

Die Seele im Kosmos

Porphyrios,
Über die Nymphengrotte
in der Odyssee

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia
XXXII

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von

Natalia Pedrique und Andrea Villani

Band XXXII



Die Seele im Kosmos

Porphyrrios, Über die Nymphengrotte
in der Odyssee

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Manuel Baumbach, Matthias Becker,
Reinhold F. Gleis, Irmgard Männlein-Robert,
Christoph Riedweg, Benjamin Topp

herausgegeben von
Manuel Baumbach

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-156933-3 / eISBN 978-3-16-156934-0
DOI 10.1628/978-3-16-156934-0

ISSN 1611-5945 / eISSN 2569-4340 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Band wurde vonseiten des Herausbergremiums von Rainer Hirsch-Luipold betreut und von Marius Pfeifer, Maurice Jensen und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, „Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen“) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Wer sich mit der Nymphengrotte im 13. Gesang der *Odyssee* beschäftigt, muss Zeit mitbringen bzw. mitführen: Zum einen symbolisiert der Ort auf der Erzählebene den Zeitraum von immerhin 20 Jahren, die vergangen sind, seitdem der nun heimkehrende Odysseus dort vor seiner Abreise nach Troja ein letztes Mal zu den Nymphen gebetet hat, wobei auffällt, dass die Zeitlosigkeit der Grotte die Zeitlichkeit seines (gealterten) Besuchers in besonderer Weise fokussiert. Zum anderen wirft die Beschreibung der beiden Türen der Grotte, die zwei unterschiedliche Wege für Menschen bzw. Untersterbliche darstellen, generelle Fragen nach der Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit, dem Werden und Vergehen sowie der Bedeutung von Zeit im Raum auf, die mit der Beschreibung der Nymphengrotte aus Sicht ihrer Rezipienten verbunden werden und ihr eine Bedeutung jenseits des zeitlichen Geschehens der *Odyssee* verleihen. Schließlich sind die eigentlich schnell rezipierten elf homerischen Verse so konzipiert, dass sie den Lesefluss und ein rasches, eindeutiges Verständnis erschweren – eine Rezeptionserfahrung, die nicht nur Porphyrios, sondern eine ganze Reihe von früheren (vgl. Porph. *Antr.* 4) und späteren Homerexegeten zu längeren Abhandlungen und Deutungsversuchen inspirierte.

Wer Homers Nymphengrotte verstehen will, darf, ja muss sich Zeit nehmen, und genau das haben die Verfasser dieses Buches von der Konzeption des SAPERE-Projektes zu Porphyrios' *De antro Nympharum* im Jahr 2013 bis zu seiner Fertigstellung getan. Dabei haben wir nie den Anspruch vertreten, zu einem besseren, geschweige denn abschließendem Verständnis der homerischen Verse kommen zu wollen, im Gegenteil: Das Ziel des Projektes war es, eine bestimmte antike Exegese der Nymphengrotte in Homers *Odyssee*, eben die neuplatonische Allegorese des Porphyrios, zeitgeschichtlich und literaturwissenschaftlich einzuordnen und in ihren Deutungsstrategien, Wirkungsabsichten sowie über ihre kreativen Rezeptionen für ein breites Rezipientenpublikum zu erschließen. Ob Porphyrios die homerischen Verse schlüssig gedeutet hat oder inwieweit seine Allegorese den Wirkungsintentionen der Beschreibung der Nymphengrotte in der *Odyssee* nahekommt, bleibt dahingestellt.

Um Porphyrios' Allegorese der Homerstelle möglichst umfassend zu analysieren, war eine enge Zusammenarbeit von Kolleginnen und Kollegen mit unterschiedlichen Fachperspektiven unabdingbar: Die Beiträge in diesem Band widmen sich philosophischen, religionswissenschaftlichen, literaturwissenschaftlichen, astronomisch-astrologischen und rezeptions-

geschichtlichen Fragestellungen. Dabei haben wir versucht, das enge Ineinandergreifen dieser Aspekte durch zahlreiche Querverweise in den Anmerkungen zur Übersetzung und zwischen den einzelnen Beiträgen zu markieren.

Christoph Riedweg, Gräzist aus Zürich, arbeitet zunächst das philosophische Gerüst, das Porphyrios' Homerauslegung zugrunde liegt, heraus. Wenig überraschend erweist sich dabei das Weltbild des platonischen *Timaios* als besonders einflussreich. Danach wird die enge Verknüpfung philosophischer Argumente mit Verweisen auf die religiös-kultische Sphäre erörtert: Diese werden durchweg affirmativ zur Bekräftigung der philosophisch allegorisierenden Exegese eingesetzt. Eine Sonderstellung kommt den bis heute in mancher Hinsicht rätselhaften Mithrasmysterien zu, für die Porphyrios' *De antro* eine der wichtigsten literarischen Quellen überhaupt darstellt.

Irmgard Männlein-Robert, Professorin für Griechische Philologie in Tübingen, konzentriert sich auf das Motiv der Höhle: Während der alte Mythotopos ‚Höhle‘ bei Porphyrios keine Rolle spielt, interpretiert der Platoniker die homerische Nymphenhöhle aus rein religionsphilosophischer Perspektive als religiösen Raum. Mit dem philologischen Habitus der Klärung einer Aporia verbindet sich in diesem Porphyriostext eine auf der Unsterblichkeit der Seele basierende platonische Interpretation, welche die Höhle als Kosmos, als Raum der Katabasis und des Mithraskultes wie als symbolische Darstellung der sinnlichen wider intelligiblen Welt deutet.

Benjamin Topp, Osnabrücker Latinist, untersucht die Bedeutung astronomisch-astrologischer Vorstellungen, die in *De antro* zu finden sind. Dabei wird belegt, dass in dieser Abhandlung nicht nur Vorstellungen, die zum astronomischen ‚Allgemeinwissen‘ zählen, Erwähnung finden (z.B. der Stand der Sonne im Laufe des Jahres oder der Abstieg der Seelen durch verschiedene Planetensphären), sondern der Autor auch auf spezielle astrologische Konzepte rekurriert, wie es die astrologische Häuserlehre, das Welthoroskop oder die vier Kardinalpunkte darstellen. Bezeichnend für den Argumentationsgang bei Porphyrios ist hierbei, dass diese Konzepte mit anderen Vorstellungen verwoben werden, die den unterschiedlichsten Themengebieten (Mythos, Religion, Kult usw.) entlehnt sind.

Reinhold Gleis, Latinist aus Bochum, erläutert zunächst den Begriff der ‚kreativen Rezeption‘ von Metatexten, um dann zwei Beispiele einer solchen Rezeption von Porphyrios' *De antro Nympharum* vorzustellen: zum einen die *Explication de l'antre des nymphes* des Francois La Mothe Le Vayer (nach 1630), eine libertinstische Parodie des Porphyrios, in der Homers Beschreibung der Nymphengrotte als sexuelle Allegorie gedeutet wird, zum anderen das Gemälde ‚The Sea of Time and Space‘ von William Blake (1821), eine allegorische Visualisierung der neuplatonischen Konzeption

vom Ab- und Aufstieg der Seele. In einem Anhang wird darüber hinaus eine mögliche Abhängigkeit der *Hypnerotomachia Poliphili* des Francesco Colonna (1499) von Porphyrios' *De antro* untersucht.

Eine erste Fassung des kommentierten und übersetzten Textes wurde zusammen mit den Entwürfen für die vier Essays auf einem Workshop in Göttingen im Oktober 2015 diskutiert, an dem auch Glenn W. Most teilgenommen hat. Den Herausgebern der SAPERE-Reihe danken wir herzlich für zahlreiche Anregungen und die produktive Arbeitsatmosphäre, in der wichtige Impulse für die Ausarbeitung der einzelnen Beiträge aber auch für die abschließende Konzeption des Bandes gegeben wurden. Hierzu gehört auch die Idee, den spezifisch *De antro Nympharum* gewidmeten Beiträgen eine Einführung zum Autor und Werk voranzustellen, um einen Einstieg für mögliche weitere SAPERE-Projekte zu Porphyrios zu erhalten. Ein ganz besonderer Dank gilt Frau Jennifer Beine (Ruhr-Universität Bochum) für das unermüdliche Korrekturlesen und bibliographische Recherchen sowie dem ganzen SAPERE-Team für die langjährige geduldige und umsichtige Betreuung dieses Bandes in allen Phasen seines Entstehens.

Bochum, im September 2018

Manuel Baumbach

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung

Einführung in Autor und Werk (<i>Matthias Becker</i>)	3
1. Leben des Porphyrios	3
2. Werkübersicht	8
Einleitung in die Schrift (<i>Manuel Baumbach</i>)	13
1. Die Nymphengrotte in Homers <i>Odyssee</i> : Kontext und narrative Funktion	13
2. Eine zweite (Be-)Deutung: Die Nymphengrotte und die Tradition der Allegorese	15
3. Porphyrios und die neuplatonische Deutung von <i>De antro Nympharum</i>	20
4. Gliederung von <i>De antro Nympharum</i>	26
5. Textgestaltung	29

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑΙ ΤΩΝ ΝΥΜΦΩΝ ΑΝΤΡΟΥ (<i>Text und Übersetzung von Manuel Baumbach</i>)	32
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Manuel Baumbach</i>)	66

C. Essays

Philosophie und religiöse Praxis in <i>De antro Nympharum</i> (<i>Christoph Riedweg</i>)	77
1. Die philosophische Dimension von Porphyrios' Exegese	78
2. Bekräftigung der platonisierenden Auslegung durch Hinweise auf Kultisch-Religiöses	82
3. Der Mithraskult als privilegiertes Beispiel	85
Das Motiv der Höhle in Literatur und Kunst: Porphyrios, <i>De antro Nympharum</i> (<i>Irmgard Männlein-Robert</i>)	97
1. Die Höhle als Symbol des Kosmos	101
2. Porphyrios' Abgrenzung vom Mythotopos: Die Höhle als religiöser Raum	102
3. Die Höhle als Raum der Schwelle und des Übergangs: Mithraskult – Katabaseis	105
4. Die Höhle als Heiligtum oder Tempel	107
5. Die Höhle als Symbol der unsichtbaren kosmischen Kräfte	110
6. Die Höhle als (platonische) Welt: κόσμος αίσθητός – κόσμος νοητός	112
7. Fazit	115

„σύμβολον τοῦ κόσμου“. Astronomisch-astrologische Vorstellungen in Porphyrios' <i>De antro Nympharum</i> (Benjamin Topp)	117
1. Astronomische Grundvoraussetzungen: Der Lauf der Sonne	121
2. Der Zodiakus und die zwölf Sternbilder	123
3. Die Geburt des Kosmos und die <i>Sothis</i>	126
4. Mithras am Sternenhimmel?	131
5. Nord-Süd-Antagonismus: Die vier κέντρα	135
6. Auf- und Abstieg der Seelen	136
7. Zusammenfassung	138
 Littérature au troisième degré – Beispiele kreativer Rezeption von <i>De antro Nympharum</i> (Reinhold F. Glei)	 141
1. Höhleneingänge	141
2. Tubertus Ocella, <i>Explication de l'antre des nymphes</i>	144
3. Höhlenausgang I	150
4. William Blake, <i>The Sea of Time and Space</i>	151
5. Höhlenausgang II	156
6. Anhang: Francesco Colonna, <i>Hypnerotomachia Poliphili</i>	157

D. Anhang

I. Literaturverzeichnis	167
1. Abkürzungen	167
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	167
3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)	168
4. Abbildungsnachweis	173
 II. Indices (<i>Andrea Villani</i>)	 175
1. Stellenregister (in Auswahl)	175
2. Namens- und Sachregister	179
 III. Die Autoren dieses Bandes	 187

A. Einführung

Einführung in Autor und Werk*

Matthias Becker

1. Leben des Porphyrios¹

Der neuplatonische Philosoph und Philologe Porphyrios (234–301/305 n. Chr.) darf ohne Zweifel zu den großen Universalgelehrten der griechisch-römischen Antike gerechnet werden. Dank einiger autobiographischer Einsprengsel ergeben sich zentrale Einblicke in sein Leben aus seinen Werken selbst, v.a. aus der *Vita Plotini*, die als Einführung zur Edition der Werke seines Lehrmeisters Plotin konzipiert ist.¹ Diese Einblicke werden durch weitere Quellen ergänzt, unter denen die historisch nicht immer ganz zuverlässige Porphyrios-Vita des Rhetorikers und Neuplatonikers Eunapios zu nennen ist, der um 400 n. Chr. die erste und einzige antike Biographie über Porphyrios verfasste.²

Aus dem phönizischen Tyros stammend,³ das seit Ende der 190er Jahre n. Chr. römische *colonia* und Metropole der neuen Provinz Syria Phoenice war,⁴ trug Porphyrios, der in eine „sehr bedeutende“ Familie hineinge-

* Der biographische Teil der folgenden Einführung in Leben und Werk des Porphyrios stellt eine gekürzte und überarbeitete Fassung von BECKER 2016, 3–15 dar.

¹ Zum Leben des Porphyrios und zur Chronologisierung seiner Lebensdaten siehe BIDEZ 1913; GOULET 1982; SMITH 1987, 719–722; SMITH 2010; GOULET 2012, 1291–1298; SMITH 2016, 1213–1215. Zu den wichtigsten Testimonien über das Leben des Porphyrios siehe Porph. fr. 1T.–43T. SMITH. Die auch im Folgenden nach SMITH nummerierten Fragmente und Testimonien werden zitiert nach SMITH 1993. Einen umfassenden Überblick über Leben, Schriften und Philosophie des Porphyrios bietet der einschlägige Lexikoneintrag im *DPhA* 5b (2012) P 263, 1289–1468.

² Eunap. *Vit. soph.* 4,1–19 GOULET; siehe dazu die deutsche Übers. bei BECKER 2013, 81–84 sowie die Kommentierungen bei A. R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella, Contro Boeto, Sull'anima, Sul conosci te stesso; Eunapio. Vita di Porfirio* (Mailand 1993) 197–251; M. CIVILETTI, *Eunapio di Sardi. Vite di filosofi e sofisti* (Mailand 2007) 302–320; BECKER 2013, 175–207; GOULET 2014, 150–162.

³ Porph. *VPlot.* 7,50; 17,6–15; 20,91; 21,14; fr. 5T.–6T. SMITH; Eunap. *Vit. soph.* 4,1 GOULET. Die bei christlichen Autoren überlieferte Tradition, derzufolge Porphyrios aus Batanea stammte (siehe Porph. fr. 8a–bT. SMITH), ist nicht als Herkunftsbezeichnung, sondern als polemische Diffamierung zu verstehen; siehe dazu BECKER 2016, 116–117 Anm. 1.

⁴ J. NOLLÉ, „Colonia und Socia der Römer“. Ein neuer Vorschlag zur Auflösung der Buchstaben ‚SR‘ auf den Münzen von Antiocheia bei Pisidien“, in: C. SCHUBERT / K. BROTHERSEN (Hg.), *Rom und der griechische Osten. Festschrift H. H. Schmitt* (Stuttgart 1995) [350–370] 357; F. MILLAR, „Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom“, in: J. BARNES /

boren wurde,⁵ zunächst denselben hellenisierten semitischen Namen wie sein Vater Malkos (Μάλκος), der übersetzt „König“ bedeutet.⁶ Unter der gräzisierten Form dieses Namens Βασιλεύς („König“) war Porphyrios später in der Schule Plotins bekannt, wie u.a. die Widmung einer Schrift des Amelios, der ein Kommilitone des Porphyrios unter Plotin war, an „Basileus“ zeigt.⁷ Einer Angabe des Eunapios zufolge sei es der Platoniker und Philologe Longin gewesen, der den Namen seines Schülers „Malchos“ (Μάλχος) zu „Porphyrios“ (wörtlich „der Purpurne“ bzw. „mit Purpur Bekleidete“) geändert habe, um auf das „Königliche der Gewandung“ (τὸ βασιλικὸν τῆς ἐσθῆτος) des Porphyrios hinzuweisen.⁸ „Porphyrios“ jedenfalls ist der Name, den er selbst in seinen Schriften immer für sich verwendet.⁹

In einem sicher zuweisbaren Fragment aus dem dritten Buch von *Contra Christianos* berichtet Porphyrios in einem wörtlichen Zitat davon, dass er „als ganz junger Mann“ dem Origenes „begegnet“ sei, worunter der christliche Exeget, Theologe und Philosoph zu verstehen ist, nicht der pagane Platoniker gleichen Namens.¹⁰ In dieser knappen Notiz kann möglicherweise ein Hinweis auf den ersten Studienort des Porphyrios gesehen werden. In Anbetracht des Todesjahres des Christen Origenes, das zwischen 251 und 254 n. Chr. angesetzt wird,¹¹ ist zumindest gesichert, dass der 234 n. Chr. geborene Porphyrios vor seinem zwanzigsten Geburtstag

M. GRIFFIN (Hg.), *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome* (Oxford 1997) [241–262] 244–246.

⁵ So laut Eunap. *Vit. soph.* 4,1 GOULET. Wörtlich spricht Eunapios von πατέρες οὐκ ἄσπιμοι, wobei mit den „Vätern“ (πατέρες) auch die „Eltern“ des Porphyrios gemeint sein können (GOULET 2014, 150 Anm. 1).

⁶ Porph. *VPlot.* 17,4–15.

⁷ Porph. *VPlot.* 17,1–6; 13–15; BRISSON 1982, 74f. s.v. Basileus. Zu Amelios siehe *DPhA* 1 (1989) A 136, 160–164, zu Plotin *DPhA* 5a (2012) P 205, 885–1070. Die Porphyrios gewidmete Schrift trug den Titel *Über den Unterschied der Lehren Plotins und des Numenios* (Porph. *VPlot.* 17,4–6).

⁸ Eunap. *Vit. soph.* 4,4 GOULET; siehe dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 243f.; BECKER 2013, 179f.; GOULET 2014, 152 Anm. 8. Zur Schreibweise Μάλχος (statt Μάλκος) bei Eunapios siehe GOULET 2014, 151 Anm. 7. Tyros war noch in der Spätantike für seine hochwertige Purpurherstellung bekannt, siehe M. REINHOLD, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (Brüssel 1970) 63; vgl. schon PLIN. *Nat. hist.* 5,76; Strabo, *Geogr.* 16,2,23. Zum kulturgeschichtlichen Hintergrund siehe insgesamt H. BLUM, *Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt* (Bonn 1998).

⁹ Porph. *VPlot.* 2,31f.; 4,12; 7,50 u.ö.; zum Namen „Porphyrios“ siehe auch GOULET 2012, 1291f.

¹⁰ Porph. *Chr. fr.* 6F. BECKER = EUS. *Hist. eccl.* VI 19,5: ἀνδρὸς [scil. Origenes] ᾧ κἀγὼ κομῶν νέος ὦν ἔτι ἐντετύχηκα; dazu ausführlicher BECKER 2016, 151–153. Zur weiterhin umstrittenen Frage, ob der christliche womöglich mit dem paganen Origenes identisch sein könnte, siehe B. BÄBLER / H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, SERAPHIM 2 (Tübingen 2018).

¹¹ Vgl. R. WILLIAMS, „Origenes/Origenismus“, *TRE* 25 (1995) [397–420] 403; GOULET 2012, 1292.

Origenes getroffen haben muss. Wahrscheinlich fand die Begegnung in der nicht allzu weit von Tyros entfernten Stadt Caesarea Maritima gegen Ende der 240er Jahre statt,¹² wo Origenes seit 231/232 n. Chr. in einer von ihm gegründeten Schule lehrte, zu der auch eine Bibliothek gehörte.¹³ Dass Porphyrios dort für kurze Zeit, aber nicht als regulärer Schüler Vorlesungen des Origenes gehört hat, ist wahrscheinlich.¹⁴ Wie Gregor der Wundertäter (um 210 – um 270 n. Chr.) in seiner 238 n. Chr. gehaltenen *Oratio prosphontica ac panegyrica in Origenem* berichtet, beinhaltete das Curriculum in Caesarea zu Lebzeiten des Porphyrios Dialektik, Physik, Mathematik, Geometrie, Astronomie, Ethik, das Studium paganer Dichter und Philosophen, Theologie sowie die Lektüre und Auslegung der biblischen Schriften.¹⁵ Einige Zeit nach seiner Zusammenkunft mit Origenes hat Porphyrios in den 250er Jahren bei Longin (um 212–272 n. Chr.) in Athen studiert.¹⁶ Weitere Lehrer in Athen waren der Mathematiker Demetrios und der Grammatiker Apollonios.¹⁷ Während der Regierung des Kaisers Gallienus (253–268 n. Chr.) kam Porphyrios 263 n. Chr. in Begleitung eines gewissen Antonius von Rhodos von Griechenland nach Rom, wo er sein Studium bei Plotin (ca. 205–270 n. Chr.) fortsetzte.¹⁸ Porphyrios selbst war zu diesem Zeitpunkt nach eigenen Angaben 30 Jahre alt, Plotin etwa 59.¹⁹ Der Wechsel nach Rom markierte für Porphyrios eine „philosophische Umorientierung“,²⁰ da Longin und Plotin unterschiedliche philosophische Ansätze verfolgten und zwischen ihnen ein gravierender Dissens in der Ideenlehre

¹² Dazu und zur Möglichkeit, dass auch Tyros als Ort eines Zusammentreffens in Frage kommt, siehe BECKER 2016, 151f. Anm. 26. In Tyros soll Origenes jedenfalls gemäß Hieronymus auch gestorben sein (*Vir. illustr. 54: et mortuus est Tyri, in qua urbe et sepultus est*, „er ist in Tyros gestorben, der Stadt, in der er auch begraben ist“); vgl. BÄBLER 2018, 145 mit Anm. 68.

¹³ BÄBLER 2018, 133. Zu dieser Schule des Origenes in Caesarea siehe die Literaturangaben bei MARKSCHIES 2007, 73 Anm. 146. Einführend zum intellektuellen und institutionellen Gepräge dieser „christlichen Privatuniversität“ (Markschies) in Caesarea siehe H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin/Leipzig 1932) 301–304; MARKSCHIES 2007, 72–75, 93–107; BÄBLER 2018, 139–148, die auch auf archäologische Gesichtspunkte eingeht.

¹⁴ Siehe dazu BECKER 2016, 152 Anm. 26.

¹⁵ Greg. Thaum. *Pan. or. 7,93–15,183* CROUZEL; dazu K. PIETZNER, *Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins* (Tübingen 2013) 284–286.

¹⁶ Porph. *fr. 15T*. SMITH; Eunap. *Vit. soph. 4,2–5* GOULET; dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 237–250; BECKER 2013, 176–181. Zum Leben und dem nur fragmentarisch erhaltenen Werk Longins siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2001 und *DPhA* 4 (2005) L 63, 116–125.

¹⁷ Porph. *fr. 13T–14T*. SMITH; dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 240, 262–263; GOULET 2012, 1293. Zu Demetrios siehe überdies *DPhA* 2 (1994) D 61, 641f.

¹⁸ Porph. *VPlot. 4,1–6*. Es ist gut möglich, dass Antonius von Rhodos ebenfalls ein ehemaliger Schüler Longins war, siehe BRISSON 1982, 73 s.v. Antoine (de Rhodes) und *DPhA* 1 (1989) A 225, 260.

¹⁹ Porph. *VPlot. 4,6–9*.

²⁰ GOULET 2012, 1293: „une réorientation philosophique“; siehe hierzu Porph. *VPlot. 20,92–96* (*verba Longini*) und BRISSON 1982, 92f.

bestand.²¹ Bis zum Jahre 268 n. Chr. studierte Porphyrios in Rom, woraufhin er zu einem Aufenthalt auf Sizilien aufbrach.²²

Plotin selbst hatte seinem Schüler diesen Ortswechsel empfohlen, und zwar als Maßnahme gegen suizidale Gedanken, die Porphyrios laut eigener Aussage infolge einer melancholischen Stimmung hegte.²³ Auf Sizilien angekommen, ging er zu einem gewissen Probus, der sich in der bedeutenden Küstenstadt Lilybaion im äußersten Westen der Insel aufhielt.²⁴ Da über Probus, der an der betreffenden Stelle der *Vita Plotini* nur als „gelehrter bzw. intelligenter“ oder „berühmter bzw. namhafter Mann“ (ἐλλόγιμος ἀνὴρ) vorgestellt wird, nichts weiter bekannt ist, kann er – nach dem Epitheton ἐλλόγιμος zu urteilen – ein Philosoph, Rhetor, (Rechts-)Gelehrter oder ein politischer Beamter gewesen sein,²⁵ wobei sich diese Optionen, vor allem die drei letzteren, nicht gegenseitig ausschließen. Sollte Probus ein Staatsbeamter gewesen sein, wäre dies ein Beleg für die engen Kontakte des Plotin-Zirkels zu politischen Kreisen, die auch aus der *Vita Plotini* ersichtlich sind.²⁶ Aufgrund der Überlieferung, wonach Porphyrios auf Sizilien mehrere Werke verfasst haben soll, ist davon auszugehen, dass er während seines Aufenthaltes zu neuen Kräften kam und seine Gelehrertätigkeit fortsetzte.²⁷ Sein ehemaliger Lehrer Lon-

²¹ Zu den innerplatonischen Polemiken in den Philosophenschulen des zweiten und dritten Jh.s n. Chr. siehe ausführlich D. O'MEARA, „Polemical Strategies in the Conflict over Plato's Legacy in the Platonist Schools of the Second and Third Centuries“, in: I. MÄNNLEIN-ROBERT (Hg.), *Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' Contra Christianos* (Stuttgart 2017) 19–30.

²² Porph. *VPlot.* 6,1–3; zum Sizilienaufenthalt des Porphyrios siehe auch BECKER 2013, 184f.

²³ Porph. *VPlot.* 11,11–19. Zum Reisen als therapeutischer Maßnahme bei Suizidalität bzw. schwerer Depressivität in der Antike siehe BECKER 2013, 185 mit Anm. 394–395.

²⁴ Porph. *VPlot.* 11,16f.: ἐγὼ εἰς τὴν Σικελίαν ἀφικόμεν Ἰρόβον τινὰ ἀκούων ἐλλόγιμον ἄνδρα περὶ τὸ Λιλύβαιον διατρίβειν.

²⁵ Vgl. dazu BRISSE 1982, 108 s.v. Probus sowie *DPhA* 5b (2012) P 284, 1543. Die *PLRE I* s.v. „Probus 1“, 736 bietet die vorsichtige Vermutung, er sei ein Philosoph gewesen.

²⁶ Kaiser Gallienus und seine Frau Salonina pflegten nach allem, was Porphyrios suggeriert, ein freundschaftliches Verhältnis zu Plotin, dessen Schulzirkel ihnen persönlich bekannt war (Porph. *VPlot.* 12,1–3), vgl. BRISSE 1982, 75f. s.v. Gallien; O'MEARA 2003, 13–16; MÄNNLEIN-ROBERT 2014, 120 Anm. 7. Unter den fünf politisch aktiven Studenten Plotins befanden sich drei Senatoren namens Orontius (BRISSE 1982, 96f. s.v. Marcellus), Sabinillus (BRISSE 1982, 110 s.v. Sabinillus) und Rogatianus (BRISSE 1982, 109 s.v. Rogatianus), siehe Porph. *VPlot.* 7 und O'MEARA 2003, 14 (mit Lit.). Nemertios, der Adressat einer Schrift des Porphyrios Πρὸς Νημέρτιον (Porph. *fr.* 276F.–282F. SMITH), war möglicherweise ein Senator (so *PLRE I* s.v. „Nemertius“, 621); siehe dazu A. P. JOHNSON, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge 2013) 295–296.

²⁷ Gemäß dem Zeugnis des Ammonios und des Elias sind zwei Werke des Porphyrios – die *Εἰσαγωγή* und *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πύσιν καὶ ἀπόκρισιν* – auf Sizilien entstanden, siehe Porph. *fr.* 28T.–29T. SMITH sowie BIDEZ 1913, 58–60; SMITH 1987, 720. Nach der traditionellen (Fehl-)Interpretation von Eus. *Hist. eccl.* VI 19,2 soll auch *Contra Christianos* auf Sizilien entstanden sein; siehe dazu BECKER 2016, 22–27.

gin schrieb Porphyrios während dieser Zeit einen Brief, in dem er ihn dazu ermunterte, von Sizilien nach Phönizien zu kommen, wo sich Longin zu dieser Zeit aufhielt.²⁸ Dieser Tatbestand zeigt, dass der Aufenthaltsort des Porphyrios in platonischen Kreisen bekannt war. Auch seine Kontakte zum Plotin-Zirkel in Rom hielt er aufrecht: So sandte ihm Plotin bis zum Jahre 270 n. Chr. eigene Schriften nach Lilybaion.²⁹ Wie lange Porphyrios insgesamt auf der Insel blieb, entzieht sich sicherer Kenntnis. Als Plotin, dessen Gesundheitszustand sich nach Abreise des Porphyrios 268 n. Chr. kontinuierlich verschlechtert hatte,³⁰ im Jahre 270 n. Chr. starb, war Porphyrios jedenfalls immer noch auf Sizilien, wodurch er daran „gehindert wurde, bei Plotin bis zu dessen Tod zu bleiben.“³¹ Zwei Reisen des Porphyrios sind aufgrund von Anspielungen für die Zeit nach 268 n. Chr. teils belegt-, teils erschließbar: So geht aus einem Passus in *De abstinentia* hervor, dass Porphyrios zumindest einige Zeit in Karthago verbrachte, das von Lilybaions Hafen aus gut zu erreichen war.³² Aus dem oben erwähnten Brief Longins an Porphyrios ist möglicherweise zu erschließen, dass Porphyrios zwischen 268 und 272/273 n. Chr. nach Tyros reiste.³³ Diese Reise nach Tyros kann jedoch auch in die Zeit vor 263 n. Chr. datiert werden.³⁴

Wie lange auch immer Porphyrios sich in Lilybaion aufgehalten haben mag, sicher ist: Er kehrte nach Plotins Tod nach Italien bzw. Rom zurück, wo er von dem Arzt Eustochios über die näheren Todesumstände in Kenntnis gesetzt wurde.³⁵ In bereits fortgeschrittenem Alter heiratete Porphyrios Markella, die Witwe eines Freundes, die bereits Mutter von fünf Töchtern und zwei Söhnen war.³⁶ Nach zehn Monaten des ehelichen Zusammenlebens trat er eine nicht näher spezifizierte Reise an, die er selbst mit der „Not“ bzw. dem „Bedürfnis der Griechen“ (τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας) sowie dem „Drängen der Götter“ (τῶν θεῶν συνεπιγόντων) begründete.³⁷

²⁸ Zu dem in Porph. *VPlot.* 19 zitierten Brief Longins an den auf Sizilien weilenden Porphyrios siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 150–162. Nach MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 152f. mit Anm. 45 ist es möglich, dass Longin sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Briefs in Palmyra aufhielt.

²⁹ Porph. *VPlot.* 6,1–4.

³⁰ Porph. *VPlot.* 2,10–15; zu Krankheit und Tod Plotins siehe Porph. *VPlot.* 2.

³¹ Porph. *VPlot.* 11,18f.; vgl. auch ebd. 2,31f.

³² Porph. *Abst.* III 4.

³³ *Verba Longini apud* Porph. *VPlot.* 19,34–36; dazu SMITH 1987, 720.

³⁴ Siehe dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 160f. mit Anm. 80; GOULET 2012, 1295.

³⁵ Porph. *VPlot.* 2,12f. (ἐπανελεύθοντι); 2,10–34. Zu Eustochios siehe BRISSON 1982, 81 s.v. Eustochios sowie *DPhA* 3 (2000) E 162, 378. Von der Rückkehr des Porphyrios nach Rom berichtet Eunap. *Vit. soph.* 4,10 GOULET: αὐτὸς μὲν οὖν ἐπὶ τὴν Πώμῳ ἐπανήλαθε... „schließlich kehrte er nach Rom zurück...“ (= Porph. *fr.* 1T.,63f. SMITH, Übers. Becker); dazu BECKER 2013, 196.

³⁶ Porph. *Marc.* 1.

³⁷ Porph. *Marc.* 4. Einige Forscher verstehen diese Bemerkung als einen Hinweis auf die Beteiligung des Porphyrios an den Vorbereitungen der Diokletianischen Christenverfol-

Außer der Hochzeit mit Markella und der angedeuteten Reise lassen sich aufgrund von Indizien noch folgende Aussagen über die späteren Lebensjahre des Porphyrios machen. Dass er in Rom die Schule Plotins als deren neues und offizielles Oberhaupt fortsetzte bzw. eine eigene Schule gründete, wie in der Forschung bis heute oft zu lesen ist, kann mangels historischer Belege nur schwer bewiesen werden.³⁸ Allerdings ist zumindest mit einem inoffiziellen Schülerkreis zu rechnen.³⁹ Denn nach allem, was die gelehrsame Aktivität des Porphyrios bis ins Alter vermuten lässt, stand Porphyrios auch nach Plotins Tod mit philosophischen Weggefährten in Kontakt. Als er zu Beginn des 4. Jh.s n. Chr. im Alter von 68 Jahren⁴⁰ Plotins gesammelte Schriften nach Neuner-Gruppen geordnet (*Enneaden*) edierte und dieser Ausgabe seine 301 n. Chr. verfasste *Vita Plotini* zur Einführung voranstellte,⁴¹ war er sich jedenfalls der alten Beziehungen zum Plotin-Zirkel sowie seiner eigenen Autorität als Bewahrer des plotinischen Erbes bewusst.⁴² Dies setzt eine Leserschaft bzw. einen Adressatenkreis (in Rom?) voraus, der noch Jahrzehnte nach dem Ableben des Meisters existierte. Was den Tod des Porphyrios betrifft, so überliefert Eunapios ohne Angabe von Quellen die Tradition, dass er in Rom gestorben sei.⁴³ Gemäß dem byzantinischen Lexikon *Suda* habe er bis in die Regierungszeit Diokletians (284–305 n. Chr.) hinein gelebt.⁴⁴ Demzufolge wird Porphyrios wahrscheinlich zwischen 301 und 305 n. Chr. aus dem Leben geschieden sein.

2. Werkübersicht

Als Autor hat Porphyrios ein äußerst gelehrtes und vielseitiges Gesamtwerk hinterlassen, das rund 70 Arbeiten umfasst, die allerdings bis auf wenige Ausnahmen entweder nur in Fragmenten überliefert oder ganz verloren sind. Die behandelten Themengebiete, die im Folgenden nur knapp skizziert werden können, umfassen philosophische, philosophiegeschicht-

ung, die 303 n. Chr. einsetzte. Diese Interpretation ist jedoch abwegig (GOULET 2012, 1296f.; BECKER 2016, 24–26. 465–467 Anm. 15).

³⁸ Diese Ansicht ist durch das späte Zeugnis der Porphyrios-Vita des Eunapios bedingt, das impliziert, Porphyrios sei im Anschluss an seinen Sizilien-Aufenthalt nach Rom zurückgekehrt und dort bis zu seinem Tod als philosophischer Lehrer tätig gewesen (Eunap. *Vit. soph.* 4,10–18 GOULET = Porph. *fr.* 1T.,63–106 SMITH).

³⁹ O'MEARA 2003, 15 mit Anm. 11; SMITH 2010, 355; GOULET 2012, 1295f.

⁴⁰ Porph. *VPlot.* 23,13f.; GOULET 1982, 210.

⁴¹ I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Biographie, Hagiographie, Autobiographie – Die *Vita Plotini* des Porphyrios“, in: T. KOBUSCH / M. ERLER (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* (München / Leipzig 2002) 581–609.

⁴² Siehe Porph. *VPlot.* 24,2–5.

⁴³ Eunap. *Vit. soph.* 4,18 GOULET.

⁴⁴ *Suda* π 2098 = Porph. *fr.* 2T.,3–5 SMITH.

liche, philologisch-rhetorische, literarische, ethische, religiöse, naturwissenschaftliche und mathematische Fragen.⁴⁵ Zu den weitgehend vollständig erhaltenen Werken zählen u.a. die Abhandlungen *De abstinentia*, in welcher im Zuge einer leidenschaftlichen philosophischen Begründung des Fleischverzichts zu einer vegetarischen Lebensweise aufgerufen wird, das im vorliegenden Band herausgegebene Werk *De antro nympharum*, mit dem Porphyrios eine philosophische Allegorese der im 13. Gesang der homerischen *Odyssee* erwähnten Nymphengrotte vorgelegt hat, die *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, worin ethische und spirituelle Anweisungen zur Loslösung der Seele von der materiellen Erfahrungswelt gesammelt sind, die *Vita Pythagorae*, die als Teil eines mehrbändigen Opus zur Geschichte der Philosophie (*Historia philosophica*)⁴⁶ Lehre und Wirken des Vorsokratikers Pythagoras ausbreitet, sowie die als Brief an seine Frau stilisierte protreptische Schrift *Ad Marcellam*, in der Porphyrios werbend dazu aufruft, Philosophie im traditionellen Bezugsrahmen paganer Religiosität zu praktizieren. Darüber hinaus erarbeitete Porphyrios Kommentare zu den logischen Werken des Aristoteles, wobei v.a. seine *Isagoge* zur Logik des Aristoteles eine besondere Wirkung entfaltete, sowie zu ausgewählten platonischen Dialogen und den *Enneaden* Plotins.

Neben seinen philosophischen Arbeiten, die auch Fragen der Metaphysik, Seelenlehre, Anthropologie und Ethik berühren, hat Porphyrios einige Werke zu religiösen und religionsphilosophischen Fragestellungen in Angriff genommen. Von besonderer Bedeutung sind in dieser Hinsicht die folgenden Texte: *De philosophia ex oraculis haurienda*,⁴⁷ worin Porphyrios Orakelsprüche paganer Gottheiten gesammelt und philosophisch kommentiert hat, *De simulacris*,⁴⁸ wo eine religionsphilosophisch reflektierte Verteidigung von Götterbildern präsentiert wird, sowie die *Epistola ad Anebonem*, die sich mit einer Kritik der Theurgie befasst.⁴⁹ Während alle diese Texte weitgehend für eine von philosophischer Reflexion durchdrungene Beibehaltung traditioneller paganer Religionspraxis eintreten,⁵⁰ hat Porphyrios in dem 15 Bücher umfassenden Monumentalwerk *Contra Christianos* auch explizit gegen das Christentum und dessen Heilige Schriften Stel-

⁴⁵ Siehe dazu den kommentierten Schriftenkatalog bei GOULET 2012, 1301–1311 sowie den Überblick bei SMITH 2016, 1215–1217.

⁴⁶ Porph. fr. 193T.–224F. SMITH; zu der auf Kyrill von Alexandria zurückgehenden Nachricht, wonach die Pythagoras-Vita Bestandteil des ersten Buchs der *Historia philosophica* gewesen sei, siehe Porph. fr. 207T. SMITH.

⁴⁷ Porph. fr. 303F.–350F. SMITH.

⁴⁸ Porph. fr. 351F.–360aF. SMITH.

⁴⁹ A. R. SODANO (Hg.), *Porfirio. Lettera ad Anebo* (Neapel 1958). Die Stellung des Porphyrios zur Theurgie im breiteren Kontext des spätantiken Platonismus sowie der Auseinandersetzung mit Jamblich beleuchtet I. TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Göttingen 2013) 45–135.

⁵⁰ Zur Ablehnung von Tieropfern sowie zu kultkritischen Bemerkungen bei Porphyrios siehe allerdings BECKER 2016, 323f. 524f. Anm. 3.

lung bezogen.⁵¹ Die schon aus der Plotin-Schule bekannte Kritik an (christlichen) Gnostikern⁵² ist in diesem Werk mit polemischem Impetus auf das Christentum insgesamt ausgeweitet worden. Als Grund dafür kann plausiblerweise angenommen werden, dass Porphyrios nicht nur die politisch-soziale Ordnung des *Imperium Romanum* durch die Christen bedroht sah, sondern auch die althergebrachte polytheistische Religion sowie die Interpretationshoheit über das pagan-philosophische und insbesondere das platonische Erbe, welches zunehmend intellektualisierte und hochgebildete Theologen wie Origenes christlich zu adaptieren und mit der biblischen Theologie zu verschmelzen wussten.⁵³

Außer einigen Schriften zu Themen der Astronomie, Natur- und Musikwissenschaft hat Porphyrios schließlich einige philologische Abhandlungen geschrieben, die sich nicht nur mit verschiedenen Problemen der Grammatik und der rhetorischen Stasis-Lehre beschäftigen, sondern schwerpunktmäßig auch mit den homerischen Epen. Das wissenschaftliche Handwerkszeug dazu dürfte sich Porphyrios vornehmlich während seiner Studienzeit in Athen angeeignet haben, zumal sein damaliger Lehrer Longin mit seinen literarisch-rhetorischen Interessen in der Tradition der alexandrinischen Philologie stand und sich selbst als Kommentator und Literaturkritiker hervortat.⁵⁴ Kommentare zu ausgewählten Problemen der Homer-Philologie, insonderheit zur Bedeutung einzelner Wörter und Formulierungen (*Quaestiones homericae*),⁵⁵ sind hier ebenso anzuführen wie erklärende Texte über den Unterweltfluss Styx (*De Styge*)⁵⁶ oder über die Philosophie Homers (*De Homeri philosophia*).⁵⁷ In letzterem dürfte Porphyrios – wie andere Philosophen und Intellektuelle der Kaiserzeit auch – Homer den Rang eines Weisen zugeschrieben haben, dessen Dichtung philosophische Lehren beinhaltet.⁵⁸ In diesen Themenkreis gehört

⁵¹ BECKER 2016.

⁵² Porph. *VPlot.* 16.

⁵³ BECKER 2016, 32–70, hier bes. 48–70; siehe dazu ferner MÄNNLEIN-ROBERT 2014.

⁵⁴ MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 251–397.

⁵⁵ H. SCHRADER (Hg.), *Porphyrii Quaestionum Homericae ad Iliadem pertinentium reliquias collegit, disposuit*, Fasc. 1. (Leipzig 1880); H. SCHRADER (Hg.), *Porphyrii Quaestionum Homericae ad Odysseam pertinentium reliquias collegit, disposuit* (Leipzig 1890); J. A. MACPHAIL JR., *Porphyry's Homeric Questions on the Iliad. Text, Translation, Commentary* (Berlin / Boston 2011).

⁵⁶ Porph. *fr.* 372F.–380F. SMITH.

⁵⁷ Porph. *fr.* 371T. SMITH (nur der Titel ist überliefert).

⁵⁸ Die Frage nach dem philosophischen Gehalt der homerischen Dichtungen wurde in der Kaiserzeit lebhaft diskutiert und Homer dabei durchaus als Philosoph bzw. Ahnherr der Philosophen sowie als Weiser imaginiert; siehe z.B. Sen. *Epist.* 88,5; Dio Chrys. *Or.* 47,5; Max. Tyr. *Diss.* 26,3–5; A. STÜCKELBERGER, *Senecas 88. Brief. Über Wert und Unwert der Freien Künste. Text – Übersetzung – Kommentar* (Heidelberg 1965) 104–106; J. F. KINDSTRAND, *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristides* (Uppsala 1973) 124–128. 168–172. 198–203.

auch die im vorliegenden Band präsentierte Schrift *De antro nympharum*, die ein herausragendes Beispiel der platonischen Homerallegorese darstellt⁵⁹ und die im Folgenden eigens eingeführt wird.

⁵⁹ Siehe dazu LAMBERTON 1986.

Einleitung in die Schrift

Manuel Baumbach

1. Die Nymphengrotte in Homers *Odyssee*: Kontext und narrative Funktion

Der 13. Gesang der homerischen *Odyssee* beginnt mit Schweigen: Die fiktionsinternen Zuhörer sind gebannt (κηληθημῶ δ' ἔσχοντο, XIII 2) von Odysseus' Erzählungen seiner Irrfahrten in den Gesängen 9–12 und rufen sich womöglich gerade die Kalypso-Episode vom Beginn der *Apologoi* ins Gedächtnis (IX 29f.), auf die Odysseus am Ende des 12. Gesangs mit der rahmenbildenden Bemerkung verwiesen hatte, diese nicht ein zweites Mal berichten zu wollen (XII 451–453). Aus narratologischer Perspektive bereitet die kurze Stille den Übergang von der erzählten Handlung der vergangenen Irrfahrten durch den intradiegetischen Erzähler Odysseus zur teleologischen Handlungsschilderung der kommenden Ereignisse durch den extradiegetischen Erzähler Homer vor: Zu Beginn des 13. Gesangs, genau nach der Hälfte des Epos, nimmt die Handlung im eigentlichen Sinne des Wortes wieder Fahrt auf und bringt Odysseus mit Hilfe der Phaiaken räumlich an sein Ziel, in seine Heimat Ithaka, zurück. Obwohl diese Reise – analog zur sagenhaften Schnelligkeit des Phaiakenschiffes (XIII 81–88) – sehr rasch in nur wenigen Versen erzählt wird, ist es gleichwohl die längste Beschreibung einer Seereise in der *Odyssee*, auf die im unmittelbaren Anschluss die ausführlichste Hafenbeschreibung im Epos folgt,¹ weshalb der Beginn des 13. Gesangs eine besondere topographische Zuspitzung erfährt. Diese gipfelt in der Ekphrasis einer Nymphengrotte, die in der Nähe des Hafens liegt (XIII 103–112) und in deren Inneres der Erzähler uns in einer Art Zoom-Technik hereinschauen lässt: Nymphen weben an steinernen Webstühlen purpurfarbige Gewänder, dort stehen Mischkrüge und Amphoren, in denen Bienen Honig sammeln, es gibt Quellen und zwei Türen, von denen die eine als Abstieg für die Menschen und die andere als Weg der Götter beschrieben ist.

Der Einblick in diese Grotte kommt zunächst überraschend, da weder die Phaiaken bei ihrer Landung auf Ithaka noch Odysseus nach seinem Erwachen sich für diesen besonderen Ort interessieren – ganz im Gegensatz

¹ Vgl. hierzu I. DE JONG, *A Narratological Commentary on the Odyssey* (Cambridge 2001) 316–318.

zur Nymphengrotte auf der Insel des Helios (XII 316–319), in der Odysseus und seine Gefährten ihr Schiff verstecken –, und auch in Odysseus' kurzer Vorstellung seiner Heimat zu Beginn der *Apologoi* (IX 19–28) wird die Grotte nicht erwähnt. Gleichwohl hat die Nymphengrotte eine wichtige Funktion auf der Handlungsebene, die sich mit dem Auftritt Athenes ergibt: Denn die Göttin beweist Odysseus unter explizitem Verweis auf die Nymphengrotte,² dass er in seine Heimat zurückgekehrt ist (XIII 344–351), und hilft ihm, die Gastgeschenke, die er von den Phaiaken erhalten hat, ebendort vor möglichen Plünderern zu verstecken (XIII 362–371). Damit wird die Grotte für Odysseus zum Ort des Heimkommens³ und sichert als Schatzhöhle nicht nur seinen Reichtum und sein Ansehen – was angesichts des Verprassens seiner Güter durch die Freier nicht unerheblich ist –, sondern bewahrt auch die einzigen materiellen Beweise seines Aufenthalts bei den Phaiaken, deren Insel Poseidon als Strafe für ihre Hilfeleistung gegenüber Odysseus hinter einem Felsmassiv verbirgt und für Menschen unzugänglich macht (XIII 154–183). Die religiöse Bedeutung der Nymphengrotte als wichtiger Kultort auf Ithaka zeigt sich daran, dass Odysseus beabsichtigt, dort „wie früher“ (ὡς τὸ πάρος περ, XIII 358) – zu den Nymphen zu beten.⁴

Vor diesem Hintergrund ist die Nymphengrotte gut in den Handlungszusammenhang des 13. Gesangs und der folgenden Ereignisse eingebunden. Es bleibt jedoch zu klären, warum Homer die Grotte so ausführlich und – das ist der Ausgangspunkt für Porphyrios' Schrift *De antro Nympharum* – so ‚rätselhaft‘ beschreibt, anstatt sich auf ihre Lokalisierung und eine kurze Erwähnung ihrer Funktionalität und religiösen Bedeutung zu beschränken.

² Dabei zitiert Athene die Ekphrasen des Erzählers (XIII 347f. = XIII 103f.; XIII 346 ~ XIII 102), wodurch die Grotte den textexternen Rezipienten ein zweites Mal visuell vor Augen gestellt und in ihrer Bedeutung hervorgehoben wird. Zur Deutung von *De antro Nympharum* als „exegetisch umgesetzte Ekphrasen“ vgl. den Beitrag von Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 99.

³ Zunächst ist Odysseus die Wiedererkennung seiner eigenen Insel versagt, denn nachdem die Phaiaken ihn kurz vor Morgengrauen schlafend zusammen mit den Gastgeschenken am Hafen des Phorkys abgesetzt haben, erscheint ihm die Insel aufgrund eines von Athene erregten Nebels unvertraut (οὐδέ μιν ἔγνω, XIII 187). Er ist ein Fremder in seiner Heimat, und so passt es gut, dass Athene, die sich ihm in Gestalt eines jungen Hirten nähert, ihn gleich zweimal als „Fremden“ (ξένος, XIII 237 u. 248) anspricht.

⁴ Die starke Nymphenverehrung auf Ithaka bezeugt auch der Altar für die Nymphen auf dem Weg in die Stadt, auf dem „alle Wanderer opfern“ (XVII 211), und (zahlreiche) religiöse Gebete des Odysseus an die Nymphen erwähnt Eumaios (XVII 240–246), der selbst den Nymphen besondere Verehrung bei der Bereitung von Speisen zukommen lässt, vgl. XIV 435f.

2. Eine zweite (Be-)Deutung: Die Nymphengrotte und die Tradition der Allegorese

Die Allegorie (ἡ ἀλληγορία)⁵ wird in der antiken Rhetorik als „ausgedehnte Metapher“ (*continua metaphora*) bezeichnet⁶ und zu den Tropen, d.h. zu den Redeweisen gezählt, in denen „die natürliche und ursprüngliche Bedeutung auf eine andere übertragen wird“ (vgl. Quint. *Inst. or.* IX 1,4: *sermo a naturali et principali significatione translatus ad aliam*). Als Form des „anders Sprechens“ (ἀλλήγορειν) wird sie zum *genus grande*, dem „erhabenen Stil“, gezählt und gehört zu den Argumentationstechniken des Redners, der dadurch eine Aussage besonders bildhaft „vor Augen stellen“ (τὸ πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν, Aristot. *Rhet.* III 10,7 zur Funktion der Metapher) und dieser allegorisch einen ähnlichen, anderen, zuweilen auch entgegengesetzten Sinn verleihen kann.⁷ Eine Allegorie hat damit immer zwei Bedeutungsebenen, die wörtliche und die allegorische bzw. den *sensus litteralis* und den *sensus allegoricus*,⁸ dessen Dekodierung von verschiedenen Faktoren abhängt: Zum einen vom ‚Gemachtsein‘ im aristotelischen Sinne ihrer *poiesis* (ποίησις). Allegorien, die selbst Signale für ihre Deutung enthalten, sind als *allegoriae permixtae apertis* von solchen Allegorien zu unterscheiden, bei denen das allegorische Sprechen nicht durch klare, d.h. sinnenthüllende Aussagen durchbrochen wird, sondern implizit vorhanden ist (sog. *allegoriae totae*), vgl. Quint. *Inst. or.* VIII 6,47f.⁹ Zum anderen ist der *sensus allegoricus* eines Textes oder einer Textpassage häufig (aber nicht notwendig) an die Kontexte, in die er eingebunden ist bzw. in die er

⁵ Der Begriff setzt sich erst ab dem 1. Jh. v. Chr. durch und löst ὑπόνοια ab, mit dem das Vorhandensein einer verborgenen Bedeutung in einem Text bezeichnet wurde, so etwa in Platons *Staat* II 378d3–e1; auf diese Entwicklung verweist Plutarch in *De audiendis poetis* 4.

⁶ Vgl. Quint. *Inst. or.* IX 2,46 und Cic. *Orat.* III 38–41. Zur rhetorischen Tradition der Allegorie siehe R. HAHN, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik* (Tübingen 1967), zur Begriffsgeschichte A. HAVERKAMP (Hg.), *Die paradoxe Metapher* (Frankfurt/M. 1998); zur antiken Tradition von Allegorie und Allegorese vgl. auch unten Anm. 11.

⁷ So Quint. *Inst. or.* VIII 6,44: ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium.

⁸ Vor allem in der Biblexegese wird mit mehrfachem Schriftsinn gearbeitet, und es kommt zu weiteren Ausdifferenzierungen. So postuliert Origenes (*Peri Archon* IV 2,4) einen dreifachen Sinn: den wörtlichen, historisch-grammatikalischen Sinn (= somatischer Sinn), den allegorischen (= pneumatischen Sinn) und den moralischen (= psychischen) Sinn (vgl. D. BOYARIN, „Origen as theorist of allegory: Alexandrian contexts“, in: COPELAND / STRUCK 2010, 39–54). Auf den Kirchenvater Augustinus (*De utilitate credendi* 5) geht der vierfache Schriftsinn zurück, indem er den anagogischen = eschatologischen Sinn hinzufügte – vgl. auch den Augustinus von Dakien zugeschriebenen und bei Nikolaus von Lyra (*Comm. in Gal.* 4,3) überlieferten Merkvers *Litera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia* („Der Buchstabe lehrt die Ereignisse; das, was du glauben sollst, die Allegorie; / der moralische Sinn [lehrt], was du tun sollst; wohin du streben sollst, die Anagogie“).

⁹ Wegen mangelnder Klarheit wurde diese Form zuweilen auch kritisch gesehen und für Redner eher abgelehnt, vgl. Theon, *Prog.* 81.

(rhetorisch) gestellt wird, gebunden, insofern sich die Allegorie (wie die Metapher) durch eine (punktuelle) Abweichung von der sie umgebenden ‚normalen‘ Rede auszeichnet, vgl. Aristot. *Rhet.* III 11,6.¹⁰ Schließlich setzt das Erkennen und Entschlüsseln einer Allegorie einen vom Text und seinen Rezipienten geteilten Sprachgebrauch sowie einen gemeinsamen kulturellen Wissenshorizont voraus.

Das Verfahren der allegorischen Auslegung wird mit dem (modernen) Terminus der Allegorese bezeichnet.¹¹ Es ist älter als der rhetorische Umgang mit der Allegorie¹² und auch nicht notwendig mit einer Allegorie verbunden, da die Allegorese einem Text aus rezeptionsästhetischer Perspektive einen verborgenen Sinn, ein „anders Sprechen“, zuschreiben kann, ohne dass dieser produktionsästhetisch (in Form einer Allegorie) mit dem Text verbunden wurde. Das früheste überlieferte Beispiel einer Allegorese findet sich innerhalb der *Ilias*, wo Patroklos Achill wegen seines andauernden Rückzugs aus dem Kampf vorwirft, dass seine Eltern nicht Thetis und Peleus seien, sondern das Meer und die Steine (XVI 28–35)¹³ – eine allegorische Deutungslinie, die der Homerexeget Metrodoros von Lampsakos (spätes 5. Jh. v. Chr.) fortführte, der die sterblichen Helden der *Ilias* mit physikalischen Elementen gleichsetzte und die Götter als Bilder menschlicher Organe deutete.¹⁴

Eine besondere Bedeutung erlangte die Allegorese im Zusammenhang mit der Homerauslegung. Neben dem Versuch des Entschlüsselns von Stellen, die als ‚dunkel‘ empfunden wurden,¹⁵ konnte sie – wie spätere Al-

¹⁰ Dieses Potential verloren haben beispielsweise die so genannten ‚toten‘ bzw. lexikalisierten Metaphern, bei denen die ursprüngliche metaphorische Doppelbedeutung ganz verloren oder weit zurückgetreten ist, z.B. lesen = sammeln, Wolkenkratzer etc.

