dan zal degene die niet van die macht gebruik maakt de door de natuur aan hem verleende voordelen onwaardig zijn. Pythagoras zegt dus niets anders dan dit: dat wij het zijn die onze demon kiezen, dat wijzelf voor onszelf de rang bekleden van lot en demon, en dat wijzelf de voorwaarden voor ons eigen welvaren scheppen. Dat is een aansporing tot het enige schone en het laat zien dat de waarde daarvan om zichzelf te prefereren is.

De Pythagoreeërs preekten een leer, een wetenschap van de kosmos, maar zij propageerden ook een levenswijze. Tussen deze beide aspecten van de Pythagoreïsche denkwereld, het wetenschappelijke en het ethisch-sociale, bestond een innige band, die zich in twee sleutelwoorden laat uitdrukken: harmonie en vriendschap. Iamblichus in *Het Pythagoreïsche leven*:

‘Vriendschap van allen jegens allen: van goden jegens mensen door eerbied en wetenschappelijke verering; van leerstellingen onderling; van de psyche als geheel jegens het lichaam en van haar redelijke deel jegens de redeloze aspecten door filosofie en daarop gebaseerde beschouwing; van mensen jegens elkaar: onder burgers door een gezond in acht houden van de wetten, tussen verschillende stammen door een juiste natuurkennis, van de man jegens zijn vrouw, kinderen, broers en zusters en huisgenoten door onbedorven relaties, kortom van allen jegens allen; en bovendien een vorm van vriendschap onder redeloze levende wezens door gerechtigheid, natuurlijke vervlochtenheid en gemeenschap; en in het sterfelijke lichaam op zichzelf vreedstichting en verzoening tussen de tegengestelde vermogens die daarin schuil gaan door gezondheid en een daarop gerichte levenswijze en soberheid als imitatie van de voorspoed in de kosmische elementen.’

Voor de verklaring van deze kosmische elementen namen de Pythagoreeërs hun toevlucht tot wiskunde. De reden daarvoor geeft Porphyrius, dezelfde met wie Iamblichus als leerling een moeizame verhouding zou hebben gehad en die in zijn jonge jaren nog een biografie van Pythagoras had geschreven:

‘Omdat de Pythagoreeërs niet bij machte waren de onstoffelijke vormen en de eerste beginselen in woorden over te dragen, kwamen zij ertoe om ze door getallen te verduidelijken. En zo werd ‘één’ bij hen de aanduiding voor de verhouding van eenheid, identiteit en gelijkheid, voor de oorzaak van het meedemen en meevoelen van het al en voor het behoud van wat hetzelfde is en in dezelfde toestand verkeert.’

Volgens Iamblichus was Pythagoras op dit spoor gezet door een uitspraak van Orpheus:

‘Het eeuwige wezen van het getal is het al-voorzienige beginsel van de gehele hemel en aarde en van de natuur die zich daartussen bevindt, en het is ook de wortel van het voortbestaan van goddelijke mensen, goden en demonen.’

De studie van het getal gold bij de Pythagoreeërs als de studie (*mathema*) bij uitstek, zoals ook het Nederlandse ‘wiskunde’ eigenlijk niets anders betekent dan ‘weetkunde’. De Pythagoreeërs verdeelden deze studie in vieren. Allereerst onderscheidden zij de wetenschap van hoeveelheden van die van grootten of afmetingen. De rekenkunde bestudeert welbepaalde hoeveelheden op zichzelf, de harmonie- of muzikale diezelfde hoeveelheden in hun onderlinge verhoudingen. Ook de afmetingen van de dingen werden in twee disciplines onderzocht: de meetkunde voor objecten in rust en de astronomie voor objecten in beweging. Dit zijn juist de vier vakken die Plato in het zevende boek van zijn *Staat* als onontbeerlijk beschouwt voor de vorming van de filosoof. De wiskunde is immers bij uitstek de wetenschap die zich losmaakt van het individuele en het waarneembare en van de onnauwkeurigheid en het ‘ongeveer’ dat de stoffelijke dingen lijkt aan te kleven. De wiskunde, zegt ook Iamblichus:

‘geeft de psyche ogen en zuivert het intellect van de verblindende die het gevolg is van andere bezigheden, zodat het de werkelijke beginselen en redenen van het geheel der dingen kan bespeuren.’