¹¹ Vgl. zum Begriff und zur Abgrenzung von der Allegorie W. FREYTAG, „Allegorie, Allegorese“ *HWRh* 1 (1992) 330–393 sowie I. RAMELLI / G. LUCCHETTA, *Allegoria*, Bd. 1, *L'età classica* (Mailand 2004) und J. WHITMAN, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique* (Cambridge Mass. 1987) zu antiken Konzepten und Verfahrensweisen. Fallstudien zur Allegorie und Allegorese in griechisch-römischen Texten und ihren Traditionen geben die Sammelbände von G. R. BOYS-STONES (Hg.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions* (Oxford 2003) und COPELAND / STRUCK 2010.

¹² Vgl. Most 2010, 38: „... in the ancient world at least, rhetoric is not the beginning of allegory's story, but the end.“

¹³ Hierzu siehe G. W. Most, „Die früheste erhaltene griechische Dichterlegorese“, *RhM* 136 (1993) 209–212.

¹⁴ Vgl. N. J. RICHARDSON, „Homeric professors in the age of the sophists“, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 21 (1975) 62–81 und J. HAMMERSTAEDT, „Die Homerlegorese des älteren Metrodor von Lampsakos“, *ZPE* 121 (1998) 28–32. Diese Deutungslinie geht wahrscheinlich auf vorsokratische Überlegungen zur Verbindung von literarischen ‚Welt‘ Homers mit dem Kosmos selbst sowie auf orphische Traditionen zurück, wie sie im Derveni-Papyrus (4. Jh. v. Chr.) fassbar werden (vgl. D. OBBINK, „Early Greek allegory,“ in: COPELAND / STRUCK 2010, 15–25).

¹⁵ Das ‚verhüllte Sprechen‘ im Sinne der ὑπόνοια (vgl. Anm. 5) und die dadurch empfundene „Dunkelheit“ (*obscuritas*) wurde häufig der Dichtung zugewiesen, teils wegen ihres durch Musen verliehenen Inspirationscharakters, teils wegen der besonderen, von der All-

legoresen zu anderen Werken auch – das Ziel verfolgen, kanonisch gewordene Texte, die eine hohe Autorität besaßen, unter Beibehaltung ihres ursprünglichen Wortlauts gegen (religiöse, philosophische, politische) Kritik zu schützen¹⁶ oder sie mit Hilfe der Allegorese für eigene Vorstellungen zu vereinnahmen und aus ihnen einen Autoritäts- und Traditionsanspruch abzuleiten.¹⁷ So fassten beispielsweise Stoiker wie Zenon, Kleantes oder Chrysipp homerische Götter und ihr Wirken als Beschreibungen moralischer Tugenden und kosmischer Kräfte auf und verorteten auf diese Weise eigene philosophische Anschauungen in den Anfängen der griechischen Literatur.¹⁸

Die häufigsten Allegoresen finden sich im Zusammenhang mit Mythen sowie Offenbarungen und religiösen Schriften, deren tieferen ‚göttlichen‘ Hintersinn es zu entschlüsseln galt. Bei Mysterienkulten scheint es zudem die Vorstellung gegeben zu haben, dass Allegorien auf Verrätselung ausgerichtet waren, und das nicht nur, weil in dieser Form das Wissen um den Kult einem Kreis von Eingeweihten vorbehalten blieb, sondern auch, weil man dadurch bestimmte emotionale Wirkungen erzeugen oder unterstützen konnte. So heißt es in der Abhandlung *Über den Stil (Peri hermeneias)* des Demetrios (die Autorschaft und Datierung ist umstritten, 3. Jh. v. Chr.–1. Jh. n. Chr.): „Daher werden auch die Mysterien in Allegorien ausgedrückt zum Zweck der Erschütterung und des Schauderns, denn die Allegorie gleicht dem Dunkel und der Nacht.“¹⁹ Dabei ist eine Allegorese, die Licht in dieses Dunkel bringt, natürlich keineswegs ausgeschlossen,

tags Sprache unterschiedenen sprachlich-stilistischen Gestaltung. So ist die (homerische) Dichtung bei Platon durch *ὑπόνοια* charakterisiert (vgl. *Staat* II 378d und *Lysis* 214b). Aischylos wird in Aristophanes' *Fröschen* als unverständlich karikiert (923–926) und Pindars Werke gelten bereits in der Antike als ‚dunkel‘ (vgl. J. T. HAMILTON, *Soliciting Darkness. Pindar, Obscurity, and the Classical Tradition*, Harvard Studies in Comparative Literature 47 [Cambridge Mass. 2003]) – wobei Pindar seine zahlreichen Metaphern nur selten zu Allegorien ausbaut. Generell zur *obscuritas* in Dichtung und Rhetorik der Antike siehe M. FUHRMANN, „*Obscuritas*. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike,“ in: W. ISEB (Hg.): *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne* (München 1966) 47–72.

¹⁶ So zumindest äußert sich Porphyrios über den ‚Begründer‘ der Homerallegorese Theagenes von Rhegion (ca. 550 v. Chr.) in den *Quaestiones Homericae ad Il.* XX 67ff.

¹⁷ Zur Diskussion vgl. H. DÖRRIE, „Zur Methodik antiker Exegese,“ *ZNTW* 65 (1974) 121–138, LONG 1992 und J. TATE, „On the History of Allegorism,“ *Classical Quarterly* 28 (1934) 105–114; generell zur antiken Homerallegorese und ihren Anfängen siehe F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Interpretation Homers* (Basel 1928) und den Sammelband von LAMBERTON / KEANEY 1992.

¹⁸ Zur stoischen Allegorese vgl. P. STEINMETZ, „Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der Alten Stoa“, *RhM* 129 (1986) 18–30, LONG 1992 und G. W. MOST, „Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report“, *ANRW* II 36.3 (1989) 2014–2065 sowie ders. 2010, 27–30.

¹⁹ Demetr. *Peri Hermeneias* 102: Διὸ καὶ τὰ μυστήρια ἐν ἀλληγορίας λέγεται πρὸς ἐκπληξίν καὶ φόβικην, ὥστερ ἐν σκότῳ καὶ νυκτί. εἶοικε δὲ καὶ ἡ ἀλληγορία τῷ σκότῳ καὶ τῇ νυκτί.

denn sie kann – im Nachgang zur emotionalen Erfahrung des Kultes – die rationale Erkenntnis in denselben befördern. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass eine Allegorie nach antiker rhetorischer Tradition zwar nicht zu ‚dunkel‘ sein darf, da sie ansonsten Gefahr läuft, für einen Teil der Rezipienten unklar zu bleiben,²⁰ zugleich aber stellen ‚ägnigmatische‘ Allegorien einen besonderen Anreiz für das Chiffrieren von Wissen bzw. ihr Decodieren durch gewitzte Allegoresen dar.

Ein Beispiel für eine rätselhafte Allegorie ist – folgt man Porphyrios’ Schrift *De antro Nympharum*, der einzigen längeren Allegorese einer Homerpassage, die aus der Antike überliefert ist, – die homerische Beschreibung der Nymphengrotte aus dem 13. Gesang der *Odyssee*:

Am Kopfende des Hafens steht ein langblättriger Ölbaum.
In seiner Nähe befindet sich eine liebliche dämmrige Grotte,
ein Heiligtum der Nymphen, die Naiaden genannt werden.
In ihr stehen steinerne Mischkrüge und Amphoren,
in denen Bienen ihren Honig sammeln,
und sehr hohe Webstühle aus Stein, an denen Nymphen
meerespurpurfarbige Tücher weben, – ein Wunder zu sehen!
Es gibt dort immer-fließendes Wasser, und die Grotte hat zwei Türen:
Die eine führt in Richtung Norden und ist ein Abstieg für die Menschen,
die andere führt in Richtung Süden und ist göttlicher; durch diese
gehen keine Menschen hinein, sondern das ist der Weg der Unsterblichen.²¹

Für Porphyrios und die lange exegetische Tradition dieser homerischen Passage, in die er sich mit Verweisen auf die Platoniker Numenios (§ 10, 21, 34) und Kronios (§ 2, 3, 21) stellt,²² ist der Text in „verrätselter“ (§ 1: αινίττεται τὸ ἐν Ἰθάκῃ ἄντρον) und „allegorischer“ Weise (§ 3: ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητὴν und § 4: ἀλληγορεῖν δέ τι δι’ αὐτοῦ τὸν ποιητὴν) verfasst. Es handelt sich dabei um eine ‚geschlossene‘ Allegorie (*allegoria tota*), da sich weder über den Kontext noch innerhalb der Beschreibung Hinweise auf einen verborgenen Sinn finden. Für Porphyrios und seine Vorgänger ist es eindeutig, dass die allegorische Bedeutung der Nymphengrotte vom Autor intendiert ist und nicht bloß durch die Rezipienten an sie herangetragen wurde. So wird Homer in den Kapiteln 3 und 4 als verfertigendes Subjekt der Allegorie bzw. des Verrätselns genannt, und Porphyrios macht in seinem Resümee

²⁰ Quint. *Inst. or.* VIII 6,52: *sed allegoria, quae est obscurior, ‚aenigma‘ dicitur, vitium meo quidem iudicio, si quidem dicere dilucide virtus, quo tamen et poetae utuntur.* Zur rhetorischen Kritik an der Allegorie vgl. auch Anm. 9.

²¹ Hom. *Od.* XIII 102–112 (Übers. vom Verfasser).

²² Zur Einordnung des B-Scholions zu *Odyssee* XIII 103 in die allegorische Tradition vgl. LAMBERTON 1986, 318–324.

(§ 36) ganz deutlich, dass die vorgelegte Allegorese die im Text verborgene Weisheit Homers freigelegt hat.²³

Man darf aber nun nicht denken, dass Auslegungen dieser Art gezwungen seien und (lediglich) Überzeugungsversuche spitzfindiger Wortkünstler, sondern wenn man die alte Weisheit und die Vernunft Homers in ihrer ganzen Größe und seine gründliche Kenntnis jeder Tugend in Betracht zieht, dann kann man nicht zurückweisen, dass er im erzählerischen Gewand eines Mythos Bilder von göttlicheren Dingen verrätselt hat.²⁴

Bei seiner Deutung der Nymphengrotte bedient sich Porphyrios insofern einer geschickten rhetorischen Strategie, als er Homer nicht nur die Allegorie (und damit das Verrätseln eines bestimmten tieferen Sinns) auktorial zuschreibt, sondern ihn zum ‚Interpretieren seines eigenen Textes macht‘, indem er Homer in § 34 eigene (neuplatonische) Deutungen in den Mund legt.²⁵

Doch wie gibt sich die homerische Allegorie überhaupt als solche zu erkennen? Interessant ist der von Kronios übernommene Hinweis, dass sowohl Gelehrte als auch „einfache Leute“ (τοῖς ἰδιώταις) hinter der Beschreibung der Nymphengrotte einen allegorischen Sinn vermuten können (§ 3). Damit erklärt Porphyrios sowohl die offensichtlichen logischen Brüche in der Beschreibung wie die Bezeichnung der Höhle als zugleich lieblich und dämmrig, das Weben in dunklerer Höhle oder die eigentlich aus der Kultpraxis zu erwartende, aber bei der Nymphengrotte gerade nicht realisierte Ostausrichtung des göttlichen Eingangs als (für einfache Leute erkennbare) Marker eines ‚anders Sprechens‘ als auch die fehlende Übereinstimmung der Nymphengrotte mit der ‚Realität‘²⁶ oder die philosophischen bzw. religiösen Konnotationen der verwendeten Bilder /

²³ Die produktionsästhetische Zuschreibung von Allegorien an Homer, der in ihnen philosophische Ideen formuliert habe, erfolgt besonders prägnant in Heraklits (1.–2. Jh. n. Chr.) *Quaestiones Homericae* 1.

²⁴ Porph. *Antr.* 36.

²⁵ Vgl. zur rhetorischen Strategie der Suggestion auktorialer Wahrheitsverkündung in *De antro Nympharum* MEYER 2007, 136–138.

²⁶ Folgt man Porphyrios, dann war in antiken Geographien keine Übereinstimmung der homerischen Beschreibung mit einer wirklichen Nymphengrotte auf Ithaka erkennbar. Auch die moderne Forschung hat trotz verschiedenster Versuche, die Höhle zu lokalisieren – beispielsweise mit der Marmarosplia (vgl. F. H. STUBBINGS, „Ithaca“, in: A. J. B. WACE / F. H. STUBBINGS, *A Companion to Homer* [London 1962] [398–421] 416) bzw. der sog. Louizos- bzw. Polis-Höhle (hierzu M. DROUDI, *Ithake. Die Polis-Höhle, Odysseus und die Nymphen* [Thessaloniki 2008]), keine überzeugenden Hinweise für ihre Existenz gefunden. Gleichwohl bezeugen die Votivgaben der Polis-Höhle (darunter zwölf bronzene Dreifüße) eine kultische Nutzung von Höhlen auf Ithaka seit mykenischer Zeit, die Homer und Porphyrios bei ihren Gestaltungen bzw. Deutungen der Nymphengrotte gekannt haben könnten. Vgl. generell zu den Lokalisierungsversuchen der homerischen *Odyssee* und den methodischen Schwierigkeiten A. WOLF, *Homers Reise. Auf den Spuren des Odysseus* (Köln 2009) und St. WEST, „The Transmission of the Text“, in: A. HEUBECK / St. WEST / J. B. HAINSWORTH (Hg.), *A Commentary on Homer's Odyssey, I: Introduction and Books I–VIII* (Oxford 1988) [33–66] 63f. zu Ithaka. Nymphengrotten waren im griechischen Kulturraum weit verbreit-

Symbole, die einem gebildeten Rezipienten auffallen würden. In beiden Fällen kann Porphyrios aus den für ihn wirkungsintentional verankerten Widersprüchen der Beschreibung²⁷ ihre Erklärungsbedürftigkeit und damit die Notwendigkeit einer allegorischen Deutung der Nymphengrotte ableiten. Weitere Legitimation gewinnt er durch den Hinweis, dass schon die „Vorfahren“ den Text entschlüsseln wollten (§ 4) sowie durch das Sich-Einschreiben in die Tradition der allegorischen Auslegung dieser Stelle innerhalb der platonischen Schule.

Die homerische Nymphengrotte ist damit als Allegorie markiert, doch wie genau soll man sie verstehen? Die antike Allegorese hat viele Deutungsmöglichkeiten der homerischen Allegorien aufgezeigt,²⁸ welche jeweils zum Tragen kam, wurde im spannungsreichen und höchst produktiven Streit über die Deutungshoheit der für die Erziehung und Bildung in der Antike wichtigsten Werke, der Epen Homers, immer wieder neu ausgehandelt. Mit Blick auf die Suche nach und Herausbildung von (philosophischen) Wahrheiten kann jede Homerallegorese im foucaultschen Sinn als Diskurs aufgefasst werden, den der Text *De antro Nympharum* mit Blick auf seine (möglichen) Entstehungskontexte, das intendierte Adressatenpublikum und die philosophische Ausrichtung des Autors Porphyrios kreativ mitgestaltet.

3. Porphyrios und die neuplatonische²⁹ Deutung von *De antro Nympharum*

Der ‚Sitz im Leben‘ von *De antro Nympharum* bzw. seine Stellung im Werk des Porphyrios³⁰ ist unklar. Drei verschiedene Kontexte sind denkbar: Es könnte sich um eine alleinstehende Schrift handeln, die in der Tradition der philosophisch-exegetischen Zetemata (lat. *quaestiones*, vgl. die Bei-

tet, auch bei Homer werden mehrere erwähnt, eine auf der Insel des Helios (XII 317f.). Vgl. hierzu auch den Beitrag von Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 107–110.

²⁷ Vgl. hierzu PÉPIN 1966, 251–258.

²⁸ Vgl. auch PICHLER 2006, 32: „Erst dadurch, daß man zwar annimmt, Homer habe Allegorien gedichtet, daß es andererseits aber keine feste Methode der Interpretation dafür gibt, eben keine objektive Wahrheit, sondern nur das ‚Wissen‘ des einzelnen Deuters ausschlaggebend ist, kann es zu der Vielfalt allegorischer Deutung kommen, wie wir sie in der Antike vorfinden.“

²⁹ Die Bezeichnung Neuplatonismus ist modern und dient – besonders in Abgrenzung zum Mittelplatonismus – der inhaltlichen und methodischen Unterscheidung verschiedener Richtungen der platonischen Philosophie und ihrer Lehrgemeinschaften bzw. Schulen. Zeitlich wird er vom 3. bis zum 5. Jh. n. Chr. angesetzt, zur Ausrichtung der neuplatonischen Schulen vgl. PRAECHTER 1910, zur geistesgeschichtlichen Einordnung HALFWASSER 2004, 11–18.

³⁰ Zu Leben und Werk des Porphyrios vgl. GOULET 2012 und den Beitrag von Matthias Becker in diesem Band, S. 3–11; die Testimonien gibt SMITH 1993.

spiele bei Gellius in den *Noctes Atticae* XVIII 2–4) ein einzelnes Problem der Homerauslegung mithilfe der Allegorese zu lösen (ζητεῖν) sucht. Allerdings deutet der elliptische Einstieg in die Schrift mit der indirekten Frage Ὅτι ποτὲ Ὀμήρω αἰνίττεται (*Antr.* 1) auf einen tatsächlichen oder zumindest von den intendierten Rezipienten leicht zu ergänzenden Kontext an, der außerhalb der überlieferten Schrift liegt. Die Formulierung, die Porphyrios gegen Ende seiner Schrift in ausgeführter Weise wiederholt (*Antr.* 32: λείπεται δὴ παραστήσαι καὶ τὸ τῆς πεφυτευμένης ἐλαίας σύμβολον ὅτι ποτὲ μὴνύει, „Es bleibt noch darzulegen, was wohl das Symbol des gepflanzten Ölbaums anzeigt“), erinnert an die sokratische Gesprächsführung in platonischen Dialogen, die der Platoniker Porphyrios bewusst adaptiert zu haben scheint.³¹ Der elliptische Einstieg in die Schrift würde – ähnlich einer Diatribe – Mündlichkeit suggerieren, die den Lehrer Porphyrios in einem Vortrag vor seinen Schülern inszenieren soll. Eine zweite Möglichkeit wäre die Annahme eines tatsächlichen Werkkontextes, aus dem *De antro Nympharum* herausgelöst wurde oder nur partiell überliefert ist. Letzteres wäre wahrscheinlicher, da bei einer intentionalen Herauslösung – etwa zum Zweck der Einzelveröffentlichung – der ungewöhnliche elliptische Beginn wohl korrigiert worden wäre.³² Schließlich kann nicht ausgeschlossen werden, dass *De antro Nympharum* als Teil eines größeren Projektes zur Homerallegorese gedacht war, das von Porphyrios nicht weiterverfolgt wurde. In jedem Fall wird das Zetema ganz am Ende der Schrift ebenso als gelöst betrachtet, wie sich Raum für weitere Allegoresen öffnet, die sich anschließen könnten (aber nicht müssen): ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου εἰς ἄλλην πραγματείαν ὑπερκεῖσθω τὸ σύγγραμμα, περὶ δὲ τοῦ ὑποκειμένου ἀντροῦ πέρασ ἔχει τὰ τῆς ἐρμηνείας ἐνταῦθα, „Aber die Abhandlung hierüber soll einem anderen Werk vorbehalten sein; die an dieser Stelle vorgebrachten Auslegungen der betrachteten (homerschen) Grotte sind hier zu Ende.“³³

Auch über die Datierung lassen sich nur Vermutungen anstellen, da sich keine textimmanenten Hinweise auf eine Abfassungszeit finden und Versuche, aus den dort geäußerten philosophischen Gedanken in Relation zu anderen Werken eine relative Chronologie zu erstellen, oder das Werk vor bzw. nach Porphyrios Begegnung mit Plotin anzusetzen, schei-

³¹ Vgl. Plat. *Men.* 80d4 (Ὅμως δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητήσαι ὃ τι ποτὲ ἐστίν, „Gleichwohl will ich zusammen mit dir überlegen und untersuchen, was sie [= die Tugend] wohl ist“) und MEYER 2007, 133 mit weiteren Stellen.

³² Ein möglicher Kontext wäre Porphyrios' Schrift *Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας*, von der allerdings nur der Titel im Suda-Lexikon überliefert ist (Porph. 371T. ΣΜΠΠ), vgl. Christoph Riedweg in diesem Band, S. 78.

³³ Porph. *Antr.* 36. Vergleiche zur Stelle auch MEYER 2007, 135: „Porphyrios selbst kündigt im letzten Satz der Schrift eine weitere Pragmatie an, die letzten Worte von *De antro* konstatieren das Ende der vorliegenden ἐρμηνεία.“

tern.³⁴ Nicht überzeugend sind Hypothesen, die den Text aufgrund von philosophischen „Unausgeglichenheiten“ (Alt 1998, 487) oder mangelnder „Einheitlichkeit und Widersprüchlichkeit“ der Allegorese (Welt 2009, 26) als Früh- bzw. Jugendwerk des Porphyrios einschätzen. Zum einen ist die Überlieferungslage längerer antiker Allegoresen (zu homerischen Stellen) zu dünn, um die Gestaltung von *De antro Nympharum* vergleichend als typisch oder untypisch für eine womöglich ‚pluralistische‘³⁵ vielstimmige literarische Form beurteilen zu können, zum anderen ist nicht sicher zu klären, welche Gedanken von Porphyrios selbst stammen und welche er referiert ohne seine Gewährsmänner zu nennen. Im Übrigen suggeriert die Annahme eines nicht stringent platonisch argumentierten Jugendwerkes, dass ein ‚erwachsener‘ Porphyrios (stets) ganzheitlich denken und widerspruchsfrei schreiben würde, was bei Porphyrios – wie Praechter (1910, 122–128) gezeigt hat – nicht der Fall ist.

Zentral für Porphyrios’ Philosophie und damit auch für seine Allegorese der homerischen Nymphengrotte ist die spezifisch neuplatonische Auslegung und Ausrichtung des platonischen Denkens; zu ihren Charakteristika³⁶ gehören:

- Das Bestreben der Harmonisierung von Platon und Aristoteles, zu dem Porphyrios einen entscheidenden Beitrag geleistet hat, da er sowohl platonische als auch aristotelische Schriften kommentierte und die Integration der aristotelischen Kategorien in die platonischen Studien ermöglichte.

- Die Weiterentwicklung der Ontologie Platons. Die Neuplatoniker strukturieren den Bereich des Intelligiblen neu, indem sie drei hierarchisch angeordnete Hypostasen („Seinsstufen“) annehmen, die jeweils auf die darunter liegende ‚ausstrahlen‘ bzw. diese ‚hervorgehen‘ lassen (sog. Emanation): Am höchsten steht „das Eine“ (τὸ ἓν)³⁷ gefolgt von „dem Geist“ (νοῦς) und „der Seele“ (ψυχή), die wiederum die sinnliche Materie erzeugen kann.³⁸ Sitz der platonischen Ideen ist nach diesem Modell „der Geist“,

³⁴ Vgl. die Diskussionen bei BUFFIÈRE 1956, 420; EDWARDS 1996, 88f.; TURCAN 1975, 62–64; SIMONINI 1986, 30f.; PENATI BERNARDINI 1988, 119–121; ALT 1998, 467 u. 487; MAURETTE 2005, 74–79 und WELT 2009, 26.

³⁵ Hierzu siehe PÉPIN 1966, 241–250.

³⁶ Vgl. ausführlich J. COULTER, *Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. CSCT 2 (Leiden 1976) 95–126.

³⁷ Nur indirekte Erkenntnis des obersten Prinzips (τὸ ἓν) ist durch Verfahren der Analogie, Metapher und vor allem Negation möglich (sog. apophatische Theologie). Vgl. umfassend W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt 2016).

³⁸ Zur neuplatonischen Ontologie und ihrem Verhältnis zur sog. Henologie, der die Transzendenz des absoluten Einen als sog. negative Theologie zugrunde liegt, vgl. D. CÜRSGEN, *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus* (Würzburg 2007).

der eine dynamische Entität darstellt, die als Derivat „des Einen“ zugleich eine Ganzheit ist und die Vielheit der Ideen in sich trägt.

– Die von Plotin proklamierte Identität von Denken und Sein im *voûc* als extreme Form der Selbsterkenntnis, die ein zweifelsfreies Erkennen und Wissen ermöglicht.³⁹

– Die synkretistische Tendenz der Inanspruchnahme möglichst vieler philosophischer und religiöser Traditionen (besonders der Orphik und der Lehre des Pythagoras) für platonische Ideen mit dem Ziel des Erkennens eines ‚alten, wahren Logos‘, wie es der Platoniker Kelsos (2. Jh. n. Chr.) in seiner Schrift *Alethés lógos* formulierte.⁴⁰

– Die Harmonisierung des ‚göttlichen‘ Homer mit Platon, der ihn wegen unwahrer Darstellungen der Götter kritisierte (*Rep.* II 376b–378e)⁴¹ und – wie alle Dichtungen – aufgrund ihres wahrheitsfernen mimetischen Status (*Rep.* X 595a–605c) und des Erregens von Affekten, die die Seele gefährden (*Rep.* III 387b–d), ablehnt. Vor allem die Allegorese bot sich als Möglichkeit an, den verborgenen – mit Platons Lehre zu vereinbarenden – Sinn zu finden⁴² und Homer „nicht nur als Prototyp des dem Mythos verpflichteten Dichters, sondern auch als Prototyp des dem Logos verpflichteten Philosophen, der sich hinter dem Dichter verbirgt“, zu deuten.⁴³

De antro Nympharum ist eine neuplatonische Allegorese.⁴⁴ Platon selbst wird sieben Mal mit Bezug auf unterschiedliche Werke (*Timaios*, *Politeia*, *Symposion*, *Gorgias*) namentlich erwähnt (§§ 8, 16, 22, 29, 30, 31, 34), was

³⁹ Vgl. HALFWASSEN 2004, 59–64 und K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971) 82, zu Plotin: „Der Geist kann daher sowohl als energetisches Prinzip wie als Seinsprinzip angesprochen werden. ... Es ist die Totalität alles Seienden in seiner Ideal-Gestalt, und diese Totalität ist in einer einzigen Form oder Idee, der des Seins aufgehoben. ... Der plotinische Nus wäre nicht nur reines Denken ..., sondern zugleich reines Sein.“

⁴⁰ Nach Kelsos (ed. BADER 1940) sei dieser, bei vielen Völkern feststellbare „alte Logos“ (1,14a) auch Platon bekannt gewesen (6,10), der ihm eine besonders eingängige Form verliehen habe.

⁴¹ Hierzu vgl. S. WEINSTOCK, „Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung“, *Philologus* 36 (1927) 121–153 und LAMBERTON 1992.

⁴² Zum spezifisch neuplatonischen Umgang mit Allegorie und Allegorese siehe P. T. STRUCK, „Allegory and ascent in Neoplatonism“, in: COPELAND / STRUCK 2010, 57–70.

⁴³ WELT 2009, 20; vgl. auch (mit Betonung der Homer-allegorese des Proklos) FICHLER 2006, [66–72] 71: „Homers Aussagen stehen aber nicht nur für sich. Für die Neuplatoniker hat Homer schon alle wesentlichen Lehren festgelegt und allegorisch dargestellt ... Damit ist das ganze Feld der neuplatonischen ‚Theologie‘ abgesteckt. Homers Werke bilden geradezu den theoretischen Hintergrund für die praktischen religiösen und mystischen Handlungen.“

⁴⁴ Vgl. die Analysen von PÉPIN 1966, ALT 1998 und S. TOULOUSE, „La lecture allégorique d’Homère chez Porphyre: principes et méthode d’une pratique philosophique“, *La lecture littéraire. Revue de recherches sur la lecture des textes littéraires* 4: *L’allégorie* (Reims 2000) 25–50. Speziell zu Anlehnungen an Plotins Unsterblichkeitslehre siehe A. PLETSCHE, *Plotins Unsterblichkeitslehre und ihre Rezeption bei Porphyrios* (Stuttgart 2005) 169–176.

ihn zum wichtigsten Referenzautor neben Homer macht. Das für die neuplatonische Ontologie typische ‚Ausstrahlen‘ des Göttlichen in die jeweils niedrigere Seinsstufe und von da in die sinnliche Materie wird in § 16 fassbar, wo bei der Beschreibung der Kastration des Kronos „die göttlichen Teile durch Lust gefesselt und zum Werden herabgeführt werden und in Lust aufgelöst ihre Kräfte aussähen“. Die synkretistische Tendenz des Neuplatonismus zeigt sich im Ausgreifen auf ganz unterschiedliche literarische, philosophische, religiöse Traditionen⁴⁵ und Praktiken, die von Zoroaster (Zarathustra) und Mithras⁴⁶ über ägyptische und orphische Lehren, griechische Dichtung (Homer, Hesiod, Sophokles),⁴⁷ Geographie, Astronomie,⁴⁸ verschiedene philosophische Lehren bis zur römischen Festkultur der Saturnalien (§ 23) reichen.⁴⁹ Dieser breite Bezugshorizont zeigt nicht nur die Gelehrsamkeit des Verfassers, sondern unterstreicht auch die umfassende Gültigkeit der neuplatonischen Lehre im Sinne des ihr zugrunde liegenden ‚alten und wahren Logos‘.

Bei der Allegorese fällt auf, dass die Deutungen im Verlauf der Schrift eigenständiger zu werden scheinen und die platonischen Ansichten eindeutiger formuliert werden; auch die Referenzen auf Platon nehmen in der zweiten Hälfte von *De antro Nympharum* deutlich zu (s.o.). Eine Erklärung liefert die Anlage der Schrift, die mit der exegetischen Tradition und längeren Referaten (vornehmlich aus Kronios und Numenios) beginnt, ehe eigene Gedanken zum Tragen kommen, mit denen die (neu-)platonische Lehre am Ende teleologisch ausgebreitet wird: Die Darlegung der letzten offenen Frage „was wohl das Symbol des gepflanzten Ölbaums anzeigt“ (§ 32) erfolgt anders als die Erörterungen zuvor ganz ohne Verweise auf die literarische bzw. philosophische Tradition – mit Ausnahme Platons und seines Exegeten Numenios (beide § 34). Und wenn Porphyrios am Ende von § 31 feststellt, dass er nicht beabsichtigt, seine „Abhandlung durch das Erwähnen von Meinungen der alten Philosophen und Theologen (unnötig) zu verlängern“, dann ist der methodische Bruch in der Allegorese unverkennbar: Die letzte Frage wird von Porphyrios weitestgehend selbst beantwortet.⁵⁰ Diese Beobachtung erklärt auch die vermeintliche Unstimmigkeit in der Deutung der Grotten als Kosmos in § 5, wo – entgegen der platonischen Lehre – von einem selbst-entstehenden Kosmos die Rede

⁴⁵ Zur möglichen Auseinandersetzung mit den ‚Gnostikern‘ in *De antro Nympharum* vgl. EDWARDS 1996; eine implizite Kritik am Christentum sieht MAURETTE 2005, 72–81.

⁴⁶ Hierzu siehe TURCAN 1975, 62–89, MAURETTE 2005 und Christoph Riedweg in diesem Band, S. 85–96.

⁴⁷ Zur Rolle der Dichtung in *De antro Nympharum* vgl. MEYER 2007.

⁴⁸ Vgl. den Beitrag von Benjamin Topp in diesem Band, S. 117–139.

⁴⁹ Vgl. die Zusammenstellung bei WELT 2009, 26, Anm. 62.

⁵⁰ Vgl. hierzu auch ALT 1998, 487, die allerdings den Widerspruch zu Kapitel 5 als Problem belässt (470–474); ebenso – daran anschließend – WELT 2009, 26.

ist.⁵¹ Offensichtlich referiert Porphyrios hier die Meinung vorsokratischer Philosophen, wogegen er in § 32 die planmäßige Erschaffung des Kosmos durch das vernünftige Wirken des Demiurgen aufruft, wie es Platon im *Timaios* entworfen hat:

Denn da der Kosmos nicht planlos oder zufällig entstanden ist, sondern das Ergebnis des vernünftigen Plans eines Gottes und einer rationalen Natur ist, wurde der Ölbaum neben das Bild des Kosmos, d.h. neben die Höhle, als ein Symbol der göttlichen Vernunft gepflanzt.⁵²

Die zentrale Bedeutung des Ölbaums, der bei Homer die Ortsbeschreibung einleitet und etwas abseits „in der Nähe“ der Grotte steht (*Od.* XIII 102), für die Allegorese der Nymphengrotte wird von Porphyrios mit dem Hinweis unterstrichen, dass er „das (gesamte) Rätsel der Grotte umfasst“ (§ 32: συνέχουσα τοῦ ἀντροῦ τὸ αἰνιγμα) – ein Rätsel, das wiederum Porphyrios durch seine Deutung lösen kann. Und diese ist letztlich auf eine ganzheitliche Interpretation der *Odyssee* ausgerichtet, indem in den Schlusskapiteln die Irrfahrten des Odysseus als Bild für die Menschen gesetzt wird, die wie Odysseus ihre Leidenschaften bekämpfen müssen, um ihre (gereinigten) Seelen ganz der Athene, d.h. dem verstandesmäßigen Denken bzw. dem νοῦς im neuplatonischen Sinn zuwenden zu können.⁵³ Damit schließt die Allegorese mit einer Hinwendung zu dem ethischen Aspekt der Reinigung und des Heils der Seele, mit dem eine paränetische Wirkungsabsicht verbunden zu sein scheint.

Homers Beschreibung der Nymphengrotte mit ihren beiden Türen ist – folgt man Porphyrios – eine Allegorie des Entstehens und Vergehens menschlicher Seelen, die im Leben der sinnlich erfahrbaren materiellen Welt zugewandt sind und – im Bild der gerechten Bienen (§ 19) – zu ihrer überirdischen, göttlichen Heimat zurückkehren wollen. Zwar erzählt – wie Hans Blumenberg in seinen *Höhlenausgänge[n]* bemerkt – die homerische Allegorie als eine Versammlung und Aneinanderreihung von Symbolen keine Geschichte,⁵⁴ aber die (Re-)kontextualisierung mit der epischen Handlung der *Odyssee* in Porphyrios' Allegorese verleiht ihr eben diese: „Odysseus wäre die Figur der Seele, die nach ihrer Irrfahrt durch die Welt heimkehrt in das Reich ihrer Herkunft, nach Ithaka.“⁵⁵

So stark Porphyrios' *De antro Nympharum* in der Forschung zu Homer und zur (antiken) Technik der Allegorese rezipiert wurde, so schwach

⁵¹ Eine ausführliche Analyse der Höhle als Motiv und ihrer allegorischen Deutungen gibt Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 97–116.

⁵² Porph. *Antr.* 32.

⁵³ Vgl. LAMBERTON 1992, [124–130] 127: „The *Odyssey*, we are being told, is a poem about the fate of souls, and more specifically, *this* epic relates the progress of one single soul through the realm of matter (γένεσις), the sublunary realm of coming to be and passing away.“

⁵⁴ Vgl. BLUMENBERG 1989, 238.

⁵⁵ BLUMENBERG 1989, 240.

sind die Spuren einer kreativen Rezeption dieses Textes. Zwar findet sich das Motiv der Nymphengrotte häufig in Literatur und Kunst, nicht aber die Allegorese derselben, die von ihrem homerischen Hypotext überlagert wird.⁵⁶ Gleichwohl könnten einzelne Deutungsmuster und Interpretationen aus *De antro Nympharum* Anstöße für künstlerische Ausgestaltungen gegeben haben, die ganz unabhängig von der homerischen Höhlenmotivik etwa aus der Deutung der Nymphen als Seelen entstanden sind. Ein Beispiel wäre Goethe, der sich im Jahr 1806 ein Exemplar von *De antro Nympharum* ausgeliehen hatte und die Kenntnis von Porphyrios' Allegorese für die Gestaltung seiner Seelenwanderungsvorstellungen verwendet haben könnte.⁵⁷

4. Gliederung von *De antro Nympharum*

A. Einleitung

§ 1–4 Zitat der homerischen Beschreibung der Nymphengrotte (*Od.* XIII 102–112); Annahme einer Allegorie aufgrund der rätselhaften bzw. unglaublichen Beschreibungen (§ 2 u. 4) sowie Auflistung der Fragestellungen und Themenfelder für die Allegorese (§ 3).

B. Allegorese der homerischen Beschreibung der Nymphengrotte

§ 5–10 Deutung der Grotte

Unter Rückgriff auf die philosophisch-literarische Tradition wird die Grotte selbst als aus Materie gewordener Kosmos und als Symbol der unsichtbaren Kräfte gedeutet; Stein und Fels sind Symbole der festen Materie, die Feuchtigkeit hingegen Symbol für das Fließen und die Unförmigkeit von Materie (§ 5). Erklärung des homerischen Paradoxons, dass die Grotte sowohl lieblich als auch dümmrig ist, und Verbindung zur Initiation eines Mysten im Mithraskult (§ 6). Die düstere Grotte ist auch ein Symbol der unsichtbaren Kräfte im Kosmos (§ 7 und 9), Hinweis auf Nymphen bzw. Seelen als Bewohnerinnen der Grotte (§ 8). Zusammenfassende Bemerkung, dass Grotten in der

⁵⁶ Vgl. den Beitrag von Reinhold F. Glei in diesem Band, S. 141–163.

⁵⁷ Hierzu siehe G. COLOMBO, „Goethe und die Seelenwanderung“, *Goethe Jahrbuch* 129 (2012) [39–47] 40. So könnte der Titel des Gedichts (von der Seelenwanderung) *Gesang der Geister über dem Wasser* (1799) von der Vorstellung der „über dem Feuchten schwebenden Seelen“ (*Antr.* 10: τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ) inspiriert sein, mit denen bei Porphyrios die Gestalt der Naiaden verbunden ist, die als ‚Vorsteherinnen über das Wasser‘ (§ 8) „durch den Hauch der Muse zum göttlichen Gesang aufgezogen“ wurden (§ 8; dort als Zitat aus einem Apollonhymnus). Auch die Feuchtigkeit der Seele durch Wasser (*Antr.* 10. 11) ist ein zentrales Motiv in Goethes Gedicht („Des Menschen Seele / Gleich dem Wasser“, 1f.).

philosophisch-religiösen Tradition sowohl als Symbole für den intelligiblen als auch für den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos aufgefasst werden können (§ 9). Wegen ihrer zwei Türen, von denen eine für die Menschen ist, kann die homerische Nymphengrotte kein Symbol des intelligiblen Kosmos sein (§ 10).

§ 10–14 Deutung der ‚naiadischen Nymphen‘

Die Nymphen werden zunächst allgemein als Seelen, die zum Werden herabsteigen (§ 10) bezeichnet. Bei ihrer Inkarnation müssen sie sich zum Feuchten wenden (§ 11), sie sind aber zugleich luftig (§ 12). Dann Unterscheidung zwischen naiadischen Nymphen, deren Symbole die Kratere und Amphoren sind (§ 13), und den Seelen, für die die Webstühle symbolisch stehen, an denen ihnen die Nymphen im Bild des meerespurpurfarbigen Gewandes Fleisch ‚annähen‘, denn „der Körper ist das Gewand der Seele“ (§ 14).

§ 15–19 Deutung der Bienen und des Honigs

Referat über verschiedene Bedeutungen des Honigs in orphischer Tradition sowie im Mithraskult, darunter die reinigende und schützende Wirkung (§ 15) sowie seine konservierende Funktion; zudem wird die Überlistung des Kronos in orphischer Tradition durch das Trunkenmachen mit lustbringendem Honig beschrieben und mit dem Ausströmen des Göttlichen in die sinnlich wahrnehmbare Welt verbunden (§ 16); Deutung der Kratere und Amphoren als Symbole der Quellen (§ 17) und der Bienen zunächst als Symbol für die Seelen allgemein sowie konkret für Priesterinnen im Demeter- und Mithraskult (§ 18). Spezifizierung der Bienensymbolik für ‚gerechte‘ Seelen, die gottgefällig gelebt haben und zu ihrem Ursprung zurückkehren wollen (§ 19).

§ 20–31 Deutung der beiden Türen

Hinweis auf die kultische Bedeutung der Grotte im griechischen Kulturraum und auf die zweitürige homerische Grotte mit Betonung der Besonderheit, dass die südliche Tür „der Weg der Götter“ ist (§ 20). Deutung der Grotte als Symbol des Kosmos mit Blick auf die Gestirne und die beiden (winterlichen und sommerlichen) Wendekreise (§ 21); Zuordnung der Planeten zu den Tierkreiszeichen; die Tür, durch die Seelen hinabgehen symbolisiert den nördlich gelegenen Krebs, die andere den südlich gelegenen Steinbock (§ 22). Die nördlich gelegene Tür (Krebs) ist der Abstieg für die zum Werden gehenden Seelen, die südliche (Steinbock) der Aufstiegsweg der unsterblichen Seelen, die zu den Göttern hinaufsteigen. Vergleich mit dem römischen Saturnalienfest, bei dem die Freiheit der Sklaven mit der Freiheit der Seele in Bezug gesetzt wird (§ 23); Hinweis auf den ägyptischen Ka-

lender, der im Sternzeichen des Krebses beginnt und Vergleich mit der Darstellung von Mithras als Sternbild und seiner kultischen Ikonographie, da er „in der rechten Hand die nördlichen Teile und in der linken die südlichen Teile hält“ (§ 24). Zuordnung von Winden zu den Seelen: die zur Entstehung gehenden werden vom kalten Nordwind begleitet und verfestigt, die zum Göttlichen strebenden vom warmen Südwind aufgelöst und leicht gemacht (§ 25). Zuweisung eines erotischen Wesens an den Nordwind am mythischen Beispiel des Boreas (§ 26). Beweis der Heiligkeit von Toren durch Vergleiche mit kultischen Praktiken und mythischen Darstellungen (Pythagoreer, weise Ägypter, Homer) (§ 27) und abschließende Nobilitierung der Tore durch den Hinweis auf die homerischen Sonnentore (*Od.* XXIV 12) und die pythagoreische Verortung der Seelen in der Milchstraße (§ 28). Zusammenfassung der Ergebnisse und Betonung der Dualität der Natur, die „überall auf der Welt das Doppeltürige zu ihrem Symbol“ hat (§ 29). Deutungen der Seelen als Vorratsgefäße, die unterschiedliche Eigenschaften und Energien sowie Gaben beinhalten (§ 30). Abschluss der Allegorese: „Die eine Tür ist passend für die Götter und die Guten, die andere aber für die Menschen und die Schlechteren“ (§ 31).

C. Allegorese des Ölbaums

§ 32–35 Klärung einer letzten Frage nach der Funktion des Ölbaums im Eingangsvers der homerischen Beschreibung der Nymphengrotte. Deutung als Symbol für Vernunft und göttliche Weisheit, aus dem der Kosmos planvoll entstanden ist (§ 32). Die physischen Eigenschaften des Ölbaums spiegeln die (beschriebenen) Wechselfälle der Seele im Kosmos wider; der Ölbaum ist Athene geweiht und damit vernunftdurchwirkt, er ist „der Demiurg, der den Kosmos zusammenhält“ (§ 33). Erweiterung der Allegorese auf die ganze *Odyssee*: Der Mensch muss seine Leidenschaften bekämpfen und wie Odysseus seinen Besitz in der Höhle ablegen und sich als Bettler von allen irdischen Sinneswahrnehmungen befreien, um sich dem Göttlichen *in persona* Athenes zuwenden zu können (§ 34). Abschließender Verweis auf die Bedeutung des unmittelbaren Kontextes der Nymphengrotte, den „Hafen des Phorkys“ (*Od.* XIII 96), dessen Funktion in einer Erinnerung an die frühere Verfehlung des Odysseus (Blindung des Kyklopen), die ihn zu einem Schutzfliehenden macht, der erst dann wirklich frei ist, wenn er die Leiden des irdischen Daseins überwunden hat und „ganz vom Meer entfernt herausgekommen und in Gemeinschaft von solchen Seelen [ist], die die Werke des Meeres und der Materie nicht kennen“ (§ 35).

D. Resümee

Abschluss der Allegorese mit dem Hinweis, dass die Deutungen nicht vom Verfasser künstlich gesucht und gefunden wurden, sondern von Homer als Allegorie in den Text hineingelegt wurden. Porphyrios hat die „Wahrheiten“ aufgedeckt, die der Dichter selbst in seiner alten „Weisheit“ und „Vernunft“ formuliert hat (§ 36).

5. Textgestaltung

Der griechische Text dieser Ausgabe basiert auf *Porphyry. The Cave of the Nymphs in the Odyssey*. Seminar Classics 609, Arethusa Monographs 1 (Buffalo 1969) (= Arethusa-Text). Auf die Erstellung eines Apparats wurde verzichtet, in den Anmerkungen werden einzelne textkritische Entscheidungen zu folgenden Abweichungen vom Arethusa-Text diskutiert:

Baumbach

Arethusa-Text

§ 4, Z. 10: < ... >

§ 5, Z. 8: καὶ αὐτὸς συμφυῆς

καὶ [αὐτοσυμφυῆς] προσπεφυκῶς

§ 17, Z. 8: τῶν δ' ἀμφιφορέων, ἐν οἷς

τῶν δ' ἀμφιφορέων <τῶν> ἐν οἷς

§ 20, Z. 7: θεωτέρας

[θεωτέρας]

§ 23, Z. 4: καὶ ἐπὶ ψυχῶν ἢ οὐσῶν

ἐπὶ ψυχῶν ὡς οὐσῶν

§ 24, Z. 12: ταῦρω Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ

ταῦρω, Ἀφροδίτης δὲ καὶ ὁ ταῦρος.

ταῦρος δημιουργὸς ὧν ὁ Μίθρας

δημιουργὸς δὲ ὧν ὁ Μίθρας

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einen Asteriskos (*) markiert.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΝ ΟΔΥΣΣΕΙΑΙ
ΤΩΝ ΝΥΜΦΩΝ ΑΝΤΡΟΥ

1. Ότι ποτὲ Ὀμήρω αἰνίττεται τὸ ἐν Ἰθάκῃ ἄντρον, ὃ διὰ τῶν ἐπῶν τούτων διαγράφει λέγων·

ἄυτάρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη,
ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδές,
ἴδον νυμφῶν αἰ νηιάδες καλέονται.
ἐν τῷ κρητήρες τε καὶ ἀμφιφορηές ἕασι (105)
λάινοι· ἔνθα δ' ἔπειτα τιθαιβώσσουσι μέλισσαι.
ἐν δ' ἴστοι λίθιοι περιμήκεες, ἔνθα τε νύμφαι
φάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι·
ἐν δ' ὕδατ' ἀεάοντα. δῶ δέ τέ οἱ θύραι εἰσίν,
αἱ μὲν πρὸς βορέαιο καταβαταὶ ἀνθρώποισιν, (110)
αἱ δ' αὖ πρὸς νότου εἰσὶ θεώτεραι· οὐδέ τι κείνη
ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.'

2. Ὅτι μὲν οὐ καθ' ἱστορίαν παρεληφώς μνήμην τῶν παραδοθέντων πεποιήται, δηλοῦσιν οἱ τὰς περιηγήσεις τῆς νήσου γράψαντες, οὐδενὸς τοιούτου κατὰ τὴν νήσον ἄντρον μνησθέντες, ὡς φησὶ Κρόνιος· ὅτι δὲ κατὰ ποιητικὴν ἐξουσίαν πλάσσωσιν ἄντρον ἀπίθανος ἦν, εἰ τὸ προστυχὸν καὶ ὡς ἔτυχε πλάσας πείσειν ἤλπισεν ὡς <ἐν> τῇ Ἰθακησίᾳ γῆ ἀνὴρ τις ἐτεχνήσατο ὁδοὺς τοῖς ἀνθρώποις καὶ θεοῖς, ἢ εἰ μὴ ἀνθρώπος, ἀλλ' ἢ φύσις αὐτόθεν ἀπέδειξε κάθοδόν τε ἀνθρώποις πᾶσι καὶ πάλιν ἄλλην ὁδὸν τοῖς πᾶσι θεοῖς, δηλον. ἀνθρώπων γὰρ καὶ θεῶν ὁ πᾶς μὲν πλήρης κόσμος, τὸ δὲ Ἰθακήσιον ἄντρον πόρρω καθέστηκε τοῦ πείθειν ἐν αὐτῷ κατάβασιν εἶναι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀνάβασιν τῶν θεῶν.

3. Τοιαῦτα τοίνυν ὁ Κρόνιος προειπὼν φησὶν ἐκδηλον εἶναι οὐ τοῖς σοφοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδιώταις ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίτεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητὴν, πολυπραγμονεῖν ἀναγκάζοντα τίς μὲν ἀνθρώπων πύλη, τίς δὲ θεῶν, καὶ τί βούλεται τὸ ἄντρον τοῦτο τὸ δίθυρον, <ἰερὸν> μὲν νυμφῶν εἰρημένον, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπήρατον καὶ ἠεροειδές, οὐδαμῶς τοῦ σκοτεινοῦ ἐπηράτου ὄντος, ἀλλὰ μάλλον

Porphyrios, Über die Nymphengrotte in der *Odyssee*¹

1. [Es ist zu untersuchen],² was Homer in verrätselter Form mit der Grotte auf Ithaka sagen will, die er in diesen Versen so beschreibt:

„Am Kopfende des Hafens steht ein langblättriger Ölbaum.

In seiner Nähe befindet sich eine liebliche dämmrige Grotte, ein Heiligtum der Nymphen, die Naiaden genannt werden.

In ihr stehen steinerne Mischkrüge und Amphoren,

in denen Bienen ihren Honig sammeln,

und sehr hohe Webstühle aus Stein, an denen Nymphen

meerespurpurfarbige Tücher weben, – ein Wunder zu sehen!

Es gibt dort immer-fließendes Wasser, und die Grotte hat zwei

Türen:

Die eine führt in Richtung Norden und ist ein Abstieg für die

Menschen,

die andere führt in Richtung Süden und ist göttlicher; durch diese

gehen keine Menschen hinein, sondern das ist der Weg der Unsterblichen.“³

2. Dass Homer nicht unter Rückgriff auf wirkliche Kunde die zitierten Dinge erwähnt hat, beweisen Verfasser von geographischen Beschreibungen⁴ der Insel, die, wie Kronios⁵ sagt, keine solche Grotte auf der Insel erwähnen. Zugleich ist es klar, dass er auch als Dichter einer Grotte in seiner poetischen Freiheit ungläubwürdig erscheinen würde, wenn er gehofft hätte, durch eine zufällige und beliebige Gestaltung glaubhaft machen zu können, dass auf Ithaka irgendjemand künstlich Wege für Menschen und Götter angelegt hat, oder – wenn es kein Mensch war – dass die Natur dort ganz von selbst nicht nur einen hinabführenden Weg für alle Menschen, sondern auch noch einen anderen Weg für alle Götter aufgezeigt hat. Freilich ist der ganze Kosmos voll von Menschen und Göttern, aber was die Grotte auf Ithaka betrifft, so ist es kaum glaubwürdig, dass es in ihr einen Weg hinab für die Menschen und einen Weg hinauf für die Götter gibt.

3. Im Anschluss an diese Vorbemerkungen sagt Kronios, dass es nicht nur für die Gebildeten, sondern auch für die einfachen Leute überaus deutlich sei, dass der Dichter durch diese Worte irgendwie allegorisch und verrätselt spricht, und [uns] dadurch zwingt, begierig danach zu forschen, welche Tür für die Menschen und welche für die Götter ist, und was wohl die doppeltürige Grotte bedeutet, die Nymphenheiligtum genannt wird und sowohl lieblich als auch dämmrig ist, da ja die Dunkelheit auf keine Weise lieblich, sondern viel eher furchteinflößend

φοβερού· διὰ τί δὲ οὐχ ἀπλῶς νυμφῶν λέγεται ἱερόν, ἀλλὰ πρόσκειται εἰς ἀκρίβειαν τὸ 'αἱ νηιάδες καλέονται'· τίς δὲ καὶ ἡ τῶν κρατήρων καὶ ἀμφιφορέων παρὰληψις, οὐδενὸς τῶν ἐγχεομένων αὐτοῖς παρειλημμένου, ἀλλ' ὅτι ἐν αὐτοῖς ὡς ἐν σμήνεσι τιθαιβώσσοσι μέλισσαι, οἳ τε περιμήκεις ἴστοι ἔστωσαν ἀναθήματα ταῖς νύμφαις· ἀλλὰ τί μὴ ἐκ ξύλων ἢ ἄλλης ὕλης, λίθινοι δὲ καὶ αὐτοὶ ὡς οἱ ἀμφιφορεῖς καὶ οἱ κρατῆρες; καὶ τοῦτο μὲν ἦττον ἀσαφές· τὸ δ' ἐν τοῖς λιθίνοις ἴστοις τούτοις τὰς νύμφας ὑφαίνειν ἀλιπόρφυρα φάρη, οὐκ ιδέσθαι θαῦμα, ἀλλὰ καὶ ἀκούσαι. τίς γὰρ ἂν πιστεύσαι θεὰς ἀλιπόρφυρα ἱμάτια ὑφαίνειν <ἐν> σκοτεινῷ ἄντρῳ ἐπὶ λιθίνων ἰστών, καὶ ταῦτα ὁρατὰ φάσκοντος εἶναι ἀκούων τὰ θεῶν ὑφάσματα καὶ ἀλουργῆ; ἔφ' οἷς καὶ τὸ δίθυρον εἶναι τὸ ἄντρον θαυμαστόν, τῶν μὲν τινων ἀνθρώπων εἰς κατάβασιν πεπονημένων, τῶν δ' αὖ πάλιν θεοῖς· καὶ ὅτι αἱ μὲν ἀνθρώποις πορεύσιμοι πρὸς βορρᾶν ἄνεμον τετράφθαι λέγονται, αἱ δὲ τοῖς θεοῖς πρὸς νότον, οὐ μικρᾶς οὐσης ἀπορίας δι' ἣν αἰτίαν ἀνθρώποις μὲν τὰ βόρεια μέρη προσένειμε, τοῖς δ' αὖ θεοῖς τὰ νότια, ἀλλ' οὐκ ἀνατολῆ καὶ δύσει πρὸς τοῦτο μᾶλλον κέχηται, ὡς ἂν σχεδὸν πάντων τῶν ἱερῶν τὰ μὲν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰσόδους ἐχόντων πρὸς ἀνατολὴν τετραμμένας, τῶν δὲ εἰσιόντων πρὸς δύσιν ἀφορώντων, ὅταν ἀντιπρόσωποι τῶν ἀγαλμάτων ἔστώτες τοῖς θεοῖς τὰς λιτὰς καὶ θεραπείας προσάγωσι.

4. τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεπονημένον μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐδ' ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν ἔχειν, ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητὴν, προσθέντα μυστικῶς καὶ ἐλαίας φυτὸν πλησίον. ἂ δὴ πάντα ἀνιχνεύσαι καὶ ἀναπτύξαι ἔργον καὶ τοὺς παλαιοὺς νομίσαι καὶ ἡμᾶς μετ' ἐκείνων τε καὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς πειρᾶσθαι νῦν ἀνευρίσκειν.

Περὶ μὲν οὖν τῆς ἐγχωρίου ἱστορίας ῥαθυμότερον φαίνονται ἀναγράψαντες ὅσοι τέλεον ᾤθησαν πλάσμα εἶναι τοῦ ποιητοῦ τό τε ἄντρον καὶ ὅσα περὶ τούτου ἀφηγήσατο· οἱ δὲ τὰς γεωγραφίας ἀναγράψαντες < ... >*, ὧν ἄριστα καὶ ἀκριβέστατα καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἀρτεμίδωρος ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς εἰς ἔνδεκα συνηγμένης αὐτῷ πραγματείας γράφει ταῦτα· 'τῆς δὲ Κεφαληνίας ἀπὸ Πανόρμου

ist.⁶ Und warum wird die Grotte nicht einfach ‚Heiligtum der Nymphen‘ genannt, sondern noch speziell hinzugefügt, dass sie „Naiaden genannt werden“? Was bedeutet die Hinzunahme der Mischkrüge und Amphoren, über deren hineingegossenen Inhalt nichts berichtet wird, außer dass in ihnen Bienen wie in Bienenstöcken Honig sammeln? Die überaus großen Webstühle dürften wohl Weihgaben für die Nymphen sein. Aber warum sind sie nicht aus Holz oder anderem Material, sondern ebenfalls aus Stein wie die Amphoren und Mischkrüge? Und dies ist noch der weniger unklare Teil (der Beschreibung). Dass aber an diesen steinernen Webstühlen die Nymphen meerespurpurfarbige Tücher weben, ist nicht nur ‚ein Wunder zu sehen‘, sondern auch ein Wunder zu hören. Denn wer könnte wohl glauben, dass Göttinnen meerespurpurfarbige Mäntel in einer dunklen Grotte auf steinernen Webstühlen weben, zumal wenn er jemanden sagen hört, dass diese von den Göttinnen gewebten Gegenstände sichtbar und purpurn sind? Zusätzlich dazu ist es verwunderlich, dass die Grotte zweitürig ist, wobei eine Tür für die Menschen zum Herabgehen gemacht ist, die andere wiederum für die Götter. Es ist auch erstaunlich, dass gesagt wird, dass die für die Menschen gangbare Tür nach Norden gewandt ist, die für die Götter aber nach Süden. Denn es ist völlig unklar, warum Homer die nördlichen Teile den Menschen und die südlichen den Göttern zugeteilt hat, anstatt hierfür eher den Osten und den Westen zu nehmen, da ja wohl mehr oder weniger alle Tempel ihre Götterstatuen und Eingänge nach Osten ausgerichtet haben,⁸ und die Hineingehenden nach Westen blicken, wenn sie den Statuen gegenüberstehen und den Göttern ihre Bitten und Verehrungen entgegenbringen.

4. Da nun die Darstellung voll von derartigen unklaren Dingen ist, könne sie (laut Kronios) nicht eine freie, zum Zweck der Unterhaltung gemachte Erfindung sein und genauso wenig die Beschreibung eines realen Ortes enthalten, sondern der Dichter spreche durch sie etwas allegorisch an, wobei er auf mystische Weise noch einen Ölbaum in ihre Nähe gesetzt habe. Bereits unsere Vorfahren hätten es für nötig befunden, all diesen Dingen nachzuspüren und sie zu entschlüsseln, und nun sei es an uns, mit ihrer Hilfe und durch unsere eigenen Möglichkeiten zu versuchen, eine Erklärung zu finden.⁹

Diejenigen nun scheinen (mir) sehr leichtfertig über die Beschaffenheit des Ortes geschrieben zu haben, die glauben, dass die Grotte und alles, was er über sie erzählt hat, vollständig eine Erfindung des Dichters sei. Verfasser von geographischen Abhandlungen aber <glauben das nicht>;¹⁰ am besten und genauesten von ihnen ist Artemidor von Ephesos, der im fünften Buch seiner elf Bücher umfassenden Abhand-

Λιμένος πρὸς ἀνατολὴν ἀπέχουσα δώδεκα στάδια νήσος ἐστὶν Ἰθάκη σταδίων ὀγδοήκοντα πέντε, στενὴ καὶ μετέωρος, λιμένα ἔχουσα καλούμενον Φόρκυος· ἔστι δ' αἰγιαλὸς ἐν αὐτῷ· ἐκεῖ νυμφῶν ἱερὸν ἄντρον, οὗ λέγεται τὸν Ὀδυσσεῖα ὑπὸ τῶν Φαιάκων ἐκβίβασθῆναι· πλάσμα μὲν οὖν Ὀμηρικὸν παντελῶς οὐκ ἂν εἶη· εἴτε δ' οὕτως ἔχον ἀφηγήσατο εἴτε καὶ αὐτὸς τινα προσέθηκεν, οὐδὲν ἦττον μένει τὰ ζητήματα τὴν βούλησιν ἢ τῶν καθιδρουσαμένων ἢ τοῦ προσθέντος ποιητοῦ ἀνιχνεύοντι, ὡς ἂν μήτε τῶν παλαιῶν ἀνευ συμβόλων μυθικῶν τὰ ἱερὰ καθιδρουσαμένων μήτε Ὀμήρου ὡς ἔτυχε τὰ περὶ τούτων ἀφηγουμένου. ὅσῳ δ' ἂν τις μὴ Ὀμήρου πλάσμα ἐγχειρῇ τὰ κατὰ τὸ ἄντρον δεικνύειν, τῶν δὲ πρὸ Ὀμήρου θεοῖς τοῦτο καθιερωσάντων, τοσοῦτ' ἤτις παλαιᾶς σοφίας πλήρεις τὸ ἀνάθημα εὐρεθῆσεται καὶ διὰ τοῦτο ἄξιον ἐρεῦνης καὶ τῆς ἐν αὐτῷ συμβολικῆς καθιδρύσεως δεόμενον τῆς παραστάσεως.

5. Ἄντρα μὲν δὴ ἐπιεικῶς οἱ παλαιοὶ καὶ σπήλαια τῷ κόσμῳ καθιέρουν καθ' ὅλον τε αὐτὸν καὶ κατὰ μέρη λαμβάνοντες, σύμβολον μὲν τῆς ὕλης ἐξ ἧς ὁ κόσμος τὴν γῆν παραδιδόντες (διότινες καὶ αὐτόθεν τὴν ὕλην τὴν γῆν εἶναι ἐτίθεντο), τὸν <δὲ> ἐκ τῆς ὕλης γινόμενον κόσμον διὰ τῶν ἄντρων παριστῶντες, ὅτι τε ὡς ἐπὶ πολὺ αὐτοφυῆ τὰ ἄντρα καὶ συμφυῆ τῇ γῇ ὑπὸ πέτρας περιεχόμενα μονοειδοῦς, ἧς τὰ μὲν ἔνδον κοῖλα, τὰ δ' ἔξω εἰς τὸ ἀπεριόριστον τῆς γῆς ἀνεῖται· αὐτοφυῆς δὲ ὁ κόσμος καὶ αὐτὸς συμφυῆς* τῇ ὕλῃ, ἦν λίθον καὶ πέτραν διὰ τὸ ἀργὸν καὶ ἀντίτυπον πρὸς τὸ εἶδος εἶναι ἠνίπτοντο, ἄπειρον κατὰ τὴν αὐτῆς ἀμορφίαν τιθέντες. ῥευστῆς δ' οὔσης αὐτῆς καὶ τοῦ εἶδους δι' οὗ μορφοῦται καὶ φαίνεται καθ' ἑαυτὴν ἑστερημένης, τὸ ἔνυδρον καὶ ἔνικμον τῶν ἄντρων καὶ σκοτεινὸν καὶ ὡς ὁ ποιητῆς ἔφη ἡεροειδὲς οἰκείως ἐδέξαντο εἰς σύμβολον τῶν προσόντων τῷ κόσμῳ διὰ τὴν ὕλην.

6. διὰ μὲν οὖν τὴν ὕλην ἡεροειδῆς καὶ σκοτεινὸς ὁ κόσμος, διὰ δὲ τὴν τοῦ εἶδους συμπλοκὴν καὶ διακόσμησιν, ἀφ' οὗ καὶ κόσμος ἐκλήθη, καλὸς τέ ἐστι καὶ ἐπέραστος. ὅθεν οἰκείως ἐπ' αὐτοῦ ἂν ῥηθῆι ἄντρον ἐπήρατον μὲν τῷ εὐθύς ἐντυγχάνοντι διὰ τὴν τῶν

lung folgendes schreibt: „Zwölf Stadien¹¹ östlich vom Hafen Panormus auf Kephallenia liegt die Insel Ithaka. Sie ist 85 Stadien lang, schmal und gebirgig, ihr Hafen ist der sogenannte Hafen des Phorkys. In diesem gibt es einen Strand; dort ist eine heilige Nymphengrotte, wo Odysseus von den Phaiaken an Land gebracht worden sein soll.“¹² Es dürfte sich also bei der homerischen Erzählung nicht gänzlich um eine Erfindung handeln. Aber unabhängig davon, ob Homer es nun so beschrieb, wie es war, oder ob er selbst etwas hinzufügte, bleiben die (genannten) Fragen für denjenigen, der die Intention entweder der Aufstellenden oder des hinzufügenden Dichters aufspüren will. Denn weder dürften unsere Vorfahren die Tempel ohne mystische Symbole aufgestellt haben noch hat Homer zufällig dieses über sie erzählt. Je mehr man zu zeigen versucht, dass die Grotte und ihre Gegenstände keine Erfindung Homers sind, weil schon die Menschen vor Homer diese den Göttern geweiht hatten, desto erfüllter von alter Weisheit wird sich das Weihgeschenk¹³ erweisen. Und aus eben diesen Gründen ist die Grotte einer genauen Untersuchung wert und sie bedarf einer Erklärung der in ihr gemachten symbolischen Weihung.

5. Unsere Vorfahren weihten dem Kosmos in angemessener Weise Grotten und Höhlen, wobei sie ihn sowohl mit Blick auf seine Ganzheit als auch auf seine Teile erfassten. Dabei lehrten sie, dass die Erde ein Symbol der Materie sei, aus der der Kosmos besteht – weswegen einige kurzerhand die Materie mit Erde gleichsetzten¹⁴ –, und sie stellten den aus der Materie gewordenen Kosmos durch Grotten dar, weil Grotten zumeist von selbst entstehen, mit der Erde verbunden und rings von einem einzigen Felsen umschlossen sind, dessen Inneres hohl ist und dessen Äußeres sich in die Unbegrenztheit der Erde erstreckt. Der Kosmos ist (ihrer Meinung nach)¹⁵ von selbst entstanden und zwar mit der Materie zusammen, die unsere Vorfahren wegen ihrer unbeweglichen und harten Form verrätselt als Stein oder Felsen beschrieben und aufgrund ihrer Unförmigkeit als unbegrenzt ansahen. Und weil die Materie selbst flüssig ist und ihr für sich selbst keine Form zukommt, durch die sie Gestalt annimmt und sichtbar wird, nahmen sie passenderweise die Feuchtigkeit und die Nässe der Grotten sowie ihre Dunkelheit und – wie der Dichter sagt – ‚das Düstere‘¹⁶ als Symbole der Eigenschaften, die dem Kosmos wegen der Materie zukommen.

6. Aufgrund seiner Materie ist der Kosmos einerseits düster und dunkel, andererseits aber ist er wegen der Verbindung mit der Form und der Ordnung, nach der er auch benannt ist, schön und lieblich. Vor diesem Hintergrund dürfte wohl passend von ihm gesagt werden, dass er eine Grotte ist, die aufgrund ihrer Teilhabe an den Formen einerseits

ειδῶν μέθεξιν, ἡεροειδῆς δὲ σκοποῦντι τὴν ὑποβάθραν αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὴν εἰσιόντι τῷ νῶ· ὥστε τὰ μὲν ἔξω καὶ ἐπιπολαίως ἐπήρατα, τὰ δ' ἔνδον καὶ ἐν βάθει ἡεροειδῆ. οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγούντες τελοῦσι τὸν μῦστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον <τὸν> τόπον· πρώτου μὲν, ὡς ἔφη Εὐβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυῆς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δ' ἐντὸς κατὰ συμμέτρους κλισιάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων·

μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρεν κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις, δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἶτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι. ὡς γὰρ τοῖς μὲν Ὀλυμπίοις θεοῖς ναοὺς τε καὶ ἔδη καὶ βωμοὺς ἰδρύσαντο, χθονίοις δὲ καὶ ἡρωσιν ἐσχάρας, ὑποχθονίοις δὲ βόθρους καὶ μέγαρα, οὕτω καὶ τῷ κόσμῳ ἄντρα τε καὶ σπήλαια, ὡσαύτως δὲ καὶ ταῖς νύμφαις διὰ τὰ ἐν ἄντροις καταλειβόμενα ἢ ἀναδιδόμενα ὕδατα, ὧν αἱ ναῖδες, ὡς μετ' ὀλίγον ἐπέξιμεν, προεστῆκασιν νύμφαι.

7. Οὐ μόνον δ', ὡς φαμέν, κόσμου σύμβολον ἦτοι γεννητοῦ αἰσθητοῦ τὸ ἄντρον ἐποιοῦντο, ἀλλ' ἤδη καὶ πασῶν τῶν ἀοράτων δυνάμεων τὸ ἄντρον ἐν συμβόλῳ παρελάμβανον διὰ τὸ σκοτεινὰ μὲν εἶναι τὰ ἄντρα, ἀφανῆς δὲ τὸ τῶν δυνάμεων οὐσιῶδες. οὕτω καὶ ὁ Κρόνος ἐν τῷ Ὀκεανῷ αὐτῷ ἄντρον κατασκευάζει κάκει κρύπτει τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας· ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ Δημήτηρ ἐν ἄντρῳ τρέφει τὴν Κόρην μετὰ νυμφῶν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ εὐρήσει τις ἐπιὼν τὰ τῶν θεολόγων.

8. ὅτι δὲ καὶ ταῖς νύμφαις ἀντίθεσαν ἄντρα καὶ τούτων μάλιστα ταῖς ναῖσιν, αἱ ἐπὶ πηγῶν εἰσι κακῶν τῶν ὑδάτων, ἀφ' ὧν αἱ ῥοαί, ναῖδες ἐκαλοῦντο, δηλοῖ καὶ ὁ εἰς Ἀπόλλωνα ὕμνος, ἐν ᾧ λέγεται

ἴσσι δ' ἄρα πηγὰς νοερῶν ὑδάτων
τέμον ἄντροις μίμνουσαι γαίης
ἀτιταλλόμεναι πνεύματι μούσης
θέσπιν ἐς ὀμφήν· ταί δ' ὑπὲρ οὐδας
διὰ πάντα νάη ῥήξασαι
παρέχουσι βροτοῖς γλυκερῶν ῥείθρων
ἀλιπεῖς προχοάς·

denjenigen, der sie gerade betritt, lieblich vorkommt, andererseits für den, der nach ihrem Untergrund forscht und mit dem Intellekt in sie eindringt, düster ist. Folglich ist ihr Äußeres und Oberflächliches liebenswert, ihr Inneres aber und Tieferliegendes düster. Ganz ähnlich halten es die Perser, die einen Mysten einweihen, indem sie ihn auf dem Weg der Seelen hinab und wieder hinaus führen, und diesen Ort ‚Höhle‘ nennen.¹⁷ Zuerst hat nämlich, wie Eubulos¹⁸ berichtet, Zoroaster¹⁹ eine natürlich entstandene Höhle mit Blumen und Quellen, die sich in den nahegelegenen Bergen der Persis befand, zu Ehren des Mithras,²⁰ ‚des Schöpfers und Vaters von allen‘,²¹ geweiht, wobei die Höhle für ihn das Bild des Kosmos, den Mithras erschaffen hatte,²² darstellte und ihre Inhalte in wohlproportionierten Abständen die kosmischen Elemente und Himmelszonen symbolisierten.

In Zoroasters Nachfolge hat sich auch bei den anderen (Völkern) der Brauch etabliert, Mysterien in Höhlen und Grotten – seien sie natürlich entstanden oder künstlich geschaffen – durchzuführen. Denn so, wie sie für die olympischen Götter Tempel, Götterbilder und Altäre, für irdische Gottheiten und Heroen Opferstellen und für unterirdische Götter Gruben und Erdlöcher errichteten, so schufen sie für den Kosmos Grotten und Höhlen. Selbiges taten sie auch für die Nymphen wegen der in den Grotten herabströmenden oder emporprudelnden Wasser, denen, wie ich gleich zeigen werde, die naiadischen Nymphen vorstehen.

7. Unsere Vorfahren machten die Grotte nicht nur, wie gesagt, zu einem Symbol des Kosmos, das heißt eines sinnlich wahrnehmbaren Gewordenen, sondern sie machten sie auch zu einem Symbol aller unsichtbaren Kräfte,²³ weil Grotten dunkel sind und weil die Essenz dieser Kräfte unsichtbar ist. Daher bereitet auch Kronos für sich eine Höhle im Okeanos und verbirgt dort seine Kinder²⁴ und ebenso zieht Demeter zusammen mit Nymphen die Persephone in einer Höhle groß.²⁵ Und man wird noch viele weitere solche Beispiele finden, wenn man die Werke der Theologen²⁶ konsultiert.

8. Dass unsere Vorfahren aber auch den Nymphen Grotten weihten und zwar besonders den Naiaden, die den Quellen vorstehen und die nach den Wassern, aus denen die Ströme entstehen, Naiaden genannt wurden, das zeigt auch der Hymnus an Apoll, in dem es heißt:

„Dir schnitten [Nymphen], die in Grotten wohnen, Quellen von vernunftthaftem Wasser aus dem Boden, und sie wurden durch den Hauch der Muse zum göttlichen Gesang aufgezogen. Die Quellen brechen über der Erde durch alle Ströme hervor, und sie bereiten den Menschen einen niemals aufhörenden Zufluss an erquicklichem Nass.“²⁷

Ἀφ' ὧν οἶμαι ὁρμώμενοι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ μετὰ τούτους Πλάτων ἄντρον καὶ σπήλαιον τὸν κόσμον ἀπεφάναντο. παρὰ τε γὰρ Ἐμπεδοκλεῖ αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις λέγουσιν

ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον,

παρὰ τε Πλάτωνι ἐν τῷ ἑβδόμῳ τῆς Πολιτείας λέγεται ἰδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν κατωγείῳ ἄντρῳ καὶ οἰκῆσει σπηλαιώδει ἀναπεπταμένη πρὸς φῶς, τὴν εἴσοδον ἐχούση μακρὰν παρ' ἅπαν τὸ σπήλαιον. εἶτα εἰπόντος τοῦ προσηγορευομένου ἄτοπον λέγεις εἰκόνα, ἐπάγει τὴν εἰκόνα, ὦ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον πᾶσι τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἔδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιούντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει.

9. Ὅτι μὲν οὖν σύμβολον κόσμου τὰ ἄντρα καὶ τῶν ἐγκοσμίων δυνάμεων ἐτίθεντο οἱ θεολόγοι, διὰ τούτων δεδήλωται ἤδη δὲ καὶ ὅτι τῆς νοητῆς οὐσίας εἴρηται, ἐκ διαφόρων μέντοι καὶ οὐ τῶν αὐτῶν ἐννοιῶν ὁρμώμενοι. τοῦ μὲν γὰρ αἰσθητοῦ κόσμου διὰ τὸ σκοτεινὰ εἶναι τὰ ἄντρα καὶ πετρῶδη καὶ δίνυρα, τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν κόσμον διὰ τὴν ὕλην ἐξ ἧς συνέστηκεν ὁ κόσμος, καὶ ἀντίτυπον καὶ ῥευστὸν ἐτίθεντο· τοῦ δ' αὖ νοητοῦ διὰ τὸ ἀφανὲς αἰσθήσει καὶ στερεὸν καὶ βέβαιον τῆς οὐσίας· οὕτως δὲ καὶ τῶν μερικῶν ἀφανῶν δυνάμεων, καὶ μᾶλλον γε ἐπὶ τούτων τῶν ἐνύλων. κατὰ γὰρ τὸ αὐτοφυὲς τὸ τῶν ἄντρον καὶ νύχιον καὶ σκοτεινὸν καὶ πέτρινον ἐποιοῦντο τὰ σύμβολα· οὐκέτι μὴν πάντως καὶ κατὰ σχῆμα, ὡς τινες ὑπενόουν, ὅτι μὴδὲ πᾶν ἄντρον σφαιροειδές· ἢ πάντως καὶ κατὰ σχῆμα, ὡς τινες ὑπενόουν, ὅτι μὴδὲ πᾶν ἄντρον σφαιροειδές.

10. Διπλοῦ δ' ὄντος ἄντρον, ὡς καὶ τὸ παρ' Ὀμήρῳ δίθυρον, οὐκέτι τοῦτο ἐπὶ τῆς νοητῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητῆς παρελάμβανον οὐσίας, ὡς καὶ τὸ νῦν παραληφθὲν διὰ τὸ ἔχειν, <ὡς> φησὶν, ἕδατα ἀενάοντα' οὐκ ἂν εἴη τῆς νοητῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς ἐνύλου φέρων οὐσίας σύμβολον. διὸ καὶ ἱερὸν νυμφῶν οὐκ ὀρεστιάδων οὐδὲ ἀκραιῶν ἢ τινῶν τοιοῦτων, ἀλλὰ ναϊδῶν, αἱ ἀπὸ τῶν ναμάτων οὕτω κέκληνται. Νύμφας δὲ ναϊδας λέγομεν καὶ τὰς τῶν ὑδάτων προεστώσας

Davon beeinflusst haben, wie ich glaube, die Pythagoreer²⁸ und nach ihnen auch Platon den Kosmos als Grotte bzw. Höhle dargestellt. Denn bei Empedokles sagen die seelengeleitenden Kräfte:

„Wir sind hinunter in diese bedachte Grotte gekommen.“²⁹

Und bei Platon heißt es im siebten Buch der *Politeia*: „Stell dir Menschen wie in einer unterirdischen Grotte und einer höhlenartigen Behausung vor, die einen zum Licht geöffneten Eingang hat, der die Breite der ganzen Höhle einnimmt.“ Und als dann der Dialogpartner sagt: „Du erzählst ein sonderbares Bild“ setzt er (= Sokrates) hinzu:

„Dieses Bild, mein lieber Glaukon, muss du mit allem früher Gesagten verbinden, indem du den durch Wahrnehmung sichtbaren Wohnsitz mit dem Haus des Gefängnisses gleichsetzt und das Licht des Feuers in ihm mit der Kraft der Sonne.“³⁰

9. Anhand dieser Beispiele ist deutlich geworden, dass die Theologen die Grotten als ein Symbol des Kosmos und der kosmischen Kräfte auffassten. Es wurde auch schon festgestellt, dass sie die Grotten für ein Symbol des intelligiblen Seins hielten, wobei sie das freilich aus verschiedenen und nicht denselben Erwägungen heraus angingen. Denn einerseits fassten sie Grotten als ein Symbol des sinnlich wahrnehmbaren Kosmos auf, weil Grotten schattig, felsig und feucht seien, und sie nahmen an, dass der Kosmos wegen der Materie, aus der er zusammengesetzt ist, ebenso beschaffen sei, d.h. sowohl fest als auch fließend. Andererseits fassten sie die Grotten als ein Symbol des intelligiblen Kosmos auf, weil er für die Wahrnehmung unsichtbar ist, und wegen der Härte und Festigkeit seiner Essenz. Entsprechend seien die Grotten auch ein Symbol der partikulären unsichtbaren und besonders der an Materie gebundenen Kräfte. Sie schufen die Symbole wegen des natürlichen Entstehens der Grotten sowie ihrer Dunkelheit, Schatten- und Felsenhaftigkeit, jedoch nicht gänzlich, wie einige vermutet haben, wegen der Form der Grotten, da nicht jede Grotte kugelförmig ist.

10. Da nun eine Grotte eine doppelte Natur hat, so wie auch die bei Homer doppeltürig ist, nahmen sie diese nicht als Symbol des intelligiblen, sondern des sinnlich wahrnehmbaren Seins. Entsprechend dürfte die hier betrachtete Grotte kein Symbol des intelligiblen Stoffes sein, da sie „immer-fließendes Wasser“³¹ hat, sondern ein Symbol des in der Materie befindlichen Seins.³² Daher ist die Grotte auch kein Heiligtum der Berg- oder Gipfelnymphen oder irgendwelcher anderer Nymphen von dieser Art, sondern ein Heiligtum der Naiaden, die ihren Namen von den fließenden Wassern haben. Während wir im engeren Sinne die den Wassern vorstehenden Kräfte ‚naiadische Nymphen‘

δυνάμεις ἰδίως, ἔλεγον δὲ καὶ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς κοινῶς ἀπάσας. ἡγούντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνῶφ ὄντι, ὡς φησὶν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεύματους τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοὺς δαίμονας ἅπαντας οὐχ ἰσθάναι ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλὰ πάντας ἐπὶ πλοίου, καὶ τὸν Ἥλιον καὶ ἀπλῶς πάντας οὔσιναις εἰδέναι χρῆ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας. ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτώσιν, καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. παρὸ καὶ διερούς τοὺς ἐν γενέσει ὄντας καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας. αἱμὰ τε γὰρ ταῦταις καὶ ὁ διύγρος γόνος φίλος, ταῖς δὲ τῶν φυτῶν τροφή τὸ ὕδωρ.

11. διαβεβαιουῦνται δὲ τινες καὶ τὰ ἐν ἀέρι καὶ οὐρανῷ ἀτμοῖς τρέφεσθαι ἐκ ναμάτων καὶ ποταμῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιάσεων· τοῖς δ' ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει, σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαιῶν καὶ ποταμῶν ὑδάτων, τὰ δ' ἄστρα ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως. καὶ διὰ τοῦτο ἄναμμα μὲν νοερόν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ θαλάσσης, τὴν δὲ σελήνην ἐκ ποταμῶν ὑδάτων, τοὺς δ' ἀστέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς. ἀνάγκη τοίνυν καὶ τὰς ψυχὰς ἦτοι σωματικὰς οὔσας ἢ ἄσωμάτους μὲν, ἐφελκομένας δὲ σώμα, καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἰς τε αἷμα καὶ δίυγρα σώματα ῥέπειν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας. διὸ καὶ χολῆς καὶ αἵματος ἐκχύσει προτρέπεσθαι τὰς τῶν τεθνηκότων, καὶ τὰς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος· ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχυνθὲν νέφος συνίσταται· παχυνθέντος δ' ἐν αὐταῖς τοῦ πνεύματος ὑγροῦ πλεονασμῷ ὄρατὰς γίνεσθαι. καὶ ἐκ τῶν τοιούτων αἱ συναντῶσί τισι κατὰ φαντασίαν χρώζουσαι τὸ πνεῦμα εἰδώλων ἐμφάσεις, αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι. αὐτὸς δὲ φησὶν Ἡράκλειτος 'ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη'. διὸ κἀνταῦθα κατὰ τὰς τῆς μίξεως ἐπιθυμίας δίυγρον καὶ νοτερώτερον γίνεσθαι τὸ πνεῦμα,

nennen, bezeichneten sie (= die Theologen) generell auch alle zur Geburt hinabsteigenden Seelen in dieser Weise. Sie glaubten nämlich, dass die Seelen deswegen beim Wasser sitzen, weil es ‚gottdurchweht‘ ist, wie Numenios berichtet, der sagt, dass deswegen auch der Prophet gesagt habe, ‚dass der Hauch Gottes oberhalb des Wassers schwebt‘.³³ Auch die Ägypter würden deswegen all ihre Gottheiten nicht auf etwas Festes stellen, sondern auf eine Barke; dies gelte sowohl für die Sonne als auch generell für alle [Gottheiten]; diese (= die Ägypter) wissen notwendigerweise, dass die Seelen über dem Feuchten schweben, wenn sie zum Werden hinabgehen. Deswegen bemerke auch Heraklit, ‚dass es für die Seelen ein Vergnügen und nicht der Tod ist, feucht zu werden‘,³⁴ da der Fall in das Werden für die Seelen ein Vergnügen sei. Und an anderer Stelle sagt Heraklit [laut Numenios], ‚dass wir ihren und sie unseren Tod leben‘.³⁵ Daher bezeichne der Dichter die im Werden befindlichen Lebewesen auch als ‚nass‘, weil sie feuchte Seelen hätten.³⁶ Und während für diese Blut und feuchtes Entstehen angenehm ist, ist das Wasser die Nahrung für die pflanzlichen Seelen.

11. Manche behaupten fest, dass auch die Dinge, die sich in der Luft und im Himmel befinden, durch den Dunst aus Quellen, Flüssen und anderen Arten der Verdunstung ernährt werden. Die Stoiker glaubten, dass die Sonne aus der vom Meer aufsteigenden Verdunstung ernährt würde, der Mond von den Quell- und Flusswassern und die Sterne von der aus der Erde hervorgehenden Verdampfung. Deswegen sei die Sonne eine angezündete, vernunfthafte und aus dem Meer genährte Masse, wohingegen der Mond aus Flusswassern und die Sterne aus der von der Erde hervorgehenden Verdampfung genährt würden. Daraus folgt notwendigerweise, dass auch die Seelen – seien sie nun körperlich oder nicht-körperlich, aber an einen Körper angebunden – und besonders die Seelen, die im Begriff sind, (an Körper) angebunden zu werden, sich in das Blut und in die feuchten Körper zum Feuchten hinwenden und im befeuchteten Zustand körperlich werden. Und deswegen würden sich die Seelen der Toten dem Ausguss von Galle und Blut zuwenden³⁷ und die körperliebenden Seelen einen feuchten Hauch mit sich ziehen und diesen wie einen Nebel verdichten, denn Feuchtes, das in der Luft verdichtet wird, bildet Nebel. Wenn nun der Hauch in den Seelen verdichtet wird, würden sie durch den Überfluss an Feuchtigkeit sichtbar. Von den Seelen dieser Art treten einige den Menschen in der Imagination als Erscheinungen von Bildern entgegen, indem sie ihren Hauch färben. Die reinen Seelen sind jedoch vom Werden abgewandt, und Heraklit selbst sagt: „Die trockene Seele ist die weiseste.“³⁸ Deswegen werde der Hauch auch hier (bei uns) während der Begierde

ἄτμον ἐφελκομένης δίνυρον τῆς ψυχῆς ἐκ τῆς πρὸς τὴν γένεσιν νεύσεως.

12. ναῖδες οὖν νύμφαι αἱ εἰς γένεσιν ἰοῦσαι ψυχαί. ὅθεν καὶ τὰς γαμουμένας ἔθος ὡς ἂν εἰς γένεσιν συνεζευγμένας νύμφας τε καλεῖν καὶ λουτροῖς καταχεῖν ἐκ πηγῶν ἢ ναμάτων ἢ κρηνῶν ἀενάων εἰλημμένοις. ἀλλὰ ψυχαῖς μὲν τελουμέναις εἰς φύσιν καὶ γενεθλίοις δαίμοσιν ἱερός τε ὁ κόσμος καὶ ἐπέραστος καίπερ σκοτεινός ὢν φύσει καὶ ἡεροειδής· ἀφ' οὗ καὶ αὐται ἀερώδεις καὶ ἐξ ἀέρος ἔχειν τὴν οὐσίαν ὑπωπτεύθησαν. διὰ τοῦτο δὲ καὶ οἰκεῖον αὐταῖς ἱερὸν ἐπὶ γῆς ἂν εἴη ἄντρον ἐπήρατον ἡεροειδὲς κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ὡς μεγίστῳ ἱερῷ αἱ ψυχαὶ διατρίβουσι, νύμφαις τε ὑδάτων προστάτισιν οἰκεῖον τὸ ἄντρον, ἐνθ' ὕδατ' ἀενάοντα ἔνεστιν.

13. Ανακεῖσθω δὴ τὸ προκείμενον ἄντρον ψυχαῖς καὶ ταῖς μερικωτέραις ἐν δυνάμεσι νύμφαις, αἱ ναμάτων καὶ πηγῶν προεστῶσαι πηγαῖαι τε καὶ ναῖδες διὰ τοῦτο κέκληνται. τίνα οὖν ἡμῖν διάφορα σύμβολα, τὰ μὲν πρὸς τὰς ψυχὰς ἀναφερόμενα, τὰ δὲ πρὸς τὰς ἐν ὕδασι δυνάμεις, ἵνα κοινὸν ἀμφοτέραις καθιερωσθαι τὸ ἄντρον ὑπολάβωμεν; σύμβολα δὴ ἔστω ὑδριάδων νυμφῶν οἱ λίθινοι κρατήρες καὶ ἀμφιφορεῖς. Διονύσου μὲν γὰρ σύμβολα ταῦτα, ἀλλ' ὄντα κεραμεᾶ, τοῦτ' ἔστιν ἐκ γῆς ὠπτημένα· ταῦτα γὰρ φίλα τῇ παρὰ τοῦ θεοῦ δωρεᾷ τῆς ἀμπέλου, ἐπεὶ ἀπὸ πυρὸς οὐρανοῦ πεπαίνεται ταύτης ὁ καρπός.

14. λίθινοι δὲ κρατήρες καὶ ἀμφιφορεῖς ταῖς προεστῶσαις τοῦ ἐκ πετρῶν ἐξιόντος ὕδατος νύμφαις οἰκειότατοι· ψυχαῖς δὲ εἰς γένεσιν κατιούσαις καὶ σωματουργίαν τί ἂν εἴη οἰκειότερον σύμβολον τούτων; διὸ καὶ ἀπετόλμησεν εἰπεῖν ὁ ποιητὴς ὅτι ἐν τούτοις

ῥάρε' ὑφαίνουσιν ἀλιπόρφυρα, θαῦμα ἰδέσθαι'.

ἐν ὅστοις μὲν γὰρ καὶ περὶ ὅστᾳ ἡ σαρκοποιία, λίθος δὲ ταῦτα ἐν ζῳαῖς λίθω ἐοικότα· διὸ καὶ οἱ ἴστοι οὐκ ἀπ' ἄλλης ὕλης, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ λίθου ἐρρήθησαν. τὰ δ' ἀλιπόρφυρα φάρη ἀντικρυς ἡ ἐξ αἱμάτων ἂν εἴη ἐξυφαινομένη σάρξ· ἐξ αἵματος μὲν γὰρ ἀλουργῆ ἔρια καὶ ἐκ ζῶων ἐβάφη καὶ τὸ ἔριον, δι' αἵματος δὲ καὶ ἐξ αἱμάτων ἡ

nach sexueller Vereinigung nass und feuchter, da die Seele den feuchten Hauch aufgrund ihrer zum Werden gerichteten Neigung mit sich führt.

12. Naiadische Nymphen sind also die Seelen, die zum Werden gehen. Daher stammt auch der Brauch, Bräute, die ja zum Zweck der Zeugung verheiratet werden, Nymphen zu nennen und mit Wasser zu begießen, das aus Quellen, Flüssen oder immer-fließenden Brunnen genommen ist. Aber für Seelen, die in die Natur eingeweiht werden, und für die Gottheiten, die über die Geburt walten,³⁹ ist der Kosmos sowohl heilig als auch lieblich,⁴⁰ obwohl er seiner Natur nach finster und dämmrig ist. Deshalb wurde vermutet, dass auch diese Seelen luftig seien und dass sie ihre Essenz aus der Luft hätten. Hieraus folgt, dass eine liebliche, dämmrige und nach dem Bild des Kosmos geschaffene Grotte, in der die Seelen wie in einem überaus großen Tempel wohnen, ein für sie passendes Heiligtum auf der Erde sein dürfte; und für die Nymphen als Vorsteherinnen des Wassers dürfte eine Grotte angemessen sein, in der immer-fließendes Wasser ist.

13. So soll also die hier zu untersuchende Grotte (den) Seelen und den kraft ihrer Fähigkeiten spezielleren Nymphen geweiht sein, (nämlich den Nymphen), die den Strömen und Quellen vorstehen und deswegen Quellnymphen und Naiaden genannt werden. Welche sind nun für uns die unterschiedlichen Symbole, die sich einerseits auf die Seelen beziehen und andererseits auf die Kräfte im Wasser, so dass wir folgern können, dass die Grotte beiden geweiht ist? Als Symbole der Wassernymphen sollen die steinernen Kratere und Amphoren gelten. Sie sind nämlich Symbole des Dionysos, aber (nur) dann, wenn sie aus Ton, d.h. aus Erde gebrannt sind. Denn in dieser Form sind sie dem von Dionysos stammenden Geschenk des Weinstocks willkommen, weil deren Frucht vom himmlischen Feuer reif gemacht wird.

14. Die steinernen Kratere und Amphoren sind dagegen überaus passend für die Nymphen, die dem aus Felsen herausfließenden Wasser vorstehen. Was aber dürfte für Seelen, die zum Werden und zur Erschaffung von Körpern herabsteigen, ein passenderes Symbol sein als diese [steinernen Webstühle]? Daher konnte der Dichter auch ganz unverblümt sagen, dass die Nymphen auf ihnen „meerespurpurfarbige Gewänder weben, – ein Wunder zu sehen“.⁴¹ Denn die Fleischbildung findet an den Knochen und um die Knochen herum statt, und der Stein steht für die Knochen in den Lebewesen, weil sie dem Stein ähnlich sind. Daher heißt es auch, dass die Webstühle aus Stein und nicht aus anderem Material gemacht sind. Und die meerespurpurfarbigen Gewänder dürften nun offenbar das aus Blut gewobene Fleisch sein. Denn purpurne Wolle ist aus Blut gemacht, und die Wolle wurde (durch Blut)

σαρκογονία. καὶ χιτῶν γε τὸ σῶμα τῆ ψυχῇ ὁ ἡμφίεσται, θαῦμα τῶ ὄντι ιδέσθαι, εἴτε πρὸς τὴν σύστασιν ἀποβλέποις εἴτε πρὸς τὴν πρὸς τοῦτο σύνδεσιν τῆς ψυχῆς. οὕτω καὶ παρὰ τῶ Ὀρφεῖ ἢ Κόρη, ἡπερ ἐστὶ παντὸς τοῦ σπειρομένου ἔφορος, ἰστουργοῦσα παραδίδεται, τῶν παλαιῶν καὶ τὸν οὐρανὸν πέπλον εἰρηκότων οἶον θεῶν οὐρανίων περιβλημα.

15. Διὰ τί οὖν οὐχ ὕδατος πλήρεις οἱ ἀμφιφορεῖς, ἀλλὰ κηρίων; ἐν γὰρ τούτοις, φησί, τιθαιβώσσουσι μέλισσαι. δηλοῖ δὲ τὸ τιθαιβώσσειν τὸ τιθέναι τὴν βόσιν· βόσις δὲ καὶ τροφή τὸ μέλι ταῖς μελίσσαις. κέχηρνται δὴ τῶ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ καθαρτικῆς ἐστὶ δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς· τῶ γὰρ μέλιτι <πολλὰ> ἄσηπτα μένει καὶ τὰ χρόνια τραύματα ἐκκαθαίρεται μέλιτι. ἐστὶ δὲ γλυκὺ τῆ γεύσει καὶ συναγόμενον ἐξ ἀνθῶν ὑπὸ μελισσῶν, ἃς βουγενεῖς εἶναι συμβέβηκεν. ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικά μουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγχείωσι, καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ, καὶ ὡς μύστη καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῶ πυρί. καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλῶσσαν τῶ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἀμαρτωλοῦ.

16. ὅταν δὲ τῶ Πέρση προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται· ὅθεν τινὲς ἤξιον τὸ νέκταρ καὶ τὴν ἀμβροσίαν ἦν κατὰ ῥινῶν στάζει ὁ ποιητὴς εἰς τὸ μὴ σαπῆναι τοὺς τεθνηκότας, τὸ μέλι ἐκδέχεσθαι, θεῶν τροφῆς ὄντος τοῦ μέλιτος. διὸ καὶ φησί που 'νέκταρ ἐρυθρόν'. τοιοῦτον γὰρ εἶναι τῆ χροιά τὸ μέλι. ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ νέκταρος, εἰ χρῆ ἀκούειν ἐπὶ μέλιτος, ἐν ἄλλοις ἀκριβέστερον ἐξετάσομεν· παρὰ δὲ τῶ Ὀρφεῖ ὁ Κρόνος μέλιτι ὑπὸ Διὸς ἐνεδρεύεται· πλησθεὶς γὰρ μέλιτος μεθύει καὶ σκοποῦται ὡς ἀπὸ οἴνου καὶ ὑπνοῖ ὡς παρὰ Πλάτωνι ὁ Πόρος τοῦ νέκταρος πλησθεὶς· 'οὕτω γὰρ οἶνος ἦν'. φησί γὰρ παρ' Ὀρφεῖ ἢ Νυξ τῶ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν διὰ μέλιτος δόλον·

‘εὕτ’ ἂν δὴ μιν ἴδῃαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν

von Lebewesen gefärbt; durch Blut und aus Blut entsteht aber auch das Fleisch. Und der Körper ist das Gewand der Seele,⁴² das sie umgibt. In der Tat ‚ein Wunder zu sehen‘, ob man nun die Zusammensetzung betrachtet oder die Anbindung der Seele an den Körper. So wird auch bei Orpheus die Kore, die Aufseherin über alles, was gesät wird, als webend dargestellt,⁴³ wobei unsere Vorfahren auch den Himmel ein Gewand nannten, so als ob er eine Bedeckung für die himmlischen Götter wäre.

15. Aber warum sind die Amphoren nicht voll von Wasser, sondern voll von Honigwaben? In den Amphoren nämlich, sagt Homer, „sammeln Bienen Honig“.⁴⁴ Offenbar hat (das Verb) ‚Honig sammeln‘ die Bedeutung ‚Futter bereitstellen‘, denn der Honig ist Futter und Nahrung für die Bienen. Die Theologen nun gebrauchten den Honig für viele unterschiedliche Symbole, weil er aus vielen Kräften zusammengesetzt ist und weil er sowohl eine reinigende als auch eine schützende Wirkung hat. Denn Honig bewahrt vieles vor Fäulnis, und langwierige Wunden werden mit Honig gereinigt. Er ist süß im Geschmack und wird von Bienen, die durch Bugonie⁴⁵ entstanden sind, gesammelt. Wenn man nun Leuten, die sich in den Grad der Löwen⁴⁶ einweihen lassen, anstelle von Wasser Honig in die Hände gießt, damit sie sich waschen, dann sollen sie ihre Hände rein halten von allem, was Schmerz, Schaden und Befleckung verursacht. Und weil Feuer eine reinigende Wirkung auf den Mysten ausübt, geben sie ihm passendes Waschzeug, wobei sie Wasser als ein dem Feuer feindliches Element zurückweisen. Sie reinigen mit Honig aber auch die Zunge von jeder Schuld.

16. Wenn sie aber dem Perser⁴⁷ als Hüter der Früchte Honig zuführen, dann nehmen sie seine schützende Kraft als Symbol.⁴⁸ Daher glaubten einige, dass der Nektar und die Ambrosia, die der Dichter / Homer zum Zweck des Nicht-verfaulen-Lassens der Toten in ihre Nasenlöcher tröpfeln lässt,⁴⁹ als Honig verstanden werden müsse, weil Honig die Nahrung der Götter ist. Daher (meinen sie,) spricht Homer auch irgendwo vom ‚roten Nektar‘,⁵⁰ denn eine solche Farbe habe der Honig. Aber ob der Nektar (tatsächlich) als Honig zu verstehen ist, werden wir an anderer Stelle genauer untersuchen. Bei Orpheus lockt Zeus den Kronos jedenfalls mit Honig in eine Falle: Denn von Honig gesättigt ist Kronos so trunken und benebelt wie von Wein, und er schläft wie Platons Poros, der vom Nektar gesättigt war, „denn es gab noch keinen Wein“.⁵¹ Bei Orpheus sagt die Nacht, als sie Zeus zur List mit dem Honig rät:

„Sobald du ihn unter den hochbelaubten Eichen erblickst,

ἔργοισιν μεθύοντα μελισσᾶων ἐριβομβέων,
 δήσον αὐτόν’.

ὁ καὶ πάσχει ὁ Κρόνος καὶ δεθεὶς ἐκτέμνεται ὡς ὁ Οὐρανός, τοῦ θεολόγου δι’ ἡδονῆς δεσμεῖσθαι καὶ κατάγεσθαι τὰ θεῖα εἰς γένεσιν αἰνισσομένου ἀποσπερματίζειν τε δυνάμεις εἰς τὴν ἡδονὴν ἐκλυθέντα. ὅθεν ἐπιθυμία μὲν συνουσίας τὸν Οὐρανὸν κατιόντα εἰς Γῆν ἐκτέμνει Κρόνος· ταῦτόν δὲ τῆ ἐκ συνουσίας ἡδονῆ παρίστησιν αὐτοῖς <ῆ> τοῦ μέλιτος, ὕφ’ οὗ δολωθεὶς ὁ Κρόνος ἐκτέμνεται. πρῶτος γὰρ τῶν ἀντιφερομένων τῷ Οὐρανῷ ὁ Κρόνος ἐστὶ καὶ ἡ τοῦτου σφαῖρα. κατίασι δὲ δυνάμεις ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῶν πλανωμένων· ἀλλὰ τὰς μὲν ἐξ Οὐρανοῦ δέχεται Κρόνος, τὰς δ’ ἀπὸ τοῦ Κρόνου Ζεὺς.

17. λαμβανομένου τοίνυν καὶ ἐπὶ καθαρμοῦ τοῦ μέλιτος καὶ ἐπὶ φυλακῆς σπηεδόνος καὶ ἐπὶ <τῆς δι’> ἡδονῆς εἰς γένεσιν καταγωγῆς οἰκειὸν σύμβολον καὶ νύμφαις ὕδριασι παρατίθεται εἰς τὸ ἄσπικτον τῶν ὕδατων ὧν ἐπιστατοῦσι καὶ τὴν κάθαρσιν αὐτῶν καὶ τὴν <εἰς> γένεσιν συνεργίαν, συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδωρ. διὸ καὶ ἐν τοῖς κρατήρσι καὶ ἀμφιφορεῦσι τιθαιβώσσουσι μέλισσαι, τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων, καθὼς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατῆρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται, τῶν δ’ ἀμφιφορέων, ἐν οἷς* τὰ ἀπὸ τῶν πηγῶν ἀρούμεθα.

18. πηγαὶ δὲ καὶ νάματα οἰκεῖα ταῖς ὕδριασι νύμφαις καὶ ἔτι γε μᾶλλον νύμφαις ταῖς ψυχαῖς, ἅς ἰδίως μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν ἡδονῆς οὐσας ἐργαστικάς. ὅθεν καὶ ὁ Σοφοκλῆς οὐκ ἀνοικεῖως ἐπὶ τῶν ψυχῶν ἔφη

‘βομβεῖ δὲ νεκρῶν σμήνος ἔρχεται τ’ ἄνω.’

καὶ τὰς Δήμητρος ἱερείας ὡς τῆς χθονίας θεᾶς μύστιδας μελίσσας οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν αὐτὴν τε τὴν Κόρην Μελιτώδη, Σελήνην τε οὐσαν γενέσεως προστάτιδα Μέλισσαν ἐκάλουν ἄλλως τε ἐπεὶ ταῦρος μὲν Σελήνη καὶ ὕψωμα Σελήνης ὁ ταῦρος, βουγενεῖς δ’ αἱ μέλισσαι, καὶ ψυχαὶ δ’ εἰς γένεσιν ἰοῦσαι βουγενεῖς, καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως † ἀκούων †. πεποίηνται ἡδὴ τὸ μέλι καὶ θανάτου σύμβολον (διὸ καὶ μέλιτος σπονδὰς τοῖς χθονίοις ἔθνον), τὴν δὲ χολὴν ζωῆς, ἥτοι δι’ ἡδονῆς αἰνιττόμενοι ἀποθνήσκουσιν τὸν τῆς ψυχῆς βίον, διὰ δὲ πικρίας ἀναβίωσκεσθαι (ὅθεν καὶ τοῖς θεοῖς χολὴν

trunken durch die Werke der laut brummenden Bienen,⁵²
fessle ihn.“

So geschieht es: Kronos wird gefesselt und wie Uranos kastriert, womit der Theologe verrätselt sagt, dass die göttlichen Teile durch Lust gefesselt und zum Werden herabgeführt werden und in Lust aufgelöst ihre Kräfte aussähen. So hat (auch) Kronos den Uranos kastriert, als er in seiner Begierde nach sexueller Vereinigung zur Erde herabstieg.⁵³ Für sie (= die Theologen) ist das Verlangen nach Honig dasselbe wie die Lust an sexueller Vereinigung, durch das Kronos getäuscht und kastriert wurde. Denn Kronos ist zusammen mit seiner Sphäre⁵⁴ der erste von denen, die sich dem Uranos entgegenbewegen. Kräfte gehen nun sowohl vom Himmel als auch von den Planeten⁵⁵ aus, aber Kronos nimmt sie sich von Uranos und Zeus von Kronos.

17. Da Honig zur Reinigung, zum Schutz vor Fäulnis und zur Herabführung zum Werden durch Lust genommen wird, ist er auch ein passendes Symbol für die Wassernymphen mit Blick auf das unverderbliche Wasser, dem sie vorstehen, sowie auf ihre reinigende Kraft und ihre Mitwirkung bei dem Werden, denn Wasser wirkt bei dem Werden mit. Daher sammeln die Bienen ihren Honig auch in ‚Krateren und Amphoren‘, wobei die Kratere das Symbol der Quellen sind so wie im Mithraskult, wo der Krater anstelle der Quelle aufgestellt ist; und auch die Amphoren, in denen wir das Wasser aus den Quellen schöpfen, sind ein Symbol der Quellen.⁵⁶

18. Quellen und Ströme sind passend für Wassernymphen und besonders für solche Nymphen, die Seelen sind. Diese bezeichneten unsere Vorfahren speziell als ‚Bienen‘, weil sie Hervorbringer von Lust sind. Daher hat auch Sophokles nicht unpassend über die Seelen gesagt:

„Es summt der Schwarm der Toten und steigt herauf.“⁵⁷

Und sie nannten die Priesterinnen der Demeter als Mystinnen der irdischen Göttin ‚Bienen‘, und Persephone selbst bezeichneten sie als ‚honigartig‘. Auch den Mond, den Vorsteher des Werdens, nannten sie ‚Biene‘, vor allem deswegen, weil der Mond (auch) Stier ist, und der Stier die Erhöhung des Mondes ist,⁵⁸ und die Bienen kuhgeboren sind; ebenso sind die Seelen, die zum Werden gehen, rindergeboren, und der Gott, der das Werden im Verborgenen † hört †,⁵⁹ heißt ‚Rinderstehler‘. Den Honig machten sie zu einem Symbol des Todes (und opferten deshalb den chthonischen Göttern Honigspenden). Und die Galle machten sie zu einem Symbol des Lebens, wodurch sie entweder andeuten, dass das Leben der Seele durch Lust sterbe, aber durch Bitterkeit wieder entstehe – daher opferten sie auch den Göttern Galle –,

ἔθνον), ἢ ὅτι ὁ μὲν θάνατος λυσίπονος, ἢ δ' ἐνταῦθα ζωὴ ἐπίμοχθος καὶ πικρά.

19. οὐχ ἀπλῶς μέντοι πάσας ψυχὰς εἰς γένεσιν ἰούσας μελίσσας ἔλεγον, ἀλλὰ τὰς μελλούσας μετὰ δικαιοσύνης βιοτεύειν καὶ πάλιν ἀναστρέφειν εἰργασμένας τὰ θεοῖς φίλα. τὸ γὰρ ζῶν φιλόστροφον καὶ μάλιστα δίκαιον καὶ νηφαντικόν· ὅθεν καὶ νηφάλιοι σπονδαὶ αἱ διὰ μέλιτος. καὶ κυάμοις οὐκ ἐφιζάνουσιν, οὐς ἐλάμβανον εἰς σύμβολον τῆς κατ' εὐθείαν γενέσεως καὶ ἀκαμποῦς διὰ τὸ μόνον σχεδὸν τῶν σπερματικῶν δι' ὅλου τετρήσθαι, μὴ ἐγκοπτόμενον ταῖς μεταξὺ τῶν γονάτων ἐμφράξεσι. φέροισιν <ἀν> οὖν τὰ κηρία καὶ αἱ μέλισσαι οἰκεία σύμβολα καὶ κοινὰ ὑδριάδων νυμφῶν καὶ ψυχῶν εἰς γένεσιν νυμφευομένων.

20. Σπήλαια τοίνυν καὶ ἄντρα τῶν παλαιοτάτων πρὶν καὶ ναοὺς ἐπινοῆσαι θεοῖς ἀφοσιούντων, καὶ ἐν Κρήτῃ μὲν Κουρήτων Διί, ἐν Ἀρκαδίᾳ δὲ Σελήνῃ καὶ Πανὶ Λυκείῳ, καὶ <ἐν> Νάξῳ Διονύσῳ, πανταχοῦ δ' ὅπου τὸν Μίθραν ἔγνωσαν διὰ σπηλαίου τὸν θεὸν ἰλεομένων, τὸ Ἰθακήσιον σπήλαιον οὐκ ἠρέκεσθη δίθυρον εἰπῶν Ὅμηρος, ἀλλὰ καὶ τὰς μὲν τινὰς πρὸς βορρᾶν τετράφθαι θύρας, τὰς δὲ πρὸς νότον θεωτέρας*, καὶ καταβατάς γε τὰς βορείους, τὰς δὲ πρὸς νότον οὐδὲ εἰ καταβαταὶ ἐπεσημήνατο, μόνον δὲ ὅτι

οὐδέ τι κείνη

ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδὸς ἐστίν.'

21. ἔπεται τοίνυν ζητεῖν τὸ βούλημα εἴτε τῶν καθιδρουσαμένων, εἴπερ ἱστορίαν ὁ ποιητὴς ἀπαγγέλλει, ἢ αὐτοῦ γε τὸ αἰνίγμα, εἴπερ αὐτοῦ πλάσμα τὸ διήγημα. τοῦ δὴ ἄντρου εἰκόνα καὶ σύμβολον φησὶ τοῦ κόσμου φέροντος Νουμήνιος καὶ ὁ τούτου ἐταῖρος Κρόνιος δύο εἶναι ἐν οὐρανῷ ἄκρα, ὧν οὔτε νοτιώτερόν ἐστι τοῦ χειμερινοῦ τροπικοῦ οὔτε βορειότερον τοῦ θερινοῦ. ἔστι δ' ὁ μὲν θερινὸς κατὰ καρκίνον, ὁ δὲ χειμερινὸς κατ' αἰγόκερων. καὶ προσγειότατος μὲν ὧν ἡμῖν ὁ καρκίνος εὐλόγως τῇ προσγειοτάτῃ Σελήνῃ ἀπεδόθη, ἀφανοῦς δ' ἔτι ὄντος τοῦ νοτίου πόλου τῷ μακρᾶν ἔτι ἀφεστηκότι καὶ ἀνωτάτῳ τῶν πλανωμένων πάντων ὁ αἰγόκερος ἀπεδόθη.

oder dass der Tod vom Leid erlöst, das Leben hier auf der Erde aber sehr mühevoll und bitter ist.

19. Sie nannten aber nicht pauschal alle Seelen, die zum Werden gehen, ‚Bienen‘, sondern nur solche, die in Gerechtigkeit leben und wieder hinaufsteigen würden, nachdem sie den Göttern angenehme Werke vollbracht haben. Dieses Lebewesen (= die Biene) liebt es nämlich, zu ihrem Ursprung zurückzukehren, und ist besonders gerecht und ‚nüchtern‘ (= rein). Daher werden auch die mit Honig gemachten Trankopfer ‚nüchtern‘ genannt. Die Bienen setzen sich nicht auf Bohnen, die sie als Symbol eines geraden und nicht gebogenen Werdens ansahen, weil Bohnen beinahe die einzigen keimenden Substanzen sind, die ganz durchbohrt und nicht inmitten durch Knoten gehemmt werden.⁶⁰ Honigwaben und Bienen dürften folglich passende und gemeinsame Symbole der Wassernymphen und der Seelen sein, die als Bräute zum Werden gehen.