Op moderne lezers maakt de Pythagoreïsche getallensymboliek een tamelijk onnozele indruk. Zo zou 7 voor de Pythagoreeërs het getal achter het beslissende moment of keerpunt zijn geweest, omdat de levensfasen van de mens steeds een veelvoud van zeven jaar zouden beslaan. Het getal van de gerechtigheid was ‘een gelijk aantal malen het gelijke’ (een kwadraat), namelijk ofwel 4, ofwel 9. En 5 stond voor het huwelijk, omdat het de vereniging zou zijn van 2 en 3, of even (het vrouwelijke) en oneven (het mannelijke).

De Pythagoreeërs zouden echter ook hebben geconcludeerd dat bepaalde natuurverschijnselen zich laten beschrijven als verhoudingen van gehele getallen. Een zekere Timaeus uit Zuid-Italië – de geografische associatie met de school van Pythagoras ligt voor de hand – herleidt in Plato’s gelijknamige dialoog de afstanden tussen de hemellichamen tot de verhoudingen van muzikale intervallen of harmonieën. Langs deze weg zouden de Pythagoreeërs hun, zoals Aristoteles het noemt, ‘spitsvondige en buitenissige’ theorie hebben ontwikkeld van de harmonie der sferen: de samenklank van de geluiden die de afzonderlijke hemellichamen bij hun omlopen produceren.

Harmonie lag volgens de Pythagoreeërs dus ten grondslag aan de kosmos en de vriendschap die Pythagoras zo hoog aansloeg is dan niets anders dan een afspiegeling van deze natuurwet in de sociale orde.

Nu waren de wetenschappelijke fineses van de Pythagoreïsche leer kennelijk niet voor ieder even gemakkelijk te bevatten. Iamblichus bericht dat Pythagoras zijn leerlingen op grond van hun capaciteiten in twee groepen indeelde. Leden van de ene groep stonden bekend als ‘Pythagoreeërs’ in de volle zin des woords of ‘wiskundigen’; die van de andere heetten ‘Pythagoristen’ of ‘toehoorders’. Wat de toehoorders als een catechismus van ‘goddelijke leerstellingen’ moesten onthouden, waren vragen en antwoorden van het type: ‘Wat zijn de eilanden der gelukzaligen? – Zon en maan,’ en: ‘Wat is het

mooist? – Harmonie.’ Bovendien vernamen zij voorschriften over wat te doen en te laten.

Sommige van deze voorschriften dienden misschien als taboes letterlijk te worden opgevat (‘Onthoud je van bonen’), maar al in de tijd van Plato circuleerde er volgens antieke bronnen een explicatie van de diepere zin die zou schuilgaan achter soms mysterieuze regels als: ‘Splijt onderweg niet,’ en: ‘Stap niet over een weegschaal heen.’ Juist omdat de ware betekenis ervan voor buitenstaanders verborgen bleef, stonden dergelijke spreuken bekend als de Pythagoreïsche ‘wachtwoorden’.

In *Aansporing tot filosofie*, het tweede deel van de Pythagoreïsche encyclopedie, staat Iamblichus uitvoerig bij deze wachtwoorden stil. Hij doet dat in het laatste hoofdstuk, dat daarmee een logische overgang vormt naar de delen die gewijd zijn aan de Pythagoreïsche wiskunde. Men moest immers het stadium van toehoorder achter zich hebben gelaten, voordat men kon worden ingewijd in de wiskunde die alleen voor de ijverigste en intelligentste studenten was weggelegd.