20. Ganz früher, noch bevor man Tempel kannte, weihte man den Göttern Höhlen und Grotten: auf Kreta weihte man Zeus die Grotte der Kureten,⁶¹ in Arkadien gab es eine Grotte für Selene und Pan Lykeios,⁶² auf Naxos eine für Dionysos, und überall dort, wo man den Mithras verehrte, suchte man den Gott durch eine Höhle gnädig zu stimmen. Homer genügte es nicht, die Grotte auf Ithaka zweitürig zu nennen, sondern er sagt, dass die eine Tür nach Norden, die göttlichere Tür aber nach Süden gerichtet ist, und dass die nördliche Tür ein Abstieg ist; bei der nach Süden gerichteten Tür macht er dagegen nicht deutlich, ob man durch sie herabsteigen kann, sondern er sagt lediglich:

„durch sie gehen keine Menschen hinein, sondern das ist der Weg der Götter.“⁶³

21. Es bleibt nun die Absicht entweder derer zu untersuchen, die die Grotte errichtet haben, falls der Dichter historisch gesichertes Wissen beschreibt, oder die Intention seiner Verrätselung, falls die Erzählung seine Erfindung ist. Weil die Grotte Bild und Symbol des Kosmos ist, sagen Numenios und sein Schüler Kronios,⁶⁴ dass es im Himmel zwei Extreme gibt: den winterlichen Wendekreis im äußersten Süden und den sommerlichen Wendekreis im äußersten Norden. Der sommerliche Wendekreis liegt im Sternbild des Krebses, der winterliche in dem des Steinbocks. Und weil der Krebs uns (= der Erde) am nächsten liegt, wurde er mit gutem Grund dem der Erde am nächsten gelegenen Mond zugeschrieben; dagegen wurde der Steinbock, weil der Südpol (für uns) noch unsichtbar ist, dem ganz weit entfernten und höchsten von allen Planeten⁶⁵ zugeschrieben.

22. καὶ ἔχουσί γε ἐφεξῆς αἱ θέσεις τῶν ζφδίων· ἀπὸ μὲν καρκίνου εἰς αἰγόκερων πρῶτα μὲν λέοντα οἶκον Ἥλιου, εἶτα παρθένον Ἑρμοῦ, ζυγὸν δὲ Ἀφροδίτης, σκορπίον δὲ Ἄρεος, τοξότην Διός, αἰγόκερων Κρόνου· ἀπὸ δ' αἰγόκερω ἔμπαλιν ὕδροχόν Κρόνου, ἰχθύας Διός, Ἄρεος κριόν, ταῦρον Ἀφροδίτης, διδύμους Ἑρμοῦ, καὶ Σελήνης λοιπὸν καρκίνου. δύο οὖν ταύτας ἔθεντο πύλας καρκίνου καὶ αἰγόκερων οἱ θεολόγοι, Πλάτων δὲ δύο στόμια ἔφη· τούτων δὲ καρκίνου μὲν εἶναι δι' οὐ κατίασιν αἱ ψυχαί, αἰγόκερων δὲ δι' οὐ ἀνίασιν. ἀλλὰ καρκίνος μὲν βόρειος καὶ καταβατικός, αἰγόκερος δὲ νότιος καὶ ἀναβατικός.

23. ἔστι δὲ τὰ μὲν βόρεια ψυχῶν εἰς γένεσιν κατιουσῶν, καὶ ὀρθῶς καὶ τοῦ ἀντροῦ αἱ πρὸς βορρᾶν πύλαι καταβαταὶ ἀνθρώποις· τὰ δὲ νότια οὐ θεῶν, ἀλλὰ τῶν εἰς θεοὺς ἀνιουσῶν, διὰ τὴν αὐτὴν δ' αἰτίαν οὐ θεῶν ἔφη ὁδός, ἀλλ' ἀθανάτων, ὁ κοινὸν καὶ ἐπὶ ψυχῶν ἢ οὐσῶν* καθ' αὐτὸ ἢ τῇ οὐσίᾳ ἀθανάτων. τῶν δύο πυλῶν τούτων μεμνησθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ Φυσικῷ φησὶ Ῥωμαίους τε καὶ Αἰγυπτίους. Ῥωμαίους μὲν γὰρ τὰ Κρόνια ἐορτάζειν Ἥλιου κατ' αἰγόκερων γενομένου, ἐορτάζειν δὲ τοὺς δούλους ἐλευθέρων σχήματα περιβάλλοντας καὶ πάντων ἀλλήλοις κοινωνούντων· αἰνιξαμένου τοῦ νομοθέτου ὅτι κατὰ ταύτην τοῦ οὐρανοῦ τὴν πύλην οἱ νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δούλοι διὰ τῆς Κρονικῆς ἐορτῆς καὶ τοῦ ἀνακειμένου Κρόνω οἴκου ἐλευθεροῦνται, ἀναβιωσκόμενοι καὶ εἰς ἀπογένεσιν ἀπερχόμενοι. καταβατικὴ δὲ αὐτοῖς ἢ ἀπ' αἰγόκερω ὁδός· διὸ ἰανούαν εἰπόντες τὴν θύραν καὶ ἰανουάριον μῆνα τὸν θυραῖον προσεῖπον, ἐν ᾧ Ἥλιος ἀπ' αἰγόκερω πρὸς ἑφάν ἐπάνεισιν ἐπιστρέψας εἰς τὰ βόρεια.

24. Αἰγυπτίους δὲ ἀρχὴ ἔτους οὐχ ὁ ὕδροχός, ὡς Ῥωμαῖοις, ἀλλὰ καρκίνος· πρὸς γὰρ τῷ καρκίνῳ ἢ Σῶθις, ἦν κυνὸς ἀστέρα Ἑλληνας φασί. νομηνία δ' αὐτοῖς ἢ Σώθως ἀνατολή, γενέσεως κατάρχουσα

22. Der Reihe nach gibt es folgende Positionen der Tierkreiszeichen: In der Richtung vom Krebs bis zum Steinbock findet sich an erster Stelle der Löwe als das Haus der Sonne.⁶⁶ Es folgt die Jungfrau als das Haus des Merkur, dann die Waage als das Haus der Venus, dann der Skorpion als das Haus des Mars, der Schütze als das Haus des Jupiter und der Steinbock als das Haus des Saturn. Vom Steinbock zurück liegt der Wassermann als das Haus des Saturn, dann folgen die Fische als das Haus des Jupiter, der Widder als das Haus des Mars, der Stier als das Haus der Venus, die Zwillinge als das Haus des Merkur und schließlich der Krebs als das Haus des Mondes. Die Theologen betrachteten diese beiden Zeichen, Krebs und Steinbock, als Türen, wogegen Platon sie zwei Öffnungen nannte.⁶⁷ Von diesen sei der Krebs die Tür, durch die die Seelen hinabgehen, der Steinbock aber die, durch die sie hinaufgehen. Der Krebs liegt nördlich und ist zum Hinabsteigen geeignet, der Steinbock dagegen südlich und ist zum Hinaufsteigen geeignet.

23. Die nördlichen Gegenden sind der Ort für die Seelen, die zum Werden hinabsteigen, und richtig sind auch die nördlich gelegenen Türen der Grotte Abstiege für die Menschen. Die südlichen Gegenden sind kein Ort für die Götter, sondern für die Seelen, die zu den Göttern hinaufsteigen. Aus eben diesem Grund sagt Homer auch nicht „Weg der Götter“, sondern „Weg der Unsterblichen“, was ein gemeinsamer Begriff (für Götter und) für Seelen ist, die entweder aus sich selbst oder in ihrer Essenz unsterblich sind. Diese beiden Türen soll auch Parmenides in seiner *Physik* erwähnt haben,⁶⁸ und auch die Römer und die Ägypter sollen sie kennen. Denn die Römer feiern die Saturnalien,⁶⁹ wenn die Sonne im Steinbock steht, und die Sklaven feiern das Fest der Saturnalien, indem sie sich die Kleidung von Freien umwerfen, und alle machen miteinander gemeinsame Sache. Der Begründer dieses Brauches deutete damit an, dass diejenigen, die jetzt aufgrund ihrer Geburt Sklaven sind, durch diese Himmelstür mittels des Saturnalienfestes und (unter dem Einfluss) des dem Saturn zugeschriebenen Hauses⁷⁰ befreit werden, indem sie wieder zum Leben kommen und zum Werden aus dem Leben gehen. Für sie ist der Weg vom Steinbock aus herabsteigbar. Und weil sie die Tür *ianua* nannten, nannten die Römer auch den (das Jahr) eröffnenden Monat ‚Januar‘, in dem die Sonne vom Steinbock her wieder zum Osten zurückkehrt, nachdem sie sich zu den nördlichen Zeichen⁷¹ gewendet hat.

24. Bei den Ägyptern steht am Anfang des Jahres nicht wie bei den Römern der Wassermann, sondern der Krebs. In der Nähe des Krebses befindet sich nämlich die Sothis, die die Griechen Hundstern nennen.⁷²

τῆς εἰς τὸν κόσμον. οὐτ' οὖν ἀνατολῇ καὶ δύσει τὰς θύρας ἀνέθηκεν οὔτε ταῖς ἰσημερίαις, οἷον κριῶ καὶ ζυγῶ ἀλλὰ νότῳ καὶ βορρᾶ καὶ ταῖς κατὰ νότον νοτιωτάταις πύλαις καὶ ταῖς κατὰ βορρᾶν βορειοτάταις, ὅτι ψυχαῖς καθιέρωτο τὸ ἄντρον καὶ νύμφαις ὕδριασι, ψυχαῖς δὲ γενέσεως καὶ ἀπογενέσεως οἰκείοι οἱ τόποι.

Τῷ μὲν οὖν Μίθρα οἰκείαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ὑπέταξαν· διὸ κριοῦ μὲν φέρει Ἀρηίου ζυγίου τὴν μάχαιραν, ἐποχεῖται δὲ ταύρω Ἀφροδίτης. ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὧν ὁ Μίθρας* καὶ γενέσεως δεσπότης κατὰ τὸν ἰσημερινὸν τέτακται κύκλον, ἐν δεξιᾷ μὲν <έχων> τὰ βόρεια, ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ νότια, τεταγμένου αὐτοῖς κατὰ μὲν τὸν νότον τοῦ Καύτου διὰ τὸ εἶναι θερμὸν, κατὰ δὲ τὸν βορρᾶν τοῦ <Καυτοπάτου> διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ ἀνέμου.

25. ψυχαῖς δ' εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα, ὡς τινες ᾤθησαν, καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην. ἀλλὰ βορέας μὲν οἰκείος εἰς γένεσιν ἰούσαις· διὸ καὶ τοὺς θνήσκειν μέλλοντας ἢ βορέου πνοῇ

ἴζωγρεῖ ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν',
ἢ δὲ τοῦ νότου διαλύει. ἢ μὲν γὰρ πῆγνυσι ψυχροτέρα οὔσα καὶ ἐν τῷ ψυχρῷ τῆς χθονίου γενέσεως διακρατοῦσα, ἢ δὲ διαλύει θερμοτέρα οὔσα καὶ πρὸς τὸ θερμὸν τοῦ θείου ἀναπέμπουσα. βορειοτέρας δ' οὔσης τῆς ἡμετέρας οἰκουμένης ἀνάγκη τὰς τῆδε κυομένας βορρᾶ ἀνέμῳ ὁμιλεῖν καὶ τὰς ἐντεῦθεν ἀπαλλαττομένας νότῳ· αὕτη δὲ καὶ ἡ αἰτία τοῦ τὸν μὲν βορρᾶν ἀρχόμενον μέγαν εἶναι, τὸν δὲ νότον λήγοντα. ὁ μὲν γὰρ εὐθύς ἐπίκειται τοῖς ὑπὸ τὴν ἄρκτον οἰκοῦσιν, ὁ δὲ μακρὰν ἀφέστηκε· χρονιωτέρα δ' ἢ ἐκ τῶν ἀπωθεν ἐπιρροή· καὶ ὅταν ἀθροισθῇ, τότε πληθύνει.

26. εἰς γένεσιν δ' ἀπὸ βορέου πύλης τῶν ψυχῶν ἐρχομένων ἐρωτικὸν διὰ τοῦτο ὑπεστήσαντο τὸν ἄνεμον· καὶ γὰρ

ἴππῳ ἐεισάμενος παρελέξατο κυανοχαίτη·

αἰ δ' ὑποκυσοάμεναι ἔτεκον δυοκαίδεκα πώλους·

Sein Aufgang, der den Beginn der zum Kosmos führenden Entstehung markiert, ist für die Ägypter der Neumond. Entsprechend hat Homer die Türen weder dem Osten oder Westen noch der Tag- und Nachtgleiche, also dem Widder und der Waage, zugewiesen, sondern dem Süden und dem Norden mit den nach Süden gelegenen südlichsten und den nach Norden gelegenen nördlichsten Himmelstoren, weil die Grotte Seelen und Wassernymphen geweiht war; und (eben) diese Orte sind für Seelen mit Blick auf ihr Werden und Vergehen geeignet.

Dem Mithras haben sie den Ort der Tag- und Nachtgleiche als passenden Sitz gegeben. Deswegen trägt er das Schwert des Widders, das Zeichen des Mars, und er reitet auf dem Stier der Venus.⁷³ Wie der Stier so ist auch Mithras als Demiurg und Herrscher über das Werden⁷⁴ entlang des Kreises der Tag- und Nachtgleiche gesetzt, wobei er in der rechten Hand die nördlichen Teile und in der linken die südlichen Teile hält. Im Süden haben sie Kautes aufgestellt wegen der Hitze und im Norden den Kautopates wegen der Kälte des Windes.⁷⁵

25. Den Seelen, die zur Entstehung gehen und von der Entstehung weggehen, ordnen sie in passender Weise Winde zu, weil auch die Seelen einen Hauch atmen, wie manche glaubten, und eine ähnliche Essenz haben. Aber der Nordwind ist für die Seelen passend, die zur Entstehung gehen, denn der Hauch des Nordwindes belebt die Seelen, die im Begriff sind, zu sterben, „indem er in die sehr erschöpfte Seele hineinbläst“⁷⁶ der Hauch des Südwindes hingegen löst sie auf. Denn der Nordwind verfestigt die Seele, weil er kälter ist, und er herrscht mit der Kälte über das irdische Werden; der Südwind aber löst sie auf, weil er wärmer ist, und schickt sie zur Wärme des Göttlichen empor. Weil der von uns bewohnte Teil der Welt aber weiter im Norden liegt, sind die Seelen, die hier ausgetragen werden, notwendigerweise mit dem Nordwind vertraut, wogegen die Seelen, die sich von hier entfernen, mit dem Südwind vertraut sind. Dies ist auch die Ursache dafür, dass der Nordwind an seinem Anfang und der Südwind an seinem Ende stark ist: Denn der Nordwind legt sich sofort auf die Menschen, die unterhalb des Bären⁷⁷ wohnen, der Südwind ist dagegen weit (von ihnen) entfernt. Und der von entlegeneren Gebieten kommende Zustrom dauert länger; er nimmt vor allem dann zu, wenn er sich sammelt.

26. Weil die Seelen aber von der nördlichen Tür aus zur Entstehung gehen, hat man angenommen, dass der Nordwind ein erotisches Wesen hat. Denn Boreas

„begattete sie in Gestalt eines schwarzhaarigen Pferdes; sie aber wurden trächtig und gebaren zwölf Fohlen.“⁷⁸

καὶ τὴν Ὠρείθυιαν αὐτὸν ἀρπάσαι φασίν, ἐτέκνωσέ τε Ζήτην καὶ Κάλαϊν. Τὸν δὲ νότον θεοὶς νέμοντες ἰσταμένης τῆς μεσημβρίας ἐν τοῖς ναοῖς τῶν θεῶν τὰ παραπετάσματα ἔλκουσι, τὸ Ὀμηρικὸν δὴ τοῦτο φυλάσσοντες παράγγελμα, ὡς κατὰ τὴν εἰς νότον ἐγκλισιν τοῦ θεοῦ οὐ θέμις ἀνθρώπους εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερά, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.

27. ἰστᾶσιν οὖν τὸ σύμβολον τῆς μεσημβρίας καὶ τοῦ νότου ἐπὶ τῇ θύρᾳ μεσημβριάζοντος τοῦ θεοῦ. οὐκοῦν οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλων θυρῶν ἐφ' ὁποίας οὖν ὥρας ἐξὸν λαλεῖν ὡς ἱεράς οὐσης θύρας, καὶ διὰ τοῦθ' οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ παρ' Αἰγυπτίοις σοφοὶ μὴ λαλεῖν ἀπηγόρευον διερχομένους ἢ θύρας ἢ πύλας, σεβομένους ὑπὸ σιωπῆς θεὸν ἀρχὴν τῶν ὄλων ἔχοντα. Οἶδε δὲ καὶ Ὀμηρος ἱεράς τὰς θύρας, ὡς δηλοῖ παρ' αὐτῷ ὁ σεῖων Οἰνεὺς ἀνθ' ἱκετηρίας τὴν θύραν,

ἴσειων κολλητὰς σανίδας, γουνοῦμενος υἰόν'.

οἶδε δὲ καὶ πύλας οὐρανοῦ, ἃς αἱ Ὀραι ἐπιστεύθησαν, ἀρχὰς ἐχούσας τῶν νεφουμένων τόπων, ὧν αἱ ἀνοίξεις καὶ τὰ κλειθρα διὰ νεφῶν,

ἤμην ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι,

καὶ διὰ τοῦτο μυκώμεναι, ὅτι καὶ αἱ βρονταὶ διὰ τῶν νεφῶν·

ἄυτόματοι δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὀραι'.

28. λέγει δὲ πού καὶ Ἡλίου πύλας, σημαίνων καρκίνον τε καὶ αἰγόκερων· ἄχρι <γὰρ> τούτων πρόεισιν ἀπὸ βορέου ἀνέμου εἰς τὰ νότια κατιῶν κάκειθεν ἐπανιῶν εἰς τὰ βόρεια. αἰγόκερος δὲ καὶ καρκίνος περὶ τὸν γαλαξίαν τὰ πέρατα αὐτοῦ εἰληχότες, καρκίνος μὲν τὰ βόρεια, αἰγόκερος δὲ τὰ νότια· δῆμος δὲ ὄνειρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἃς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν. ᾧ καὶ σπένδειν αὐταῖς τοὺς ψυχαγωγοὺς μέλι κεκραμένον γάλακτι ὡς ἂν δι' ἡδονῆς εἰς γένεσιν μεμελετηκυῖαι ἔρχεσθαι· αἷς συγκυεῖσθαι τὸ γάλα πέφυκεν.

Ἔτι τὰ μὲν νότια μικροφυῆ ποιεῖ τὰ σώματα· τὸ γὰρ θερμὸν ἰσχυαίνειν αὐτὰ μάλιστα εἴωθεν, [ἐν] αὐτῷ δὲ τούτῳ καὶ κατασμικρύνειν καὶ ξηραίνειν· ἔτι δ' ἐν τοῖς βορείοις πάντα μεγάλα

Und man sagt, dass Boreas die (Nymphe) Oreithyia⁷⁹ geraubt habe, und er zeugte Zetes und Kalais. Weil die Menschen nun den Süden den Göttern zuteilen, ziehen sie, wenn es Mittag ist, in den Tempeln der Götter die Vorhänge zu, wobei sie die homerische Vorschrift beachten, dass es nicht rechtens ist, dass die Menschen die Tempel während der Neigung der Sonne nach Süden betreten; dies ist vielmehr der Weg der Unsterblichen.

27. Wenn der Gott (= die Sonne) im Zenit steht, bringen sie also das Symbol des Mittags und des Südens an der Tür an. Und weil die Tür heilig ist, ist es auch zu keiner Zeit erlaubt, an anderen (Tempel-)Türen zu sprechen. Daher haben die Pythagoreer und die Weisen bei den Ägyptern verboten zu sprechen, wenn man Tore oder Türen durchschreitet, um schweigend den Gott als den Anfang aller Dinge zu verehren. Auch Homer kennt die Türen als heilig, wie bei ihm Oineus deutlich macht, der anstelle einer Bitte an der Tür rüttelt:

„Indem er die fest verbundenen Türen schüttelte, flehte er seinen Sohn an.“⁸⁰

Homer kennt auch die Tore des Himmels, die den Horen anvertraut wurden; diese Tore sind der Ursprung der nebligen Gefilde, deren Öffnung und Verriegelung durch die Wolken erfolgt,

„um den dichten Nebel sowohl herauszulassen als auch, um ihn zu verschließen.“⁸¹

Und deswegen ‚brüllen‘ die Wolken (bei Homer), weil auch der Donner durch die Wolken entsteht:

„Von selbst brüllten die Tore des Himmels, die die Horen hielten.“⁸²

28. Homer spricht auch irgendwo von den „Toren der Sonne“,⁸³ womit er Krebs und Steinbock meint.⁸⁴ Denn bis zu diesen schreitet die Sonne voran, indem sie vom Nordwind zu den südlichen Gefilden herabsteigt und von dort (wiederum) zum Norden aufsteigt. Steinbock und Krebs markieren im Bereich der Milchstraße deren Enden, der Krebs den Norden, der Steinbock den Süden. Die Seelen sind nach Pythagoras ein ‚Volk der Träume‘,⁸⁵ die sich, wie er sagt, in der Milchstraße versammeln, die so nach den durch Milch genährten Seelen, wenn sie in das Werden fallen, benannt ist. Deswegen bringen Leute, die Seelen beschwören, ihnen auch mit Milch gemischten Honig als Opfertgabe, weil sie daran gewöhnt seien, durch Lust zur Entstehung gehen. Zusammen mit ihrer Empfängnis entsteht natürlicherweise die Milch.

Ferner bringen die südlichen Gefilde kleinwüchsige Körper hervor, denn die Hitze lässt sie für gewöhnlich stark verdorren, so dass sie kleiner werden und ausgemergelt sind. Im Norden sind alle Körper

τὰ σώματα, δηλοῦσι δὲ Κελτοί, Θραῖκες, Σκύθαι ἢ τε γῆ κάθυγρος αὐτῶν οὔσα καὶ νομὰς πλείστας φέρουσα. ἐπεὶ καὶ αὐτό γε τοῦνομα ἀπὸ τῆς βορᾶς· βορὰ δὲ ὄνομα τροφῆς, καὶ ὁ ἐκ γῆς οὖν πνέων τροφοῦ, ἅτε τρόφιμος ὢν, βορᾶς κέκληται.

29. κατὰ ταῦτα τοίνυν τῷ μὲν θνητῷ καὶ γενέσει ὑποπτῶτῳ φύλῳ τὰ βόρεια οἰκεία, τῷ δὲ θειοτέρῳ τὰ νότια, ὡς θεοῖς μὲν τὰ ἀνατολικά, δαίμοσι δὲ τὰ δυτικά.

Ἀρξαμένης γὰρ τῆς φύσεως ἀπὸ ἐτερότητος πανταχοῦ τὸ δίθυρον αὐτῆς πεποίηται σύμβολον. ἢ γὰρ διὰ νοητοῦ ἢ πορεία ἢ δι' αἰσθητοῦ· καὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἢ διὰ τῆς ἀπλανοῦς ἢ διὰ τῆς τῶν πεπλανημένων, καὶ πάλιν ἢ διὰ τῆς ἀθανάτου ἢ διὰ τῆς θνητῆς πορείας, καὶ κέντρον τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν, τὸ δ' ὑπόγειον, καὶ τὸ μὲν ἀνατολικόν, τὸ δὲ δυτικόν, καὶ τὰ μὲν ἀριστερά, τὰ δὲ δεξιά, νύξ τε καὶ ἡμέρα· καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἢ ἀρμονία καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων. δύο δὲ στόμια Πλάτων φησί, δι' οὗ μὲν ἀναβαινόντων εἰς οὐρανόν, δι' οὗ δὲ κατιόντων εἰς γῆν, καὶ τῶν θεολόγων πύλας ψυχῶν Ἥλιον τιθέντων καὶ Σελήνην, καὶ διὰ μὲν Ἥλιου ἀνιέναι, διὰ δὲ Σελήνης κατιέναι· καὶ δύο πίθοι παρ' Ὀμήρῳ·
'δῶρων, οἷα δίδωσι, κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων·

30. πίθου νενομισμένης καὶ παρὰ Πλάτωνι ἐν Γοργία τῆς ψυχῆς, καὶ τῆς μὲν οὔσης εὐεργέτιδος, τῆς δὲ κακοεργέτιδος, καὶ τῆς μὲν λογικῆς, τῆς δ' ἀλόγου· πίθοι δὲ ὅτι χωρήματα ἦσαν αἱ ψυχαὶ ἐνεργειῶν τε καὶ ἕξεων ποιῶν. καὶ παρ' Ἡσιόδῳ ὁ μὲν τις νοεῖται πίθος δεδεμένος, ὁ δὲ ὄν λυεῖ ἢ ἡδονῇ καὶ εἰς πάντα διασκεδάννυσι μόνης ἐλπίδος μενούσης. ἐν οἷς γὰρ ἡ φαύλη ψυχὴ σκιδναμένη περὶ ὕλην τάξεως διαμαρτάνει, ἐν τούτοις ἅπασιν ταῖς ἀγαθαῖς ἐλπίσιν ἑαυτὴν βουκολεῖν εἴωθε.

31. πανταχοῦ τοίνυν τοῦ διθύρου φύσεως ὄντος συμβόλου εἰκότως καὶ τὸ ἄντρον οὐ μονόθυρον, ἀλλὰ δύο ἔχον θύρας ὡσαύτως τοῖς πράγμασιν ἐξηλλαγμένας, καὶ τὰς μὲν θεοῖς τε καὶ τοῖς ἀγαθοῖς προσηκούσας, τὰς δὲ τοῖς θνητοῖς καὶ φαυλοτέροις. ἀφ' ὧν καὶ

groß, was man an den Kelten, Thrakern und Skythen sehen kann, deren Land sehr feucht ist und viele Weiden hat. Daher ist auch der Name ‚Boreas‘ selbst abgeleitet von dem Wort ‚Bora‘, das eine Bezeichnung für Ernährung ist. Und der Wind, der von einem so ernährenden Land weht, wird ‚Borras‘ genannt, weil er nährend ist.

29. Insofern also sind die nördlichen Regionen passend für das, was von sterblicher Abstammung ist und der Entstehung unterliegt, die südlichen hingegen für das, was von göttlicher(-er)⁸⁶ Abstammung ist, so wie die östlichen Gegenden für Götter und die westlichen für Dämonen angemessen sind.

Weil die Natur ja ihren Anfang aus der Verschiedenartigkeit genommen hatte, hat man überall auf der Welt das Doppeltürige zu ihrem Symbol gemacht. Denn das Fortschreiten erfolgt entweder durch das Intelligible oder das Wahrnehmbare. Im letzten Fall geschieht es entweder auf einem unveränderlichen Weg⁸⁷ oder auf dem der Planeten und wiederum auf einem unsterblichen oder einem sterblichen Weg.⁸⁸ Es gibt einen Kardinalpunkt⁸⁹ über der Erde und einen unter der Erde, der eine liegt östlich, der andere westlich. Entsprechend sind die einen Regionen links und die anderen rechts gelegen, und es gibt Nacht und Tag. Deswegen ist ‚die Harmonie durch Gegensätze gespannt‘⁹⁰ und schießt durch Gegensätze ihre Pfeile ab. Platon sagt, dass es zwei Öffnungen gibt: Durch die eine würden die Seelen zum Himmel aufsteigen, durch die andere zur Erde hinabgehen;⁹¹ und die Theologen setzen die Sonne und den Mond als Tore der Seele fest, wobei die Seelen durch die Sonne aufsteigen und durch den Mond herabsteigen würden. Und bei Homer gibt es zwei Vorratsgefäße „deren eines die schlechten Gaben, die er zuteilt, enthält, deren anderes die guten“.⁹²

30. Auch in Platons *Gorgias* wird die Seele für ein Vorratsgefäß gehalten, und die eine Seele tue Gutes, die andere Böses, und die eine sei rational, die andere aber irrational.⁹³ Seelen werden mit Vorratsgefäßen verglichen, weil sie Behälter für bestimmte Energien und Eigenschaften sind. Und bei Hesiod wird das eine Vorratsgefäß als geschlossen vorgestellt, das andere als eines, das die Lust öffnet und seinen Inhalt in alle Richtungen verstreut, wobei nur die Hoffnung (darin) bleibt.⁹⁴ Denn wo eine schlechte Seele sich über die Materie zerstreut und die Ordnung verfehlt, pflegt sie sich selbst durch gute Hoffnungen zu täuschen.

31. Wenn also überall in der Welt ein doppelter Eingang ein Symbol der Natur ist, dann ist es auch passend, dass die (homerische) Grotte nicht eintürig ist, sondern zwei Türen hat, die sich ebenso wie die Dinge in der Wirklichkeit voneinander unterscheiden. Die eine Tür ist passend für die Götter und die Guten, die andere aber für die Menschen und die

Πλάτων ὀρμώμενος οἶδε καὶ αὐτὸς κρατῆρας, καὶ ἀντὶ τῶν ἀμφιφορέων λαμβάνει πίθους, καὶ δύο στόμια, ὡς ἔφαμεν, τῶν δύο πυλῶν, καὶ τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις.

Ἄλλ' ἵνα μὴ τὰ τῶν παλαιῶν φιλοσόφων τε καὶ θεολόγων ἐπεισάγοντες τὸν λόγον μηκύνωμεν, τὴν μὲν πᾶσαν βούλησιν καὶ διὰ τούτων παραδειχέσθαι ἡγούμεθα τοῦ διηγήματος.

32. λείπεται δὴ παραστήσαι καὶ τὸ τῆς πεφυτευμένης ἐλαίας σύμβολον ὅτι ποτὲ μὴνύει. καίτοι αὕτη καὶ περιττότερόν τι παρίστησιν, οὐχ ἀπλῶς παραπεφυτεῦσθαι εἰρημένη, ἀλλ' ἐπὶ κρατὸς λιμένος·

ἄντάρ ἐπὶ κρατὸς λιμένος τανύφυλλος ἐλαίη·
ἀγχόθι δ' αὐτῆς ἄντρον·

ἔστι δ' οὐχ ὡς ἂν τις νομίσειεν, ἀπὸ τύχης τινὸς οὕτω βλαστήσασα, ἀλλ' αὐτὴ συνέχουσα τοῦ ἄντρου τὸ αἰνίγμα. ἐπεὶ γὰρ ὁ κόσμος οὐκ εἰκῆ οὐδ' ὡς ἔτυχε γέγονεν, ἀλλ' ἔστι φρονήσεως θεοῦ καὶ νοεράς φύσεως ἀποτέλεσμα, παραπεφύτευται τῇ εἰκόνι τοῦ κόσμου τῷ ἄντρῳ σύμβολον φρονήσεως θεοῦ ἢ ἐλαία. Ἀθηνᾶς μὲν γὰρ τὸ φυτόν, φρόνησις δὲ ἡ Ἀθηνᾶ. κρατογενοῦς δ' οὐσης τῆς θεοῦ, οἰκεῖον τόπον ὁ θεολόγος ἐξεῦρεν ἐπὶ κρατὸς τοῦ λιμένος αὐτὴν καθιερώσας, σημαίνων δι' αὐτῆς ὡς οὐκ ἐξ αὐτοματισμοῦ τὸ ὄλον τοῦτο καὶ τύχης ἀλόγου ἔργον γέγονεν, ἀλλ' ὅτι φύσεως νοεράς καὶ σοφίας ἀποτέλεσμα, χωριστῆς μὲν οὐσης ἀπ' αὐτοῦ, πλησίον δὲ κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ σύμπαντος λιμένος ἰδρυμένης.

33. ἀειθαλῆς δὲ οὐσα ἢ ἐλαία φέρει τι ἰδίωμα οἰκειότατον ταῖς ἐν τῷ κόσμῳ τροπαῖς τῶν ψυχῶν, αἷς τὸ ἄντρον καθιέρωται. διὰ μὲν γὰρ τοῦ θέρους τὰ λευκὰ τῶν φύλλων ἀνανεύει, διὰ δὲ τοῦ χειμῶνος μεταστρέφει τὰ λευκότερα· ὅθεν καὶ ἐν ταῖς λιτανείαις καὶ ἱκετηρίαις τὰς τῆς ἐλαίας θαλείας προτείνουσιν, εἰς τὸ λευκὸν αὐτοῖς τὸ σκοτεινὸν τῶν κινδύνων μεταβάλλειν ὀπτεῦόμενοι. φύσει μὲν οὖν ἀειθαλεῖ ἢ ἐλαία συνέχεται ἀρωγὸν πόνων καρπὸν φέρουσα, ἀνάκειται δὲ τῇ Ἀθηνᾶ, καὶ τοῖς ἀθληταῖς ἐξ αὐτῆς δίδεται νικήσασιν

Schlechteren. Von diesen Überlegungen ausgehend kennt auch Platon selbst Kratere und nimmt Vorratsgefäße anstelle von Amphoren,⁹⁵ und – wie wir ausgeführt haben – setzt zwei Öffnungen anstelle der beiden Tore, wobei auch Pherekydes von Syros⁹⁶ von Verstecken, Gruben, Grotten, Türen und Toren spricht und dadurch das Werden der Seelen und ihr Vergehen verrätstelt.

Aber um nicht unsere Abhandlung durch das Erwähnen von Meinungen der alten Philosophen und Theologen (unnötig) zu verlängern, glauben wir, dass wir hiermit die ganze Intention der (homerischen) Erzählung dargestellt haben.

32. Es bleibt noch darzulegen, was wohl das Symbol des gepflanzten Ölbaums anzeigt. Doch wohl etwas sehr Außerordentliches, weil von ihm nicht einfach gesagt ist, dass er in der Nähe (der Grotte) gepflanzt ist, sondern am Kopfende des Hafens:

„Am Kopfende des Hafens steht ein langblättriger Ölbaum.

In dessen Nähe befindet sich eine Grotte ...“⁹⁷

Der Ölbaum ist aber nicht, wie man vermuten könnte, gewissermaßen zufällig so gewachsen, sondern er umfasst das (gesamte) Rätsel der Grotte. Denn da der Kosmos nicht planlos oder zufällig entstanden ist, sondern das Ergebnis des vernünftigen Plans eines Gottes und einer rationalen Natur ist, wurde der Ölbaum neben das Bild des Kosmos, d.h. neben die Höhle, als ein Symbol der göttlichen Vernunft gepflanzt. Der Ölbaum ist nämlich das Gewächs der Athene, und Athene ist (die Verkörperung der) Vernunft. Und weil Athene eine kopfgeborene Gottheit ist, hat der Theologe den passenden Platz gefunden, als er den Ölbaum am ‚Kopfende des Hafens‘ weihte; durch den Ölbaum zeigt er an, dass dieser ganze (Kosmos) nicht von allein entstanden oder das Werk eines irrationalen Zufalls ist, sondern dass er das Ergebnis einer rationalen Natur und einer (göttlichen) Weisheit ist, die (in Form des Ölbaums) zwar von ihr (= der natürlich gewachsenen Grotte) getrennt ist, aber in der Nähe der Grotte am Kopfende des ganzen Hafens platziert ist.

33. Weil der Ölbaum aber immergrün ist, hat er eine Eigentümlichkeit, die perfekt zu den Wechselfällen der Seelen im Kosmos, denen die Grotte gewidmet ist, passt. Im Sommer wendet er die weißen Teile seiner Blätter nach oben, im Winter kehrt er die weißeren Teile dagegen nach unten um. Daher streckt man auch bei Gebeten und Bittflehen die Blüten des Ölbaums vor, weil man für sich erhofft, dass das Dunkel der Gefahren in ein Leuchten umschlägt.⁹⁸ Mit seiner immergrünen Natur trägt der Ölbaum eine bei Mühen hilfreiche Frucht. Er ist Athene geweiht, aus ihm wird den siegreichen Athleten der Kranz

στέφανος, καὶ ἀπ' αὐτῆς ἱκετηρία τοῖς δεομένοις. διοικεῖται δὲ καὶ ὁ κόσμος ὑπὸ νοεράς φύσεως φρονήσει αἰδίῳ καὶ ἀειθαλεῖ ἀγόμενος, ἀφ' ἧς καὶ τὰ νικητήρια τοῖς ἀθληταῖς τοῦ βίου δίδονται καὶ τῶν πολλῶν πόνων τὸ ἄκος, καὶ ὁ τοὺς ἐλεεινοὺς ἀνακτώμενος καὶ ἱκέτας ὁ συνέχων τὸν κόσμον δημιουργός.

34. Εἰς τοῦτο τοίνυν φησὶν Ὅμηρος δεῖν τὸ ἄντρον ἀποθέσθαι πᾶν τὸ ἔξωθεν κτήμα, γυμνωθέντα δὲ καὶ προσαίτου σχῆμα περιθέμενον καὶ κάρψαντα τὸ σῶμα καὶ πᾶν περίττωμα ἀποβαλόντα καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀποστραφέντα βουλευέσθαι μετὰ τῆς Ἀθηνᾶς, καθεζόμενον σὺν αὐτῇ ὑπὸ πυθμένα ἐλαίας, ὅπως τὰ ἐπίβουλα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ πάθη πάντα περικόψῃ. οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ οἶμαι καὶ τοῖς περὶ Νουμήμιον ἐδόκει Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν Ὅμηρῳ κατὰ τὴν Ὀδύσειαν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἔξω παντός κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπείρους·

ἴεσθε τοὺς ἀφίκηται οἱ οὐκ ἴσασι θάλασσαν

ἀνέρες οὐδέ θ' ἄλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσι'.

πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἡ ὑλικῆ σύστασις.

35. διὰ τοῦτ', οἶμαι, καὶ τοῦ Φόρκυκος ἐπωνόμασε τὸν λιμένα·

Ἐφόρκυκος δὲ τίς ἐστι λιμὴν,'

ἐναλίῳ θεοῦ, οὗ δὴ καὶ θυγατέρα ἐν ἀρχῇ τῆς Ὀδυσσεΐας τὴν Θόωσαν ἐγενεαλόγησεν, ἀφ' ἧς ὁ Κύκλωψ, ὃν ὀφθαλμοῦ Ὀδυσσεὺς ἀλάωσεν, ἵνα καὶ ἄχρι τῆς πατρίδος ὑπῆ τι τῶν ἀμαρτημάτων μνημόσυνον. ἔνθεν αὐτῷ καὶ ἡ ὑπὸ τὴν ἐλαίαν καθέδρα οἰκεία ὡς ἱκέτη τοῦ θεοῦ καὶ ὑπὸ τὴν ἱκετηρίαν ἀπομειλισσομένῳ τὸν γενέθλιον δαίμονα. οὐ γὰρ ἦν ἀπλῶς τῆς αἰσθητικῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι ζωῆς τυφλώσαντα αὐτὴν καὶ καταργῆσαι συντόμως σπουδάσαντα, ἀλλ' εἶπετο τῷ ταῦτα τολμήσαντι μῆνις ἀλίῳ καὶ ὑλικῶν θεῶν, οὓς χρὴ πρότερον ἀπομειλίσασθαι θυσίαις τε καὶ πτωχοῦ πόνοις καὶ καρτερίαις, ποτὲ μὲν διαμαχόμενον τοῖς πάθεσι, ποτὲ δὲ γοητεύοντα καὶ ἀπατῶντα καὶ παντοίως πρὸς αὐτὰ μεταβαλλόμενον, ἵνα γυμνωθεῖς τῶν ῥακέων καθέλῃ πάντα καὶ οὐδ' οὕτως ἀπαλλαγῇ τῶν πόνων, ἀλλ' ὅταν παντελῶς ἔξαλος γένηται

gewunden und von ihm erhalten die Schutzflehenden ihre Bittzweige. Aber auch der Kosmos wird von einer rationalen Natur durchwaltet und von einer ewigen und immer-blühenden Vernunft geführt, von der auch den Athleten des Lebens die Siegespreise und die Heilung von ihren vielen Mühen gegeben werden. Und der, der den Bemitleidenswerten und Bittflehenden aufhilft, ist der Demiurg, der den Kosmos zusammenhält.

34. In dieser Grotte, sagt Homer, muss jeder äußerliche Besitz abgelegt werden: Nackt, in der Haltung eines Bettlers, am Körper geschlagen, von allem Überflüssigen entledigt und abgewandt von den Sinneswahrnehmungen muss man mit Athene, mit der man unten am Stamm des Olivenbaumes zusammensitzt, darüber beraten, wie man all die Affekte, die der Seele nachstellen, ausmerzen kann. Nicht ohne Grund haben, wie ich glaube, Numenios und seine Schüler geglaubt, dass Odysseus in Homers *Odyssee* das Abbild eines durch die aufeinanderfolgenden Stadien des Werdens gehenden Menschen ist, der auf diese Weise zu denen zurückkommt, die fern von jedem Wogenschwalm wohnen und das grenzenlose Meer nicht kennen:

„Bis du zu denen kommst, die das Meer nicht kennen –
Männer, die kein mit Salz vermishtes Essen essen.“⁹⁹

Auch bei Platon bezeichnen Meerestiefe, Meer und Wogenschwalm den Zustand der Materie.

35. Deswegen, glaube ich, hat Homer den Hafen auch ‚Hafen des Phorkys‘ genannt:

„Es ist der Hafen des Phorkys,“¹⁰⁰

eines Meergottes, als dessen Tochter zu Beginn der *Odyssee* Thoosa angeführt wird.¹⁰¹ Von Thoosa stammt der Kyklop ab, dessen Augenlicht Odysseus geraubt hat, damit ihm bis zu seiner Heimat eine (ständige) Erinnerung an seine Verfehlungen blieb. Daher ist für ihn auch der Sitz unterhalb des Ölbaums passend, so wie für einen Schutzflehenden des Gottes und für einen, der seinen Geburtsdämon unter dem Bittzweig zu besänftigen sucht. Denn es ist nicht einfach, sich von diesem sinnlich wahrnehmbaren Leben zu befreien, indem man es blendet und danach strebt, es schnell zu zerstören; vielmehr folgte dem, der solches wagte, der Zorn der Götter des Meeres und der Materie. Diese Götter muss er erst durch Opfer sowie durch die Mühen und Entságungen eines Bettlers besänftigen, indem er mal seinen Leidenschaften widersteht, mal ihnen schmeichelt und sie täuscht und sich ihnen gegenüber in manigfacher Weise verwandelt, damit er von den Lumpen entkleidet jede Leidenschaft niederreiße und selbst so (noch) nicht von den Mühen befreit werde, sondern (erst dann,) wenn er ganz vom Meer entfernt

καὶ ἐν ψυχαῖς ἀπείροις θαλασσίων καὶ ἐνύλων ἔργων, ὡς πτύον εἶναι ἡγεῖσθαι τὴν κώπην διὰ τὴν τῶν ἐναλίων ὀργάνων καὶ ἔργων παντελῆ ἀπειρίαν.

36. Οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὐρεσιλογούντων πιθανότηας, λογιζόμενον δὲ τὴν παλαιὰν σοφίαν καὶ τὴν Ὀμήρου ὄση τις φρόνησις γέγονε καὶ πάσης ἀρετῆς ἀκρίβειαν μὴ ἀπογινώσκειν ὡς ἐν μυθαρίου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ἠνίσσετο. οὐ γὰρ ἐνήν ἐπιτυχῶς πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπὸ τινων ἀληθῶν μεταποιῶντα τὸ πλάσμα. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου εἰς ἄλλην πραγματείαν ὑπερκείσθω τὸ σύγγραμμα, περὶ δὲ τοῦ ὑποκειμένου ἀντροῦ πέρας ἔχει τὰ τῆς ἐρμηνείας ἐνταῦθα.

herausgekommen und in Gemeinschaft von solchen Seelen sei, die die Werke des Meeres und der Materie nicht kennen, und er aufgrund seiner völligen Unerfahrenheit in nautischen Werkzeugen und der Seefahrt sein Ruder für eine Kornschaufel hielte.¹⁰²

36. Man darf aber nun nicht denken, dass Auslegungen dieser Art gezwungen seien und (lediglich) Überzeugungsversuche spitzfindiger Wortkünstler, sondern wenn man die alte Weisheit und die Vernunft Homers in ihrer ganzen Größe und seine gründliche Kenntnis jeder Tugend in Betracht zieht, dann kann man nicht zurückweisen, dass er im erzählerischen Gewand eines Mythos Bilder von göttlicheren Dingen verrätselt hat. Denn es wäre (Homer) nicht möglich gewesen, die ganze Darstellung plausibel zu halten, wenn er sie nicht auf der Basis von gewissen Wahrheiten gestaltet hätte. Aber die Abhandlung hierüber soll einem anderen Werk vorbehalten sein; die an dieser Stelle vorgebrachten Auslegungen der betrachteten (homerischen) Grotte sind hier zu Ende.

Anmerkungen zur Übersetzung

* Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einleitung.

- 1 Der griechische Text folgt dem Arethusa-Text. Zu Abweichungen vgl. die Einleitung in die Schrift, oben S. 29.
- 2 Der Beginn des Textes ist grammatisch schwierig, weil Ὅτι eine indirekte Frage einleitet, hier jedoch ein übergeordneter Satz fehlt. Möglicherweise ist dies ein Hinweis darauf, dass die Schrift aus einer längeren Abhandlung zu homerischen Fragen bzw. Allegorien stammt (vgl. zum Werkkontext die Einleitung in die Schrift, oben S. 20–21).
- 3 Homer, *Od.* XIII 102–112. Die Beschreibung der Nymphengrotte wird in der *Odyssee* bei der Landung des Phaiakenschiffes im Hafen des Phorkys auf der Insel Ithaka gegeben, wo die Phaiaken den schlafenden Odysseus zusammen mit zahlreichen Gastgeschenken absetzen. Die Verse 102–104 werden wenig später von Athene wiederholt, als sie Odysseus am Strand vor der Höhle erscheint und ihm erklärt, wo er sich befindet (XIII 346–348). Dort wird auch deutlich, dass die Grotte für Odysseus ein wichtiger Kultort ist, an dem er den Nymphen schon oft geopfert hat (XIII 349–360).
- 4 Die Periégese (*periégesis*) gehörte neben der Periplus-Literatur mit ihren Seefahrts- oder Küstenbeschreibungen und dem auf Anaximander (frühes 6. Jh. v. Chr.) und Hekataios von Milet (ca. 560–480 v. Chr.) zurückgehenden, mit Karten versehenen ‚Wegen um die Welt‘ (*periódōi gés*) zur geographischen Fachschriftstellerei. Sie konnte in Prosa oder Poesie (vgl. Dionysios von Alexandria, 2. Jh. n. Chr.) verfasst werden und enthielt neben rein geographischen Beschreibungen von Ländern und Kultstätten auch Exkurse zur Kultur, Mythos und Geschichte eines Ortes.
- 5 Das Werk des Kronios, den Porphyrios in *De antro Nympharum* mehrfach erwähnt (§§ 2, 3, 21), ist bis auf einen Werktitel (*De regeneratione = Über die Wiedergeburt*) und wenige Hinweise auf Kommentare (u.a. zu Platons *Staat* und *Timaios*) vollständig verloren. Folgt man Porphyrios, der ihn in Kapitel 21 als Schüler des Numenios (von Apameia) bezeichnet, lebte Kronios um die Mitte des 2. Jh.s n. Chr. Porphyrios nennt ihn und Numenios wechselweise Platoniker – die Werke beider Autoren wurden in Plotins Schule gelesen (*VPlot.* 14,10–14) – und Pythagoreer (Euseb. *Hist. eccl.* VI 19,8). Wahrscheinlich ging es Kronios ähnlich wie Numenios und später auch Plotin darum, pythagoreische Prinzipien in den platonischen Werken zu erkennen und Teile der pythagoreischen Lehre aus Platon zu rekonstruieren; für diese „pythagoreisierenden Platoniker“ (M. FREDE, „Numenius“, *ANRW* II.36.2 [1987] [1034–1075] 1047) war die Seelenlehre, die bei der Allegorese der Nymphengrotte eine zentrale Rolle spielt, ein wichtiges Thema. Zu Kronios vgl. J. DILLON, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220* (London 21996) 379f.; WHITTAKER 1994 und MÄNNLEIN-ROBERT 2018.
- 6 Zur Bedeutung der Dunkelheit der Höhle aus ritueller Sicht als Schwelle des Übergangs bzw. der *katábasis* (Hinabstieg, Gang in die Unterwelt) vgl. Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 105–107.
- 7 Homer, *Od.* XIII 104 u. 348. Das Wort νηϊάδες („Naiaden“) wird bei Homer nur an diesen beiden Stellen sowie in XIII 356 und jeweils in Bezug auf die Nymphengrotte verwendet. Das verwandte νηϊς findet sich ebenfalls nur an drei Stellen der homerischen Epik, stets im Singular und immer zusammen mit νόμφη und τέκε: Homer, *Il.* VI 22, XIV 444 u. XX 384. Naiaden sind „Quell- bzw. Wassernymphen“, die als Naturgottheiten zumeist im Freien (Hainen, Quellen, Grotten) verehrt wurden. Die

- Unterscheidung verschiedener Nymphenarten ist bei Homer bereits angelegt, vgl. *Il.* XX 8f. und *Od.* VI 123f.
- 8 Die Ostausrichtung der Tempel in Richtung der aufgehenden Sonne ist für griechisch-römische aber auch ägyptische und orientalische Tempelbauten gängig. Es gibt jedoch durchaus –z.T. topographisch bedingte – Ausnahmen wie den Apollontempel zu Bassai (Nord-Süd-Richtung), der allerdings einen nach Osten ausgerichteten Zugang zum Adyton hat.
- 9 Das Referat aus Kronios endet, und Porphyrios beginnt seine Allegorese, wobei er sich gleich zu Beginn von Kronios absetzt und dessen Position, dass es keine geographischen Quellen für die Existenz der Grotte gibt (vgl. § 2) mit dem Zitat aus Artemidor (s.u. Anm. 12) widerlegt.
- 10 Hier fehlt ein finites Verb; aus dem Kontext wird deutlich, dass die Geographen, die die Insel und die Grotte beschrieben haben, in ihrem reflektierten Urteil über die homerische Beschreibung von den zuvor genannten ‚leichtfertigeren‘ Schreibern abgesetzt werden: < τοῦτο οὐκ ᾤθησαν > wäre eine mögliche Ergänzung.
- 11 Antikes Längenmaß; ein Stadion umfasste 600 Fuß, was regional leicht unterschiedlich gemessen wurde und ca. 160–190 Metern entsprach.
- 12 Porphyrios zitiert diese Stelle aus den 11 Bücher umfassenden *Geographúmena* Artemidors (Geograph aus dem späten 2. bzw. frühen 1. Jh. v. Chr.; fr. 55 STIEHLE), in denen nach Art der Periplus-Literatur (s. Anm. 4) topographische und geschichtliche Informationen über Länder und Inseln des Mittelmeerraums versammelt waren.
- 13 Vgl. zur Konnotation von ἀνάθημα als „heiliges Bild“ und zur semantischen Nähe zu ἀγάλμα („Götterbild, Weihgeschenk“) bei Porphyrios Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 99 mit Anm. 17.
- 14 Diese Position vertrat unter den Vorsokratikern Xenophanes aus Kolophon (ca. 570–475 v. Chr.), vgl. 21 B 27 DK: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ, „Denn aus Erde ist alles, und zur Erde wird alles am Ende“. Vgl. auch SIMONINI 1986, 95–97.
- 15 Hier referiert Porphyrios offensichtlich weiter die Ansicht der vorsokratischen Philosophen, denn in Kapitel 32 wird deutlich, dass er selbst eine platonische Sichtweise von dem „durch göttliche Weisheit erschaffenen Kosmos“ vertritt.
- 16 Vgl. Homer, *Od.* XIII 103.
- 17 Zum Ritus der symbolischen Seelenführung im Mithraskult und seiner Entstehung vgl. GORDON 2001.
- 18 Platoniker aus dem 3. Jh. n. Chr., mit dessen Schriften, zu denen ein mehrbändiges Werk über die Mithrasmysterien (vgl. Porphyrios, *De abst.* 4.16.8f.) gehörte, Porphyrios bestens vertraut war, vgl. Porph. *VPlot.* 15. Zur platonischen Färbung des Werkes von Eubulos vgl. TURCAN 1975, 23–43.
- 19 Altiranischer Religionsstifter und Priester (gr. Zōroástrēs). Zur späteren Aufnahme der Mithrasverehrung in den Zarathustrakult und zu dessen Stilisierung als Begründer des Mithraskultes vgl. MERKELBACH 1994, 9–22 und den Mithras-Hymnus (*Yāšt* 10). Zur Verbreitung von Zarathustras Lehre und ps-zarathustrischer Literatur in der griechisch-römischen Kultur vgl. M. L. WEST, „The Classical World“, in: M. STAUSBERG / Y. S.-D. VEVAINA (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* (Chichester 2015) 437–450.
- 20 Ursprünglich eine altpersische Gottheit, für die es seit dem 2. Jh. v. Chr. im griechisch-römischen Sprachraum einen eigenen, weit verbreiteten Mysterienkult gab. Mithras soll als Stiertöter eine neue kosmische Ordnung etabliert haben und wurde als Sonnengott (*sol invictus*) verehrt. Zu den Höhlen als Kultorten des Mithras vgl. CLAUSS 2012, 48–64.

- 21 An Platons *Timaios* 28c3–e4 (τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός) angelehnte Formulierung, die Porphyrios wohl aus Eubulos (s. Anm. 18) übernommen hat, vgl. ALT 1998, 470 und Christoph Riedweg in diesem Band, S. 87, Anm. 62.
- 22 Mit Mithras als Demiurg ist nach Materie und Form (Idee) auch das dritte Prinzip der aus dem platonischen *Timaios* abgeleiteten mittelplatonischen Prinzipienlehre eingeführt; vgl. Christoph Riedweg in diesem Band, S. 78–79.
- 23 Vgl. hierzu Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 110–112.
- 24 In Hesiods *Theogonie* (459–462) verschluckt Kronos seine Kinder aus Angst vor Umsturz und Sukzession; in gleicher Absicht hatte zuvor Uranos seine Kinder „in der Tiefe der Erde“ (Γαίης ἐν κευθμῶνι, v. 158) verborgen. Porphyrios' Version bezieht sich wohl auf einen orphischen Mythos, vgl. *Orphic. fr.* 79 F III BERNABÉ und SIMONINI 1986, 164–166.
- 25 Das Erziehen von Gottheiten in Höhlen ist häufig und dient zumeist dem Schutz vor Nachstellungen. So wird Zeus nach seiner Geburt von seiner Mutter Rhea in einer Höhle auf Kreta vor Kronos versteckt (vgl. Hesiod, *Theogonie* 479–484), und Zeus selbst lässt den aus seinem Schenkel geborenen Dionysos in einer Höhle von Nymphen erziehen. Im orphischen Zeus-Mythos wird die jungfräuliche Persephone von ihrer Mutter Demeter erzogen (vgl. *Orphic. fr.* 279 F III und 209 F I) und aus Furcht vor Freiern in einer Höhle verborgen; gleichwohl dringt Zeus in Gestalt eines Drachen in die Höhle ein und zeugt mit Persephone den (Dionysos-)Zagreus. In Nonnos' Version dieses Mythos wird auch ein steinerner Webstuhl erwähnt, der sich in der Höhle befunden haben soll (Nonnos, *Dionysiaka* VI 133).
- 26 Porphyrios verweist im Folgenden häufig allgemein auf „Theologen“, ohne seine Referenzen zu konkretisieren. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um Verfasser von orphischen Schriften. Bei „dem Theologen“ (§ 16) handelt es sich dagegen um Orpheus selbst, der in den Kapiteln 14 und 16 insgesamt dreimal namentlich erwähnt wird. Auch Homer wurde als ‚Künder göttlicher Wahrheiten‘ von Neuplatonikern, besonders von Proklos, als „Theologe“ bezeichnet und dadurch in seiner Autorität gestärkt, vgl. LAMBERTON 1986, 22 und PICHLER 2006, 67–71.
- 27 Der Kontext der Verse sowie die Entstehungszeit und Autorschaft dieses Hymnos sind unbekannt, vgl. *PLG* III, 684 BERCK.
- 28 Die Verbreitung der Lehre des Naturphilosophen Pythagoras (ca. 570–480 v. Chr.), über den Porphyrios eine eigene Biographie verfasst hat, erfolgte über die Mitglieder der sog. pythagoreischen Schule, auf deren Lehrmeinung Porphyrios hier generell verweist. Zum Einfluss der pythagoreischen Lehre auf die platonische Philosophie und zu ihrer Bedeutung im Neuplatonismus vgl. oben, Anm. 5.
- 29 Das Zitat stammt aus den *Katharmoi* („Reinigungen“) des Vorsokratikers Empedokles (ca. 490–430 v. Chr.), in denen das erzählende Ich als gefallener Daimon auftritt und von dem Abstieg (seiner Seele) und der Ankunft in einer Höhle spricht (*fr.* 31 B 120 DK), die ähnlich wie Homers Nymhengrotte eine allegorische Ausdeutung erlaubt. Vgl. hierzu auch Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 113.
- 30 Porphyrios zitiert den Beginn des Höhlengleichnisses (Platon, *Politeia* 514a2–517b4, mit Auslassungen). Er setzt dabei die Bekanntheit der Stelle bei seinen Rezipienten voraus, so dass er die weiteren Überlegungen Platons zum Aufstieg der Seele zur Gegend der Erkenntnis nicht weiter zitieren muss (vgl. dagegen ALT 1998, 471f.).
- 31 Homer, *Od.* XIII 109 (hier mit nicht-elidiertem ὕδατα ἀενάοντα im Prosatext).
- 32 Zu dieser Symbolik und ihrem platonischen Substrat vgl. Christoph Riedweg in diesem Band, S. 79–80.
- 33 Vgl. Gen. 1,2: ἡ δὲ γῆ ἦν ὄρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, „die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser“ (Einheitsübersetzung). Von hier an ist der Rest von Kapitel 10 ein Referat aus Numenius.

- 34 Der vorsokratische Philosoph Heraklit aus Ephesos (6./5. Jh. v. Chr.) ging davon aus, dass der Kosmos von einem umfassenden Logos (Λόγος) geleitet würde; der materielle Grundstoff des Kosmos und zugleich seine reinste Form ist das Feuer, das als kosmisches Feuer mit der Seele gleichgesetzt wird. Jeder Mensch besitzt eine feurige Seele, die stirbt, wenn das Feuer (= Leben) erlischt und sie zu Wasser wird, zugleich aber – und das ist der Hintergrund der von Numenios zitierten Stelle (fr. 22 B 77 DK) – kann sie aus dem Wasser wieder neu entstehen, wenn dieses (unter Einwirkung von Feuer) verdunstet.
- 35 Vgl. Heraklit, fr. 22 B 62 DK. Numenios scheint das Fragment in orphisch-pythagoreischer Weise zu interpretieren, wonach der Körper das Grab der Seele ist und erst der Tod des Menschen ihre Rückkehr ins Leben ermöglicht (vgl. zur Seelenwanderungslehre in Orphik und Pythagoreismus J. G. KALOGERAKOS, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*. BzA 52 [Stuttgart / Leipzig 1996] 144–149). Das Heraklitfragment selbst lässt sich dagegen nicht nur als Aussage über die Einheit der für die heraklitisches Philosophie typischen Gegensätze lesen (vgl. hierzu SIMONINI 1986, 122f.), durch die alles in Dynamik, im Fluss bleibt (πάντα ῥεῖ), sondern auch als Beschreibung von Heroen, die in ihrem menschlichen Leben sterblich sind und erst nach dem ‚Tod‘ unsterblich werden, vgl. hierzu T. M. ROBINSON, *Heraclitus. Fragments* (Toronto / London 1987) 124f. Weitere Interpretationen des Heraklitfragments bei M. MARCHOVICH, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Merida 1967) 240f. und KAHN 1979, 216–220.
- 36 Hier spielt Numenios wohl auf Homer, *Od.* VI 201 an, wo Nausikaa ihre Mägde beim Anblick des gestrandeten Odysseus mit den Worten beruhigt, dass es keinen „lebenden sterblichen Mann“ (ἀνήρ διερός βροτός) gibt, der den Phaiaken Feindschaft bringen kann. Während διερός bei Homer an dieser Stelle im Sinne von „lebendig“ gebraucht ist (und sonst nur noch ein weiteres Mal, in *Od.* IX 43, in der Bedeutung „lebhaft, rasch“ vorkommt), liest Numenios offensichtlich die nach-homerische Bedeutung „nass“ in die Wendung hinein. Eine weitere Abweichung von der Homerstelle ergibt sich durch die direkt folgende Gegenüberstellung der ‚nassen‘, blutgenährten Seelen mit denen der Pflanzen, die nahelegt, dass Numenios die bei Homer noch speziell auf Menschen bezogene Aussagekraft auf alle Lebewesen erweitert.
- 37 Flüssige Opfergaben für Götter und Verstorbene sind in rituellen Kontexten seit Homer belegt, mit Blick auf Seelen von Menschen und den Kontext der *Odyssee* am prägnantesten in der *nekylia* im 11. Gesang, 23–50. Nach einer Spende für alle Toten aus vermischtem Honig, Wein und Wasser tötet Odysseus Schafe und lockt mit ihrem Blut die Seelen Verstorbener an. Porphyrios kommt in § 18 nochmals auf die Spende von Galle für die Götter und in §§ 19 u. 28 auf ‚mit Honig gemachte Trankopfer‘ zurück.
- 38 Häufig zitiertes Heraklitfragment (fr. 22 B 118 DK). Porphyrios gibt eine verkürzte Version, bei der das ursprüngliche Subjekt (ἀνγή) und eine Applikation (ἀρίστη) weggefallen sind: ἀνγή ξηρή ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, „Ein Lichtstrahl ist die trockene Seele, die weiseste und beste“. Zur Überlieferung, Konstruktion und Deutungsmöglichkeiten des Fragments vgl. KAHN 1979, 245–254.
- 39 γενέθλιοι δαίμονες waren Schutzgottheiten, die die Seelen sowohl im Leben als auch nach dem Tod eines Menschen begleiten. Die Vorstellung ist alt (vgl. Pindar, *Olympie* XIII 106); sie wird bei Platon im Zusammenhang mit der Seelenwanderung und der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele diskutiert, vgl. *Phaidon* 107d6–108c5. Porphyrios kommt auf sie nochmals in Kapitel 35 zurück.
- 40 Vgl. Christoph Riedweg in diesem Band, S. 78–79.
- 41 Homer, *Od.* XIII 108.
- 42 Häufig verwendete Metapher, die zuerst bei Empedokles in einem Fragment aus den *Katharmoi* (31 B 126 DK) belegt ist; zu weiteren Belegen vgl. A. KEHL, „Gewand

- (der Seele“, *RAC* 10 (1978) 945–1025 und – mit Blick auf seine Verwendung bei Porphyrios und in der platonischen Tradition – SIMONINI 1986, 149–152. Ein direkter Bezug auf Empedokles liegt nahe mit Blick auf § 8, wo Porphyrios eine weitere Stelle aus den *Katharmoi* zitiert hat (vgl. Anm. 29).
- 43 Die webende Persephone wird im Zusammenhang mit Demeters Versuch, sie vor Freiern in einer Höhle zu verstecken, erwähnt (vgl. Nonnos, *Dionysiaka* VI 103–154). Auf die Erzählung, in der auch ein steinerter Webstuhl vorkommt (v. 133), wurde von Porphyrios bereits in § 7 verwiesen (vgl. Anm. 25). Zur orphischen Vorstellung eines Himmelsgewands vgl. *Orph. hymn.* 19,16 und generell SIMONINI 1986, 152–155.
- 44 Homer, *Od.* XIII 106. Das Verb *τιθαβώσσω* führt das Anlegen von Honigwaben mit und scheint den ganzen Vorgang des Sammels und Bereitstellens des Honigs als Futter zu beschreiben. Letzteres wird durch das etymologisierende Spiel *τὸ τιθαβώσσειν τὸ τιθέειν τὴν βόσιν*, auf das Christoph Riedweg hingewiesen hat, pointiert unterstrichen.
- 45 Als Bugonie wird das Entstehen eines neuen Bienenvolkes aus dem Kadaver eines Stieres bezeichnet. Literarisch vielfach beschrieben und wohl seit Demokrit bezeugt (68 B 27a DK) ist die Bugonie nicht nur ein Naturphänomen, sondern auch ein Symbol für die Reinkarnation, die Porphyrios in Kapitel 19 beschreibt. Einen Bezug zu Orpheus stellt Vergil im *Aristaeus-Epyllion* der *Georgica* (IV 453–527) her; zur poetologischen Funktion der Bugonie vgl. M. BAUMBACH, „*Quae mox ventura trahantur*. Eine poetologische Lektüre der Proteusfigur im Vergleich von Homers *Odyssee*, Goethes *Faust II* und Vergils *Georgica*“, in: M. BAUMBACH / W. POLLEICHTNER (Hg.) *Innovation aus Tradition. Literaturwissenschaftliche Perspektiven der Vergilforschung* (Trier 2013) 205–229.
- 46 Der Mithraskult kennt sieben Initiationsgrade: 1. Corax (Rabe), 2. Nymphus (Bräutigam), 3. Miles (Soldat), 4. Leo (Löwe), 5. Perses (Perser), 6. Heliodromus (Sonnenläufer), 7. Pater (Vater), vgl. CLAUS 2012. Die Grade standen in Beziehung zu den sieben Planeten, die als Symbole für die Seelenreise angesehen wurden.
- 47 Der Perser ist der 5. Weihegrad der Initiationsriten im Mithraskult, vgl. Anm. 46. Als Hüter der Vegetation hat er im Mithraskult die Attribute Hecke, Pflug und Sichel.
- 48 Zur Symbolik der kosmischen Elemente vgl. Christoph Riedweg in diesem Band, S. 87–88.
- 49 Vgl. Homer, *Il.* XIX 38f. Auf Bitten des um Patroklos trauernden Achill tröpfelt Thetis dem Leichnam Nektar und Ambrosia in die Nase, um ihn unversehrt zu halten.
- 50 Homer, *Od.* V 93. Der Kontext ist Hermes' Besuch bei Kalypso, die ihn mit Nektar und Ambrosia bewirtet.
- 51 Vgl. Platon, *Symp.* 203b5–6. Poros ist der Sohn der Metis (Klugheit) und verkörpert Findigkeit und Reichtum. Im *Symposion* wird er von Diotima als Vater des Eros genannt, den er zusammen mit Penia (der Verkörperung der Armut) im Rausch gezeugt hat.
- 52 *Orphic. fr.* 187 F II BERNABÉ. Vgl. hierzu Christoph Riedweg in diesem Band, S. 85–86, Anm. 55.
- 53 So im Sukzessionsmythos von Hesiods *Theogonie* 173–182.
- 54 Gemeint ist die Planetensphäre; Porphyrios referiert hier die wohl von den Orphikern vorgenommene allegorische Deutung der mythischen Erzählung mit Blick auf das Verständnis der Himmelsphären, auf die er später in §§ 21 u. 22 noch ausführlicher eingeht. Kronos steht für den Saturn.
- 55 In der Antike zählte man sieben Planeten: Jupiter, Mars, Merkur, Saturn, Venus sowie die Sonne und den Mond. Vgl. zur unterschiedlichen Planetenreihenfolge in antiken Planetenmodellen NEUGEBAUER 1975, 690–693, und speziell bei Porphyrios Benjamin Topp in diesem Band, S. 121–126.
- 56 Amphoren waren in der Regel nicht für das Schöpfen von Wasser vorgesehen, sondern waren ein Aufbewahrungsort für Öl oder Wein. Es gibt allerdings eine Reihe

- von literarischen, ikonographischen und inschriftlichen Zeugnissen, in denen Wasser in Amphoren geschöpft und transportiert wurde, vgl. z.B. *IG I² 256,4–13* für die Quelle Halykos bei Louparida in der Nähe von Athen. Eine Hinzufügung von <τῶν> (vgl. den Arethusa-Text) im Sinne von „the amphoras are symbols of the vessels in which we draw water from springs“ (Arethusa-Text, 19) ist daher unnötig.
- 57 Sophokles, *fr.* 879.
- 58 Hier wird vor allem auf den Platz des Mondes im Sternzeichen ‚Stier‘ verwiesen, in dem er astronomisch betrachtet besonders wirksam ist; vgl. auch Benjamin Topp in diesem Band, S. 129f. Zugleich wird die Engführung von Mond und Stier im Mithraskult mitgeführt.
- 59 Überliefert ist ἀκούων, was semantisch schwierig ist. Da Mithras den Stier in einer Höhle opfert, um aus diesem Opfer die Welt zu erneuern und Entstehung zu bewirken, könnte der Stierstehler eine ähnliche Intention haben – vgl. ἀνακίων (WESTERINK) – oder Porphyrios betont die ‚Aufhebung‘ des Werdens, wie Christoph Riedweg in diesem Band (S. 92–93) mit ἀναρῶν vorschlägt. Zu weiteren Konjekturen vgl. SIMONINI 1986, 179f.
- 60 Porphyrios referiert hier weiter die Meinung der Theologen. Interessanterweise üben sich die Bienen mit Blick auf das Bohnensymbol in gleichsam pythagoreischer Enthaltsamkeit allerdings mit einer anderen Begründung: Galt die Bohne den Pythagoreern im Zusammenhang mit der Wiedergeburtstheorie als tabu, da sie beseelt war (vgl. *Orphic. fr.* 291 KERN), so meidet die Biene (als Symbol der gerechten Seele) die Bohne, weil die Biene keine direkte Reinkarnation verkörpert, sondern den Kreislauf der Inkarnation durch einen Aufenthalt an ihrem Ursprung unterbricht (vgl. hierzu ALT 1986, 477).
- 61 Erdgeborene Diener der Rhea, die deren Sohn Zeus als Kind in der Höhle von Dikte auf Kreta bewacht und vor Kronos beschützt haben sollen. Zu den zahlreichen Belegen für diesen Mythos vgl. SIMONINI 1986, 186f.
- 62 Eine solche kultische Gemeinschaft von Pan und Selene ist sonst nicht bezeugt; Porphyrios greift wohl auf die seit hellenistischer Zeit bezeugte Liebesgeschichte dieser beiden Gottheiten zurück, vgl. die Belege bei SIMONINI 1986, 187f. Zu den zahlreichen Höhlen, die Pan und den Nymphen geweiht sind vgl. USTINOVA 2009, 55–68 und Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 108–110.
- 63 Homer, *Od.* XIII 111f.
- 64 Das lange Referat aus Numenios endet in Kapitel 24. Es ist unklar, welche Teile von Kronios stammen. Die Ausführungen des Numenios waren ausführlicher, wie aus Parallelüberlieferungen bei Proklos und Macrobius deutlich wird, vgl. Numenios *fr.* 34,3f. u. *fr.* 35.
- 65 Gemeint ist der Saturn, der schon nach antiken Berechnungen als am weitesten von der Erde entfernt angesehen wurde, vgl. BECK 1988, 4–8.
- 66 Zu der Vorstellung und dem Konzept der Planetenhäuser in der Antike vgl. Benjamin Topp in diesem Band, S. 124–126.
- 67 Ein Verweis auf den Seelenwanderungsmythos von Er in der *Politeia* X 614b1–621b7. Platon spricht von στόμιον („Öffnung“) in 615d5 und 615e2 und meint damit einen Ort im Jenseits, durch den die Seelen an die Orte ihrer Bestimmung geführt werden. Die von Numenios angeführte Lokalisierung in der Himmelskugel ist eine spätere, wohl neuplatonische Umdeutung (vgl. ALT 1998, 478).
- 68 Anspielung auf das fragmentarisch erhaltene Lehrgedicht *Peri physeōs* („Über die Natur“) des vorsokratischen Philosophen Parmenides aus Elea (6./5. Jh. v. Chr.). Der genaue Kontext, in dem der Hinweis auf die zwei Türen bei Parmenides steht (*fr.* 28 B 1 DK), ist unklar; im erhaltenen Proömium, das in der Metapher der Himmelsreise den Weg zur Wahrheit und die Initiation des Dichters enthält, wird von einer „Tür der Wege von Tag und Nacht“ (πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡμέρας, v. 17) berichtet, die

- von der Göttin Dike auf- und zugeschlossen wird, die damit die Abfolge von Tag und Nacht regelt.
- 69 Das mehrtägige römische Saturnalienfest wurde im Dezember zu Ehren des Gottes Saturn gefeiert; zentrales Element war das temporäre Außer-Kraft-Setzen von gesellschaftlichen Konventionen – Sklaven und Herren tauschten ihre Rollen – in Erinnerung an die *aetas aurea* unter der Herrschaft Saturns.
- 70 Gemeint ist der Steinbock. In der Aussage schwingt eine zeitliche Komponente mit, da die Befreiung (symbolisch) im Verlauf des Saturnalienfestes erfolgt, das während der Phase, in der die Sonne im Steinbock steht, gefeiert wird.
- 71 Hinter βόρεια ist wahrscheinlich eine Ellipse von ζῳδια („Zeichen“, „Tierkreiszeichen“) anzunehmen. Die Sonne, die am Jahresbeginn vom südlich gelegenen Steinbock zu ihrem ‚Startpunkt‘ im Widder (= Osten) zurückschreitet, muss sich erst dem Norden zuwenden und zu den nördlichen Zeichen, insbesondere zum Krebs, aufsteigen, ehe sie in den Osten gelangt, der mit dem Sonnenaufgang konnotiert ist.
- 72 Sothis war eine ägyptische Fruchtbarkeits- und zugleich Totengöttin, die man im Griechischen als Sirius oder Hundstern bezeichnete; ihr Erscheinen wurde mit den heißen Sommertagen (= Hundstagen) verbunden.
- 73 Der in V überlieferte Text ist gut verständlich: Aphrodite ist die Hausherrin des Sternbildes Stier, das sich neben dem Widder befindet, dessen Schwert Mithras trägt. Die Figur des Mithras wäre demnach zwischen Stier und Widder zu denken und ebendort befindet sich das Sternbild des Perseus, mit dem Mithras assoziiert zu sein scheint, vgl. Benjamin Topp in diesem Band, S. 131–133. Die Annahme einer *lacuna* (so Beck 2004=1976 hinter ταύρω Ἀφροδίτης mit Vorschlag < ὁ δὲ ζυγὸς Ἀφροδίτης >) ist dabei ebenso unnötig wie die Änderung (nach M) in Arethusa-Text 24: ἐποχεῖται δὲ ταύρω, Ἀφροδίτης δὲ καὶ ὁ ταῦρος. δημιουργὸς δὲ ὦν ὁ Μίθρας ... Zur Diskussion siehe auch Christoph Riedweg in diesem Band, S. 94–95, der ἐποχεῖται δὲ ταύρω Ἀφροδίτης, ἧς καὶ ὁ ζυγὸς vorschlägt.
- 74 Die Mithras-Passage ist wohl ein Zusatz von Porphyrios zu den ägyptischen Vorstellungen. Die Beschreibung der Epitheta ist eng an die Kultikonographie des Gottes angelehnt (vgl. CAMPBELL 1968, 54–56), der astrologisch eingeordnet wird: Venus ist die ‚Hausherrin‘ ihres Nachthauses Stier, in dem sich die von Porphyrios vorgestellte Mithrasfigur am Himmel bewegt.
- 75 Zur ikonographischen Verbindung von Mithras mit Kautes und Kautopates auf antiken Reliefs und in Mithräen vgl. SIMONINI 1986, 205–207 und Christoph Riedweg in diesem Band, S. 11f.
- 76 Homer, *Ilias* V 698 über den durch einen Lanzenwurf seines Gegners Tlepolemos schwer verletzten Sarpedon, dem das Wehen des Nordwindes Erfrischung bringt.
- 77 Also unter dem Sternbild des Bären, d.h. im Norden.
- 78 Homer, *Ilias* XX 224f. Das Zitat stammt aus der Rede des Aeneas vor seinem Zweikampf mit Achill. Aeneas verweist auf die Bedeutung und das Alter seines Geschlechts, das sich auf den Zeussohn Dardanos und dessen Sohn Erichthonios zurückführt. Letzterer war der reichste Mann auf Erden, der 3000 Stuten besaß, die der Norwind Boreas so reizvoll fand, dass er in Gestalt eines Rosses einige von ihnen begattete und 12 Fohlen zeugte, die besonders leichtfüßig und schnell waren. Den Eros des Boreas erwähnt auch der Lyriker Ibykus (PMG 286).
- 79 Oreithya (wörtl. „die im Gebirge Stürmende“) war die Tochter des attischen Königs Erechtheus, die Boreas nach Thrakien entführt haben soll. Ihre Söhne Kalais und Zetes nahmen am Argonautenzug teil (vgl. Apoll. Rhod. I 211–218). In Platons *Phaidros* erinnert sich Phaidros an prominenter Stelle – auf dem Weg zur Platane am Fluss Ilissos – an den Mythos vom Raub der Oreithya (*Phaedr.* 229b–230a), was in der Platonexegese u.a. durch den Neuplatoniker Hermias von Alexandria (5. Jh. n. Chr.) zu allegorischen Ausdeutungen geführt hat.

- 80 Homer, *Ilias* IX 583. Das Zitat stammt aus der Rede des Phönix an Achill, der ihn durch das Negativbeispiel des Meleagros zur Rückkehr in die Schlacht bewegen möchte. Meleagros, der Sohn des Königs von Kalydon, Oineus, hatte sich aus Zorn aus dem Kampf zurückgezogen und wurde u.a. von seinem Vater – vergeblich – zum Wiedereintritt in die Schlacht gebeten. Das Rütteln an der verschlossenen Tür ist der symbolische Versuch des verzweifelten Vaters, den trägen und durch Worte nicht zu bewegenden Sohn aufzurütteln.
- 81 Das Zitat aus Homers *Ilias* V 751 beschreibt die Fahrt der Hera mit ihrem Wagen zu Zeus zum Olymp, wo sie ihn bittet, den Griechen gegen Ares und die Trojaner zu helfen. Die Hüter des Himmelstores sind die Horen, die Göttinnen der Jahreszeiten.
- 82 Der Iteratvers (Homer, *Ilias* V 749 u. VIII 393) beschreibt jeweils die Fahrt der Hera zum Olymp (s. Anm. 81). Das Verb *μυκάομαι* („brüllen“) wird sonst bei Homer für Stiere oder für das Geräusch von Lanzenwürfen auf Tore (*Ilias* XII 460) oder Schilde (*Ilias* XX 260) verwendet.
- 83 Homer, *Od.* XXIV 12. Hermes geleitet die Seelen der getöteten Freier in die Unterwelt.
- 84 Wie die Parallelüberlieferung zu Numenios zeigt, nimmt Porphyrios hier sein in den Kapiteln 21–24 begonnenes Referat aus Numenios wieder auf, vgl. ALT 1998, 478–479.
- 85 Porphyrios folgt hier Numenios' Auslegung (*fr.* 34) des Pythagoras, der den Bereich der Milchstraße ‚Hades‘ genannt haben soll (vgl. Proklos, *In Plat. Remp.*, 2, 128,26–130,14 KROLL). Die Seelen würden im Tierkreiszeichen des Krebses zum Werden herabsteigen und im Steinbock nach ihrer Entkörperung wieder in den Bereich des Göttlichen aufsteigen. Die Milch ist in Assoziation mit der Milchstraße daher einerseits die Nahrung für die neugeborenen (= reinkarnierten) Seelen und andererseits eine geeignete Spende für die ‚toten‘ Seelen (vgl. hierzu auch Anm. 37 und generell zur Stelle SIMONINI 1986, 216–222).
- 86 Der Komparativ könnte auf die Seelen verweisen (vgl. ALT 1998, 481), ist aber wahrscheinlich insensibilisierend i.S.v. ‚göttlich‘ gebraucht wie *θεώτεροι* (*θύρα*) in *Od.* XIII 111.
- 87 Gemeint ist der Weg durch die Sphäre der Fixsterne.
- 88 Womöglich eine Anspielung auf den unterhalb der göttlichen Gestirne befindlichen und im platonischen *Timaios* von den ‚Hilfsdemiurgen‘ geschaffenen Bereich, vgl. Christoph Riedweg in diesem Band, S. 80–81.
- 89 Vermutlich sind die astrologischen Kardinalpunkte gemeint, d.h. die Schnittpunkte von Horizont und Ortsmeridian mit der Ekliptik aus Sicht des irdischen Beobachters, vgl. Benjamin Topp in diesem Band, S. 135–136.
- 90 Ein verkürztes Heraklitzitat, vgl. 22 B 51 DK: οὐ ξυνιάσιν ὄκως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει· παλίντονος ἀρμονίῃ, ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης, „Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier“. ἀρμονίῃ bezeichnet zunächst konkret die ‚Fügung‘, ‚Verbindung‘ der einzelnen Bestandteile von Bogen bzw. Leier in dem Sinne, dass bei beiden die Enden in entgegengesetzte Richtungen streben und durch eine Saite bzw. eine Saiten-haltende Querstrebe (verbunden werden). Zugleich wirken in der Anwendung gegenspielige Kräfte, da die Leier erst erklingt und der Bogen erst einen Pfeil schießt, wenn die Saite in die entgegengesetzte (zugleich von der haltenden Hand gedachten) Richtung gespannt wird. Die platonische Bedeutung „Harmonie“ im Sinne des Zusammenklangs (von Hohem und Tiefem) ergibt sich aus der Deutung des Fragments im *Symposion* 187b im Kontext der Betrachtung von Musik. Zur herakliteschen Annahme der Einheit von Gegensätzen vgl. auch § 10 mit Anm. 35, allgemein zur Überlieferung und Deutung des Heraklitfragments siehe ΚΑΗΝ 195–200.
- 91 Vgl. Kapitel 22 mit Anm. 67.

- 92 Homer, *Ilias* XXIV 528. Achill zu Priamos, der um die Auslösung seines getöteten Sohnes Hektor bittet. Achill verweist auf das den Menschen durch Zeus zugeteilte wechselhafte Schicksal. Die $\pi\acute{\iota}\theta\omicron\iota$, die symbolisch die guten bzw. schlechten Lebensumstände enthalten, sind eigentlich große Vorratsgefäße für Lebensmittel (Öl, Getreide). Ein analoger Dualismus („wahr“ und „falsch“) findet sich im Bild der beiden Traumtore in *Od.* XIX 562f.
- 93 Vgl. Platon, *Gorgias* 493a–494a. Sokrates beruft sich für diese Vorstellung auf einen „geistreichen Mann, der vielleicht aus Sizilien oder aus Italien stammt“ ($\kappa\omicron\mu\phi\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$, $\acute{\iota}\omega\varsigma$ $\Sigma\iota\kappa\epsilon\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$ η $\text{Ιταλ}\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$, 493a5–6). Die Identität ist ungeklärt, Sizilien könnte auf Empedokles verweisen, Italien auf einen Orphiker oder Pythagoreer, vielleicht Philolaos, vgl. J. DALFEN, *Platon. Gorgias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2004) 369. Die folgenden Vergleiche der zügellosen, uneinsichtigen Seele mit einem Sieb (493b7–c2) und der beiden Männer, die gut gefüllte bzw. löchrige Vorratsgefäße haben (493d5–494a5) sind als Allegorien auf die rationale bzw. irrationale Seele zu verstehen, vgl. Olympiodors Kommentare *ad loc.*
- 94 Anspielung auf den Pandora-Mythos in Hesiods *Erga* (90–104; hier 96), wo Zeus den Menschen zur Strafe für Prometheus’ Feunderdiebstahl die Pandora erschaffen lässt und mit einem Vorratsgefäß voller Krankheiten und Übel zu Epimetheus sendet. Als Pandora den Deckel des Gefäßes öffnet, fliegen alle Übel heraus und verbreiten sich unter den Menschen, nur die Hoffnung bleibt zurück.
- 95 Vgl. Platon, *Timaios* 41d4, wo von der Herstellung der geistigen Seele im Mischkrug (Krater) die Rede ist.
- 96 Pherekydes aus Syros (6. Jh. v. Chr.) war ein Kosmologe und Mythograph. Sein Hauptwerk *Mit Sieben Schlupfwinkeln (Heptámychos)* ist nur äußerst fragmentarisch bezeugt. Der Kontext der Stelle bei Pherekydes ist unklar.
- 97 Homer, *Od.* XIII 102f.
- 98 Vgl. zur rituellen Bedeutung des Olivenbaums und der Verwendung seiner Blätter im Mithraskult SIMONINI 1986, 236–239.
- 99 Homer, *Od.* XI 122f. Das Zitat stammt aus Teiresias’ Prophezeiung der Heimreise des Odysseus in der *nekýia*. Es verweist zugleich proleptisch auf sein in der *Odyssee* selbst nicht mehr geschildertes Schicksal nach der Heimkehr nach Ithaka und der Tötung der Freier. Die Erwähnung des salzlosen Essens deutet auf nomadische Völker, Pausanias (I 12) verweist im Zusammenhang mit dieser Stelle auf die Bewohner der Landschaft Epirus, die Epiroten. Mit der prophezeihten Reise verbinden sich die Aufforderung an Odysseus, sich mit Poseidon zu versöhnen, und die Ankündigung seines Todes im hohen Alter.
- 100 Homer, *Od.* XIII 96.
- 101 Thoosa wird als Tochter des Phorkis und Geliebte des Poseidon, die den Kyklopen gebar, in der Rede des Zeus an Athene zu Beginn der *Odyssee* (I 71–73) bei der Beratung der Götter über die Heimkehr des Odysseus erwähnt. Es ist auffällig, dass Poseidon von Porphyrios wie schon zuvor bei der Prophezeiung des Teiresias (vgl. Anm. 99) nicht erwähnt wird, obschon er bei Homer die zentrale Figur ist, die das Geschehen bestimmt.
- 102 Vgl. die Prophezeiung des Teiresias an Odysseus in *Od.* XI 122–134 u. Anm. 99. Mit dem Verweis auf den Bettler und die Prüfung der Leidenschaften ruft Porphyrios für einen Moment den Fortgang der *Odyssee* auf – die Verwandlung des Odysseus in einen Bettler durch Athene (*Od.* XIII 429–438) und die anschließende Prüfung seiner Standfestigkeit während der Demütigungen durch die Freier –, der für die allegorische Deutung der Nymphengrotte jedoch nur begrenzten Wert hat; vgl. H. BLUMENBERG, *Quellen, Ströme, Eisberge. Über Metaphern. Aus dem Nachlaß des berühmten Philosophen* (Berlin 2012).

C. *Essays*

Philosophie und religiöse Praxis in *De antro Nympharum*

Christoph Riedweg

Die Schrift *De antro Nympharum* ist für Porphyrios' intellektuelles Profil höchst aufschlussreich. Auf der einen Seite begegnen wir darin – bei einem Longin-Schüler wenig überraschend – dem kompetenten Philologen, der um die Eigentümlichkeiten eines poetischen Textes weiß und dessen Oszillieren zwischen Referentialität (ιστορία) und freier Erfindung (τέλεον πλάσμα) im Anschluss an andere Interpreten feinsinnig auslotet.¹ Auf der anderen Seite gilt Porphyrios' Hauptinteresse evidentermassen der ‚symbolischen‘ Ausdeutung der Homerverse auf philosophische Lehren, doch werden zur Bestätigung der vorgeschlagenen Interpretationen jeweils mit größter Selbstverständlichkeit Beispiele aus der gelebten Kultpraxis eingeflochten. Man geht, auch auf dem Hintergrund der leider nur sehr fragmentarisch erhaltenen Schrift *De philosophia ex oraculis haurienda* (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας),² kaum fehl, wenn man in dieser Verbindung von Religion und Philosophie, wie sie sich ebenfalls in dem vermutlich von Porphyrios selbst geprägten Begriff θεοσοφία spiegelt,³ geradezu die Signatur seines Denkens sieht.⁴

¹ S. dazu und zu Porphyrios' Hermeneutik auch die Einleitung in die Schrift, S. 20–26; zu möglichen Bezügen zu Porphyrios' antichristlicher Polemik PENATI BERNARDINI 1988, 118f.

² Ähnlich in der Ausrichtung auch die ebenfalls nur fragmentarisch erhaltene Schrift Περὶ ἀγαλμάτων; vgl. M. GABRIELE / F. MALTOMINI, *Porfirio. Sui Simulacri* (Milano 2012).

³ Vgl. u. a. Eus. *Praep. ev.* IV 6,3 (= Einleitung zu *Philos. ex orac. haur.* 1, fr. 303F. SMITH) [...] εἰς τε προτροπὴν τῆς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας, („[...] und zur Ermunterung zur ‚Theosophie‘ – so beliebt es ihm sie zu nennen“); CASTELLETTI 2006, 121 Anm. 319; TOULOUSE 2005, 331f.; von einer σοφία θεολόγος spricht Porphyrios in Περὶ ἀγαλμάτων, fr. 351F., 15 SMITH.

⁴ Ob dies generell oder lediglich für eine gewisse Zeit seines Schaffens gilt, lässt sich angesichts der fragmentarischen Überlieferung und der weitgehenden Unsicherheit über die zeitliche Abfolge seiner Werke kaum entscheiden; vgl. etwa zur *Orakelphilosophie* RIEDWEG 2005, 167f.; allgemein SAFFREY / SEGONDS 2012, xxxvii: „Pour finir, nous voudrions insister sur le fait que la recherche dans le domaine de la philosophie religieuse a été une constante de la vie de Porphyre après son passage dans l'école de Plotin“ (sie plädieren daher mit G. FOWDEN, „Late Antique Paganism reasoned and revealed“, *Journal of Roman Studies* 71 [1981] 178–182 für eine Datierung der *Orakelphilosophie* „au milieu de tous ces traités de spiritualité dans les deux ou trois dernières décennies de la vie de Porphyre“: xxxviii); für eine Spätdatierung von *De antro* sprechen sich BUFFIÈRE 1956, 420–425 (unter Verweis auf

1. Die philosophische Dimension von Porphyrios' Exegese

Während wir in den erhaltenen Fragmenten der *Orakelphilosophie* aufgrund der apologetischen Selektionskriterien unserer Hauptquelle, Eusebios' von Caesarea, über die rituellen Anweisungen der Orakel sehr viel, über deren philosophische Auslegung dagegen kaum etwas erfahren, lassen sich aus den zusammenhängenden Ausführungen zu *Od.* XIII 102–112 Porphyrios' philosophische Überzeugungen vergleichsweise gut rekonstruieren. (Dass unser Traktat wie die ebenfalls auf einer Studie des pythagoreisierenden Platonikers Kronios aufbauende Abhandlung *De Styge*⁵ sehr wohl einem größeren Werk – warum nicht der verlorenen Schrift *Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας*?⁶ – entstammen könnte,⁷ sei wenigstens am Rande erwähnt.) Leitend ist dabei das platonische Weltbild: die Höhle steht für die Welt (κόσμος), die sie umgebende Erde für die Materie (ὕλη; *Antr.* 5), aus der die Welt als „sinnlich wahrnehmbares Gewordenes“ (7) entstanden ist;⁸ Höhle und Welt berühren sich u.a. darin, dass die Höhlen zumeist ebenfalls „von selbst entstehen“ (αὐτοφυῆ τὰ ἄντρα) – damit bezieht Porphyrios indirekt wohl auch in der Streitfrage, ob die Weltentstehung des platonischen *Timaios* wörtlich zu verstehen sei oder nicht, zugunsten der zweiten Lösung Stellung;⁹ in der Erde als mit feucht-dunklem Stein und

die Lektüre der Kommentare des Kronios und Numenios in Plotins Schule) und PENATI BERNARDINI 1988, 119–121 aus (im Hinblick auf Parallelen mit *Ad Marcellam* und die – nach *Ad Anebonem* – wieder positivere Haltung gegenüber theurgischen Praktiken); auf einer problematischen Deutung von Eus. *Hist. eccl.* VI 19,2 beruht die Annahme von MAURETTE 2005, 74, Porphyrios habe *De antro* zusammen mit *Adv. Christianos* um 270–271 in Sizilien verfasst (vgl. zur Eusebiosstelle RIEDWEG 2005, 152–154).

⁵ Vgl. Kronios, *fr.* 8 (= *De Styge*, *fr.* 372F. SMITH = *fr.* 1 CASTELLETTI) und *fr.* 9 LEEMANS (= *De antro* 2); allgemein zu Kronios WHITTAKER 1994.; zu der ausschließlich in Exzerpten bei Stobaios erhaltenen Schrift *De Styge* CASTELLETTI 2006.

⁶ *Fr.* 371T. SMITH. Die Einleitung Ὅτι ποτὲ Ὀμήρῳ αἰνιττεται τὸ ἐν Ἰθάκῃ ἄντρον klingt, wie wenn es sich um eines unter vielen ζητήματα ähnlicher Stoßrichtung handeln würde (zum Vergleich sei auf Inhaltsverzeichnisse von Werken wie Eusebios' *Praeparatio evangelica* oder Makarios Magnes' *Apokritikos* verwiesen). S. im übrigen auch die Einleitung in die Schrift, S. 20–21, und Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 97–98.

⁷ Anders CASTELLETTI 2006, 36–38. 83–88.

⁸ Vgl. zu diesem Assoziationsgeflecht auch Julians Auslegung des Attis-Mythos in *In matr. deor.* 5: Ὁ δὲ [sc. Ἄττις] ἐπειδὴ προῖών ἤλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ὁ μῦθος αὐτὸν εἰς τὸ ἄντρον κατελθεῖν ἔφη καὶ συγγενέσθαι τῇ νύμφῃ, τὸ δῆμιον αἰνιττόμενος τῆς ὕλης κτλ. („Als dieser [sc. Attis] bei seinem Hervortreten bis zu den äußersten [sc. Bereichen] gelangt war, ging er in die Höhle hinunter und vereinigte sich mit der Nymphe, wie der Mythos unter verrätselter Anspielung auf die Feuchtigkeit der Materie berichtet“); TURCAN 1975, 106; PENATI BERNARDINI 1988, 123.

⁹ Vgl. dazu u.a. M. BALTES, „Ἐγένονεν (Platon, *Tim.* 28 B 7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?“, in: Ders., *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, hg. v. A. Hüffmeier / M.-L. Lakmann / M. Vorwerk. Beiträge zur Altertumskunde 123 (Stuttgart / Leipzig 1999) 303–325 (= K. A. ALGRA / P. W. VAN DER HORST / D. T. RUNIA [Hg.], *Polyhistor*.

Fels assoziiertem „Symbol“ erkennt Porphyrios wichtige Eigenschaften der Materie wie ihre Widerständigkeit gegenüber der Form (εἶδος), ihre dauernde Veränderung und prinzipielle Formlosigkeit.¹⁰ Durch die Verbindung mit und Ausschmückung durch die Form ist die Welt freilich zugleich auch „schön und lieblich“ (καλός τε...καὶ ἐπέραστος: 6)¹¹ – was laut Porphyrios die überraschende Doppelbezeichnung der Höhle als „dämmrig“ (ἡροειδής) und „lieblich“ (ἐπήρατον) in *Od.* XIII 102 erklärt. Sind damit zwei der drei aus dem *Timaíos* abgeleiteten Prinzipien des kaiserzeitlichen Platonismus benannt (Materie und Idee), folgt das dritte, der Demiurg, eingebettet in einen Verweis auf Mithras (weiterhin 6), auf den später eingegangen werden soll.¹²

In diesem Verweis klingt überdies das philosophische Kernthema der porphyrianischen Exegese an: der – in Homers *καταβαταί* gleichsam vorgeprägte – Abstieg (κατάβασις) der Seelen nach unten in die Welt und ihr erneuter „Auszug“ (ἐξοδος).¹³ Laut Porphyrios, der in diesem Punkt Numenios folgt (*fr.* 30 des Places),¹⁴ werden unter den nach dem „Nass“ (νάματα) benannten Wassernymphen, den Naiaden, traditionell die „zum Werden hinabsteigenden Seelen“ verstanden (10): Sie „sitzen beim göttlich inspirierten Wasser“, aus dem sie – in Analogie zu den Gestirnen, die nach stoischer Auffassung aus Ausdünstungen des Meeres, der Quellen, Flüsse und der Erde „genährt werden“ – die Körper an sich ziehen, dem Werden zugeneigt wie sie eben sind (11).¹⁵ Für die inkarnierten Seelen indes wird der Kosmos zum größten Heiligtum (12) – ein Gedanke, der nicht nur die κοινή ἔννοια des Göttlichen aus der Naturbetrachtung,¹⁶ sondern wohl auch die heilende Wirkung der Gestirnsbetrachtung gemäß Platons

Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to J. Mansfield on His Sixtieth Birthday. Philosophia Antiqua 72 [Leiden 1996] 76–96).

¹⁰ Vgl. auch 9; BUFFIÈRE 1956, 428; ausführlich zur ὄλη in *De antro* SIMONINI 1986, 97–101.

¹¹ Vgl. Plat. *Tim.* 53b4–7; Numenios, *fr.* 16,16 DES PLACES: ἦς [sc. τῆς τοῦ δημιουργοῦ οὐσίας] μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ („Der schöne Kosmos ist ein Abbild von ihm [sc. dem Sein des Demiurgen], verschönert durch die Teilhabe am Schönen“); TURCAN 1975, 80; MAURETTE 2005, 66.

¹² S. unten, S. 80–82 und 95 mit Anm. 102. Zur platonischen Dreiprinzipienlehre vgl. u.a. Ch. RIEDWEG, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?)*, *Ad Graecos de vera religione* (bisher „*Cohortatio ad Graecos*“). *Einleitung und Kommentar.* Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 25/1–2 (Basel 1994) 246–250.

¹³ Das Wort ἐξοδος auch in *Sent. ad intellig. duc.* 29,14 LAMBERZ; vgl. im übrigen das Grafitto im Mithräum von Dura-Europos εἰσοδος – ἐξοδος, „Einzug – Auszug“ (*CIMRM* 1 Nr. 66; vgl. VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 197).

¹⁴ Vgl. dazu jetzt auch F. JOURDAN, „Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d’une exégèse du mythe d’Er: Numénios et l’allégorie d’Homère dans le fragment 30 des Places“, *Les Études philosophiques* 153 (2015) 431–452, ferner SIMONINI 1986, 115f.; allgemein zum Verhältnis von *De antro* zu Numenios ebenfalls unten Anm. 102.

¹⁵ Vgl. *Sent. ad intellig. duc.* 29,10–13 LAMBERZ; allgemein SIMONINI 1986, 122–130.

¹⁶ Vgl. u.a. Ch. RIEDWEG, „Mit Stoa und Platon gegen die Christen: Philosophische Argumentationsstrukturen in Julians *Contra Galilaeos*“, in: Th. FUHRER / M. ERLER (Hg.), *Zur*

Timaios aufruft.¹⁷ In den „steinernen Mischkrügen und Amphoren“ wiederum erkennt Porphyrios die Knochen der sich ausbildenden Körper, in den „meer-purpurnen Tüchern“ das „aus Blut gewobene Fleisch“, das die Seele bekleidet (14). Und wenn Bienen in den steinernen Gefäßen ihre „Honigwaben anlegen“, dann wird damit angedeutet, dass das Göttliche aufgrund von Begierde (ἡδονή) gebunden und nach unten zur Entstehung geführt wird (16).¹⁸ Soviel zur Inkarnation der Seelen.

Unter diesen werden im Hinblick auf ihre ethische Vollkommenheit die als „Bienen“ bezeichneten Seelen hervorgehoben, die sich dadurch auszeichnen, dass sie das von Mühsal und Bitterkeit gezeichnete Dasein hienieden¹⁹ „in Gerechtigkeit leben“ und „nachdem sie den Göttern angenehme Werke vollbracht haben“, „wieder zurückkehren“ (πάλιν ἀναστρέφειν: 19)²⁰ – dies entspricht ohne Zweifel der aus Platon bekannten höchsten Reinkarnationsstufe eines Philosophen.²¹

Die Nord- und Südtore der Höhle werden auf den – mit der Sommer-sonnenwende identifizierten – Ort des Abstiegs in die Welt und den – mit der Wintersonnenwende in eins gesetzten – Punkt des Wiederaufstiegs und der Rückkehr der Seelen zu den Göttern ausgedeutet (21–24, im Anschluss an Numenios, *fr.* 31 des Places). Mithras als „Demiurg und Herrscher über das Werden“ werden dagegen sinnigerweise die Frühlings- und Herbstäquinoktien als Mitte zwischen diesen beiden zugewiesen (24). Porphyrios entfaltet seine philosophische Ontologie weiter durch die Unterscheidung zwischen dem Sterblichen, das dem Werden unterworfen ist, und „dem Göttlicheren“ im Menschen – eine Unterscheidung, die Porphyrios auf theologischer Ebene mit der Differenzierung zwischen den Dämonen und den Göttern assoziiert (29). Vor allem aber klingt bei der Auslegung der beiden Tore auch die grundlegende platonische Dichotomie zwischen dem Intelligiblen und dem sinnlich Wahrnehmbaren an, wobei letzteres – in enger Anlehnung an den *Timaios* – weiter unterteilt wird in die Fixstern- und die Planetensphäre sowie in unsterblich (alle Gestirne) und

Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Philosophie der Antike 9 (Stuttgart 1999) [55–81] 65–70.

¹⁷ Vgl. Plat. *Tim.* 89e–90d; zur Entwicklung des Gedankens der Welt als Tempel Gottes allgemein SIMONINI 1986, 144–146.

¹⁸ Vgl. auch 18: „[sie deuten an,] dass das Leben der Seele durch Lust sterbe, aber durch Bitterkeit wieder entstehe“; außerdem v. 10f. der Inschrift von S. Prisca: *dulc(i)a sunt fi(cata) avium (s)ed cura gubernat / pi(e) r(e)b(u)s renatum dulcibus atque creatum* („Süß sind die mit Feigen gemästeten Lebern der Vögel, doch die Sorge/Sorgfalt lenkt den auf fromme Weise durch süße Dinge Wiedergeborenen und Erschaffenen“) mit den Erläuterungen von VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 206–211.

¹⁹ Vgl. 18 (dazu unten mit Anm. 44).

²⁰ Vgl. zum Wort auch *Abst.* I 31,1: εἴπερ ἀναστρέφειν πρὸς τὰ ἐξ ἀρχῆς ἐσπουδάκαμεν („wenn wir denn das eifrige Bestreben haben, zum Anfangszustand zurückzukehren“).

²¹ Vgl. u.a. *Phaedr.* 248d2–4 und 248e5–249a4; *Phaed.* 114b–c.

sterblich (ebenfalls 29; mit letzterem dürfte auf das, was sich unterhalb der Gestirne befindet und durch die göttlichen ‚Hilfsdemiurgen‘ geschaffen wird,²² angespielt werden).

Der am Kopf des Hafens ganz nahe bei der Höhle aufragende Ölbaum schließlich signalisiert als Attribut der Göttin Athene, dass der Kosmos nicht planlos und automatisch entstanden ist, sondern das Ergebnis göttlichen Denkens²³ und einer intellektualen Natur (νοερά φύσις) ist, welche die Welt in Ewigkeit durchwirkt und ordnet (32f.). An dieser Stelle lenkt Porphyrios den Blick über die eingangs zitierten Verse hinaus und vertieft seine ethische Anthropologie durch Einbezug der Episode *Od.* XIII 361–371, wo Odysseus auf Rat der Athene die von den Phaiaken erhaltenen Geschenke im Innern der Höhle deponiert: Porphyrios deutet diesen Vorgang als Aufforderung, sich aller äußeren Güter und Sinne zu entledigen und als Bettler den Schutz der Athene zu suchen, um, von ihr beraten, den unausweichlichen Zorn der Götter des Meeres und der Materie durch Opfer und Entsaugungen zu beschwichtigen, bevor man zu den reinen, von allem Materiellen unbefleckten Seelen aufzusteigen vermag (34f.).²⁴

Kurz, was Porphyrios in Homers Beschreibung der Nymphengrotte findet, ist das menschliche Drama des Abstiegs der Seele in die Welt, ihrer Inkarnation und leidvollen Existenz auf der Erde, aber auch der Möglichkeit ihrer Rückkehr zur göttlichen Existenz durch ein konsequent tugendhaftes Leben.²⁵ Oder wie er es selbst prägnant formuliert hat: „[...] die *Wechselfälle* (τροπαί) der Seelen im Kosmos, denen die Grotte gewidmet ist“ (33). Aus philosophischer Perspektive fällt dabei eine Lücke auf: Über die Spitze der platonischen Onto-Theologie wird – anders als in der *Orakelphilosophie*²⁶ – kaum etwas gesagt, selbst der Demiurg Mithras scheint höchstens auf der Stufe einer νοερά φύσις angesiedelt.²⁷ Diese ähnlich in Platons *Timaios* zu

²² Vgl. die Rede des Demiurgen an diese Götter in *Tim.* 41a–d.

²³ Vgl. auch Plat. *Tim.* 30b6–c1. 34a8f. 44c7.

²⁴ Vgl. zu diesem mit bestimmten Riten und Regeln verbundenen Weg auch Porph. *Abst.* IV 16,7: [...] καὶ μάλιστα ὅταν σπεύδῃ τις ἐκ τῶν χθονίων ἀπαλλαγῆναι καὶ πρὸς τοὺς οὐράνιους θεοὺς ἰδρυνθῆναι („[...] und insbesondere, wenn einer sich ernstlich darum bemüht, sich von den irdischen Dingen zu entfernen und Wohnstatt bei den himmlischen Göttern zu nehmen“); allgemein zu dieser Stelle ebenfalls SIMONINI 1986, 249.

²⁵ Vgl. u. a. Porph. *Philos. ex orac. haur.* 3, fr. 346F.23–28 SMITH: *nam deus quidem, utpote omnium pater, nullius indiget; sed nobis est bene, cum eum per iustitiam et castitatem aliasque virtutes adoramus, ipsam vitam precem ad ipsum facientes per imitationem et inquisitionem de ipso, inquisitio enim purgat, [...] imitatio deificat affectionem ad ipsum operando* („denn Gott zumindest, als Vater aller Dinge, bedarf nichts; doch für uns ist es gut, ihn mit Gerechtigkeit, Züchtigkeit und den übrigen Tugenden zu verehren, indem wir das Leben selbst durch Nachahmung und Erforschung seines Wesens zu einem Gebet an ihn machen. Denn die Erforschung reinigt, [...] die Nachahmung vergöttlicht, indem sie [sc. unsere] Liebe zu ihm bewirkt“); TOULOUSE 2005, 336–340; schon Plat. *Phaedr.* 248e3–5 und *Tim.* 42a–b. 90b6–c5 etc. Zur Betonung des ethischen Aspekts im Mithraskult vgl. unten bei Anm. 69.

²⁶ Vgl. fr. 325F. SMITH.

²⁷ Vgl. 32 und 33.

beobachtende²⁸ Lücke ist hier offenkundig durch die zu interpretierenden Verse vorgegeben: Dass Höhlen an sich wegen ihrer Unzugänglichkeit für den Sehsinn sowie aufgrund ihrer Festigkeit und Beständigkeit durchaus als Symbol für die intelligible Wirklichkeit (νοητὴ οὐσία) stehen können, klingt in Kapitel 9 zwar an, doch wird diese Deutung für die Nymphen-grotte vor allem deswegen als nicht zutreffend ausgeschlossen, weil Homers „immer-fließende Wasser“ nur als Symbol des „in der Materie befindlichen Seins“ zu begreifen seien (10). Porphyrios berücksichtigt daher in *De antro* die ontologische Pyramide lediglich vom höchsten Gewordenen an – d.h. dem (nach platonischer Auffassung ewigen) Kosmos, unter Einschluss der darin wirkenden unsichtbaren Mächte, zu denen auch der Demiurg zu zählen sein dürfte²⁹ – bis hinunter zu den materiehaften niedrigen Gottheiten. Dass wir letzteren in der Form von Reinigungs- und Abwendungsopfern, aber auch durch Askese Tribut zahlen müssen (35),³⁰ betont Porphyrios genauso in der *Orakelphilosophie*.³¹

2. Bekräftigung der platonisierenden Auslegung durch Hinweise auf Kultisch-Religiöses

Es ist nun sehr interessant, zu beobachten, wie Porphyrios in *De antro* in dieses philosophische Argumentationsgerüst regelmäßig Stützbalken aus Mythen, Riten und Kulte einbaut. Während Kronios im Zusammenhang mit der Nord-Süd-Orientierung der Höhleneingänge auf die traditionelle Ost-West-Ausrichtung der Tempel (mit Eingang im Osten) verweist und aus diesem Widerspruch auf die Notwendigkeit einer allegorischen Deutung schließt (3), rekurriert Porphyrios auf Kultisch-Religiöses ausnahmslos als positives Zeugnis für seine Darlegungen. Diese bejahende Haltung überrascht umso weniger, als Porphyrios durchaus bereit ist, damit zu rechnen, dass es sich um eine wahrheitsgetreue Beschreibung einer Grotte auf Ithaka durch Homer handeln könnte.³² Falls dies zutreffe, so Porphyrios, hätten die Menschen, die die Höhle vor der Zeit Homers den Göttern geweiht hätten, dieses Heiligtum zweifellos unter Verwendung „mystischer Symbole“ errichtet – als „Weihgeschenk“, welches „von alter Weisheit erfüllt“ und deswegen vertiefter Erforschung (ἐρεῦνη) würdig sei (4).

²⁸ Vgl. Ch. RIEDWEG, „Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology“, in: S. REBENICH / H.-U. WIEMER (Hg.), *Brill's Companion to Julian the Apostate* (Leiden, im Druck).

²⁹ SIMONINI 1986, 106f. denkt in erster Linie an die platonischen Ideen.

³⁰ Vgl. dazu auch PENATI BERNARDINI 1988, 120f.

³¹ Vgl. *fr.* 326F. SMITH; auch *fr.* 324F. SMITH (Unterscheidung der Reinigungsopfer für den Körper und für die Seele, zu letzteren vgl. *fr.* 304F. SMITH); zur Bandbreite der zu verehrenden Gottheiten, von den hypochthonischen bis zu den himmlischen, vgl. auch *fr.* 314F.–315F. SMITH.

³² Vgl. § 4 und § 21.