Het staat voor Iamblichus buiten kijf dat de wachtwoorden zonder uitzondering moeten worden uitgelegd met het oog op deze hogere wijsheid. Elk wachtwoord is in zichzelf een aansporing tot filosofie, een oproep om de studie van de Pythagoreïsche wetenschap serieus en consequent ter hand te nemen. Anderen hadden aan de wachtwoorden eerder een praktische betekenis gehecht en ze begrepen als richtlijnen voor de correctie van bepaalde ongewenste gewoonten en gedragingen. In het verbod om over een weegschaal te stappen las Porphyrius bijvoorbeeld een oproep om niet arrogant te zijn. Daarentegen Iamblichus:

“‘Niet over een weegschaal heenstappen,’ is een aanmoediging om recht te doen en buitengewone waarde te hechten aan gelijkheid en maat en om rechtvaardigheid te herkennen als de meest volmaakte vorm van perfectie, want de andere vormen vullen haar aan maar zijn zonder haar van geen waarde. Men moet haar kennen, niet terloops, maar door beschouwingen en wetenschappelijk bewijs. En haar kennen is de taak van geen andere vaardigheid of wetenschap dan enkel de filosofie volgens Pythagoras, die aan de wiskunde met uitsluiting van andere studies de voorkeur geeft.’

Diepzinnig is ook Iamblichus' uitleg van de cryptische opdracht: 'Splijt onderweg niet.' Volgens andere auteurs bedoelden de oude Pythagoreeërs dat men het leven niet mocht afbreken, ofwel, dat zelfmoord uit ten boze was. Iamblichus bedenkt echter twee heel andere verklaringen:

"Splijt onderweg niet," maakt duidelijk dat de waarheid één is, maar de onwaarheid gespleten. Dat blijkt uit het feit dat er, althans wanneer men zich correct uitdrukt, telkens maar één manier is om een waarheid te zeggen, maar telkens een onbegrensd aantal manieren om dat niet te doen. De filosofie lijkt in feite op een weg. De bedoeling is dan: kies die filosofie en die weg naar de wijsheid, waarop je niet zult 'splijten', dat wil zeggen, waarbij je niet tot tegenstrijdige opinies zult komen, maar tot opvattingen die standhouden en zichzelf niet tegenspreken, omdat ze door middel van wiskunde en beschouwing met wetenschappelijk bewijs zijn onderbouwd. Met andere woorden: filosofeer als een Pythagoreeër.

Er is ook een andere uitleg mogelijk. De filosofie die door het lichamelijke en waarneembare gaat (daarvan maakt de nieuwere generatie tot vervelens toe gebruik; zij meent dat god, kwaliteiten, de psyche, vormen van perfectie, kortom alle oorzaken in het bestaande in de meest eigenlijke zin lichamenlijk van aard zijn) is namelijk glibberig en gemakkelijk te weerleggen. De buitengewoon bonte pogingen van diegenen die menen dat ze op dit terrein iets zinnigs te zeggen hebben, maken dat wel duidelijk. De filosofie echter die wordt bedreven door middel van het onlichamelijke en intellectuele, het onstoffelijke en eeuwige, 'wat altijd identiek en hetzelfde is' en uit zichzelf nooit vernietiging en verandering toelaat, die filosofie is evenals haar onderwerpen onfeilbaar en stabiel, bouwer van gefundeerd en evenwichtig bewijs. Het voorschrift adviseert ons dus om, telkens wanneer wij filosoferen en de aangegeven weg afleggen, de inval en de acceptatie van het lichamelijke en vele malen gespletene te ontvluchten en ons vertrouwd te maken met het wezen van de dingen die op geen enkel moment aan zichzelf ongelijk kunnen zijn door de waarheid en onfeilbaarheid die van nature erin aanwezig zijn.'