Die prinzipielle Gleichrangigkeit religiöser und philosophischer Weisheit wird damit von Beginn an deklariert, und entsprechend eng sind die beiden Bereiche in Porphyrios' Exegese miteinander verknüpft. Schon gleich am Anfang seiner eigenen Auslegung beruft er sich für die Identifikation der Höhle mit dem Kosmos nicht etwa auf die Philosophie, sondern auf die nach seiner Darstellung seit alters übliche Weihe von Höhlen und Grotten an die Welt als ganze oder an einzelne ihrer Teile (5). Diese Praxis, von der auch die entsprechenden Vorstellungen der Pythagoreer und des Empedokles sowie Platons Höhlengleichnis hergeleitet werden,³³ ordnet er wenig später in eine Gesamtschau der griechisch-römischen Kultausübung ein: Wie man für die Olympischen Götter Tempel, Götterstatuen und Altäre geweiht habe, für chthonische Götter und Heroen Opferherde sowie für die unterirdischen Gottheiten Opfergruben und -gräben, so auch für den Kosmos Höhlen und Grotten (6).³⁴

Die Ausweitung des Symbolgehalts der Höhle vom Kosmos auf „alle unsichtbaren Kräfte“, die im Innern des Kosmos wirken,³⁵ wird über die Analogie des Dunklen und Unsichtbaren hinaus durch den Verweis auf – orphische? – Mythen³⁶ gestützt, in denen Höhlen eine Rolle spielen: So soll sich etwa Kronos im Okeanos eine Höhle errichtet und dort seine eigenen Kinder versteckt haben, während Demeter Kore zusammen mit den Nymphen, denen allgemein im religiösen Alltag Grotten häufig geweiht worden seien,³⁷ in einer Höhle ernährte (7). Die Bedeutung des Feuchten für das „Festbinden“ der Seelen³⁸ in Blut und feuchten Körpern wiederum wird durch das – sonst so nicht bezeugte – Ritual der Totenbeschwörung als Beleg abgesichert, bei dem Galle (χολή) und Blut ausgegossen werde, um die Seelen der Verstorbenen anzulocken (11).³⁹ Porphyrios gibt in diesem Zusammenhang auch eine quasi-wissenschaftliche Erklärung, wie es durch Verfeuchtung und nebelartige Verdichtung solcher „körperliebender“ Seelen zu Erscheinungen von Gespenstern bei den Menschen

³³ Vgl. 8; dazu SIMONINI 1986, 109–112; Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 112–116. Dass die philosophische Doxographie hier über das Religiöse erfolgt und diesem also gewissermaßen nachgeordnet ist, verdient Beachtung.

³⁴ In *Antr.* 20 kommt eine zeitliche Dimension in Porphyrios' Betrachtung hinzu: Die Weihung von Grotten und Höhlen wird in die Urzeit verlegt, „noch bevor man Tempel für Götter auch nur ausgedacht“ habe (als Beispiele werden die Zeusgrotte der Koureten auf Kreta, die Grotten für Selene und Pan Lykeios in Arkadien, außerdem eine Höhle für Dionysos auf Naxos sowie die Mithräen erwähnt; dazu SIMONINI 1986, 186–189).

³⁵ Vgl. 9.

³⁶ S. dazu auch unten Anm. 55, ferner Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 110–112.

³⁷ Vgl. 8; allgemein zu den (Nymphen-)Grotten in antiker Literatur und Kunst Irmgard Männlein-Robert in diesem Band.

³⁸ Vgl. dazu SIMONINI 1986, 163f.

³⁹ Vgl. dazu SIMONINI 1986, 130–134.

kommen könne (11);⁴⁰ außerdem leitet er von der Bezeichnung ‚Naiaden‘ für die sich inkarnierenden Seelen den Namen $\nu\mu\phi\alpha\iota$ für Bräute ab, die beim Hochzeitsritual dementsprechend mit Quellwasser übergossen würden (12).⁴¹ Auf chthonische Rituale verweist er im Rahmen seiner Ausführungen zu den „Bienen“ ($\mu\acute{\epsilon}\lambda\iota\omega\sigma\sigma\alpha\iota$) – mit diesem Namen seien von den Alten ebenfalls die Priesterinnen der Demeter qua chthonischer Göttin bezeichnet worden –,⁴² welche die homerische Nymphengrotte beleben: In der Verwendung von Honig für Opfer an die Unterirdischen⁴³ sieht Porphyrios bestätigt, dass Honig auch Symbol für den Tod der Seele bei der Inkarnation sei, während er das Opfern von Galle an die Götter mit dem – über die Bitterkeit des mühsamen Erdenlebens zu erlangenden⁴⁴ – „Wiederaufleben“ der Seele im Tod assoziiert (18).

Weitere punktuelle Hinweise auf Kultisches, die der außerordentlich belesene Autor ohne erkennbare Systematik, wenn auch mit offensichtlicher Sympathie für den Pythagoreismus,⁴⁵ in seine Argumentation einfließen lässt, betreffen:

- die botanische Besonderheit der (im Pythagoreismus tabuisierten) Bohnen (19)⁴⁶
- das pythagoreisch-ägyptische Verbot, beim Durchschreiten von Türen und Toren zu reden (27)⁴⁷
- die Verwendung von Trankopfern aus Honig und Milch bei Seelenbeschwörungen (unter Verweis auf Pythagoras‘ Erklärung der Träume als Seelen, die sich in der Milchstraße versammeln) (28)⁴⁸
- die „nüchternen [d.h. nicht mit Wein vermischten] Trankopfer durch Honig“ (19)⁴⁹

⁴⁰ Für Porphyrios‘ Interesse an diesen Fragen vgl. *Abst.* IV 17,7; s. allgemein zu dieser Stelle auch SIMONINI 1986, 134–138.

⁴¹ Vgl. *Schol. in Hom. Il.* XXIII 142a und in *Eur. Phoen.* 347 etc.; SIMONINI 1986, 114f.

⁴² Dazu SIMONINI 1986, 169–172.

⁴³ Vgl. auch 19 und 28.

⁴⁴ Dieser Aspekt begegnet auch in der Versinschrift des Mithräums von S. Prisca in Rom v. 12: *nubila per ritum ducatis tempora cuncti* („Wolkenverhangene Zeiten sollt ihr alle mit Hilfe des Ritus verbringen“; vgl. dazu VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 211–213).

⁴⁵ Zur Orphik s. unten Anm. 55.

⁴⁶ Vgl. dazu SIMONINI 1986, 183–186; RIEDWEG 2007, 95–97.

⁴⁷ In dieser Form m.W. sonst nicht belegt; vgl. in anderem Zusammenhang Iambl. *Protr.* 21 (106,19f. PISTELLI): $\epsilon\iota\varsigma$ $\iota\epsilon\rho\delta\acute{o}\nu$ $\acute{\alpha}\pi\omega\acute{\nu}$ $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\eta\sigma\alpha\iota$ $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$ $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ $\beta\iota\omega\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ $\mu\eta\tau\epsilon$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon$ $\mu\eta\tau\epsilon$ $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon$ bzw. – 108,22f. – $\mu\eta\tau\epsilon$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ $\mu\eta\tau\epsilon$ $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ („Wenn du ins Heiligtum weggehst, um anzubeten, dann *sage* oder *tue* in der Zwischenzeit nichts anderes, was mit dem [sc. alltäglichen] Leben zu tun hat“); allgemein für die Bedeutung des Schweigens im Pythagoreismus Iambl. *VPyth.* 20,94 $\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\epsilon\iota\tau\acute{o}$ $\tau\epsilon$ $\pi\lambda\epsilon\iota\omicron\nu\alpha$ $\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\eta\gamma\eta$ $\tau\omicron\upsilon$ $\sigma\omega\pi\alpha\acute{\nu}$ $\eta\pi\epsilon\rho$ $\tau\omicron\upsilon$ $\lambda\alpha\lambda\acute{\epsilon}\iota\nu$ etc. („Er bemühte sich viel mehr um das Schweigen als um das Reden“); SIMONINI 1986, 213f.

⁴⁸ In Anlehnung an Numenius, *fr.* 35,23–31 DES PLACES; vgl. auch SIMONINI 1986, 216–222.

⁴⁹ Vgl. *Abst.* II 2,3 und die alten Scholien zu Soph. *Oed. Col.* 100 $\nu\eta\phi\omega\nu$ $\acute{\alpha}\omicron\iota\omicron\nu\omicron\iota\varsigma$ (mit Philohistor *FGrHist* 328 F 12 und Polemon, *fr.* 42a PRELLER).

- die Verwendung von Olivenblättern bei Bitt- und Flehzeremonien: deren hellere Unterseite gebe der Hoffnung auf einen Glücksumschwung Ausdruck (33)⁵⁰
- die genannten Beschwichtigungsoffer an die materieverhafteten Gottheiten (35)⁵¹
- das Ziehen der Vorhänge in den Tempeln am Mittag als Signal, dass, wenn die Sonne im Süden steht, den Menschen der Zugang zum Tempel verwehrt sei (26)
- die an der Wintersonnenwende gefeierten römischen Saturnalien (τὰ Κρόνια) als Sinnbild für die Befreiung der im Körper versklavten Seelen (23).⁵²

3. Der Mithraskult als privilegiertes Beispiel

Bereits diese Hinweise machen *De antro* zu einer Fundgrube für alle, die an antiker „lived religion“⁵³ interessiert sind, erlauben sie doch wertvolle Einblicke, wie einer der führenden Denker der Kaiserzeit Religion erlebt und in eine aus seiner Sicht sinnvolle Lebens- und Weltdeutung integriert.⁵⁴ Überdies liefert die Schrift auch für Fragmente orphischer Mythologie wichtige Belege.⁵⁵ Was Porphyrios' Exegese der Nymphengrotte aus

⁵⁰ Vgl. SIMONINI 1986, 236–239.

⁵¹ S. oben bei Anm. 31.

⁵² = Numerios, fr. 31,28–36 DES PLACES.

⁵³ Vgl. zum Konzept R. RAJA / J. RÜPKE, „Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the Lived Ancient Religion Approach“, *Religion in the Roman Empire* 1,1 (2015) [11–19] 12f.; J. RÜPKE, „The Connected Reader as a Window into Lived Ancient Religion: A Case Study of Ovid's *Libri fastorum*“, *Religion in the Roman Empire* 1,1 (2015) [95–113] 95f.

⁵⁴ Vgl. im Hinblick auf die Angaben zum Mithraskult auch BECK 2006, 45: „The Neoplatonic model of religion, apart from its own intrinsic interest, is important because it shows us how the contemporary intelligentsia constructed the mysteries“; s. allgemein auch R. HIRSCH-LUIPOLD, „Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament“, in: Ders. / H. GÖRGEMANN / M. ALBRECHT (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*. *Ratio Religionis Studien* I. / STAC 51 (Tübingen 2009) [117–146] 129f. (§ 4.1 „Gelebte religiöse Tradition als Anstoß und Gegenstand philosophischen Nachdenkens“ im kaiserzeitlichen Platonismus).

⁵⁵ Der Name des Orpheus wird in *De antro* dreimal erwähnt: einmal in 14 und zweimal in 16. In 14 (= *Orphic. fr.* 286 F I BERNABÉ) wird Orpheus' Darstellung der Kore, der Porphyrios die Rolle der „Aufseherin (ἔφορος) über alles, was gesät wird“ (vgl. auch Περὶ ἀγαλμάτων, fr. 358F. SMITH), zuschreibt, als „Arbeiterin am Webstuhl“ (ἰστοουργοῦσα) sowohl mikrokosmisch (Verbindung der Seele mit dem Körper als deren Gewand) wie makrokosmisch ausgelegt (Himmel als Peplos, der von den Alten sozusagen als Umhang der himmlischen Götter bezeichnet wurde). In 16 (= *Orphic. fr.* 187 F II; 220 F; 222 F; 225 F V BERNABÉ) erfahren wir davon, dass „bei Orpheus“ Zeus dem Kronos mit Honig nachstellt (wie Wein macht dieser ihn betrunken und schläfrig) und dass es die Nacht war, die dem Zeus die „List durch Honig“ geraten hatte: Mit dieser List, welche die Fesselung und Entmannung des Kronos ermöglichte, habe „der Theologe“ (d. h. wohl Orpheus) die Rolle der

religionswissenschaftlicher Perspektive aber vollends singularär macht, sind die z.T. ausgesprochen detaillierten Informationen über den Mithraskult.⁵⁶ Dieser ist zwar archäologisch hervorragend dokumentiert – und neue Funde ergänzen laufend das Bild –, doch in der antiken Literatur gibt es vergleichsweise wenige und überwiegend der christlichen Polemik entstammende Zeugnisse. *De antro* ist daher als eine der wichtigsten literarischen Primärquellen zu betrachten und wird nicht erst in der neueren Forschung mit gutem Grund als „gateway into the Mithraic mysteries“ benutzt.⁵⁷

Lust für die Fesselung und Herabführung des Göttlichen ins Werden angedeutet, ferner, dass dieses (sc. das Göttliche), in die Lust hinein aufgelöst, Kräfte ejakuliere; die aus Hesiod geläufige Entmannung des Uranos wird in diesem Zusammenhang ebenfalls genannt und die Abfolge Uranos-Kronos-Zeus zusätzlich aus der Anordnung der Gestirne belegt. Einiges spricht dafür, dass auch die beiden Beispiele für Höhlen in Mythen der ‚Theologen‘ in *De antro* 7 auf Orpheus zurückgehen; vgl. zu Demeters Aufziehen der Kore in einer Höhle *Orphic. fr.* 279 F III BERNABÉ, ferner 209 F I, und dass Orpheus‘ Mythos vom Umgang des Kronos mit seinen Kindern von Hesiod abgewichen hat, wird in *Orphic. fr.* 214 F I (= *Schol. Lycophr. Alex.* 399) deutlich gesagt (τὴν Ὀρφῆως ὑποκλέψας καὶ παραφθείρας θεογονίαν; insofern können die von Bernabé unter *Orphic. fr.* 214f. gesammelten Beispiele für das – hesiodeische – Verschlingen der Kinder wohl kaum als orphisch betrachtet werden; vgl. auch SIMONINI 1986, 164).

⁵⁶ TURCAN 1975, 69 spricht zu Recht von einem „parti pris mithraciste“ von *De antro*; ähnlich MAURETTE 2005, 64: „Mithraism is one of the protagonists of Porphyry’s *De antro nympharum*“ (nicht zutreffend freilich seine Angabe, Mithras und Platon würden gleich oft namentlich erwähnt in dieser Schrift [das Verhältnis lautet vielmehr 5 : 8 zugunsten Platons]).

⁵⁷ BECK 2006, 16. 34. 41. 84. 102 (vgl. schon Ders. 2004, 333, nach der Erwähnung seines Artikels 2004=1976: „Almost thirty years later I still consider *De antro* 6 and 24 the most important fragments of text concerning the Mithraic mysteries“); die Stellen aus *De antro* haben aber auch bei andern Forschern seit langem große Aufmerksamkeit gefunden, vgl. u.a. die Arbeiten von VERMASEREN / VAN ESSEN 1965; TURCAN 1975; GORDON 1996=1976; MERKELBACH 1984; GORDON 1996=1988; MAURETTE 2005 und jetzt ebenfalls BREMMER 2014. Anders dagegen GORDON 2012, der im Anschluss an Forscher wie F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (Bruxelles 1896–1899) und CLAUSS 2012 (vgl. BECK 2006, 16–25) allgemein die archäologische gegenüber der literarischen Überlieferung privilegiert (vgl. 965f.) und von einer kaum zu harmonisierenden Diversität der Mithraskulte ausgeht (vgl. 983 „Eine Standardisierung der Ritualvorgänge u. deren Interpretationen hatte keinen Stellenwert u. wäre sowieso unmöglich gewesen, weil jede M.-Gruppierung nach den Vorstellungen des jeweiligen Vorstehers [...] agierte“ usw. 994. 1007: „die Anhänger zogen eine interessante, aber lose, pluriforme Theologie einer ‚korrekten‘ vor“; vgl. zu dieser typisch ‚postmodernen‘ Tendenz Beck 2006, 39 und 52f.; anders u.a. BURKERT 1990, 46): Er schenkt *De antro* im Rahmen seiner Rekonstruktion des Mithraskults keine Beachtung. Nach seiner Ansicht dürfen die Angaben der Platoniker generell „nicht zu sehr verallgemeinert werden“, wofür er als Beispiel die Hinweise zur Verwendung von Honig bei der Löwen-Weihe (*De antro* 15) anführt, die nach seiner Auffassung „wahrscheinlich nur das Ritual einer einzigen Gemeinde“ spiegeln (990); anders dagegen noch Ders. 2001, 298; vgl. allgemein jetzt auch CHALUPA 2008, 198, der treffend von einer Tendenz in der neueren Forschung spricht, „to minimize the intellectual capacities of Mithraic initiates and operate with a view of a relatively simple mystery cult with little elaborate ideology“. Auch wenn GORDON 2012 die Heterogenität der Mithraskulte tendenziell überzeichnet, ist ihm jedenfalls zuzustimmen, wenn er ähnlich wie u.a. schon Beck 2006, 44 im Hinblick auf

Die Hinweise auf die Mithrasweihen sind über die ganze Schrift verteilt (6; 15; 17; 18; 20; 24). Deren singuläre Häufung erklärt sich wohl zum einen mit der Bedeutung, die der Höhle als Modell für die Mithräen zukommt, und zum andern allgemein mit der Popularität dieses Kultes im 2. und 3. Jh. n. Chr.⁵⁸ Erstmals fällt der Name Mithras im Zusammenhang mit der Weihe von Höhlen an den Kosmos, wobei Porphyrios den Kern seiner philosophischen Exegese, die Lehre von der (Re-)Inkarnation der Seelen, über diese persischen Mysterien einführt (6): „So weihen auch die Perser, wenn sie in das Geheimnis des Hinabsteigens der Seele und ihres erneuten Ausstiegs einführen,⁵⁹ den Mysteren, indem sie den Ort [sc. der Weihe] ‚Höhle‘ nennen“. Als αἴτιον dafür wird im Anschluss an Eubulos,⁶⁰ der laut *Abst.* IV 16,2 eine mehrbändige „Geschichte über Mithras“ geschrieben hat, Zoroaster erwähnt: Dieser habe eine „von selbst [d.h. natürlich] entstandene“, mit Blumen⁶¹ und Quellen versehene Grotte in den an Persien angrenzenden Bergen zu Ehren Mithras', des „Schöpfers und Vaters von allem“ (τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς)⁶² geweiht. Diese Höhle, so Porphyrios weiter – und damit spricht er, der sehr wohl in die Mithrasmysterien wie in viele andere Kulte eingeweiht gewesen sein könnte,⁶³ jetzt gewiss ganz allgemein von den Mithräen –,⁶⁴ trage das Abbild des Kosmos,

die platonischen Quellen schreibt, dass „ihr Hauptinteresse nicht auf reiner Überlieferung, sondern der Verwendbarkeit der Fakten für ihre eigene Argumentationslinie“ lag (993).

⁵⁸ Nicht auszuschließen ist, dass Porphyrios mit der auffälligen Privilegierung des Mithraskultes auch eine antichristliche Nebenabsicht verfolgt; vgl. MAURETTE 2005, *passim*, der zu Recht darauf hinweist, dass die christliche Polemik gegen die Mithrasweihen schon bei Justin beginnt und auf die – als teuflische Imitation verurteilten – Ähnlichkeiten mit christlichen Ritualen zielt (77f.).

⁵⁹ Dass dies auch einen lehrhaften Teil einschließt, scheint mir *pace* BECK 2006, 41f. un-zweifelhaft („teaching“ und „enacting“ schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich in Mysterienweihen, wie dann auch BECK 43 konzidiert); vgl. Ch. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26 (Berlin 1987) 6–11 zur παράδοσις in den Mysterien; BURKERT 1990, 58–74; TURCAN 1982, 207f.

⁶⁰ Vgl. zu Eubulos SIMONINI 1986, 101–103 und PATILLON / SEGONDS 1995, xxxv–xxxvi; BRISSON 2000, 249 setzt ihn mit dem athenischen Platoniker aus der Zeit Plotins gleich.

⁶¹ Vgl. dazu TURCAN 1975, 68: „qui [sc. l'antre fleuri] donc attirait les abeilles, quoique Porphyre ne retienne d'abord de ce détail qu'une correspondance philosophiquement significative avec l'ἐπιήρατον d'Homère.“

⁶² In unverkennbarer Anlehnung an Plat. *Tim.* 28c3; „Vater“ auch bei Iul. *Symp.* 38; vgl. auch MERKELBACH 1984, 232; SIMONINI 1986, 103f.; MAURETTE 2005, 65.

⁶³ Vorsichtiger MAURETTE 2005, 67f. im Hinblick auf *De antro* 17: „We cannot say if he had read all these details in Eubulus since his works are lost, but considering that in the third century Mithraism had its peak of popularity, and that Porphyry lived in Rome where there was a proved abundance of Mithraea, it is not preposterous to venture the hypothesis that he had actually been inside a Mithraeum.“

⁶⁴ Vgl. zur Bedeutung dieser Stelle auch SPAMENI GASPARRO 1979, 317f.; MAURETTE 2005, 66: „The passage ends with what could be considered as an accurate description of an actual Mithraeum“ usw.; BECK 2006, 17: „*De antro* 6 is actually the sole explicit testimony

den Mithras erschaffen habe, wobei die Dinge im Innern in wohlproportionierten Abständen (κατὰ συμμετρους ἀποστάσεις) „Symbole der kosmischen Elemente und Himmelszonen“ trügen. Damit wird deutlich ausgesprochen, was an sich auch aufgrund der Ikonographie und der archäologischen Funde unzweifelhaft ist: Mit den über die Mithräen verstreuten Sternen und Tierkreiszeichen sollte das mythische Hauptgeschehen, die Tötung des Stiers durch Mithras,⁶⁵ offenkundig in das große Weltganze eingeordnet werden,⁶⁶ visuelle Spezialeffekte, mit denen u.a. die Abfolge von Tag und Nacht sowie der Jahreszeiten evoziert wurden, verstärkten dabei offenkundig die kosmologische Dimension der Zeremonie.⁶⁷

Das zweite Streiflicht auf den Mithraskult lässt Porphyrios im Zusammenhang mit dem symbolischen Gehalt des Honigs fallen, dessen doppelte Funktion er betont: Der Honig vermöge sowohl zu reinigen wie auch zu konservieren (15). Im Hinblick auf die kathartische Eigenschaft deutet er das rituelle Ausgießen von Honig statt Wasser in die Hände der Initianden bei der Einweihung in den Löwengrad⁶⁸ als Weisung, „die Hände von allem, was Schmerz, Schaden und Abscheu verursacht, rein zu halten“. Zu dieser ethischen Deutung⁶⁹ fügt er eine rituelle hinzu: Da für diesen Weihegrad das Element des Feuers als reinigender Kraft charakteris-

from antiquity as to the intent of Mithraism's mysteries and the means by which that intent was realized. Porphyry, moreover, was an intelligent and well-placed theoretician of contemporary religion, with access to predecessors' studies, now lost"; 23: „The intent of the mithraeum's symbolism may or may not be what Porphyry says it is, but at least we are listening to a contemporary of the Mysteries making the inference, and there is a good chance that he is drawing (albeit at second hand) on sources within the Mysteries“; allgemein zur Zuverlässigkeit von Porphyrios' Angaben ebd. 45 und 85–87; anders u.a. TURCAN 2000, 93f.: „La difficulté majeure tient au fait que les premiers [sc. les monuments mithriaques proprement dits (inscrits ou figurés)] ne concordent pas toujours avec les seconds [sc. les témoignages de la tradition littéraire sur le culte persique], qui sont indirects et de seconde main, puisqu'ils ne procèdent pas d'authentiques mithriastes pratiquants. C'est le cas des textes de Porphyre qui réinterprète des données puisées dans les ouvrages d'Eubule et de Pallas [...], mais par l'intermédiaire le plus souvent (semble-t-il) du Néopythagoricien Numénios d'Apamée qui les expliquait à sa façon. Il s'agit d'exégèses philosophiques qui risquent d'avoir faussé, pour ne pas dire dénaturé les indications de base“ (vgl. auch unten Anm. 102).

⁶⁵ Zur Deutung dieses Mythologems als „Rettung“ vgl. BURKERT 1990, 94f.

⁶⁶ Vgl. dazu auch BURKERT 1990, 70f.; GORDON 1996=1976, 120. 126–128 und ders. 1996=1988, 50–55; BECK 2006, 30–39 und 102–107; ALVAR 2008, 94; GORDON 2012, 984f.; CLAUS 2012, 55f. 83–88.

⁶⁷ Vgl. GORDON 2012, 978; CLAUS 2012, 116–123.

⁶⁸ Interessant in diesem Zusammenhang die Inschrift aus Steklen (Bulgarien) CIMRM 2 Nr. 2269: ... / *leo* / *Melichrisus* usw. Vgl. auch GORDON 1996=1988, 69 und 2001, 298 (ders. 2012, 990 versucht dagegen wenig überzeugend, den Wert von Porphyrios' Zeugnis dadurch herunterzuspielen, dass er es auf ein isoliertes Einzelritual einer bestimmten Gemeinde beziehen möchte: vgl. oben Anm. 57).

⁶⁹ Vgl. dazu und allgemein zu den „moral values in mithraism“ ALVAR 2009, 192–203.

tisch sei,⁷⁰ würden spezifische Waschungen (*νίπτρα*)⁷¹ und nicht das dem Feuer feindliche Wasser verwendet; im übrigen werde auch die Zunge mit Honig von jeder Verfehlung gereinigt (weiterhin 15). Die zweite natürliche Eigenschaft des Honigs, sein Konservierungsvermögen, sieht Porphyrios im Ritus darin abgebildet, dass „man dem ‚Perser‘ als Hüter der Feldfrüchte Honig zuführt“ (16).⁷² Zwar fällt der Name Mithras an dieser Stelle nicht, doch genügt der Hinweis auf die Löwenweihe und den ‚Perser‘, um die genannten Rituale religionsgeschichtlich einzuordnen.⁷³ Mit *leo* wird nach Rabe (*corax*), *nymphus* und *miles* der vierte Weihegrad der Mithrasmysterien bezeichnet, dessen Bedeutung als erste vollkommene Stufe der Einweihung,⁷⁴ über welche wohl nur die wenigsten hinausgelangt sind, allein schon daraus zu entnehmen ist, dass er dem Planeten Jupiter zugeordnet ist (die tieferen Stufen werden – aufsteigend – mit Merkur, Venus und Mars assoziiert). Die für diese Stufe kennzeichnende Verpflichtung auf ein ethisch gutes Leben, auf die auch der wohl ebenfalls in die Mithrasmysterien eingeweihte Kaiser Julian einmal anspielt,⁷⁵ fügt sich zum Hinweis

⁷⁰ Während andere Editoren *καθαρκτικῶν ὄντος τοῦ πυρός* als selbständigen Genitivus absolutus verstehen (s. SIMONINI 1986, 157), ziehen sie die Herausgeber des Arethusa-Textes m. E. zu Recht zu *μύσση* (vgl. die Übersetzung „and since he is an initiate of fire, which has a cathartic effect“ usw.); vgl. Tert. *Adv. Marc.* I 13,5: *aridae et ardentis naturae sacramenta leones mithrae philosophantur* („Die heiligen Lehren der trockenen und glühenden Natur ergründen die ‚Löwen‘ des Mithras“; dazu TURCAN 2000, 135–138 und GORDON 2012, 1002 mit weiterer Literatur); VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 226–232; CHALUPA 2008, 186; auch Iul. *In matr. deor.* 7 verbindet den Löwen mit dem Feuer; allgemein zur Privilegierung des Feuers gegenüber allen anderen Elementen bei den Persern Firm. *Mat. Err. prof. rel.* V 1.

⁷¹ Vgl. Inschrift von Dura-Europos *νίπτρον ὁσ(σ)ίω(ν)* („Waschung der Frommen“; CIMRM I Nr. 68; dazu GORDON 2001, 298f.).

⁷² Vgl. TURCAN 1975, 70f. Diese Rolle des ‚Persers‘ spiegelt sich an seinen ikonographischen Attributen Hacke, Pflug und Sichel; vgl. SIMONINI 1986, 159f.; CLAUSS 2012, 129.

⁷³ Vgl. u.a. auch die bildliche Darstellung der sieben Grade im Mithräum von S. Prisca in Rom: VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 155–160 und 167–172; allgemein MAURETTE 2005, 67; CHALUPA 2008; BREMMER 2014, 132–138; CLAUSS 2012, 124f. glaubt, dass die Weihegrade Priester bezeichneten (in leichtem Widerspruch dazu erklärt ders. 131 wohl richtig, dass die Bezeichnungen „Vater“ und „Priester“ [*sacerdos*] austauschbar waren).

⁷⁴ Vgl. auch GORDON 2012, 982.

⁷⁵ Vgl. *Symp.* 38: «Σοὶ δέ,» πρὸς ἡμᾶς λέγων ὁ Ἑρμῆς, «δέδωκα τὸν πατέρα Μίθραν ἐπιγνώσαι· σὺ δὲ αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχου, πείσμα καὶ ὄρμον ἀσφαλῆ ζῶντί τε σεαυτῶ παρασκευάζων, καὶ ἥνικα ἂν ἐνθ' ἐνδε ἀπιέναι δέη, μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστάς σεαυτῶ» („Dir“, sprach Hermes zu uns, „habe ich es gegeben, den Vater Mithras zu erkennen. Du aber halte Dich an seine Gebote: Du verschaffst Dir [sc. damit] zu Lebzeiten ein Haltetau und einen sicheren Ankerplatz, und wenn du von hier weggehen musst, machst Du Dir zusammen mit der guten Hoffnung den Gott zu einem wohlgesonnenen Führer“); zu Julians Mithrasverehrung auch *In reg. sol.* 41; zu skeptisch zu Julians Verhältnis zum Mithraskult TURCAN 1975, 105–128; vgl. auch P. ATHANASSIADI, „A contribution to Mithraic theology: the Emperor Julian's *Hymn to King Helios*“, *Journal of Theological Studies*, N.S. 28,2 (1977) 360–371; A. MASTROCIQUE, *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*. Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 26 (Stuttgart 2009) 21–23.

in Kapitel 19, dass nur diejenigen der Seelen „Bienen“ genannt würden, welche dazu bestimmt seien, gerecht zu leben und den Göttern gefällige Taten zu vollbringen – ob die Unterscheidung zwischen allen ins Werden hinabsteigenden Seelen, die laut 10 allgemein „Nymphen“ genannt werden, und den ethisch herausragenden Bienen vielleicht auch auf die Grade *nymphus* und *leo* übertragbar ist? Jedenfalls vertritt Porphyrios in einem anderen wichtigen Zeugnis die Auffassung, dass gerade durch die Tatsache, dass in den Mithrasmysterien Namen aus dem Tierbereich für die Weihegrade verwendet würden, die Metempsychose „angezeigt“ werde (ἐμφαίνειν):⁷⁶ In rätselhafter Anspielung auf unsere Gemeinschaft mit den Lebewesen hätten die Perser die Gewohnheit, uns durch Tiere zu bezeichnen, so dass diejenigen, welche als Mysten an den Geheimriten selbst teilhätten, „Löwen“ genannt würden – eine klare Bestätigung, dass erst die *leones* im eigentlichen Sinn als Mithraseingeweihte betrachtet wurden –, die Frauen aber als „Hyänen“,⁷⁷ die Diener jedoch als „Raben“. Das gilt, aus dem lückenhaften folgenden Satz des Porphyrios zu schließen, ebenso zumindest für die höchste der drei über den *leones* stehenden Stufen „Perser“ (5., ‚Planet‘: Mond), *heliodromus* (6., ‚Planet‘: Sonne) – in *Kyranides* übrigens die Bezeichnung eines indischen Vogels⁷⁸ – und *pater* (7., Planet: Saturn): Die Väter scheinen „Adler“ und „Falken“⁷⁹ genannt worden zu sein. Ein weiteres interessantes Kultdetail wird an dieser Stelle genannt: „Wer den Löwengrad empfängt, dem werden verschiedenartige Gestalten von Tieren umgelegt“ (*Abst.* IV 16,3), was nach mantelartigen Verkleidungen und Überwürfen klingt.⁸⁰ Während diese Tiere offenbar von den Mithrasanhängern traditionellerweise auf die Tierkreiszeichen bezogen wurden, zitiert Porphyrios den Verfasser eines Werks *Über Mithras*, Pallas,⁸¹ für die – von Porphyrios offensichtlich geteilte – Meinung, dass damit vielmehr auf die Reinkarnation der menschlichen Seelen in verschiedenartigen Leibern angespielt werde (IV 16,4f.).⁸²

⁷⁶ Vgl. *Abst.* IV 16,2 καὶ γὰρ δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων [sc. τῶν μάγων] τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι, ὃ καὶ [εἶναι ὃ καὶ] ἐμφαίνειν εὐοικασίην ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις („Denn allen ersten [sc. der persischen Magier] ist die Lehre der Metempsychose eigentümlich, die sich, wie es scheint, auch in den Mysterien des Mithras manifestiert“); zur eschatologischen Bedeutung des Mithras vgl. Iul. *Symp.* 38 (vorhergehende Anm.).

⁷⁷ Die Mithrasmysterien scheinen generell Männern vorbehalten gewesen zu sein; vgl. GORDON 2012, 983f.; BREMMER 2014, 131f.

⁷⁸ 3,15.

⁷⁹ Oder war letzteres vielleicht die Bezeichnung der Perser? In *Abst.* III 5 wird zwischen Adler (Zeus) und Falke (Apollon; zus. mit Krähe) unterschieden.

⁸⁰ Vgl. zu den Tieren, „die mit großer Regelmäßigkeit bei der Stiertötung anwesend sind“ (Rabe, Hund, Skorpion, Schlange, z.T. auch der Löwe), CLAUSS 2012, 96f.

⁸¹ Vgl. dazu PATILLON / SEGONDS 1995, xxxvi–xxxvii.

⁸² Dazu steht in einem gewissen Widerspruch, dass Porphyrios nach Augustinus' Angaben in *De regressu animae* anders als Platon die Reinkarnation von Menschen in Tieren in Abrede gestellt haben soll (*Regr. anim.*, fr. 300F. ΣΜΠΗ).

Die weiteren expliziten und impliziten Hinweise auf Mithras sind zwar eher punktueller Natur, aber nicht minder aufschlussreich für eine platonisierende Innenansicht des Kults. So erfahren wir zum einen, dass in den Mithrasweihen der Mischkrug symbolisch für die Quelle steht (17)⁸³ – schon die ‚Urgrotte‘ des Zoroaster, die zum Vorbild für alle späteren Kultorte des Mithras wurde (wie Porphyrios in 20 nochmals wiederholt), war mit Quellen ausgestattet (6), wobei der Zusammenhang hier freilich spezifisch an die Nektarquelle erinnert, welche laut einer Versinschrift von S. Prisca in Rom die Zwillinge Kautes und Kautopatēs nährte und allgemein wohl denjenigen, die davon kosteten, Unsterblichkeit versprach.⁸⁴

Vor allem aber klingt in *De antro* 18 das zentrale Mythologem des Mithraskults, der Rinderdiebstahl und die Tötung des Stiers, zumindest an: Die ebenfalls auf den Mond angewandte Bezeichnung „Biene“ veranlasst Porphyrios zu einer Kette von Assoziationen, welche vom Mond (Σελήνη) als „Vorsteher des Werdens“⁸⁵ ausgeht, diese gemäß verbreiteter Ikonographie mit dem Stier verbindet⁸⁶ und den Stier dann als „Erhöhung“ (ὕψωμα) des Mondes bezeichnet, was nicht nur astronomisch-astrologisch

⁸³ Vgl. TURCAN 1975, 68; CLAUS 2012, 72–74; allgemein zur Fülle der mit Wasser verbundenen Assoziationen SIMONINI 1986, 166–168.

⁸⁴ Vgl. S. Prisca v. 4: *fons concludit petris qui geminos aluisti nectare fratres* („Oh Du im Felsen eingeschlossene Quelle, die Du die Zwillingenbrüder mit Nektar nährtest“) mit den Erläuterungen von VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 193–200; ferner v. 10f. (s. oben Anm. 18).

⁸⁵ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Num. fr. 31 DES PLACES = *De antro* 21f. (der Mond wird mit dem Krebs assoziiert, durch das Krebsstor aber steigen die Seelen auf die Erde, während sie durch den Steinbock wieder hinausgehen); allgemein für die Fruchtbarkeit des Mondes u. a. Plut. *Is.* 367D: τὴν μὲν γὰρ σελήνην γόνυμιον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιὸν ἔχουσαν εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζῳῶν καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσει („[...] denn der Mond, der ein zeugungsfähiges und feucht machendes Licht hat, sei förderlich für Erzeugung von Lebewesen und Wuchs von Pflanzen“). Bis zum Mond reicht nach gängigem philosophischem Verständnis der ewige und sich gleich bleibende Teil des Werdens (αἰθήρ), während darunter die dauernde Veränderung herrscht (vgl. Iamb. *Theol. arithm.* 34 DE FALCO); der Mond wirkt dabei als Bindeglied: Er schmückt Julian zufolge die Materie mit Ideen und nimmt ihr so das Tierische und Ungeordnete (*In reg. sol.* 32); nach einer bestimmten Schule der Platoniker wohnen die Seelen entweder im Mond oder in der Luft darunter und von dort steigen sie herunter (Iamb. *De anima*, fr. 26, 54, 11–13 FINAMORE / DILLON = Stob. 1,49,39, 378,14–16 WACHSMUTH).

⁸⁶ In *Orph. hymn.* 9,2 wird Selene als ταυροκέρας bezeichnet; vgl. Porph. Περὶ ἀγαλμάτων, fr. 360F.95–97 SMITH: Σελήνη δὲ ταῦρον ἀνέθεσαν, ὃν Ἄπιον ἐπονομάζουσι, μέλανα μὲν καὶ αὐτὸν ὑπὲρ τοὺς ἄλλους, φέροντα δὲ σημεῖα ἡλίου καὶ σελήνης, ὅτι καὶ τῆς σελήνης τὸ φῶς ἐξ ἡλίου („Dem Mond aber weihen sie einen Stier, den sie Apis nennen: schwarz auch er, mehr als die anderen; er trägt die Zeichen von Sonne und Mond, weil auch das Licht des Mondes von der Sonne [sc. kommt]“); auch Heliodor, *Aethiop.* X 28,1: Τῷ βωμῷ τῆς μὲν Σεληναίας παρεπιστήκει ταύρων ξυνορίς, τῷ δὲ τοῦ Ἥλιου τέτρωρον ἵππων λευκῶν εἰς τὴν ἱερουργίαν ἠῆρεπισμένων („Beim Altar des Mondes stand ein Zweigespann von Stieren, bei dem der Sonne ein Viergespann von Schimmeln, die für das heilige Handeln [gemeint ist das Opfer] hergerichtet waren“; ähnlich *Kyranides* 1,10,81; zum Stiergespann der Selene vgl. „Selene/Luna“, *LIMC* VII 1, 706. 711f.).

zu verstehen ist,⁸⁷ sondern gewiss auch auf das Stieropfer des Mithras verweist – tatsächlich spielt der Mond bei den Opferdarstellung eine fundamentale Rolle. Zuweilen ist eine Mondsichel auf dem Rücken des Stiers eingraviert, bzw. er reist auf einer mondformigen Barke,⁸⁸ oder der Stier selbst bzw. seine Hörner formen sich zur Mondsichel, wobei Luna nicht selten am rechten Bildrand ins Geschehen einbezogen ist.⁸⁹ Der Gedanke, dass aus diesem Stier Leben entsteht, wird im traditionellen Bildprogramm oft dadurch angedeutet, dass sein Schwanz zu einer Ähre wird.⁹⁰ Porphyrios dagegen fügt an dieser Stelle als Beispiel solcher Fruchtbarkeit aus dem Tod die – uns heute vor allem durch Vergil bekannte – Bugonie der Bienen an, wobei im nächsten Atemzug gleich auch die „Seelen, die zum Werden gehen“, als „rindergeborene“ (βουγενεῖς) bezeichnet werden: Daraus darf gewiss auf einen engen Bezug des Reinkarnationszyklus zum mithräischen Hauptmythologem geschlossen werden.

Dem „Rinder stehenden Gott“ (βουκλόπος θεός) jedenfalls wird dann, wie es scheint, nicht nur die Inkarnation, sondern ebenfalls die heimliche Aufhebung des Werdens zugeschrieben (weiterhin 18): Falls die hier vorgeschlagene Emendation ἀναϋρών für die korrupte Überlieferung ἀκούων⁹¹ sowie die traditionelle Deutung der Stelle auf Mithras zutrifft,⁹²

⁸⁷ Zu den astronomisch-astrologischen Vorstellungen in *De antro* vgl. Benjamin Topp in diesem Band.

⁸⁸ Vgl. TURCAN 1975, 73–75; SIMONINI 1986, 176.

⁸⁹ Vgl. u.a. CIMRM 1 Nr. 368 = Fig. 106 (s. Abb. 1 auf der folgenden Seite) und Nr. 1400 = Fig. 360; dem Mond korrespondiert auf der Gegenseite (welche vom Bild her betrachtet eigentlich die höherwertige rechte ist) die Sonne. S. auch BECK 2006, 194–200; CLAUSS 2012, 81f.

⁹⁰ Auf römischen Darstellungen gilt dies auch für das Blut, welches aus der Stelle des Schwerteinstichs hervortritt; vgl. MERKELBACH 1984, 316f. (Abb. 66f.); VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 218; CLAUSS 2012, 80–88.

⁹¹ καὶ βουκλόπος θεός ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως τὰκούωντ: das Adverb λεληθότως dürfte an dieser Stelle auf die ‚diebische‘ Seite des Gottes zielen, wobei diese entweder die Entstehung oder die Aufhebung des Werdens betreffen kann; da bereits Selene in der Funktion der „Vorsteherin des Werdens“ genannt war, halte ich eine Anspielung auf deren Aufhebung für wahrscheinlicher und schlage deshalb vor, das Partizip in ἀναϋρών zu emendieren (vgl. Iambl. *Protr.* 16 [83,22–25 PISTELLI]: τὸ γὰρ περιαιρεῖν τὴν γένεσιν ἀπὸ τῆς ψυχῆς καὶ ἐκκαθαίρειν τὴν λογίεσθαι δυναμένην αὐτῆς ἐνέργειαν μάλιστα αὐτῇ προσήκει, „Denn das Werden gänzlich von der Seele wegzunehmen und deren zu rationalem Denken befähigte Kraft zu reinigen kommt ihr [sc. der Philosophie] am meisten zu“). Für weitere Emendationsvorschläge (darunter besonders erwägenswert Turcans ἀπάγων: TURCAN 1975, 75–77) vgl. SIMONINI 1986, 179f. und MAURETTE 2005, 71f.; allgemein zu dieser Stelle auch ALVAR 2009, 104f.

⁹² Mir scheint diese auf dem Hintergrund des im folgenden aus Firmicus Maternus zitierten Verses sowie ikonographischer Darstellungen des den Stier auf den Schultern tragenden bzw. in eine Höhle wegführenden Mithras (vgl. v. 7 der Inschrift von S. Prisca in Rom: *hunc quem aur<ei>s humeris portavit more iuvenum*, „[...] diesen Stier, den er mit [seinen] goldenen Schultern in der rechten Art trug“ mit den Erläuterungen von VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 200–202 und SIMONINI 1986, 179f.; außerdem CLAUSS 2012, 75–78) *pace* M. J. EDWARDS, „Porphyry and the Cattle-Stealing God“, *Hermes* 121,1 (1993) 122–125



Abb. 1: Rinderdiebstahl und Tötung des Stiers durch Mithras, aus: *CIMRM* 1, Nr. 368 = Fig. 106

dürfte damit Mithras' Beitrag zu der in der *Orakelphilosophie* als Ziel genannten „Rettung“ (σωτηρία) der Seelen gemeint sein.⁹³ Dass der Rinder- bzw. Stierdiebstahl zum ‚Geheimnis‘ der Mithrasweihe gehört, bestätigt im übrigen der bei Firmicus Maternus überlieferte Vers, der am ehesten am Ende der Weihe oder im Rückblick auf dieselbe gesprochen worden

weiterhin gerechtfertigt (zwar ist es richtig, dass man beim Rinderdiebstahl zunächst viel eher an Hermes oder an Herakles denkt; doch abgesehen von evidenten Berührungen zwischen Mithras und Herakles [vgl. u.a. VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 204–206 usw.] hat zumindest der Einwand, dass Firmicus Maternus mehr als ein halbes Jahrhundert jünger ist als Porphyrios, kein Gewicht, da er in diesem Punkt unmöglich von Porphyrios abhängen kann, und ob Porphyrios „never elsewhere refers to him [sc. Mithras] without naming him“ [EDWARDS 1993, 124], kann angesichts der äußerst lückenhaften Überlieferung zwar nur bedingt nachgeprüft werden, doch gibt es eindeutige Gegenbeispiele: vgl. u.a. die leicht zu identifizierenden Angaben in 15f., ferner oben Anm. 44; zu mithräischen Elementen in den Ausführungen zu den Winden [*De antro* 25] SIMONINI 1986, 207f.; heikel dagegen die Inanspruchnahme von *De antro* 29 für den Mithraskult durch R. BECK, „Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel“, in: BECK 2004, [55–92] (= *Journal of Roman Studies* 90 [2000] 145–180) 78–81.

⁹³ Auf diese zielt Porphyrios auch mit *Philos. ex orac. haur.*, vgl. fr. 304F. SMITH. Für Mithras' Bedeutung für die Rettung der Seelen vgl. unten Anm. 103; allgemein zur Höhle als Symbol „del mistero della salvezza“ in der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung PENATI BERNARDINI 1988, 122f.

sein dürfte:⁹⁴ „Myste des Stierdiebstahls, Du, der Du die Rechte in diejenige des hehren *pater* gelegt hast“ (Μύστα βουκλοπίης, συνδέξειε πατρός ἀγαυοῦ).⁹⁵

Eine solche Doppelfunktion des Mithras wird in *De antro* 24 mit dessen astronomisch-astrologischer Lokalisierung zwischen dem „Nordtor“ des Abstiegs im Krebs und dem „Südtor“ des Steinbocks, durch das die Seelen nach oben zurückkehren, signalisiert. Zwar ist der Text an dieser Stelle erneut leicht verderbt,⁹⁶ doch der zentrale Punkt, dass Mithras gewissermaßen als Mittler seinen Sitz an den beiden Tag-und-Nacht-Gleichen im Frühling und im Herbst hat, wird im ersten, einheitlich überlieferten Satz eindeutig festgehalten. Zur Begründung verweist Porphyrios auf die Ikonographie:⁹⁷ Mithras trage aus diesem Grund das Opfermesser des dem Mars zugehörigen Tierkreiszeichens Widder und reite auf einem Stier der Aphrodite – an dieser Stelle folgt in den Manuskripten die tautologische Fortsetzung „wie auch der Stier“. Beck (2004=1976) hat zu Recht darauf hingewiesen, dass vielmehr eine Anspielung auf das wenige Zeilen zuvor dem Tierkreiszeichen der Waage (ζυγός) zugeordnete Herbstäquinoktium zu erwarten wäre.⁹⁸ Anstelle seiner freilich etwas umständlichen Lösung <ὁ δὲ ζυγός Ἀφροδίτης> ὡς καὶ ὁ ταῦρος seien hier zwei relativ geringfügige Änderungen vorgeschlagen: 1) die Emendation von ὡς in ἦς, und 2) der Ersatz des leicht als Iterationsfehler zu erklärenden ὁ ταῦρος durch ὁ ζυγός: ἐποχεῖται δὲ ταύρω Ἀφροδίτης, ἦς⁹⁹ καὶ ὁ ζυγός.¹⁰⁰ Zum Vergleich kann u.a. auf Sext. Emp. *Adv. math.* V 34 verwiesen werden: Ἄρθεως [sc. οἶκος ἐστὶ κατ’αὐτούς] κριὸς καὶ σκορπίος, Ἀφροδίτης ταῦρος καὶ

⁹⁴ Vgl. auch ALVAR 2008, 100; anders GORDON 2012, 980 („Begrüßungsformel“). Vgl. im übrigen auch Comm. *Instr.* I 13: *Insuper et furem adhuc depingitis esse, / cum, si deus esset, utique non furto vivebat. / Terrenus utique fuit et monstrosa natura / vertebat quae boves alienos semper in antris, / sicut et Cacus Vulcani filius ille* („Überdies malt ihr ihn Euch ja auch als Dieb aus, / obwohl er, wenn er ein Gott wäre, keinesfalls von Diebstahl lebte. / Jedenfalls war er ein Erdenkind und ein monströses Wesen, das fremde Rinder stets in seine Höhlen umlenkte, / wie auch Cacus, jener Sohn des Vulcanus“).

⁹⁵ *Err. prof. rel.* V 2; dazu auch TURCAN 1982, 208f.; MERKELBACH 1984, 107; CLAUSS 2012, 101, 144.

⁹⁶ Vgl. zu den bisherigen Emendationsversuchen SIMONINI 1986, 202.

⁹⁷ Vgl. auch TURCAN 1975, 83–88; SIMONINI 1986, 202f.; laut GORDON 2012, 989f. gibt es für die Verbindung zwischen Mithras und der Herbst-Tag-und-Nacht-Gleiche „anscheinend keine archäologischen Befunde im organisierten Kult“; ders. 2001, 294 beruft sich freilich auf unsere Stelle, um den Bezug des Mithraskults zum Datum des iranischen Mithrakana-Fests zu belegen.

⁹⁸ Vgl. auch MAURETTE 2005, 68.

⁹⁹ ὡς VM : <ὁ δὲ ζυγός Ἀφροδίτης> ὡς Beck : δὲ Arethusa-Text (ἐποχεῖται δὲ ταύρω, Ἀφροδίτης δὲ καὶ ὁ ταῦρος).

¹⁰⁰ ὁ ταῦρος VM : del. Merkelbach (ἐποχεῖται δὲ ταύρω Ἀφροδίτης, Ὡς καὶ [ὁ ταῦρος] δημιουργός [V : seq. δὲ M] ὦν [ὁ Μίθρας (del. iam Nauck, vgl. Anm. 101)] καὶ γενέσεως δεσπότης).

ζυγός („Des Ares [sc. Haus sind ihnen zufolge] Widder und Skorpion, der Aphrodite Stier und Waage“).

An diesem Äquinoktial-Kreis wacht Mithras¹⁰¹ als „Demiurg und Herrscher über das Werden“ (δημιουργός [...] καὶ γενέσεως δεσπότης)¹⁰² genauso über den Abstieg wie über den Wiederaufstieg der Seelen.¹⁰³ Porphyrios denkt wohl weiterhin auch an bildliche Darstellungen, wenn er in Auslegung dieser Mittelposition anschließend hinzufügt, dass Mithras in der – in der Antike grundsätzlich als höherwertig betrachteten – „rechten Hand die nördlichen Teile und in der linken die südlichen Teile hält“, wobei man „im Süden [...] Kautes wegen der Hitze, und im Norden den <Kautopates>¹⁰⁴ wegen der Kälte des Windes“ aufgestellt habe. Auf Reliefs der Geburt des Mithras aus dem Felsen und der Stiertötung sind oft zwei Fackelträger mit phrygischer Mütze zu finden, die Mithras flankieren und in der Tat „due aspetti complementari“ (Simonini 1986) des Gottes darzustellen scheinen, wobei der eine mit gehobener (Kautes), der andere mit gesenkter Fackel dargestellt wird (Kautopates) und ihre kosmologische Dimension auf der Stele aus dem Mithräum bei Heddernheim durch

¹⁰¹ NAUCK 1887 greift an dieser Stelle unnötig stark in den Text ein: Er zieht ὡς καὶ ὁ ταύρος zum Folgenden (so übersetzt diesen Teil im Anschluss an Buffière, Lambertson und Speidel auch SIMONINI 1986, 69 „Poiché Mitra, come il Toro, è demiurgo“ usw.), wobei er ὁ Μίθρας athetiert, δὲ nach δημιουργός mit V, aber gegen M auslässt und das Ganze wie folgt interpungiert: ὡς καὶ ὁ ταύρος δημιουργός [V : seq. δὲ M] ὦν [ὁ Μίθρας] καὶ γενέσεως δεσπότης: κατὰ τὸν ἰσημερινὸν δὲ τέτακται κύκλον.

¹⁰² Vgl. dazu SIMONINI 1986, 203 „come si è notato, Mitra ‚demiurgo‘ è linguaggio platonico che tradisce una ellenizzazione della teologia mitraica [...]; ma tale quadro si armonizza con l'iconografia di Mitra tauroctono, posto al centro di ogni mitreo e, simbolicamente, dell'intero universo, dove esercita la sua azione demiurgica [...] sui rilievi Mitra compare a volte come *kosmokrator*, signore e animatore del cosmo, simboleggiato da una sfera che egli tiene in mano“ usw. Die bei Simonini zu beobachtende Tendenz, diese Deutung im Anschluss an TURCAN 1975 (vgl. u.a. 88 „Numénius revu ou répété par Porphyre“; ähnlich ders. 2000, 93f. [oben Anm. 64] und 145) ausschließlich auf Numenius zurückzuführen, scheint mir allerdings problematisch; es dürfte sich vielmehr um ‚zeitgeistige‘ Vorstellungen handeln, die allgemein in dieser vom Platonismus durchdrungenen Zeit in der Luft lagen.

¹⁰³ Zur Rolle des Mithras für die ‚Erlösung‘ der Seelen vgl. u.a. die Inschrift im Mithräum von S. Prisca in Rom v. 14 (*et nos servasti (?) eternali (?) sanguine fuso* („[...] (und uns) hast Du errettet (?) durch das vergossene ewige (?) Blut“) mit den Erläuterungen von VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 217–221 (die Lesung ist freilich z.T. unsicher, vgl. S. PANCIBRA, „Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo de S. Stefano Rotondo (con un *addendum* sul verso terminante *...sanguine fuso*)“, in: BIANCHI 1979, [87–126] 103–105 Anm. **; SFAMENI GASPARRO 1979, 327f. Anm. 85 [übertrieben GORDON 2012, 977 „nur sanguine fuso ist sicher“]); außerdem schon Tert. *De praescr. haer.* 40: *imaginem resurrectionis inducit [sc. der Teufel, im Rahmen seiner Imitation der heiligen Lehren in den Mithrasmysterien] vor“).*

¹⁰⁴ Coni. Arethusa-Text: κατ' ἐκείνου V2.

die Hinzufügung eines auf einer Weltkugel aufsitzenden Adlers sowie des Okeanos unterstrichen wird.¹⁰⁵

Es ist geradezu emblematisch, wie sich in diesem Passus aus Porphyrios' *De antro* astronomisch-astrologische Vorstellungen mit Mythen, Riten, ikonographischen Darstellungen und philosophischen Konzepten zu einem Gesamtbild kosmologischer Dimension fügen. So befremdlich uns eine solche Gemengelage heute anmuten mag: In weitgehender Übereinstimmung mit der platonischen Anthropologie wird auf diese Weise das menschliche Leben, mit seinem Kreislauf von Inkarnation und Befreiung durch den Tod, in ein großes Ganzes eingebettet. Es erfährt damit auf philosophischer ebenso wie auf religiöser Ebene Sinn und Ziel.

¹⁰⁵ *CIMRM* 2, 1127; vgl. auch die ausführlichen Erläuterungen ad loc. von SIMONINI 1986, 206f.; GORDON 1996=1976, 128 und 1996=1988, 55f.; R. BECK, „Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations“, in: BECK 2004, 133–149 (= *Journal of Mithraic Studies* 2 [1977] 1–17) und ders. 2006, 107–112 und 212–214; MAURETTE 2005, 69f.; CLAUS 2012, 93–95.