Een van de bekendste Pythagoreïsche leefregels is het verbod op het eten van bonen. Antieke commentatoren hebben zich door deze regel tot wilde speculaties laten verleiden. Het taboe zou

bijvoorbeeld zijn ingegeven omdat de stengels van dit gewas geen knopen hadden. Psyches van gestorvenen zouden daardoor snel en gemakkelijk vanuit de onderwereld in de plant kunnen reïncarneren. Zulke psyches gaven door hun haast echter blijk van een al te sterke gehechtheid aan het aardse leven. Andere verklaringen reppen van de moeilijke verteerbaarheid van bonen of van de gelijkenis tussen bonen en testikels. Pythagoras zelf zou volgens Porphyrius hebben gezegd dat bij het ontstaan van het universum bonen en mensen uit dezelfde rottende materie ontkiemden. Als bewijs hiervoor zou Pythagoras hebben aangevoerd, dat een geplette boon die een tijd in de zon heeft gelegen naar menselijk zaad ruikt. Stopte men de bloesem van de bonenplant onder de aarde, dan zou zich daaruit na negentig dagen ofwel een kinderhoofdje ofwel een vrouwelijk geslachtsdeel vormen. Volgens de Latijnse auteur Aulus Gellius is er sprake van een woordspeling waarbij de bonen (*kuamoi* in het Grieks) staan voor testikels, omdat die zwangerschap (*kuein*) veroorzaken. Het verbod op het eten van bonen zou in dat geval een oproep tot seksuele matiging inhouden. Niets van dit alles bij Iamblichus, die, tegen zijn gewone breedsprakigheid, met een korte explicatie volstaat:

"Onthoud je van bonen" is een raad om op te passen voor alles wat de omgang met goden en de goddelijke voorspellingskunst kan bederven.'

Aardig is tenslotte Iamblichus' toelichting op het Pythagoreïsche verbod om een zwaluw onderdak te verlenen. Porphyrius zegt hierover: 'Niet onder een dak verblijven met babbelse liederen die hun tong niet in bedwang kunnen houden.' Volgens Iamblichus had Pythagoras echter iets anders dan het gekwetter van dit gevederde dier op het oog:

"Neem geen zwaluw in je huis op," geeft de raad: laat geen nonchalante scholieren, geen leerlingen die er niet van houden om zich onafgebroken in te spannen en wie het aan standvastigheid ontbreekt, tot je leerstellingen toe, want zij vereisen voortdurende en tot het uiterste gespannen aandacht en uithoudingsvermogen door de afwisseling en complexiteit van de verscheidenheid

aan wiskunde die er onderdeel van uitmaakt. Als metafoor voor nonchalance en herhaalde onderbreking is de zwaluw gebruikt, omdat die een deel van het jaar bij ons verkeert en als het ware voor een korte periode onze gast is, maar zich de meeste tijd op een afstand houdt en zich niet aan ons laat zien.'

Het Pythagoreïsche leven en Aansporing tot filosofie zijn geen metafysische verhandelingen zoals de Plotiniaanse *Enneaden* dat zijn, maar gids en leidraad tot een filosofische vorming die de ideale menselijke levenswijze in het vooruitzicht stelt. De hoogste menselijke perfectie, zo besluit Iamblichus *Het Pythagoreïsche leven*, is de vriendschap die ons ervoor behoedt om 'de god in onszelf aan stukken te scheuren.' Heel die vriendschap moet 'in woord en daad' erop zijn gericht om de psyche 'met god te verenigen en deel te laten hebben aan het intellect'. Want 'iets mooiers dan dat zal wel niemand kunnen vinden, niet om in woorden uit te drukken en niet om in daden te praktiseren.' Zo stelt Iamblichus het Pythagoreïsche vriendschapsideaal uiteindelijk toch in het licht van een bij uitstek neoplatoons thema, namelijk de ommekeer van lichamenlijkheid naar intellect, van het actieve naar het beschouwende leven, van verstrooiing naar eenheid.

Henri Oosthout

Dr. H. Oosthout publiceert op het gebied van de antieke wijsbegeerte, de filosofie der natuurwetenschappen en de metafysica. Van zijn hand verschenen onder andere *Modes of Knowledge and the Transcendental* (1991), *Boethii De arithmetica* (1999) en *Tijd, getal, bewustzijn; het spel van eenheid en veelheid van Herakleitos tot Hawking* (2003). Ook verzorgde hij geannoteerde vertalingen van werk van Aristoteles (de boeken M en N van de *Metaphysica*), Iamblichus (*Protrepticus*) en Francis Bacon (*Novum organum*).