Das Motiv der Höhle¹ in Literatur und Kunst: Porphyrios, *De antro*² *Nympharum*

Irmgard Männlein-Robert

In seiner Schrift *De antro Nympharum*³ legt der Platoniker und Religionsphilosoph Porphyrios eine eindrucksvolle und komplexe Kommentierung der Nymphengrotte aus Homers *Odyssee* (XIII 102–112) vor.⁴ Es ist zu vermuten, dass es sich bei *De antro* nicht um eine eigenständige Schrift, sondern um einen umfangreichen Passus aus einem größeren Kontext handelt.⁵ Enge thematische und methodische Zusammenhänge mit weiteren (fragmentarisch überlieferten) Schriften des Porphyrios, wie etwa *De philosophia ex oraculis haurienda*, *De imaginibus*, *De Styge*, aber auch zu *De abstinentia* oder *Sententiae*, sind deutlich erkennbar, ohne dass eine genaue

¹ Im Deutschen wurde bis in die Mitte des 20. Jh.s hinein keine wirkliche inhaltliche Unterscheidung zwischen den Begriffen ‚Höhle‘ und ‚Grotte‘ gemacht, was sich auch in der älteren Forschungsliteratur zu *De antro Nympharum* zeigt. Seither hat sich eine gewisse begriffliche Differenzierung durchgesetzt, die ‚Höhle‘ als natürlichen und ‚Grotte‘ als künstlich geschaffenen Hohlraum versteht, dazu siehe H. TRIMMEL, *Höhlenkunde*. Die Wissenschaft: Sammlung naturwissenschaftlicher und mathematischer Monographien 126 (Braunschweig 1968). Im Folgenden wird mit Blick auf den Titel der Schrift der schlichtweg etablierte *Über die Nymphengrotte* beibehalten, ansonsten aber für das bei Porphyrios fokussierte *άντρον* der Begriff der ‚Höhle‘ verwendet. Porphyrios selbst nennt in der Einleitung seiner Schrift die bereits bei Kronios diskutierte Aporie, ob die Höhle der Nymphen bei Homer nun von Menschen geschaffen oder natürlich sei (§ 2 und 6), tendiert aber selbst offenbar mehr dazu, die Höhle als naturgegeben und nicht als (reine) Erfindung Homers anzusehen, siehe § 4.

² *άντρον* meint die Höhle im kultischen Sinne, dazu E. BENZ, „Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche“, *Eranos-Jb* 22 (1953) [365–432] 431 und v.a. 384. Homer verwendet (nur in der *Odyssee*) *άντρον* (*Od.* IX 216.218.235.236.298.312.407; XIII 103.347.363; XX 21; XXIV 6); vgl. dagegen Platon, der in seinem Höhlengleichnis (*Rep.* VII 514a3.515a8.539e3 u.a.) gezielt nicht *άντρον*, sondern *σπήλαιον* wählt.

³ Hier zitiert nach der Ausgabe von Laura Simonini (SIMONINI 1986).

⁴ Zu diesem Kommentar als Metatext sowie zu dessen Rezeption selbst siehe den Beitrag von Reinhold Gleis in diesem Band, v.a. S. 142–143.

⁵ Das legen z.B. bereits der Eingang der Schrift mit *ότι* (§ 1) sowie der fehlende Abschluss (§ 36) nahe. Christoph Riedweg (siehe seinen Beitrag in diesem Band, S. 78 mit Anm. 6) deutet als möglichen größeren Kontext die nur dem Titel nach überlieferte Schrift *Περί τής Όμηρου φιλοσοφίας* (Porph. 371 T. ΣΜΙΤΗ) an, vgl. aber auch Porph. *Quaest. Hom. ad Il.* 200,13 SCHRADER (*ad Il.* XV 13ff.): *ζητεόν δε ότι φιλοσοφεϊ Όμηρος* („Man muss aber sagen, dass Homer Philosoph ist“), dazu LAMBERTON 1986, 113 mit Anm. 98.

Datierung von *De antro Nympharum* bislang möglich oder eine vorgeschlagene allgemein akzeptiert worden wäre.⁶ Diese Schrift enthält den einzigen überlieferten zusammenhängenden allegorischen Kommentar eines Homerpassus⁷ und erweist sich überdies als ergiebige Fundgrube für religionsphilosophische resp. theosophische,⁸ aber auch religionspraktische Informationen aus der Spätantike. Zunächst in Anlehnung an den allegorischen Homerkommentar des pythagoreisierenden Platonikers Kronios (wohl 2. Jh. n. Chr.), den er in dieser Schrift (*De antro* 21) als *ἐταῖρος* (Schüler) des Numenios bezeichnet und damit wohl vor allem auf eine enge doktrinale Übereinstimmung beider Philosophen verweist,⁹ referiert Porphyrios einige ältere allegorische Interpretationen,¹⁰ denen er nicht immer zustimmt und die er an geeigneter Stelle dann auch korrigiert.¹¹ Mit Blick auf die auch von Porphyrios gewählte allegorische Methode zeigt sich freilich, dass er hier keine einheitliche Linie verfolgt, sondern dass es sich vielmehr – wohl angesichts des thematisierten Pluralismus der ‚Symbole‘ – um einen Pluralismus auch der allegorischen Erklärungsansätze handelt (so mit Jean Pépin).¹² Porphyrios legt also mit *De antro Nympharum* eine allegorische Interpretation der bei Homer (*Od.* XIII 102–112) beschriebenen Nymphengrotte vor und erläutert in wissenschaftlich anmutender Weise, dass diese ein poetisch verschlüsseltes Bild sei, das die Einkörperung von Seelen in Körper sowie den umgekehrten Prozess basierend auf platonischen Prämissen beschreibe. Dabei formuliert er im Eingang einen Problemaufriss für die zunächst rätselhafte Schilderung dieser Höhle bei Homer. Er bezeichnet deren Deutung als „nicht geringe Aporia“ (*De antro* 3¹³) und benennt die im Folgenden zur Beantwortung stehenden Fragen

⁶ Zur Datierung siehe ALT 1998, 467 und den Beitrag von Christoph Riedweg in diesem Band, S. 77–78 Anm. 4 (mit Tendenz zur Datierung in die letzten Jahrzehnte von Porphyrios' Leben).

⁷ CASTELLETTI 2006, 21.

⁸ Zum Begriff *θεοσοφία*, *θεόσοφος*, der wohl auf Porphyrios selbst zurückgeht, siehe CASTELLETTI 2006, 212 mit Anm. 319.

⁹ Siehe ausführlicher zu Kronios WHITTAKER 1994.

¹⁰ Möglicherweise verfasste auch der Mittelplatoniker Maximus von Tyros einen allegorischen, platonisierenden Kommentar zu Homer (dazu z.B. M. B. Trapp, „Philosophical Sermons: The ‚Dialexeis‘ of Maximus of Tyre“, *ANRW* II.34.3 (1997) [1945–1976] 1971f.; ders., „Maximos von Tyros (1)“, *DNP* 7 (1999) 1074f.; J. L. LÓPEZ CRUCES / J. CAMPOS DAROCA, *Máximo de Tiro. Disertaciones filosóficas. Introducción general, traducción y notas*, Bd. 2 [Madrid 2005] 343), siehe dessen Interpretation des Odysseus als Verkörperung innerweltlicher platonischer *ἀρετή* (Max. Tyr. *Diss.* 26,4.6.9), dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Maximos von Tyros“, in: Ch. HORN / Ch. RIEDWEG / D. WYRWA (Hg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* 5 (voraussichtlich Basel 2018).

¹¹ Porph. *De antro* 2–4 = T. 9 LEEMANS; zu Kronios siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2018.

¹² PÉPIN 1966, 241f. Ähnlich MÜRI 1976, 33.

¹³ Hier weicht die Übersetzung von der im Band gedruckten ab, damit der für Porphyrios methodisch so wichtige Begriff ‚Aporia‘ zum Ausdruck kommt.

als ζητήματα (§ 4). Porphyrios tritt hier als Philosoph, als philosophischer Exeget Homers auf, in dessen Text es uralte Weisheit (σοφία) zu enträtseln gilt. Dabei bedient er sich etablierter, wohl in Alexandria wurzelnder, philologischer Methoden der Homerkommentierung, die er sicherlich bei seinem langjährigen Athener Lehrer, dem Philologen und Platoniker Longin, von Grund auf gelernt und eingeübt hat,¹⁴ und wendet diese hier auf seine religionsphilosophische Allegorese der Nymphengrotte bei Homer an. Überhaupt steht er mit seiner intensiven Homerwürdigung in der Tradition Longins und anderer Mittelplatoniker, die neben Homerstudien auch eine Rehabilitierung Homers mit Blick auf Platon und seine Schriften angestrengt haben.¹⁵ Zugleich erinnert Porphyrios' Auslegung dieses auch bei Homer statisch beschriebenen Bildes der Höhle, ihrer Lage und ihrer Ausstattung, an eine exegetisch umgesetzte Ekphrasis, da sämtliche bei Homer genannten Details etwa des Aussehens, der Eigenheiten und Qualitäten dieser Höhle aufgegriffen und erläutert werden.¹⁶ Der im exegetischen Duktus dieser Schrift aufscheinende, gleichsam ekphrastische Habitus des Porphyrios wird dadurch bestätigt, dass er die Nymphenhöhle ausdrücklich als heiliges, Göttern geweihtes ‚Heiligtum‘ (ἁνάθημα)¹⁷ voll alter Weisheit (σοφία) bezeichnet, denn bereits vor Homers Zeiten hätten, so Porphyrios, Menschen diese Höhle den Göttern geweiht (ebd. 4). Es handelt sich bei *De antro Nympharum* nicht nur um eine philosophisch motivierte und philologisch durchgeführte Abhandlung über einen rätselhaften Passus bei Homer, sondern auch um die allegorische Deutung eines göttlichen, Gottheiten geweihten bildlichen Ortes, so dass wir, ähnlich wie in der Schrift *Περὶ ἀγαλμάτων*, in der Schreibhaltung des Autors Por-

¹⁴ Siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2001 und dies., „Philosophie als Philologie? Der Platoniker Longin und seine Kritiker“, in: Ch. RIEDWEG (Hg.), *PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike. Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16.-17. Oktober 2014 in Zürich* (Boston / Berlin 2017) 161–178.

¹⁵ Siehe z.B. die für Longin überlieferten Werktitel *Ἀπορήματα Ὀμηρικά, Εἰ φιλόσοφος Ὀμηρος, Προβλήματα Ὀμήρου καὶ λύσεις*, dazu Suda s.v. Longinos, 279,4–12 ADLER III = fr. 1 MÄNNLEIN-ROBERT.

¹⁶ Dazu MARZILLO 2013, 231. Siehe auch die kaiserzeitlichen, im Rhetorikunterricht verwendeten Progymnasmata mit expliziten Anleitungen zum Erstellen von Ekphrasisen, dazu jetzt R. WEBB, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice* (London / New York 2016). Vgl. CAMPBELL 1968, 55, der Porphyrios' *De antro* für die Beschreibung eines zeitgenössischen Mithräums hält.

¹⁷ Die Bedeutung von ἁνάθημα konvergiert hier weitgehend mit der von ἀγάλαμα: Die Nymphengrotte ist damit als den Göttern geweiht, als Schmuck und Gabe für die Götter beschrieben. Vgl. Porphyrios' Schrift *Περὶ ἀγαλμάτων*, in der allegorische Deutungen von Götterbildern vorgenommen werden. Im Eingang macht Porphyrios dort deutlich, dass man ἀγάλαμα wie Bücher lesen und interpretieren müsse (*De imaginibus* 351F, 408, 14–24 SMITH); bei Plotin werden etwa auch die in Tempel eingeschriebenen Hieroglyphen als ἀγάλαμα bezeichnet (Plot. V 8,4,43); siehe HIRSCHLE 1979, 39–43.

phyrios hier einen gewissen Offenbarungsgestus konstatieren können.¹⁸ Das Ziel seiner Exegese ist, wie er deutlich sagt (§ 4), das Verstehen dieses göttlichen Bildes voll ‚alter Weisheit‘ sowie – wie auch in der Schrift *Περί ἀγαλμάτων* – die durch die Deutung von göttlichen Zeichen intendierte „Vergegenwärtigung des Göttlichen“.¹⁹ Die in der neueren Forschung vielfach vorgenommene Suche nach platonischem Gedankengut in engerem Sinne, die Frage, wieso hier manche der referierten Erklärungsversuche nicht immer wirklich mit platonischen Lehren übereinstimmen, liegt m.E. in der klaren und betonten Konzentration des Porphyrios auf die ‚Sophia der Alten‘ begründet. Mit den *παλαιοί*,²⁰ die bereits vor Homer diese Höhle den Göttern geweiht hätten, führt Porphyrios nun weise Männer einer nicht näher präzisierten Vorzeit an, in deren Tradition bereits Homer stehe. Somit wird Homer als eine spätere historische Stufe dieser uralten Weisheit kenntlich, so dass dessen Schilderung der Nymphengrotte zwar klar in der Tradition dieser Weisheit zu sehen ist, gleichwohl freilich, da vor-philosophisch, hermeneutische Schwierigkeiten hervorruft, die der Philosoph Porphyrios nun zu lösen beabsichtigt. Interessanterweise gilt hier – streng genommen – nicht das alte, begrifflich freilich erst bei Porphyrios selbst *verbatim* belegte,²¹ wohl in Alexandria wurzelnde Exegesemotto *Ὅμηρον ἐκ Ὅμηρου σαφηνίζειν* („Homer aus Homer erhellen“), das von den philologisch geschulten kaiserzeitlichen und spätantiken Exegeten Platons längst auf die Kommentierung der Platonschriften übertragen worden war.²² Vielmehr lässt sich mit Blick auf Porphyrios’ *De antro Nympharum* eine eigenwillige Verschränkung nach Art eines *Ὅμηρον ἐκ Πλάτωνος* im weiteren Sinne konstatieren. In jedem Falle geht es Porphyrios darum zu zeigen, dass die Geltung der Sophia, wie sie sich bei Homer mehr oder weniger artikuliert, alt oder besser: überzeitlich ist und daher größten Respekt verdient.²³ In diesem Kontext verweist Porphyrios nach-

¹⁸ Siehe *De imaginibus* 351 F. SMITH. Diesen, vielleicht habituellen, priesterlichen Gestus bescheinigt ihm auch Plotin, siehe Porph. *VPlot.* 15,4–6, wenn er ihn als ‚Hierophanten‘ bezeichnet. Passend in diesem Kontext ist Porphyrios’ eigene Bemerkung in *Marc.* 16: *μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδώς ἐξασθαι* („Allein der Weise ist also ein Priester, allein er ist von Gott geliebt, allein er versteht zu beten“).

¹⁹ So mit CROME 1970, 155f.; zum Interesse an ‚barbarischer‘ oder alter Sophia siehe Kronios (T. 4 LEEMANS); dazu M. FREDE, „Kronios“, *DNP* 6 (1999) [863f.] 864; ERLER 2001.

²⁰ Zur Wortwahl vgl. Longin, der in seiner Exegese des *Timaios*-Kommentares fein säuberlich verschiedene Adjektive mit der Bedeutung ‚alt‘ unterscheidet, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 449f.

²¹ Porph. *Quaest. Hom. ad Il.*, 297,16 SCHRADER; analog dazu ist das bei Galen erkennbare Prinzip *Hippocratem ex Hippocrate*, z. B. Gal. *De comate secundum Hippocratem* 1,5 (CMG V 9,2, 182,23–26).

²² Die Praxis, schwierige Homerstellen durch Zuhilfenahme ähnlicher, gleicher oder konträrer Stellen aus Homer zu erklären, ist freilich älter; sie basiert wohl auf der entsprechenden forensischen Praxis der Attischen Redner, dazu Ch. SCHÄUBLIN, „Homerum ex Homero“, *MH* 24 (1977) [221–227] 224–226.

²³ ERLER 2001.

drücklich darauf, dass die weisen Alten (dieser nicht näher benannten Vorzeit) ihre heiligen Stätten – also auch Höhlen – stets mit mystischen Symbolen ausgestattet hätten (§ 4), die es nun, soweit bei Homer greifbar, zu deuten gilt. Klar wird hier die Fokussierung des Porphyrios auf religiöse Gehalte des homerischen Höhlenbildes erkennbar.

Im Folgenden sollen Motivtraditionen der Höhle aus der Literatur, Religion und Philosophie der Griechen vorgestellt werden, auf die Porphyrios in seiner Schrift anspielt: Insbesondere in den Kapiteln 5 bis 8 klingen in *De antro* einschlägige Topoi der Höhle an. Es wird dabei deutlich, dass das Motiv der Höhle, das in der antiken Literatur reich vertreten ist, von Porphyrios in recht eigenwilliger, fokussierter Interpretation vorgestellt wird. Der Platoniker Porphyrios demonstriert nämlich in seiner allegorischen Auslegung der homerischen Nymphenhöhle eine durchaus ‚exklusive‘ exegetische und somit programmatische Haltung. Im Folgenden sollen anhand von Porphyrios‘ Exegese der homerischen Nymphenhöhle die von ihm fokussierten Höhlenbilder und -konzepte in den Blick genommen werden. Soweit das möglich ist, wird dabei auch auf Darstellungen von Höhlen resp. Nymphengrotten in der antiken bildenden Kunst verwiesen.

1. Die Höhle als Symbol des Kosmos

Entsprechend der von ihm hier gewählten allegorischen Exegese erläutert Porphyrios die homerische Höhle zunächst als Symbol für den Kosmos und verweist dafür auf den Usus der Alten, Höhlen als ganze oder in ihren Teilen dem Kosmos zu weihen (*De antro* 5).²⁴ Die Höhle gilt ihm dabei zunächst als (re-präsentierendes) Symbol (σύμβολον) der Welt überhaupt.²⁵ Die Höhle ist demnach eine verrätselte und zu entschlüsselnde Repräsentation oder Bild des Kosmos – Welt, Himmel und Erde sowie den Kreislauf der Seelenwanderung gleichermaßen umfassend. Porphyrios erklärt zuerst unter Berufung auf die *παρανομοί* – im physikalischen Sinne – die Höhle als Symbol der Materie, aus welcher der Kosmos besteht. Dabei wird eine Gleichsetzung von Erde und Materie nach dem Vorbild des Xenophanes kenntlich.²⁶ Die Erde, also die Höhle, erscheint dabei – wie bereits

²⁴ Zu dieser Vorstellung sowie zu den spirituellen Implikationen siehe SIMONINI 1986, 94f.; siehe ebenso später bei Prokl. *In Tim.* I, 333,26–334,1 DREHL; siehe auch Prokl. *In Remp.* II, 31,4–7 KROLL.

²⁵ Siehe CROME 1970, 146–148 und v.a. 156–158 zum (nicht einheitlichen) Symbolverständnis bei Porphyrios. Eine Historisierung des dann auch allegorischen Symbolbegriffes und die damit einhergehende Mystifizierung von dessen Deutung und Bedeutung bietet MÜRI 1976, 30f.

²⁶ Xenophanes, *fr.* 21 A 36. B 27 DK. Ausführliche Belege bei SIMONINI 1986, 95–97.

bei Pherekydes,²⁷ den Porphyrios später (ebd. 31) auch explizit nennt –²⁸ als Konkretisierung eines basalen Grundprinzips der Welt, das im Mittelplatonismus als erstes Prinzip resp. ὕλη bezeichnet wurde.²⁹

Im Folgenden leitet Porphyrios über zur Erklärung der in Homers Text verwendeten Adjektive für die Höhle, ἡεροειδής und ἐπιφρατος, und diskutiert die mit diesen Begrifflichkeiten einhergehende Ambiguität derselben (§§ 5f.). Obgleich die Höhle also, wie auch der Kosmos, aufgrund ihrer Materialität ‚düster‘ resp. ‚dunkel‘ ist (σκοτεινός ebd. 6 in der Analogie der Höhle zum Kosmos), ist sie zugleich auch aufgrund der sich in ihr manifestierenden Verbindung von Materie und ordnunggebender Form ‚liebenswert‘. Hier (§ 6) unterscheidet Porphyrios den Eindruck, den die Höhle auf normale Betrachter macht, die sie betreten – ihnen erscheint sie lieblich, während sie denjenigen, welche nach ihrer Ursache forschen, die also tiefer als der Augenschein der Phänomenwelt dringen wollen, ‚düster‘ erscheint. In klarer Abgrenzung von philosophischen Laien, die diese Höhle dem Augenschein nach beurteilen, hebt Porphyrios den tiefer gehenden Blick der Philosophen davon ab, die nicht mit den Augen, sondern mit ihrem Intellekt (τῷ νῶ, § 6) die Höhle betrachten. Porphyrios formuliert also gleich zu Beginn seiner Abhandlung über die homerische Nymphengrotte eine philosophisch basierte Differenzierung der beiden grundsätzlich möglichen Sichtweisen auf diese Höhle und markiert somit klar deren basale Ambiguität. Auffällig ist in diesem Kontext, dass Porphyrios nicht auf andere Höhlen(-Bilder) verweist, die in der homerischen *Odyssee* vorkommen: So bleiben etwa Kalypsos reizvolle Höhle (Hom. *Od.* V 55–74; vgl. IX 30) oder aber die Höhle des Kyklopen Polyphem (ebd. IX 182f. 216f.) unerwähnt.³⁰ Daran wird deutlich, dass es ihm nicht vorrangig um das Motiv der Höhle als solches oder gar um den Mythotopos ‚Höhle‘ geht, sondern um den (konkreten) Topos der homerischen Nymphenhöhle auf Ithaka als Raum und Projektionsfläche für seine (religions-)philosophische Exegese.

2. Porphyrios' Abgrenzung vom Mythotopos: Die Höhle als religiöser Raum

Wie eingangs im Problemaufriss seines ζήτημα bereits deutlich wurde, intendiert Porphyrios eine philosophische Analyse³¹ der homerischen Nym-

²⁷ SCHIBLI 1990, 21–27, v.a. 24.

²⁸ Pherekydes, fr. 7 A 10 DK, siehe SIMONINI 1986, 96f.

²⁹ Ausführlich zur philosophischen, mittel- und neuplatonischen Bewertung der ὕλη / Materie siehe SIMONINI 1986, 98–101.

³⁰ Vgl. auch das Bild der Höhle im Fledermausgleichnis *Od.* XXIV 6–9.

³¹ So mit R. LAMBERTON, „Sweet Honey in the Rock: Pleasure, Embodiment, and Metaphor in Late-Antique Platonism“, in: J. I. PORTER (Hg.), *Constructions of the Classical Body* (Ann Arbor 1999) [314–326] 318.

phengrotte, die für ihn ein ‚Symbolon‘ uralter Sophia ist, die sich bei Homer artikuliert. Es geht ihm nicht um den vordergründig-phänomenalen Augenschein dieser Höhle, sondern um die intellektuelle Erfassung und Deutung der mit der Höhle gebotenen Zeichen. Das wird deutlich, etwa wenn er (§ 6) den ‚liebenswerten‘ Charakter der Höhle auf ihre Teilhabe an den Ideen zurückführt und somit einmal mehr³² basierend auf mittelpatonischen Prämissen klar platonisch (hier prinzipientheoretisch) argumentiert. Seine exegetische Fokussierung zeigt sich nicht zuletzt in seiner Erklärung der als ‚düster‘ beschriebenen homerischen Nymphengrotte, da er die Dunkelheit als Symbol des Kosmos resp. seiner Eigenschaften als Materie herausstellt. Porphyrios stellt nun die Höhle in einen erklärt religiösen, sogar mystischen Zusammenhang, da er auf den bei den Persern³³ (offenbar damals noch) gepflegten Usus verweist, Mysten in einer als Höhle bezeichneten Lokalität herunter- und wieder hinauf zu führen (in Analogie zum Eingang der Seele in den Körper und ihrem Verlassen desselben).³⁴ Dieser rituelle Usus wird auf Zoroaster zurückgeführt, als Gewährsmann für dieses Faktum verweist Porphyrios auf den Platoniker Eubulos, einen Zeitgenossen Longins und Plotins, der als Diadochos Inhaber eines der kaiserlich subventionierten Lehrstühle in Athen war.³⁵ Nicht zuletzt der unmittelbar (§ 6) anschließende Verweis auf Zoroaster und den durch ihn initiierten Usus, zu Ehren des Gottes Mithras in Höhlen symbolträchtige Arrangements von Dingen vorzunehmen, kurz: Höhlen im Mithraskult in ihrer Funktion als Symbola des Kosmos zu sehen, ist bedeutsam. Porphyrios verschiebt nämlich so seine allegorische Interpretation der Höhle als Symbol des Kosmos nun über die Erwähnung von dunklen Höhlen in Mysterienkulten dezidiert in den religiösen Bereich.

Höhlen, die im Mithraskult eine über das Atmosphärische hinausgehende, vielmehr auf dem Stifterkult beruhende mythische Fundierung hatten, dürften m.E. Porphyrios, der mindestens fünf Jahre seines Lebens in Rom verbrachte,³⁶ wohlbekannt gewesen sein. Im ganzen römischen Reich wie in Rom selbst waren seit dem 1. Jh. etliche Mithraskulthöhlen (*speluncae*) verbreitet, die – meist künstliche Höhlen – als Orte der Kultausübung

³² Vgl. § 5f. zur Materie.

³³ Die Perser gelten den kaiserzeitlichen und spätantiken Platonikern (ähnlich wie die Chaldäer, Mager, Inder, Ägypter) als würdige Ethnie, die im Besitz uralter Weisheit ist; sie sind Repräsentanten der βάρβαρος σοφία und damit nicht zuletzt in religiösen Angelegenheiten autoritativ, siehe ERLER 2001, 321f.

³⁴ *De antro* 6. Ausführlicher zum Ritual siehe GORDON 2001.

³⁵ Siehe auch Porph. *Abst.* IV 16,2, wo Eubulos als Autor einer Mithrasgeschichte genannt ist; zu Eubulos siehe SIMONINI 1986, 101–103; BRISSON 2000; vermutlich handelt es sich dabei um den Platoniker, mit dem auch der Lehrer des Porphyrios, Longin, korrespondiert, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2001, 187f.

³⁶ Siehe GOULET 2012, 1293–1295.

dienten.³⁷ Wenn Porphyrios tatsächlich selbst in die Mithrasmysterien eingeweiht war,³⁸ wusste er sicher, dass mithräische Höhlen basierend auf orientalischem Sternglauben auch die Himmelsymbolik (und den Zodiakus) aufnahmen,³⁹ die in *De antro* nicht nur mit Blick auf die Allegorese der Höhle als Symbol des Kosmos (s.o.), sondern auch für die folgenden astrologischen Ausführungen des Porphyrios eine wichtige Rolle spielt.⁴⁰ In diesem Zusammenhang sei auf das unterirdische Hypogäum des Aurelius in der Via Manzoni in Rom aus dem 1. Jh. n. Chr. verwiesen: Dieses enthält ein Fresco, das nach Valérie Daniel und Marzillo (zumindest im unteren Bildteil des Frescos) als ikonische Umsetzung der homerischen Nymphen-grotte interpretiert werden kann.⁴¹ Aber auch das Mithräum der ‚Sieben Sphären‘ in Ostia scheint weitestgehend auf die von Porphyrios gebotene Beschreibung (vor allem aus § 24) zu passen.⁴²

Die hier in Kapitel 6 formulierte Deutung der lieblich-dunklen Höhle als Symbol des Kosmos und der Welt ist der erste Schritt in Porphyrios' eigener religionsphilosophischer Allegorese des homerischen Bildes, wie er das wenig vorher angekündigt hatte (§ 4). In ausschließlicher Konzentration zunächst auf die physikalische, dann die religiöse Deutung dieses Symbolons präsentiert der Philosoph seine Interpretation des Homertextes – die nahe liegenden Analogien und Motivparallelen hinsichtlich anderer mythischer Höhlen bei Homer oder aus der literarischen Tradition⁴³ blendet Porphyrios hier aus.

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich nun eine bestimmte exegetische Perspektive ab: Es geht Porphyrios weniger um eine umfassende Deutung des homerischen Passus mithilfe vergleichbarer Darstellungen bei Homer (im Sinne eines *Homereum ex Homero*), sondern um die demons-

³⁷ Siehe *De antro* 20. Zu Mithrashöhlen siehe BOYANCÉ 1960; CLAUSS 2012, 48–64; weitere Literatur bei EGELHAAF-GAISER / RÜPKE 2000, 169 mit Anm. 39. Zu den etwa in Rom bekannten Mithräen, z.B. unter San Clemente, Santa Prisca, unter den Caracalla-Thermen, beim Circus Maximus oder unter dem Palazzo Barberini siehe ausführlich I. DELLA PORTELLA, *Subterranean Rome* (Köln 2000); siehe auch MAURETTE 2005, 68. 76.

³⁸ Das vermutet Christoph Riedweg, wohl aufgrund des Detailwissens des Porphyrios über diesen Mysterienkult, siehe den Beitrag von Christoph Riedweg in diesem Band, S. 87 mit Anm. 63.

³⁹ Zum Mithräum als ‚kosmischem Bild‘ siehe BECK 1994, 103. 108. Zu den kosmischen Zeichen in den bekannten Mithräen siehe *CIMRM* I Nr. 75 (= Fig. 26). 810 (Fig. 218); II Nr. 1137 (= Fig. 296). 1292 (Fig. 340). Siehe den Beitrag von Benjamin Topp in diesem Band, S. 131–133.

⁴⁰ EGELHAAF-GAISER / RÜPKE 2000, 170. Zur Bedeutung dieses Passus aus *De antro* als singulärem literarischen Beleg für den sonst fast ausschließlich archäologisch erschließbaren Mithraskult siehe z.B. SFAMENI GASPARRO 1979, 317f. und v.a. BECK 2006, 17.

⁴¹ Abb. bei MARZILLO 2013, 229. Siehe V. DANIEL, „Une fresque du viale Manzoni expliquée par un texte de Porphyre“, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 3 (1924) 703–711; MARZILLO 2013, 228–230.

⁴² Dazu siehe BECK 1994, 106–109.

⁴³ Siehe USTINOVA 2009, 184–217.

trative Inanspruchnahme eines alten Exemplums – der Beschreibung der Nymphengrotte in der *Odyssee* Homers – für eine Homer noch vorgängige, sogar überzeitliche Sophia. Das Bild der Höhle wird mittels platonischer (inklusive pythagoreischer) Prämissen, Vorstellungen und Konzepten dechiffriert und im Kontext der Exegese zu einem religionsphilosophischen ‚Schaubild‘ gemacht.

3. Die Höhle als Raum der Schwelle und des Übergangs: Mithraskult – Katabaseis

Die Dunkelheit der natürlichen wie der künstlichen Höhle, die im Kontext von Mysterienritualen etwa des Mithras eindrückliche psychologische Effekte hervorruft, ist für Porphyrios im Kontext seiner allegorischen Deutung ein wichtiges Argument. Denn die Höhle ist nicht nur im persischen Kontext oder im Mithraskult, sondern auch in der griechischen Religion, etwa in griechischen Orakel- und Mysterienkulten, ein religiös bedeutsamer Raum: Die natürlicherweise eher dunkle Höhle oder ein vergleichbarer, nach außen nicht einsehbarer Raum, wie z.B. ein Adyton, dient in solchen Kontexten als psychologisch wirkungsvoller Raum des Übergangs in außergewöhnliche, suprarationale Zustände (z.B. Enthusiasmus; Ekstasis; Seelenreisen),⁴⁴ in denen neue Formen der Kommunikation mit Göttern und Wahrnehmung des Göttlichen erfahrbar und im Ritual wiederholbar gemacht werden.⁴⁵ Die im Ritual eines Mysterienkultes funktionalisierte Höhle erweist sich als Raum des Übergangs und der Schwelle, als liminaler Raum zwischen Leben und Tod ganz in Übereinstimmung mit den von Anthropologen wie Victor Turner und Arnold van Gennep formulierten Charakteristika von ‚rites de passage‘.⁴⁶ Als besonders prominentes Beispiel sei das vor allem beim Mittelplatoniker Plutarch eindrücklich beschriebene Trophoniosorakel in Lebadeia in Böotien genannt: Dort mussten die Orakelbefrager in eine unterirdisch gelegene Höhle hinabsteigen und erlebten dort im Prozess eines festgelegten ‚rite de passage‘ ekstatische Seelenzustände.⁴⁷ Höhlen sind in jedem Fall aufs Engste mit der Vorstellung von Katabasis und Anabasis verbunden, die im Mythos (z.B. im

⁴⁴ Dazu ausführlicher M. ELIADE, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (Frankfurt/M. 1975) 374f. und v.a. USTINOVA 2009, 13–28. 47–51.

⁴⁵ Mit Blick auf den Usus z.B. im Apollonorakel in Delphi siehe Diod. XVI 26; ausführlicher MÄNNLEIN-ROBERT 2012a, 109f.

⁴⁶ Vgl. V. TURNER, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur* (Frankfurt/M. 2005; *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, New York ¹1969) 94–111; A. VAN GENNEP, *The Rites of Passage* (London 1960; *Les rites de passage*, Paris ¹1909); siehe auch MÄNNLEIN-ROBERT 2012a, 110.

⁴⁷ Plut. *Gen.* 21f.; siehe auch Paus. IX 39,5–14.

Falle des Odysseus, Herakles, Orpheus)⁴⁸ recht konkret geschilderte Jenseitsreisen, in religiösen Kontexten dagegen Seelenreisen vom Diesseits ins Jenseits und umgekehrt beschreiben. Auf das Phänomen der Katabasis hatte Porphyrios bereits explizit angespielt, als er zu Beginn von *De antro* die Höhle auf Ithaka – er zitiert dort Kronios – als einen Ort der *κατάβασις* für Götter und Menschen im Kosmos darstellte (*De antro* 2), freilich ohne das dort ausführlicher zu erklären. Im Kontext von Kapitel 6 stellt er das Phänomen der Katabasis implizit (siehe *κάθοδος*, § 6; vgl. § 3), aber deutlich in einen religiösen Kontext, indem er die Einweihung von Mysteren in persischen Kulturen, spezieller im Mithraskult erläutert (§ 6, s.o.).⁴⁹

Obwohl Porphyrios an dieser Stelle auf den Umstand zu sprechen kommt, dass die Höhle seit alters als dunkel-geheimnisvoller Raum eine religiöse Semantik hat, erwähnt er hier *nicht* die zahlreichen Figuren und Persönlichkeiten der antiken Literatur und Philosophie, mit deren Namen der meist religiös motivierte Aufenthalt in einer Höhle traditionell verbunden wird. Die Höhle erweist sich in den tradierten Episoden stets als Ort der Schwelle und des Übergangs, etwa des Übergangs vom Nicht-Wissen zum Wissen, vom menschlichen zum göttlichen Wissen, vom Leben zum Tod und umgekehrt oder von einer märchenhaften Sphäre in die konkrete Lebenswelt. So ist etwa bei allegorischer Leseweise von Homers *Odyssee* (XIII 102–112) auch die Nymphengrotte beim Hafen des Phorkys ein Raum des Übergangs oder der Schwelle, da Odysseus, frisch aus der surrealen Märchenwelt der Phaiaken zurückgekehrt, nun seit langem erstmals wieder in der ‚realen‘ Welt, noch dazu der ersehnten Heimat, angekommen

⁴⁸ Zu Odysseus siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Vom Mythos zum Logos? Hadesfahrten und Jenseitsreisen bei den Griechen“, in: J. HAMM / J. ROBERT (Hg.), *Unterwelten. Modelle und Transformationen*. Würzburger Ringvorlesungen Bd. 9 (Würzburg 2014) [31–58] 32–47; zu Herakles siehe Pausanias, der die noch im 2. Jh. n. Chr. bei Vouira in Achaia gezeigte Höhle der Katabasis des Herakles zu Kerberos erwähnt (Paus. II 35,10) und Hom. *Il.* VIII 366–369; *Od.* XI 623–626; der seit dem 6. Jh. v. Chr. (Pind. *Pyth.* 4,177) bekannte mythische Musiker Orpheus steigt in den Hades hinab, um seine verstorbene Gattin Eurydike mit hinauf zu nehmen (siehe z.B. Eur. *Alc.* 357–362; *Hipp.* 952–954, *Cycl.* 646; sowie Isocr. *or.* 11,7f.; Plat. *Symp.* 179d, wo Orpheus' Hadesfahrt kritisiert wird). Aus späteren Quellen (etwa Suda s.v. Orpheus) wird Orpheus sogar eine Schrift mit dem Titel *Εἰς Ἄιδου κατάβασις* zugeschrieben (= *fr.* 1 A 1 DK). Im selben Kontext sind wohl die späteren orphischen Texte zu interpretieren, denen zufolge die Katabasis des Orpheus dem Zwecke umfassender Erkenntnis überhaupt diene, vgl. *Orphic. fr.* 113 KERN (= 4 B 2 COLLI = 536 T. I, 1033 T. I, 1070 T. BERNABÉ) und *Orphic. fr.* 33 KERN (= 4 B 11 COLLI = 407 F. I BERNABÉ). Auch die sog. orphischen Goldblättchen mit ihren Anweisungen über die Topographie des Hades gehört in diesen Kontext. Umfassend dazu ist Ch. RIEDWEG, „Orpheus oder die Magie der musiké. Antike Variationen eines einflussreichen Mythos“, in: Th. FUHRER / P. MICHEL / P. STOTZ (Hg.), *Geschichten und ihre Geschichte* (Basel 2004) [37–66] 49–51.

⁴⁹ Als Pendant zu *κάθοδος* verwendet Porphyrios hier *ἐξοδος*, ebenso in *Porph. Sent.* 29, 19,14 LAMBERZ; Ch. Riedweg (siehe seinen Beitrag in diesem Band, S. 79 mit Anm. 13) verweist überdies auf ein im Mithräum in Dura-Europos nachweisbares Graffito *εἰσοδος / ἐξοδος* (*CIMRM* I Nr. 66) und auf VERMASEREN / VAN ESSEN 1965, 197.

ist, seine Ankunft aber noch unbekannt ist und es ja auch bleiben soll. Odysseus befindet sich also gleichsam an der Küste seiner Heimatinsel, hat sich diese noch nicht zurückerobert, steht noch ‚an der Schwelle‘.⁵⁰ Darüber hinaus gibt es im griechischen Mythos wie in der Literatur etliche Helden, die nach einem temporären Aufenthalt aus einer Höhle mit neuen, übermenschlichen Erkenntnissen als nunmehr ‚göttliche‘ Weise zurückkehren.⁵¹ Die Katabasis ist also überaus häufig als Jenseitsreise oder -kontakt zu verstehen, der in einer Höhle stattfindet: Die Höhle symbolisiert dabei einen abgelegenen, besonderen Raum, in dem die Seele im Zustand der Ekstase den Körper verlassen kann, in dem sie Kontakt mit dem Göttlichen oder mit Göttern aufnimmt. Immer geht es um das Eingehen der Seele in die göttliche Sphäre eines Jenseits, um göttliches Wissen, um das Mysterium der Wiedergeburt, kurz: um die Unsterblichkeit der immer wieder eingekörperten Seele, die konkret mit der Wiederkehr aus einer Höhle beschrieben oder als solche inszeniert wird.

Porphyrios kennt sicherlich die hier skizzierte Semantik der Höhle als Schwellenraum zwischen Leben und Tod, Bewusstsein und Trance, zwischen Diesseits und Jenseits, wie er das ja mit seinem exemplarischen Verweis auf die Initianden des Mithraskultes sowie auf persische Kulte zu verstehen gibt. Die legendenhaft überwucherte, vielfach anekdotische griechische Tradition, in der Höhlen zum topischen Ort suprarationaler Kontakte mit dem Göttlichen werden und im Volksglauben als heilige Stätten verehrt werden (s.u.), dürfte seinem strengen exegetischen Gestus der Präsentation in *De antro* jedoch gegenläufig gewesen sein.

4. Die Höhle als Heiligtum oder Tempel

Porphyrios führt weiterhin (§ 6) eine Art rückläufiger historischer Betrachtung über Räume und Stätten der Verehrung für Götter aus, in die er auch Höhlen einordnet. Zusammen mit seinen Angaben aus Kapitel 20, wo er dieses Thema erneut aufgreift, ergibt sich Folgendes: In der Zeit nach Zoroaster hätten auch andere (Ethnien oder Kultgemeinschaften)⁵² Höhlen und Grotten als Räume für Mysterienweihen/Initiationsriten genutzt. Als analoge Beispiele verweist Porphyrios hier darauf, dass es für die olympischen

⁵⁰ Ausführlicher dazu MARZILLO 2013, 219f.

⁵¹ Das ist z.B. der Fall beim kretischen θεῖος ἀνήρ und Sühnepriester Epimenides (frühes 6. Jh. v. Chr.), der bei einem 57 Jahre langen Schlaf in einer Höhle in göttlichen Sphären belehrt worden sein soll (Diog. Laert. I 109–115 = fr. 3 A 1 DK; Plat. *Leg.* I 642d); vgl. auch Minos (Pind. *Olymp.* 5,18; Diod. V 70, 2. 4; Plat. *Leg.* I 624a–b; Ps.-Plat. *Min.* 319e) und Pythagoras (Porph. *VPyth.* 9; Diog. Laert. VIII 21 = Hieronymos von Rhodos [fr. 42 WEHRLI]; Diog. Laert. VIII 41 [Quelle Hermippos, fr. 20 WEHRLI]) sowie Zalmoxis (Hdt. IV 95), dazu RIEDWEG 2002, 24. 78f.

⁵² So BOYANCÉ 1960, 124f.

Götter Tempel, Götterstatuen und feste Altäre, für die irdischen (hier wohl: chthonischen) Götter und Heroen nicht-befestigte Brandstätten und für die unterirdischen Götter Bothroi/Gruben und Schächte als Stätten der Verehrung und der Kultausübung gebe. Darüber hinaus macht er aber deutlich, dass Höhlen als Kultorten ein besonders hohes Alter zukommt, dass es sich bei Höhlen nicht nur um vorhomerische, sondern auch um prähistorische (siehe § 20: παλαιότατοι) ‚Tempel‘, in jedem Fall um religiös verehrte Orte handelt. Als Beispiele führt er (ebd.) die Zeus geweihte (Dikte-)Höhle der Koureten auf dem Berg Ida auf Kreta an,⁵³ ebenso eine der Selene und dem Pan Lykeios geweihte Höhle in Arkadien (gemeint ist hier die beim Berg Lykaion),⁵⁴ eine Dionysos-Höhle auf Naxos⁵⁵ und die weit verbreiteten Mithrashöhlen. Nicht nur Naturgottheiten wie Naiaden resp. Nymphen werden mit Höhlen assoziiert,⁵⁶ sondern auch olympische Götter wie Zeus und Dionysos oder Gottheiten wie Selene und nicht zuletzt das hybride Mischwesen Pan.⁵⁷ Mit Blick auf diese Ausführungen des Porphyrios wird deutlich, dass ihm Höhlen als kulturelles Faktum, als vorhomerische und damit gleichsam prähistorische (Tempel-)Räume für Ritual und Kult wohlvertraut sind und er dies auch bei seinen Rezipienten entsprechend voraussetzen kann.

Tatsächlich sind im gesamten griechischen Kulturraum zahlreiche Höhlenheiligtümer als Stätten kultischer Verehrung von Gottheiten, als Geburts-, Wohn- oder Grabstätten von Göttern, seit der Bronzezeit anhand archäologischer Funde nachweisbar. Ausgesprochen viele Höhlen sind ‚den Nymphen und Pan‘ geweiht.⁵⁸ Eine der berühmtesten ist die Korykische Höhle, oberhalb von Delphi im Parnass-Gebirge gelegen (Paus. X 32,5–7) und nach Koryka, einer von Apollon geliebten Nymphe, benannt. Dort

⁵³ Diese wird seit der Bronzezeit als religiöser Ort kenntlich; dem Mythos zufolge soll der neugeborene Zeus vor seinem gewalttätigen Vater Kronos versteckt, sein Babygeschrei durch Tanz und Trommeln der Koureten übertönt worden sein, siehe z.B. Diod. V 70,2.4; viele Belege bei SIMONINI 1986, 186f. Leicht könnte Porphyrios an dieser Stelle darauf verweisen, dass gerade diese Höhle nicht nur als Ort der Erleuchtung des Pythagoras (Porph. *VPyth.* 17; Diog. Laert. VIII 3), sondern auch als literarischer Ort in Platons Werk (in den *Nomoi* als Ziel des Spaziergangs; vgl. Ps.-Plat. *Minos*) eine erhebliche raumsymbolische Relevanz hat, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2012b, 18f.

⁵⁴ Zu der nur hier überlieferten Kultgemeinschaft von Selene und Pan siehe SIMONINI 1986, 187f.

⁵⁵ Zur Erziehung des Dionysos durch Nymphen als Ammen in einer Höhle auf Naxos siehe BOYANCÉ 1960, 112f.; inschriftlich ist für Mitglieder des Dionysos-Thiasos der Titel ἀντροφύλακες belegt, dazu sowie zu Dionysos-Höhlen siehe ausführlich BOYANCÉ 1960.

⁵⁶ Indem Porphyrios (§ 6) die Naiaden gleichsam etymologisch mit dem in der Höhle von oben wie von unten kommenden Wasser allegorisch erklärt (καταλειβόμενα – ἀναδιδόμενα), klingt die mit Höhlen eng assoziierte Vorstellung von Katabasis und Anabasis einmal mehr an.

⁵⁷ Eine in Lebadeia in Böotien gefundene Inschrift nennt die Nymphen, Pan und Dionysos zusammen (IG VII 3092), dazu BOYANCÉ 1960, 113f.

⁵⁸ Siehe dazu ausführlicher USTINOVA 2009, 55–68.

ist uralte kultische Verehrung bis in die Kaiserzeit hinein nachweisbar.⁵⁹ Nicht zuletzt wird auch der arkadische Gott Pan, ein hybrides, animalisch-vegetative Tendenzen verkörperndes Wesen, zusammen mit Nymphen in Höhlen verehrt, so z.B.⁶⁰ am Hang der Athener Akropolis oder – ein besonders berühmtes Beispiel – in der sog. Pan-Höhle von Vari in Attika, für die nicht nur kultische Verehrung, sondern sogar musikalische Kult-handlungen für Pan archäologisch bezeugt sind.⁶¹ Hier brachte ein gewisser Archedamos von Thera (im späten 5. oder frühen 4. Jh. v. Chr.) zahlreiche Motivtafeln an, um seine religiöse Reverenz gegenüber den Nymphen und Pan zu dokumentieren. Auf einem Ex-Voto bezeichnet er sich sogar als *νυμφόληπτος* (IG I³ 977–980), bringt also sein ekstatisches Erleben und sein hier in dieser Höhle erworbenes höheres Wissen zum Ausdruck, das er auf das göttliche Wirken der dortigen Nymphen zurückführt. Darüber hinaus scheint mit Blick auf die von Porphyrios erklärten Details der homerischen Nymphengrotte bedeutsam, dass Archedamos diese natürliche Höhle, in der über Stalaktiten beständig Wasser rinnt, verschönert und ausgeschmückt hat: So gravierte er selbst (nicht besonders kunstfertig) Selbstporträts auf innere Höhlenwände oder meißelte eine auf einem Thron sitzende Figur (wohl eine Nymphe) sowie einen Omphalos im Inneren der Höhle aus dem Fels,⁶² trug also durch (mehr oder weniger) kunstvolle Bearbeitung des natürlichen Höhlenraumes zu einer individuellen Semantik desselben bei. In einer bei Lykosoura in Arkadien gelegenen Höhle wurden zuerst die Prophezeiungen gebende Nymphe Erato und Pan, ab dem 2. Jh. n. Chr. nur noch Pan verehrt, wie die Inschrift Πανός offenbar bezeugt.⁶³ Während nun im Volksglauben und in der traditionellen, mythisch überformten griechischen Religion der wilde Hybrid-Gott Pan in Naturorten wie Höhlen wohnt und verehrt wird, dürfen wir es m.E. dem Philosophen Porphyrios durchaus zutrauen, dass er hier die nahe liegende Transponierung vom konkreten Höhlen-Gott *Pan* zum abstrakten, als ‚All‘ zu verstehenden ‚Kosmos‘, der sich in Höhlen symbolisch abbildet (s.o.), im Hinterkopf hat – er wird sie aus den einschlägigen ‚orphischen‘ (Kon-)Texten kennen –,⁶⁴ aber vermutlich aus denselben Gründen wie oben – in

⁵⁹ Ausführlicher sind USTINOVA 2009, 65–68 und LARSON 2001, 234–238.

⁶⁰ Siehe aber auch zur Parnes-Höhle in Attika, die in Menanders *Dyskolos* eine Rolle spielt, USTINOVA 2009, 57.

⁶¹ Ausführlich dazu siehe G. SCHÖRNER / H. R. GÖTTE, *Die Pan-Grotte von Vari*. Mit epigraphischen Anmerkungen von K. HALLOF. Schriften zur historischen Landeskunde Griechenlands 1 (Mainz 2004) und LARSON 2001, 242–245.

⁶² Mit reicher Literatur dazu siehe USTINOVA 2009, 61–64.

⁶³ So Paus. VIII 37; dazu USTINOVA 2009, 56f. Weitere, den Nymphen und Pan geweihte Kulthöhlen in Griechenland beschreibt LARSON 2001, 232f. 238–258.

⁶⁴ So z.B. *Orph. hymn.* 11 oder *fr.* 54 KERN, weitere Belege bei BOYANCÉ 1960, 125 mit Anm. 70 und bei SIMONINI 1986, 105f.

Vermeidung jeglicher volkstümlicher Legenden, Kulte oder Mythen – einen expliziten Verweis darauf ausspart.

Die Höhle als Symbol, konkreter: als gleichsam prähistorischer Tempel des Kosmos, erweist sich vor dem skizzierten Hintergrund als zwar alte, in der Volksreligion und in landläufigen Mythen bekannte, in der realen Lebenswelt verankerte Vorstellung, wird aber bei Porphyrios ganz selektiv⁶⁵ und programmatisch ausschließlich als religionsphilosophisches Faktum verhandelt und in den Kontext weitreichender philosophischer und astrologischer Interpretationen gestellt (vor allem ab § 10).⁶⁶ Porphyrios, der etliche Jahre (262/263–ca. 268 n. Chr. und vermutlich in den letzten Dekaden des 3. Jh.s wieder) in Rom lebte,⁶⁷ kannte mit Sicherheit das dortige Pantheon (ursprünglich des Agrippa), im Wesentlichen ein hadrianischer Bau. Das Pantheon,⁶⁸ also die Gesamtheit aller Götter, wurde als Tempel für alle Götter im Kosmos konzipiert; dabei wird die räumliche Gestaltung maßgeblich von der als Halbkugel gestalteten Decke dominiert, die sich über dem ganzen Rundbau wölbt.⁶⁹

5. Die Höhle als Symbol der unsichtbaren kosmischen Kräfte

In einem neuen Anlauf geht Porphyrios einen Schritt weiter (§ 7): In Anknüpfung an den bereits erklärten Gedanken, die Höhle sei Symbol des – sinnlich wahrnehmbaren (αἰσθητός) – Kosmos, fügt er nun hinzu, dass die Höhle den Alten zufolge eben auch ein repräsentierendes Zeichen (σύμβολον) aller *nicht*-sichtbaren Potenzen oder Kräfte (ἀόρατοι δυνάμεις)⁷⁰ sei. Denn die Dunkelheit der Höhle und das Nichtsehenkönnen dort machten deren Wesen aus (vgl. οὐσιῶδες, ebd.). Hier verweist Porphyrios auf mythische, wohl allegorisch zu lesende Beispiele aus ,theo-

⁶⁵ Vgl. z.B. Longos' erotischen Roman *Daphnis und Chloe*, wo die Protagonistin als Neugeborenes in einer liebevoll ausgestalteten Nymphenhöhle gefunden wird, welche deutlich die homerische Nymphengrotte anzitiert (Longos I 4); dazu LARSON 2001, 56–58. Porphyrios ist freilich ausschließlich an religiösen Konnotationen der Höhle interessiert.

⁶⁶ Das bildhafte Verständnis vom Kosmos als οἶκος findet sich im platonischen Kontext der Kaiserzeit bereits bei Plutarch (*Tranq. anim.* 20, 477C–D), dazu siehe ALT 1982, 274; vgl. ähnlich Plot. IV 3,9,29; 4,36,10, dazu siehe HIRSCHLE 1979, 42.

⁶⁷ Zur Rekonstruktion der Biographie des Porphyrios siehe GOULET 2012, 1293–1295.

⁶⁸ Der Titel ‚Pantheon‘ wird z.B. bezeugt bei Plin. *Nat.* XXXVI 38 (*Agrippae Pantheon decoravit Diogenes Atheniensis*, „Für Agrippa hat Diogenes aus Athen das Pantheon ausgeschmückt“).

⁶⁹ Nach ZEPF 1958, 373 ist „der Tempel ... zum Kosmos geworden“. Dass dieser Bau bereits in der Antike entsprechend wahrgenommen wurde, bezeugt etwa Cassius Dio (LIII 27,2). Ausführlich zum Pantheon ist W. MARTINI, *Das Pantheon Hadrians in Rom. Das Bauwerk und seine Deutung* (Stuttgart 2006).

⁷⁰ Siehe Plat. *Tim.* 52a, wo diese Beschreibung u.a. für die intelligiblen Ideen verwendet wird, dazu SIMONINI 1986, 106f.

logischen' Texten (τὰ τῶν θεολόγων, § 7; s.u.), um diesen Gedanken zu illustrieren: So habe etwa Kronos seine Kinder in einer selbstgebauten Höhle im Okeanos versteckt oder Demeter ihre Tochter Persephone mit Nymphen in einer Höhle erzogen.⁷¹ Im Anschluss zitiert er einen Papyrus aus einem sonst unbekanntem Apollon-Hymnos,⁷² der noch einmal das bisher Gezeigte poetisch illustriert, nämlich dass Höhlen Nymphen geweiht sind, die als von den Musen zu göttlichem Gesang inspirierte Urheberinnen von Quellen und somit als segensreich für die Menschen anzusehen sind.

Mit diesem Gedanken nimmt Porphyrios eine beträchtliche, philosophisch bedeutsame Erweiterung der bisher verfolgten These von der Nymphengrotte als Symbol des Kosmos vor: Denn indem er die homerische Nymphengrotte auch als Ort der nicht sinnlich wahrnehmbaren, aber faktischen göttlichen Präsenz ansieht, nimmt er zum einen eine Korrektur des eingangs geschilderten, auf Kronos basierenden Gedankens vor,⁷³ wonach die Höhle (nur) als Symbol der materiellen, also sinnlich-wahrnehmbaren Welt zu verstehen sei, zum anderen kann er basierend auf dieser zusätzlichen Prämisse nun genuin platonische, den intelligiblen Kosmos der Ideen betreffende Überlegungen in seine allegorische Exegese integrieren, wie er das in ganz ähnlicher Methodik auch in seiner Schrift *Περὶ ἀγαλαμάτων* unternimmt; dort vertritt er die Ansicht, dass die sinnlich wahrnehmbaren Götterbilder auf das nicht-sichtbare Göttliche verweisen.⁷⁴ Allerdings verweist Porphyrios durch die gewählten mythischen Beispiele aus den zitierten ‚theologischen‘ Texten darauf, dass jeweils mit der Höhle (im Fall des Kronos wie der Demeter) nicht nur die Sphäre des Nicht-Sinnlich-Wahrnehmbaren, sondern vielmehr auch die Sphäre des Hades gemeint ist, dessen etymologische Varianten allesamt um Nicht-sehen-Können oder Nicht-gesehen-Werden kreisen.⁷⁵ Vermutlich sind diese Beispiele mit Bedacht auf das gesamte Thema der Seelenwanderung in *De antro* gewählt, denn dort ist die Höhle sowohl für die

⁷¹ = *Orph. fr.* 279 F III BERNABÉ; vgl. auch ebd. 209 F I.

⁷² *PLG* III, 684 BERGK.

⁷³ Vgl. die deutliche Kritik des Porphyrios an Kronos z.B. in *De Styge* (372F., 442f., 10–14 SMITH), dazu ALT 1998, 469 mit Anm. 9.

⁷⁴ Dazu I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Porphyrios und die alten Götter: Zeichen deuten – Zeichen setzen“, in: dies. (Hg.), *Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' Contra Christianos*. Roma aeterna 5 (Stuttgart 2017) [177–206] 186–190.

⁷⁵ Generell bedeutet αἰδής selbst unsichtbar (Hes. *Scut.* 477; Plat. *Phaed.* 80d; Plut. *De E* 21, 394A); im Hades ist nichts zu sehen (Plat. *Crat.* 403a), dort kann man auch selbst nicht gesehen werden (Plat. *Gorg.* 493b4f.); Hades ist selbst blind (so *LSJ* s.v., *IG* IV² 1,121 Nr. 20, s.o.), ausführlicher siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT / O. SCHELSKE, „Kommentar zum ps.-platonischen *Axiochos*“, in: I. MÄNNLEIN-ROBERT (Hg.), *Ps.-Platon, Über den Tod*. SAPERE 20 (Tübingen 2012) [60–95] 67 Anm. 29. Zum Hades als Höhle (ἀντρον) vgl. Hom. *Od.* XXIV 6–9 und siehe die Beispiele oben Anm. 51.

Kinder des Kronos also auch für Persephone nur ein temporärer Aufenthaltsort.

6. Die Höhle als (platonische) Welt: κόσμος αισθητός – κόσμος νοητός

Die integrative Sicht auf die Höhle ist Porphyrios zufolge nun bei den Schülern und Anhängern des Pythagoras und seiner Philosophie und nicht zuletzt bei Platon nachweisbar. Diese basieren hier auf o.g. Lehre der nicht näher spezifizierten Theologen, die in der Regel als Orphiker gelten. Mit Blick darauf, dass aber bereits seit Aristoteles die von den φυσióλογοι abgesetzten, wohl auch zeitlich früher gedachten θεόλογοι Homer, Hesiod, Orpheus und Musaios umfassen,⁷⁶ erscheint es naheliegend, nicht nur (neu-)pythagoreische Texte oder Schriften wie die Chaldäischen Orakel, sondern auch die poetischen, alte Sophia enthaltenden, symbolisch kodierten Epen Homers und Hesiods im Kontext von Schriften, die um Seele und Götter kreisen, neben den sonst hier allgemein identifizierten orphischen Schriften anzunehmen.⁷⁷ Außerdem muss ziemlich sicher auch Pherekydes zu den von Porphyrios in *De antro* genannten θεόλογοι gerechnet werden: Denn Porphyrios bezieht sich auf einen Vorläuferkommentar des pythagoreisierenden Platonikers Kronios, der in der Tradition des Numenios steht. Dieser nun hatte einen allegorischen Kommentar über die θεόλογοι und dabei vor allem über Pherekydes verfasst, der als erster Vertreter von Seelenwanderungsvorstellungen gilt – nicht zuletzt im Zusammenhang mit Höhlen, die nach Pherekydes Wege der Seele in die Welt und aus der Welt seien.⁷⁸ Wir dürfen daher annehmen, dass Porphy-

⁷⁶ Zur Ambiguität bei Platon hinsichtlich des Begriffes θεολογία siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Umriss des Göttlichen: Zur Typologie des idealen Gottes in Platons *Politeia II*“, in: D. KOCH / I. MÄNNLEIN-ROBERT / N. WEIDTMANN (Hg.), *Platon und das Göttliche. Antike Studien 1* (Tübingen 2010) [112–138] 113–115. 118–124; zutreffend SIMONINI 1986, 109.

⁷⁷ Allgemein dazu LAMBERTON 1986, 22–31. Das Verstecken der Kinder in der Höhle durch Kronos lässt sich als das bei Hes. *Theog.* 459–467 geschilderte Verschlingen der Kinder erklären (vgl. Plotins allegorische Auslegung dazu *Enn.* V 1,7,30–35); siehe auch oben Anm. 71 und SIMONINI 1986, 107f.; ebenso Porph. *De antro* 15f., dazu K. BERTHELOT, „Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*)“, in: M. R. NIEHOFF (Hg.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Jerusalem studies in religion and culture 16 (Leiden / Boston 2012) [155–174] 167.

⁷⁸ Pherekydes F 88, 117f. SCHIBLI = fr. 7 B 6 DK; vgl. ebd. fr. A 8. Siehe ALT 1998, 483. Zu beachten ist auch die Anspielung auf den Er-Mythos Platons, als Porphyrios auf die zwei Ausgänge der homerischen Nymphengrotte zu sprechen kommt (§§ 22; 29; 31), siehe Plat. *Rep.* X 614c–e; 615 d–e. Allem Anschein nach geht diese Bemerkung bereits auf eine entsprechende Beobachtung des Numenios zurück (vielleicht überliefert durch Kronios' allegorischen Kommentar zu dieser Schrift), siehe Numerios T. 21, 87f. LEEEMANS = Prokl. *In Remp.* II, 96,10–13 KROLL.

rios mit den Texten der ‚Theologen‘ eben diese hier skizzierte, von ihm wohl als pythagoreisch interpretierte Tradition meint.⁷⁹

Porphyrios versucht also eine historische Hierarchisierung des integrativen Höhlenbildes von den frühen, mit religiösen Themen befassten Dichtern (Homer, Hesiod) und den Orphikern über die Pythagoreer bis hin zu Platon, auf dessen berühmtes Höhlenbild er nun etwas ausführlicher zu sprechen kommt. Zuvor zitiert er allerdings einen einschlägigen Vers aus Empedokles’ *Καθαρμοί*, der den „seelengeleitenden Kräften“ in den Mund gelegt ist: „Wir sind hinunter in diese bedachte Grotte gekommen“.⁸⁰ Die Lebenswelt der Menschen wird als ‚Höhle‘ kenntlich.⁸¹ Hier klingt die orphisch-pythagoreische Vorstellung an, nach der sich die menschliche Seele im Körper wie in einem Gefängnis oder einem Grab aufhalten muss und daher immer nach Befreiung drängt.⁸² Empedokles scheint Porphyrios als älteste Autorität oder Beleg dafür zu gelten, dass die Höhle Bild des Kosmos sei. Dieses Empedokles-Zitat ist allein in Porphyrios’ *De antro* überliefert. Es entstammt dem Kontext der Unterweisung des verbannten Gottes über seine Inkarnationen im ersten Buch der *Katharmoi*, wurzelt also in einem Seelenwanderung und Inkarnation(en) thematisierenden Kontext des ‚Priester-Philosophen-Dichters‘ Empedokles, der hier ganz offensichtlich mit zu den (vorher, s.o., und nachher: § 9) genannten θεόλογοι gerechnet wird. Auf der Vorstellung von der Welt als Höhle beruht nun Platons berühmtes Bild (εἰκὼν) von der Höhle im siebten Buch der *Politeia* (das sog. Höhlengleichnis), aus dem Porphyrios in direktem Anschluss (*De antro* 8) einen Passus zitiert (*Rep.* VII 514a), allerdings hier die Umkehr und den (möglichen) Weg des Menschen aus der Höhle, den Weg zum Licht außerhalb der Höhle sowie die gesamte Erkenntnis-Problematik ausspart. Platon hatte die ihm vorgängige und zeitgenössische, mythisch-religiöse Tradition des Mythotopos von der Höhle zu einem entmystifizierten, rationalisierten, philosophischen Bild oder Gleichnis transformiert.⁸³ Bei Platon ist die Höhle der Raum, an dem sich die Menschen von Geburt an befinden; da sie glauben, dieser Raum sei die wahre Welt, erweist sich die Höhle als Ort der Illusion und der Täuschung, als Gefängnis – die Menschen sind dort *a priori* gefesselt –, aus dem es allerdings bereits zu Lebzeiten die Möglichkeit des

⁷⁹ Ausführlich dazu siehe EDWARDS 1990; vgl. LAMBERTON 1992, 123f.

⁸⁰ *De antro* 8 = fr. 31 B 120 DK = 18 MANSFELD / PRIMAVESI. Ausführlicher siehe SIMONINI 1986, 109–112.

⁸¹ Siehe auch Empedokles, fr. 31 B 121,1 DK (freudloser Ort) und 121,4 (Wiese des Unheils), wo vermutlich ebenfalls Bilder für die Menschenwelt formuliert sind; vgl. auch Plot. IV 8,1,34, der mit Blick auf das genannte Empedokles-Zitat unter der Höhle das All (τὸδε τὸ πᾶν) versteht.

⁸² Diese Anschauung findet sich häufiger bei Platon, z.B. *Phaed.* 62b. 91e; *Krat.* 400c et al.; Philolaos, fr. 44 B 14 DK, weitere Belege bei SIMONINI 1986, 110 und ALT 1982, 280f.

⁸³ Ausführlich dazu siehe z.B. MÄNNLEIN-ROBERT 2012b, 15–19.

Aufstiegs und der Erkenntnis der wahren Welt gibt. Ansonsten verlässt die unsterbliche Seele erst beim Tod des Körpers diese ‚Höhle‘ und geht in jenseitige Bereiche ein, wie Platon das vor allem im Er-Mythos am Ende der *Politeia* (Buch X) sowie in *Gorgias* und *Phaidon* in mythischen Bildern beschrieben hatte.⁸⁴ Während Platons Sokrates dezidiert ein ‚Bild‘ (εἰκὼν) von der Höhle entwirft und beschreibt, das abstrakt und ohne jede räumliche Verortung zu sehen ist (vgl. die Beurteilung als ἄ-τοπος),⁸⁵ knüpft Porphyrios sein Höhlenbild an den Text Homers an, den er auf eine faktische Höhle auf Ithaka bezogen ansieht – er ist also gerade um textuelle wie lebensweltliche Verortung bemüht.⁸⁶ Eine weitere gegenläufige Tendenz zeichnet sich dahin gehend ab, dass es bei Platon im Höhlengleichnis zu einer programmatischen Entsakralisierung der Höhle kommt und er vielmehr eine neue – philosophische – Raumsemantik der Höhle entwirft, wenn Erkenntnis und gleichsam visionäre Schau des Wahren und Göttlichen nun nicht mehr – wie früher – in der Höhle, sondern allein außerhalb der Höhle – in philosophischer Schau oder im Verlassen des Körpers – erfolgen kann.⁸⁷ Porphyrios hingegen blendet zwar ebenfalls die mythisch-literarischen Höhlenbilder aus, konstruiert aber mit seinem Text anhand der gewählten Belege und Bezugsautoritäten eine dezidiert religiöse Höhle, die besonders viele Ingredienzien und Elemente aus dem zeitgenössisch virulenten Mithrasmysterienkult enthält, die freilich platonisch interpretiert werden.⁸⁸ Der eigentliche Bezugspunkt zum Höhlengleichnis Platons, das hier nur aniziert wird, liegt darin, dass die Dinge in der Höhle nur Abbilder der eigentlichen Dinge außerhalb der Höhle sind, aber auf diese transzendenten, intelligiblen Gegenstände verweisen. Porphyrios' religionsphilosophisch motivierte Interpretation in *Περὶ ἀγαλαμάτων* basiert ebenfalls auf der Annahme, dass die sinnlich wahrnehmbaren Götterbilder auf das nicht sichtbare Göttliche verweisen.⁸⁹

Indem Porphyrios nun die Nymphengrotte Homers als religiöses Symbol sowohl für den Bereich der αἰσθητά als auch für den der νοητῆ οὐσία, des νοητὸς κόσμος beschreibt (*De antro* 9)⁹⁰ und sich dafür auf ‚die Theo-

⁸⁴ Nicht genannt bei Porphyrios werden die höhlenartigen Behausungen im Schlussmythos des *Phaidon*, die den Menschen irrtümlich als ‚Welt‘ gelten (*Phaed.* 109c3f.: ἡμᾶς οὖν οἰκοῦντας ἐν τοῖς κοίλοις αὐτῆς λεληθέναι καὶ οἰεσθαι ἄνω ἐπὶ τῆς γῆς οἰκεῖν, „dass wir also, ohne es zu merken, in ihren Höhlungen wohnen und glauben, oben auf der Erde zu leben“; auch ebd. 109d6f.).

⁸⁵ Sc. ein Zitat einer Bemerkung des Glaukon aus Platons Höhlengleichnis, *Rep.* VII 515a4.

⁸⁶ Umstritten ist in diesem Kontext, ob die Polis-Höhle auf Ithaka als Vorbild für Homers Beschreibung gedient haben kann, siehe LARSON 2001, 231f.

⁸⁷ Ausführlicher dazu siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2012a, 114–118.

⁸⁸ So wird z.B. Mithras als ‚Schöpfer und Vater von allen‘ als Demiurg aufgefasst, *De antro* 6, dazu ALT 1998, 470.

⁸⁹ Z.B. Porph. *De imaginibus* 351F, 408, 14–24 SMITH; 354F, 413f., 42–61 SMITH.

⁹⁰ Vgl. anders ZEPF 1958, 382.

logen' (s.o.) beruft (ebd.), von denen er auch Platon als inspiriert ansieht, entwirft er ein ganz eigenes Höhlen-Bild. Denn trotz seiner unverkennbaren platonischen Grundhaltung in dieser allegorischen Interpretation und trotz seiner expliziten Bezugnahme auf Platon mit dem Zitat des berühmten Höhlengleichnisses, weicht er vom streng philosophischen Höhlenkonzept Platons ab: Zum einen harmonisiert er dieses mit der positiven Uminterpretation von der Welt als Höhle bei Aristoteles,⁹¹ zum anderen wird bei ihm die Höhle wieder zu einem Ort göttlicher Präsenz und göttlichen Wirkens, wird also als religiös-verschlüsselter, zu dechiffrierender ‚Topos‘ exegetisch behandelt. Die Sophia der Alten ist in diesem Bild enthalten und muss nun philosophisch entschlüsselt werden. Die homerische Nymphengrotte erfährt bei Porphyrios daher eine neue, über Numenios und Kronios vermutlich hinausgehende, religiöse Semantisierung, in deren Kontext die Mithrasmysterien eine besondere Rolle spielen.⁹²

7. Fazit

Porphyrios nimmt eine ausgesprochen religionsphilosophisch orientierte Transformation oder Umdeutung des alten Mythotopos der Höhle am Beispiel der Nymphengrotte aus Homers *Odysee* vor. Basierend auf der platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer wiederholten Katabaseis in Körper bietet er hier eine an religiösen Motiven und Deutungen reiche, vielfach orphisch-pythagoreischen Überzeugungen verpflichtete Allegorese der homerischen Nymphengrotte. Die Höhle als mythischer oder als literarischer Raum spielt bei Porphyrios keine Rolle, er konzentriert sich ganz auf Funktion, Rolle und Semantik der Höhle als *religiösem* Ort und verweist dementsprechend auch nur auf religiöse Höhlentopoi. Porphyrios formuliert dabei in Anlehnung an Platon, Aristoteles und andere (mittel-)platonische Exegeten eine individuelle Erklärung. Dabei lehnt er sich deutlich an vorplatonische religiöse Traditionen an, wenn er in dieser problemorientierten und systematischen Interpretation eine extrem religiöse Semantisierung der Nymphengrotte bei Homer vorlegt. Die Auslegung der Höhle als einer symbolischen Darstellung dient im Grunde einer „Vergegenwärtigung des Göttlichen“.⁹³ Denn mit dem philologischen Habitus der Klärung einer Aporie verschmilzt der religiöse, priester-

⁹¹ Siehe Aristot. *fr.* 12 ROSE (*De philosophia fr.* 13 WALZER / ROSS) = Cic. *Nat. deor.* II 95 u. ö., siehe ausführlicher bei ZEPF 1958, 360f.

⁹² Zur Frage, inwiefern *De antro* deswegen zu den anti-christlichen polemischen Schriften des Porphyrios gerechnet werden kann, siehe die Diskussion bei EDWARDS 1990 (der diese Schrift für polemisch hält) und MAURETTE 2005; PENATI BERNARDINI 1988, 122 interpretiert den starken Akzent auf dem Mithraskult ebenfalls als gegen die Christen gerichtet.

⁹³ So mit CROME 1970, 155.

liche Gestus der symbolischen Deutung eines Bildes voll alter, göttlicher Weisheit.

„σύμβολον τοῦ κόσμου“.
Astronomisch-astrologische Vorstellungen in
Porphyrios' *De antro Nympharum*

Benjamin Topp

Bei der Schrift *De antro Nympharum* des Philosophen Porphyrios handelt es sich nicht um eine astrologische oder astronomische Schrift im engeren Sinne, werden in ihr doch weder astrologische Vorhersagen noch astronomische Vorstellungen oder Berechnungen im eigentlichen Sinne expliziert. Vielmehr stellt sie einen Traktat dar, der die berühmte Beschreibung der Nymphengrotte auf der Insel Ithaka aus Homers *Odysee* (XIII 102–112) allegorisch bzw. symbolisch auszudeuten versucht und hierbei Spuren „alter Weisheit“ (*re vera* eher mittel- und neuplatonische eigene Ansichten) aufzudecken versucht.¹

Dabei stellen – so die These, die im Folgenden überprüft werden soll – astronomisch-astrologische Vorstellungen einen nicht unbedeutenden Teil der von Porphyrios in der Homerpassage verorteten alten Weisheit dar, da viele der eigentlich genuin philosophischen, religiösen oder kultischen Details, die in *De antro* Erwähnung finden, auf kosmologische, astronomische oder auch astrologische Vorstellungen Bezug nehmen oder auf diese zu-

¹ Vgl. etwa Porph. *Antr.* 4: „Bereits unsere Vorfahren hätten es für nötig befunden, all diesen Dingen nachzuspüren und sie zu entschlüsseln, und nun sei es an uns, mit ihrer Hilfe und durch unsere eigenen Möglichkeiten zu versuchen, eine Erklärung zu finden“ (ἃ δὴ πάντα ἀνιχνεύσαι καὶ ἀναπτύξαι ἔργον καὶ τοὺς παλαιούς νομίσαι καὶ ἡμᾶς μετ' ἐκείνων τε καὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς πειρᾶσθαι νῦν ἀνευρίσκειν) sowie kurz darauf im selben Kapitel: „Je mehr man zu zeigen versucht, dass die Grotte und ihre Gegenstände keine Erfindung Homers sind [...] desto erfüllter von alter Weisheit wird sich das Weihgeschenk erweisen. Und aus eben diesen Gründen ist die Grotte einer genauen Untersuchung wert...“ (ὅσω δ' ἂν τις μὴ Ὅμηρου πλάσμα ἐγχειρῇ τὰ κατὰ τὸ ἄντρον δεικνύσαι [...] τοσοῦτω τῆς παλαιᾶς σοφίας πλήρης τὸ ἀνάθημα εὐρεθήσεται καὶ διὰ τοῦτο ἄξιον ἐρεῖνης...). Der Begriff der alten Weisheit, die in den Homertext eingeschrieben sei, findet sich zum Ende der Abhandlung erneut, wo Porphyrios davon spricht, dass Homer gemäß gewisser Wahrheiten (ἀπό τινων ἀληθῶν) in seiner Darstellung des Mythos Bilder des Göttlichen versteckt habe (Porph. *Antr.* 36). Auch an dieser Stelle bezieht er neben Homers Leistungen auch die alte Weisheit (τῆν παλαιάν σοφίαν) als Ausgangspunkt der Darstellung mit ein. Zum auch in der Astrologie verbreiteten Phänomen, eigene Ansichten durch (fiktive oder reale) Gewährsmänner aus alten Zeiten aufzuwerten, siehe unten Anm. 33 bzw. 34.

rückzuführen sind, sodass die Astrologie (bzw. Astronomie) gerade einen Teil der alten Weisheit ausmacht, auf welche Porphyrios sich beruft.²

Bedenkt man die Rolle, welche die Sterne und der von ihnen ausgehende Einfluss in der Antike spielten, muss dies nicht grundsätzlich verwundern, und dies umso weniger, als die Schrift von der Nymphengrotte des Porphyrios durchaus nicht homogen auf ein Fachgebiet (beispielsweise die Philosophie oder den Kult) Bezug nimmt, sondern vielmehr ein heterogenes Gemisch unterschiedlichster Disziplinen in sich vereint und als einen Referenzrahmen in Anspruch nimmt.³

Bei Porphyrios greifen dabei mehrere Tendenzen, auf astrologisch-astronomische Inhalte zu rekurrieren, ineinander: Denn nicht nur die Schule des Platonismus⁴ bzw. Neuplatonismus⁵ zeigt deutliches Inter-

² Zur Unterscheidung der Begriffe ‚Astronomie‘ und ‚Astrologie‘ vgl. z.B. TESTER 1987, 18–20 und VON STUCKRAD 2003, 15f. sowie zur geschichtlichen Entwicklung des Begriffspaares insbesondere die umfassende Darstellung von W. HÜBNER, *Die Begriffe „Astrologie“ und „Astronomie“ in der Antike. Wortgeschichte und Wissenschaftssystematik, mit einer Hypothese zum Terminus „Quadrivium“*. Abh. d. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, geist.- u. soz.-wiss. Kl. 1989/7 (Wiesbaden 1989); während in der Antike beide Begriffe für die reine Betrachtung und Berechnung der Himmelskörper und ihrer Bewegungen (heute: ‚Astronomie‘) ebenso wie für die Deutung ihrer Auswirkungen auf die sublunare Sphäre (also die Erde, die im geozentrischen Weltbild auf der innersten und damit untersten Sphäre liegt) und damit auch auf den Menschen (heute: ‚Astrologie‘) benutzt wurden, hat sich seit Einsetzen der Aufklärung die heute übliche semantische Differenzierung durchgesetzt. Da jedoch umfassende astronomische Grundlagen und Techniken benötigt werden, um das auf ihnen aufbauende Gerüst der Astrologie verstehen und anwenden zu können, wird im Folgenden vornehmlich nur von ‚Astrologie‘ gesprochen werden (vgl. zu dieser terminologischen Schwierigkeit auch R. BECK, *A Brief History of Ancient Astrology* [Malden 2007] 1). Auch wenn dies insofern inkorrekt ist, als bei den ‚astrologischen‘ Details in *De antro Nympharum* nicht so sehr deren Wirkungen auf Erde und Mensch im Zentrum stehen, scheint dieses Vorgehen dennoch berechtigt, da die zu Grunde liegenden Vorstellungen ebenso wie fast die gesamte Terminologie (Häuser-Lehre, Kulmination, Kardinalpunkte etc.) eher dem astrologischen als dem mathematisch-astronomischen Kontext zugeordnet werden können.

³ Zur Disparatheit der Argumentation und der Quellen bei Porphyrios vgl. ALT 1998, 467. (Vgl. hierzu auch das Fazit des Beitrages von Christoph RIEWEG in diesem Band, S. 96.) Die Bedeutung der Astrologie für insbesondere die nachchristliche Philosophie beschreibt u.a. TESTER 1987, 49f.

⁴ Vgl. u.a. TESTER 1987, 16. Insbesondere in der *Politeia* (Er-Mythos) sowie im *Timaios* entwickelt Platon ein Weltbild in dem – wenngleich nicht dezidiert astrologisch intendiert – göttliche Himmelskörper die Grundlage einer astrologisch geprägten Kosmologie darstellen (vgl. u.a. Plat. *Tim.* 40b sowie *Leg.* 886b).

⁵ Insbesondere der Glaube an ein bestimmendes Schicksal spielt im Mittel- und Neuplatonismus eine bedeutende Rolle. In Verbindung mit astralmystischen Lehren (beispielsweise des Hermetismus) sowie der Zahlenspekulationen, wie sie beispielsweise der Schule des Pythagoras inhärent sind, bildet sich hier ein Nährboden für astrologische Ansichten (vgl. VON STUCKRAD 2003, 93 sowie GUNDEL / GUNDEL 1966, 313–315). Als besonders wirkmächtiges Beispiel sei die Abhandlung Plotins über die Wirkung der Sterne (Plot. II 3) erwähnt, in welcher er unterscheidet zwischen der von ihm anerkannten Tatsache, dass die Gestirne das Schicksal anzeigen (Plot. II 3,1: ἡ τῶν ἀστέρων φορὰ σημαίνει περὶ ἑκάστον τὰ ἐσόμενα, „Die Bewegung der Gestirne zeigt Einzeldinge betreffend zukünftige Ereig-

esse an astrologisch-astronomischen bzw. mythologischen Konzepten; auch der Mithraskult, der insbesondere für *De antro* eine bedeutende theologisch-religiöse Quelle bietet, bedient sich – obschon auch dieser Kult *per se* nicht astrologisch im eigentlichen Sinne ist – häufig astrologisch-astronomischer Symbolik.⁶

Dass Porphyrios darüber hinaus jedoch auch außerhalb religiös-kultischer Bezüge Interesse an dezidiert astrologischen Fragen gehabt haben muss, lässt sich beispielsweise an der in seinem Namen überlieferten (und mit einiger Wahrscheinlichkeit auch von ihm verfassten) *Isagoge* zur *Tetrabiblos* des Ptolemaios festmachen.⁷ Dass astrologisch-astronomische Fragen jedoch auch darüber hinaus bei Porphyrios eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben, zeigen auch andere seiner Werke: Hierzu zählt beispielsweise das Fragment 337, in dem astromythologische⁸ sowie astrologisch-divinatorische⁹ Einflüsse erkennbar sind; dabei scheint der

nisse an“) und der von ihm abgelehnten Hypothese, dass sie das Schicksal auch bewirkten (ebd.: ἀλλ' οὐκ αὐτὴ [sc. ἡ τῶν ἀστρῶν φορὰ] πάντα ποιεῖ, „aber sie bewirkt nicht alles“). Hierbei wird auch seine profunde Kenntnis astrologischer Theorien und ihrer praktischen Anwendungen evident (vgl. hierzu u.a. auch GUNDEL / GUNDEL 1966, 314 sowie TESTER 1987, 53f.). Auch der Philosoph Proklos merkt in seinem Kommentar zur *Politeia* Platons (Procl. *In Remp.* II, 129,12 KROLL) über – den auch bei Porphyrios mehrfach zitierten – Numerios und seine Darstellung des Auf- und Abstieges der Seelen durch die beiden Tore (vgl. Porph. *Antr.* 28) an: συρράπτων τὰ Πλατωνικὰ ὄμματα τοῖς γενεθλιαλογικοῖς καὶ ταῦτα τοῖς τελεστικοῖς, „er vernäht die Worte Platons mit astrologischen Konzepten und dies wiederum mit den Eigenschaften der Mysterien“.

⁶ Vgl. MERKELBACH 1984, 200. BECK 1988, X setzt als Grundlage seiner Argumentation voraus „[t]hat the Mysteries were thoroughly impregnated with astrological lore“ (ebd.) und spricht der Astrologie Bedeutung als „the framework for the Mysteries' theories“ (ebd.) zu. Vgl. hierzu des Weiteren auch ULANSEY 1989, 15–24.

⁷ Kritische Edition: BOER / WEINSTOCK 1940. Anders als der Name suggeriert, handelt es sich hierbei weniger um einen Kommentar zur *Tetrabiblos* des Ptolemaios im engeren Sinne, als vielmehr um ein erklärendes Handbuch wichtiger astrologischer Begriffe, das sich neben Ptolemaios auf viele weitere astrologische Quellen stützt (vgl. u.a. HOLDEN 2009, viii [„short dictionary of astrological terms“] sowie JOHNSON 2013, [159–164] 161: „like a glossary“). Dass es sich bei der *Isagoge* um eine echte Schrift des Porphyrios handele, wurde immer wieder bestritten (vgl. z.B. F. BOLL, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* [Leipzig 1903] 7 sowie BOER / WEINSTOCK 1940, 187); inzwischen wird die Autorschaft des Porphyrios (zumindest für die ersten 45 Kapitel) allerdings weitgehend anerkannt (vgl. D. PINGREE, „From Alexandria to Baghdad to Byzantium. The Transmission of Astrology“, *International Journal of the Classical Tradition* 8 [2001] [3–37] 7). Die große Übereinstimmung mit vorhandenen astrologischen Schriften wie beispielsweise des Antiochos von Athen lässt zwar die Frage offen, ob – und wenn ja, inwiefern – Porphyrios selbst als Astrologe tätig war oder ob er lediglich als Schriftsteller auf diesem Gebiet firmierte (vgl. BOER / WEINSTOCK 1940, 187, die die Arbeit des Porphyrios als reine Exzerptensammlung betrachten); dennoch setzt bereits die literarische Auseinandersetzung mit der komplexen Thematik zumindest eine gewisse Vertrautheit mit der Materie und entsprechenden astrologischen Methoden und Techniken voraus.

⁸ Fr. 337F.7,385 SMITH: ἀπὸ Κρόνου καὶ Ρέας („von Kronos [Saturn] und Rhea“).

⁹ Fr. 337F.5–6,385 SMITH: κατὰσι [sc. οἱ θεοὶ] δὲ καὶ κάτω χρησιμῶδουσιν ἅπαντες („sie [also: die Götter] steigen alle herab und geben unten Orakelsprüche“).

Verfasser eine Gleichsetzung der göttlichen Mächte und der Sterne sowie des Schicksals zu intendieren.¹⁰ Auch Fragment 359¹¹ bezieht sich in seiner Ikonographie des Planetengottes Kronos (Saturn) eindeutig auf astrologische Inhalte und Fragment 360 rekurriert mit dem im Widder eingetretenen Sonne-Mond-Konjunktion auf eine genuin astronomische Thematik.¹² Umgekehrt nehmen auch spätere Astrologen wie der im 4. nachchristlichen Jahrhundert tätige Hephaestion von Theben Bezug auf Porphyrios: Er nennt ihn in seinen *Apotelesmatica* (II 10,23) πολυμαθῆς Πορφύριος und führt Beispiel-Horoskope aus einem (verlorenen) Werk des Porphyrios an, die offensichtlich nicht aus der (überlieferten) *Isagoge* entstammen, darunter eventuell auch das Geburtshoroskop des Porphyrios selbst.¹³

Angesichts der unterschiedlichen Kontexte, innerhalb derer der Philosoph Porphyrios mit astrologischer Thematik in Verbindung steht, muss es also nicht verwundern, wenn auch dem Traktat über Homers Nymphengrotte ein astrologischer Referenzrahmen inhärent ist, auf den sich

¹⁰ Vgl. fr. 337F.1–5,385 SMITH: «πᾶν γὰρ» φησί «τὸ κατιὸν εἰς γῆν, ὅτε κάτεισι, ὑποπίπτει τῇ φορᾷ τῶν κρατούντων θεῶν, τούτεστι τῇ κινήσει τῶν ἀστρῶν, ὥστε καὶ αὐτοὺς τοὺς κατιόντας θεοῦς ὑπὸ τὰς μοίρας εἶναι κατίαισι δὲ καὶ κάτω χρησιμῶδουσιν ἅπαντες, ὅπου καὶ τὰ χρηστήρια αὐτῶν ἴδονται καὶ τὰ ἀγάλματα. οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ ἀπὸ Κρόνου καὶ Ρέας καὶ οἱ ἐξ αὐτῶν ἅπαντες („Denn alles“, so sagt er, „was zur Erde herabsteigt, unterliegt bei seinem Abstieg dem Einfluss der herrschenden Götter, das heißt der Bewegung der Gestirne, sodass auch die Götter selbst bei ihrem Abstieg ihrem jeweiligen Schicksal unterliegen: sie steigen alle herab und geben unten dort Orakelsprüche, wo ihre Heiligtümer und Opfergaben sind. Dabei handelt es sich um diejenigen, die von Kronos und Rhea abstammen sowie alle ihre Nachfahren“).

¹¹ Vgl. z.B. fr. 359F.85–88,427 SMITH = Euseb. *Praep. ev.* III 11,36: τὴν δὲ τοῦ Κρόνου δύναμιν νωχελῆ καὶ βραδεῖαν καὶ ψυχρὰν κατεῖδον, διὸ τὴν τοῦ χρόνου δύναμιν αὐτῶ προσανέθεσαν· ἀποτυπῶσι τε αὐτὸν ἐστῶτα πολιόν, πρὸς ἔμφρασιν τοῦ γηράσκειν τὸν χρόνον („Die Kraft des Kronos [Saturn] aber betrachteten sie als schneckenhaft, langsam und kalt, weshalb sie ihm auch die Kraft über die Zeit zuschrieben: sie stellen ihn auch als grauhaarigen Greis dar, um den mit der Zeit voranschreitenden Alterungsprozess zu verdeutlichen“).

¹² So z.B. fr. 360F.52–54,431f. SMITH = Euseb. *Praep. ev.* III 12,1: Κατὰ δὲ τὴν Ἐλεφαντίνην πόλιν τετίμηται ἀγάλμα, πεπλασμένον μὲν, ἀλλὰ ἀνδρεῖκλον καὶ καθήμενον κίανουν τε τὴν χροᾶν, κεφαλὴν δὲ κριοῦ κεκτημένον καὶ βασιλείον κέρατα τράγεια ἔχον, οἷς ἔπεισι κύκλος δισκοειδῆς· κάθηται δὲ παρακειμένου κεραμέου ἀγγείου, ἐφ’ οὗ ἀνθρωπῶν ἀναπλάσσει. ἡλιοὶ δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ κριοῦ πρόσωπον ἔχειν καὶ αἰγῶς κέρατα τὴν ἐν κριῶ σύννοδον ἡλίου καὶ σελήνης· τὸ δὲ ἐκ κίανου χρώμα, ὅτι ὑδραγωγὸς ἐν συνόδῳ ἢ σελήνῃ („In der Stadt Elephantine wird eine Statue verehrt, die zwar geformt ist, aber eine Figur in Menschengestalt darstellt, sitzend und mit blaugrüner Haut, mit dem Haupt eines Widders und Bockshörnern als Krone, auf der sich ein Kreis in Form eines Diskos befindet; zu seinen Füßen liegt ein irdenes Gefäß, auf dem ein Mensch abgebildet ist. Das Gesicht des Widders und die Bockshörner aber bedeuten die Konjunktion von Sonne und Mond im Widder; die blaugrüne Haut hingegen bedeutet, dass der Mond bei der Konjunktion das Wasser zunehmen lässt“).

¹³ 489F.,562f. SMITH = Heph. II 10,23–27; NEUGEBAUER 1975, 944 datiert es auf den 5.10.234 n. Chr. Zu einer eventuellen Verbindung mit Firmicus Maternus, der ihn (*Math.* VII 1,1) als *noster Porphyrius* bezeichnet, vgl. u.a. HOLDEN 2009, viii.

die Argumentation bezieht und innerhalb dessen sie gedeutet werden will und muss. Inwieweit dies gilt und eben astrologisch-astronomische Vorstellungen zum Verständnis von Porphyrios' *De antro Nympharum* nutzbar gemacht werden können, soll im Folgenden dargelegt werden.

1. Astronomische Grundvoraussetzungen: Der Lauf der Sonne

Grundlage und Ausgangspunkt der Astrologie ist die Bewegung der Sonne im Laufe eines Jahres, die innerhalb dieses Zeitabschnittes genau einmal die Erde umrundet.¹⁴ Um sie herum befinden sich, nach Vorstellung der antiken Philosophie, Astronomie und Astrologie, in jeweils konzentrisch größer werdenden Sphären angeordnet die ‚Planeten‘ Mond, Sonne, Venus, Merkur, Mars, Jupiter und Saturn,¹⁵ die achte und äußerste Sphäre bildet der – mehr oder minder unbewegliche – Fixsternhimmel.¹⁶

¹⁴ Dies trifft natürlich nur aus Sicht des terrestrischen Beobachters zu: *realiter* ist es selbstverständlich die Erde, die um die Sonne kreist. In der antiken – und übrigens auch weitgehend der modernen – Astrologie wird jedoch immer auf das platonisch-aristotelische („geozentrische“) Weltbild rekurriert, in dem die Erde im Zentrum der sphärenförmigen Welt steht. Das gegenteilige, sog. heliozentrische, Weltbild, das von einer Bewegung aller Planeten inklusive der Erde um die Sonne ausgeht, war zwar bereits in der Antike von Aristarchos von Samos (3. Jh. v. Chr.) mathematisch berechnet worden; es wurde jedoch durch die geozentrischen Ansichten des Aristoteles und des Ptolemaios weitgehend verdrängt und spielt für die Astrologie keine Rolle. Die Bedeutung der Sonne und ihres Standes für die Astrologie spiegelt sich in der zentralen Rolle wieder, die beispielsweise Ptolemaios ihr in seinen *Apotelesmatica* zukommen lässt (Ptol. *Apotel.* I 4,1). Auch Porphyrios bezeichnet sie in seiner *Isagoge* (Porph. *Isag.* 2, 190,14–191,2 BOER / WEINSTOCK) als κράτιστος βασιλεύς ἐν τοῖς μετεώροις ἀστρασι [...] τὰ περὶ τὸν ἀέρα καὶ τὴν γῆν συυσιτάμενα προφανῶς ὀυθμιζῶν καὶ κοσμῶν καὶ διατάττων („mächtigster König unter den oberen Gestirnen [...], der die Körper in Luft und Erde aufs Genaueste in eine Anordnung bringt, formt und aufstellt“).

¹⁵ Zu den Planeten (eigentlich „Wandelsternen“ [vgl. *πλανόμοιαι*]) zählte die Antike sowohl die fünf ‚echten‘ Planeten Merkur (Ἐρμῆς), Venus (Ἀφροδίτη), Mars (Ἄρης), Jupiter (Ζεὺς) und Saturn (Κρόνος), als auch die beiden Luminare Sonne (Ἥλιος) und Mond (Σελήνη), da auch diese – im Gegensatz zu den (mehr oder minder) festen Fixsternen – in steter Bewegung sich befinden. Uranus, Neptun und Pluto, die mit dem bloßen Auge schwer bzw. gar nicht zu sehen sind, wurden erst sehr viel später entdeckt (vgl. BURKERT 1962, 279f.). Nicht einheitlich festgelegt war dabei die Reihenfolge der Planeten: Wichtig sind die ägyptische Planeten-Reihenfolge (Mond – Sonne – Merkur – Venus – Mars – Jupiter – Saturn) sowie das chaldäische Planetenmodell (Mond – Merkur – Venus – Sonne – Mars – Jupiter – Saturn); vgl. hierzu TESTER 1987, 166f. sowie HÜBNER 2006, 23–26. Das ägyptische Planetenmodell wurde u.a. auch von den Platonikern verwendet, bisweilen mit Modifikationen (vgl. HÜBNER 2006, 26); das sog. chaldäische Planetensystem ist hingegen Grundlage unserer Planetenwoche (vgl. BURKERT 1962, 297). Einen umfassenden Überblick bietet auch NEUGEBAUER 1975, 690–693. Die Reihenfolge der Planeten in *De antro* 22 scheint auch für Porphyrios die ägyptische Reihenfolge der Planeten zu belegen.

¹⁶ Obwohl auch die ‚Fix‘-Sterne aus irdischer Sicht einer Bewegung zu unterliegen scheinen, ist diese im Verhältnis zu den Bewegungen der Planeten so gering, dass sie als mehr

Dass diese Vorstellung des Kosmos auch von Porphyrios geteilt wird, lässt sich beispielsweise in *De antro* 16 ablesen, wo Porphyrios anhand der Bedeutung des Honigs, mit Hilfe dessen Kronos von Zeus ebenso betrunken gemacht wird, wie sein Vater Uranos (und ebenso entmannt wird), auf die Bedeutung der Lust zu sprechen kommt. Diese Lust spiele auch in den kultischen Zeremonien eine Rolle, da – hier geht die mythische nahtlos in eine astronomische Begründung über – Kronos (also Saturn) mit seiner Sphäre (σφαῖρα) der erste von denjenigen sei, die sich Uranos (also dem Himmel bzw. der Fixsternsphäre) entgegenbewegen (ἀντιφέρεσθαι). Ist Porphyrios zu Beginn noch klar auf dem Gebiet der Mythologie (genauer des Sukzessionsmythos der alten Gottheiten Uranos und Kronos)¹⁷ zu verorten, begibt er sich unmittelbar anschließend auf astronomisches Terrain; spätestens die Begriffe σφαῖρα und ἀντιφέρεσθαι ergeben erst dann Sinn, wenn hierunter die Bewegung der Planetensphären zueinander verstanden werden soll.¹⁸ In der Tat dreht sich nach antikem Verständnis die Fixsternsphäre entgegengesetzt zu den Sphären der Planeten, die unter ihr angeordnet sind: Während die Planeten (im Normalfall – ausgenommen sind Phasen der Rückläufigkeit) von Osten nach Westen wandern, bewegt sich die Fixsternsphäre entgegengesetzt von Westen nach Osten.¹⁹

Bereits an diesem Beispiel wird klar, dass Porphyrios durchaus auf astronomische Vorstellungen Bezug nimmt, um seine Argumentation zu stützen. Bemerkenswert dabei ist, dass seine astronomische Begründung nahtlos aus der mythischen folgt; beide Argumentationsebenen ergänzen sich gleichwertig und stützen sich somit gegenseitig. Dabei wird ebenfalls evident, dass das Gesamtargument nur vor dem Hintergrund von (Astral-)

oder minder unbeweglich gelten konnten; vgl. hierzu beispielsweise die Darstellung Platons (*Tim.* 40b2–3).

¹⁷ Vgl. z.B. die Darstellung des Hesiod (*Theog.* 161–210).

¹⁸ Vgl. zum Begriff ἀντιφέρεσθαι als *terminus technicus* der sich gegeneinander bewegendenden Sphären z.B. *LSJ s.v. ἀντιφέρω* (II): „to be borne in a contrary direction“ mit Verweis auf Arist. *Cael.* 291b2; in ähnlichem Kontext findet es sich beispielsweise auch bei Proklos (*In Tim.* II, 264,1f. KROLL).

¹⁹ Vgl. BECK 1988, 29f. *Locus classicus* in der philosophischen Literatur ist wohl Plat. *Tim.* 36c1–d7. Die Bewegung der Fixsterne ist seit Hipparch (2. Jh. v. Chr.) bekannt (vgl. u.a. TESTER 1987, 161). Dass die Reihenfolge der Planeten zudem auch im Mithraskult eine Rolle spielte, geht aus einigen Funden hervor (vgl. etwa BECK 1988, 1–15); TESTER 1987, 167 verweist u.a. auch auf eine „Mithraic“ Reihenfolge der Planeten (Saturn – Sonne – Mond – Jupiter – Mars – Venus – Merkur). Dieselbe Vorstellung dürfte auch in der Aussage des Porphyrios zum Aufbau der Höhlen (6) zu finden sein: τῶν δὲ ἐντὸς [sc. τοῦ σπηλαίου] κατὰ συμμετρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων, „ihre [sc. der Höhle] Inhalte symbolisierten in wohlproportionierten Abständen die kosmischen Elemente und Himmelszonen“ (zum Begriff κλίμα, der sowohl die sieben in der Antike relevanten geographischen Zonen der Erde, die auch von Ptolemaios verwendet wurden, als auch entsprechende Abschnitte am Himmel bezeichnen kann, vgl. NEUGEBAUER 1975, 725–738 sowie *LSJ s.v. κλίμα* [II, 4 bzw. 5]). Vgl. zur Beschreibung des Aufbaus eines Mithräums bei Porphyrios auch CAMPBELL 1968, 54–56.

Mythos und Astronomie verständlich wird; spätestens bei den astronomischen Termini ἀντιφέρεσθαι und σφαίρα wird deutlich, dass sowohl die mythischen Gottheiten als auch ihre Planetenpendants gemeint sind.²⁰ Bereits an dieser Stelle rekurriert Porphyrios also auch auf die Astronomie als eine Argumentationsebene.

2. Der Zodiakus und die zwölf Sternbilder

Teilt man die gesamten 360° der Ekliptik, also der auf die Himmelskugel projizierten Kreisbahn der Sonne, in zwölf gleich große Abschnitte zu je 30° auf, erhält man den tropischen Tierkreis, der sich an den Wendepunkten (griech. τροπος) der Sonne orientiert und Grundlage der westlichen Astrologie ist.²¹ Als Beginn dieses Tierkreises (Zodiakus) wird allgemein der Widderpunkt angenommen, also der Schnittpunkt des Himmelsäquators mit der Ekliptik, der den Tag des Frühlingsäquinoktiums bezeichnet.²² Von diesem Frühlingspunkt aus werden von den gesamten 360° jeweils 30° für das Sternzeichen des Widders gerechnet, dann folgen der Stier, die Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau, Waage, Skorpion, Schütze, Steinbock, Wassermann und zuletzt die Fische. Die Sonne, die für einen gesamten Durchlauf durch alle Zeichen genau ein Jahr braucht, steht entsprechend aus irdischer Sicht einen Monat lang in jedem einzelnen Zeichen, die anderen Planeten, die sich ebenfalls entlang der Ekliptik bewegen, benötigen

²⁰ Dabei kommt Porphyrios natürlich die Polyvalenz der Planetenbezeichnungen gelten, die eben auch mit den Namen der Planetengottheiten mitsamt ihren Mythen, wie sie u.a. aus Hesiods *Theogonie* bekannt sind, übereinstimmen. Eine Verbindung dieser Mythen und der Astronomie bzw. Astrologie findet sich beispielsweise bei Arat oder Hygin.

²¹ Neben den beiden Sonnenwenden (Sommer- und Wintersolstitium) spielen die beiden Punkte der Tag- und Nachtgleiche (Frühlings- und Herbstäquinoktium) ebenfalls eine Rolle. Vgl. hierzu auch insbes. Ptol. *Apotel.* I 19 mit einer entsprechenden Zuteilung der Sternzeichen. Der daran ausgerichtete tropische Tierkreis darf nicht mit den wirklichen Sternbildern verwechselt werden, die natürlich nicht genau 30° messen (siderischer Tierkreis). Dies bedeutet, dass die Sonne zu einem bestimmten Zeitpunkt zwar noch einem bestimmten Sternzeichen berechnet wird, *realiter* jedoch sich bereits in einem anderen Sternbild am Himmel befindet. Für alle astrologischen Fragen ist jedoch der tropische Tierkreis, also jenes mathematisch berechenbare und idealisierte Konstrukt, relevant. Aufgrund der von Hipparch im 2. Jh. v. Chr. berechneten Präzession der Äquinoktien wandert der eigentliche Frühlingspunkt gegenläufig zu den Sternbildern um ca. 1° in 72 Jahren. Der Gesamtumlauf durch den gesamten Tierkreis dauert ca. 26 000 Jahre und wird als „Großes Jahr“ bezeichnet (vgl. von STUCKRAD 2003, 88). Der Wechsel von siderischen (anhand der sichtbaren Sternbilder) zu den aus Babylon stammenden tropischen (und damit abstrakten) Längen wird von NEUGEBAUER 1975, 293 sowie 593 um ca. 500 v. Chr. angesetzt.

²² Im Allgemeinen beginnt das Sternzeichen des Widders mit dem Widderpunkt. Selbstverständlich kann man bei einem kreisförmig gedachten Tierkreis nicht von einem eigentlichen Anfang sprechen (vgl. bereits Ptol. *Apotel.* I 10,2); dennoch wurde und wird der Widderpunkt als Beginn der Zunahme der Länge der Tage als Anfangspunkt des Zodiakus betrachtet (vgl. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 129).

je nach ihrer Umlaufdauer länger (Mars, Jupiter und Saturn) oder kürzer (Mond, Merkur, Venus).

In der Astrologie werden nun den einzelnen Planeten sowie den Tierkreiszeichen gewisse Eigenschaften zugerechnet, die Einfluss auf die sublunare Welt ausüben und deren Wirken anhand der gegebenen Daten (Planetenkonstellationen zu einem bestimmten Zeitpunkt, z.B. der Geburt) ausgewertet werden kann. Hierbei ergeben sich je nach Kombination unterschiedliche Einflüsse und Wirkungen. Somit ergibt sich ein vielschichtiges und höchst detailreiches System, dem ein entsprechendes kosmologisches, astronomisch weitgehend präzise berechenbares Fundament zu Grunde liegt. Rückgriffe auf dieses der Astrologie zugehörige System finden sich auch in *De antro*.

Ein Beispiel für solche Verbindungen von Planeten und Tierkreiszeichen sind die sog. Planetenhäuser, bei welchen den Planeten jeweils ein bis zwei Zeichen als sog. Häuser (οἴκοι)²³ zugewiesen werden. Von diesen macht auch Porphyrios im 21. Kapitel von *De antro* Gebrauch: Nachdem er die Grotte als Symbol der Gottesverehrung eingeführt hat, erklärt Porphyrios, warum Homer sie als zweitürig bezeichne, wobei ein Tor, das nördlichere, den Menschen vorbehalten sei, während das südlichere den Unsterblichen zugeeignet sei (21f.). Bei seiner Deutung geht er zunächst von den beiden Extrempunkten, also dem nördlichsten (Krebs) und dem südlichsten Tierkreiszeichen (Steinbock), die zunächst mit den beiden Wendekreisen identifiziert werden, aus.²⁴ In einem zweiten Schritt wird das Tierkreiszeichen des Krebses mit dem Mond in Analogie gesetzt, da dieses – ebenso wie der Mond – der Erde am nächsten liege; der Steinbock jedoch wird mit dem entferntesten Planeten Saturn zusammengebracht.²⁵ Wande-

²³ Die Terminologie ergibt sich aus der Vorstellung, dass die Planeten(götter) in ihr Haus einkehren, in welchem sie sich heimisch fühlen. Analoges gilt für die anderen wirksamen Orte, wie beispielsweise in den Erhöhungen. Vgl. beispielsweise die Darstellung bei Paul. Alex. 3, 11,11–13 BOER: χαίρει ὁ ἀστὴρ τῷ ζῳδίῳ τοῦ τριγώνου αὐτοῦ ἢ τῷ οἴκῳ καὶ τῷ ὕψωματι („Das Gestirn freut sich über ein Zeichen seines Dreiecks oder sein Haus oder über seine Erhöhung“).

²⁴ Porph. *Antr.* 21.

²⁵ Porph. *Antr.* 21: „Und weil der Krebs uns (= der Erde) am nächsten liegt, wurde er mit gutem Grund dem der Erde am nächsten gelegenen Mond zugeschrieben; dagegen wurde der Steinbock, weil der Südpol (für uns) noch unsichtbar ist, dem ganz weit entfernten und höchsten von allen Planeten zugeschrieben“ (καὶ προσγειότατος μὲν ὦν ἡμῖν ὁ καρκίνος εὐλόγως τῇ προσγειοτάτῃ σελήνῃ ἀπεδόθη, ἀφανοῦς δ' ἔτι ὄντος τοῦ νότιου πόλου τῷ μακρῶν ἔτι ἀφεσθηκότι καὶ ἀνωτάτῳ τῶν πλανομένων πάντων ὁ αἰγόκερος ἀπεδόθη). Obschon in der Antike unterschiedliche Reihenfolgen der Planeten geläufig waren (s.o. Anm. 15), galt Saturn üblicherweise als der äußerste und am weitesten entfernteste (vgl. u.a. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 106f. sowie BECK 1988, 4–8). Fragwürdig ist hingegen die Aussage, das Sternbild des Krebses liege der Erde am nächsten, da dieses – nach antiker Vorstellung – wie alle anderen Sternbilder auch auf der Sphäre der Fixsterne liegt und somit von der im Zentrum gelegenen Erde genauso weit entfernt ist, wie alle anderen (vgl. HÜBNER 2006, 21f.). Ob Porphyrios hier eine Beziehung zwischen nördlicher Erdhalbkugel

re man vom Krebs im Norden zum Steinbock, so finde man der Reihe nach den Löwen als das Haus der Sonne, die Jungfrau (Haus des Merkur), die Waage (Venus), den Skorpion (Mars), den Schützen (Jupiter) und zuletzt den Steinbock (Saturn) im Süden.²⁶ Zurück in Richtung Norden folgen zunächst der Wassermann (ebenfalls Haus des Saturn), die Fische (Jupiter), der Widder (Mars), der Stier (Venus) und die Zwillinge (Merkur) sowie schließlich der Krebs (Mond).²⁷

Insbesondere aus der Parallel-Darstellung bei Macrobius²⁸ bzw. Firmicus Maternus²⁹ wird deutlich, wie diese Reihenfolge zu erklären ist: Die so entstandene Zuordnung von Planeten und Zeichen – jeder Planet hat zwei Häuser, ein Tag- und ein Nachthaus, die Luminare Sonne und Mond jeweils nur eines – entspricht nämlich zum einen der allgemein anerkannten Häuserlehre der Astrologie – in diesen Häusern sollen die Planeten besonders wirkungsvoll sein. Zum anderen jedoch wird gleichzeitig jenes Bild skizziert, wie es laut ägyptischem (*re vera* wohl griechischem)³⁰ Weltthoroskop sich bot: In exakt dieser Stellung sollen sich die Planeten nämlich im

und nördlichsten Sternbild (vgl. SIMONINI 1986, 189f. *ad loc.*) oder der scheinbaren Erdnähe der Sonne im Krebs im Sommer (vgl. HÜBNER 2006, 22) insinuiert, muss offenbleiben. Dass die Vorstellung, die nördlichsten Sternbilder seien der Erde am nächsten, auch ansonsten bei Porphyrios vorkommt, belegt Porph. *Isag.* 5, 196,14–16 BOER / WEINSTOCK: τούτων (sc. τῶν ζῳδίων) τὰ μὲν βορειότερα καὶ ἡμῶν πλησίον τοῖς φωστῆρι δέδοται, Σελήνη μὲν Καρκίνος, Ἡλίω δὲ Λέων... („von diesen Sternbildern sind diejenigen, die am höchsten im Norden und uns am nächsten liegen, den Luminaren [Sonne und Mond] zugeteilt worden, dem Mond der Krebs, der Sonne aber der Löwe...“). Doch auch Ptolemaios erklärt die Zuordnung der beiden Luminare zu Krebs und Löwe so, dass die beiden wichtigsten himmlischen Körper den beiden nördlichsten Sternzeichen zugeordnet wurden, da diese τῶν ἰβ' ζῳδίων τὰ βορειότατα καὶ συνεγγίζοντα μᾶλλον τῶν ἄλλων τοῦ κατὰ κορυφὴν ἡμῶν τόπου θερμασίας τε καὶ ἀλέας διὰ τοῦτο περιποιητικὰ τυγχάνοντα (Ptol. *Apotel.* I 17: „von den zwölf Zeichen die nördlichsten seien und näher als die anderen an dem Ort unseres Zeniths seien und daher -hitze und Wärme bewirken“) seien. Zur Unsichtbarkeit des südlichen Himmelspols von der nördlichen Hemisphäre aus vgl. beispielsweise auch Gem. 4,2; Porphyrios selbst kommt auf diese auch in einem ganz anderen Kontext zu sprechen, nämlich in der (kosmologischen) Deutung des Demeter-Mythos (fr. 358F, 417–420 ΣΜΠΗ), wo er über Hades sagt: Πλούτων δὲ ὁ Κόρης ἀρπαξὴ κνήνη μὲν ἔχει τοῦ ἀφανοῦς πάλου σύμβολον („Pluto aber, der Räuber des Mädchens Kore, trägt die Kyne [ein magischer Helm, der unsichtbar macht] als Zeichen für den unsichtbaren Pol“).

²⁶ Dies entspricht genau dem Halbkreis, der dem Tag zugehörig ist, also den Taghäusern der Planeten; vgl. Ptol. *Apotel.* I 18: καὶ ἀκολουθῶς τὸ μὲν ἀπὸ Λέοντος μέχρι Αἰγίοκερω ἡμικύκλιον ἡλιακὸν ὑπέθεντο, τὸ δὲ ἀπὸ Ὑδροχόου μέχρι Καρκίνου σεληνιακὸν („folglich bezeichneten sie den Halbkreis vom Löwen bis zum Steinbock als zur Sonne gehörig, den vom Wassermann bis zum Krebs hingegen als zum Mond gehörig“).

²⁷ Porph. *Antr.* 21f. Zu den Planetenhäusern vgl. z.B. Ptol. *Apotel.* I 8 sowie Firm. *Math.* II 2 oder Paul Alex. 2, 9,3–6 BOER.

²⁸ Macr. *Sonn.* I 21,24–27.

²⁹ Firm. *Math.* III 1,1.

³⁰ Vgl. hierzu insbes. HEILEN 2015, 738 sowie BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 186.

Moment der Geburt der Welt befunden haben.³¹ Die Tierkreiszeichen, in denen sich die beiden Luminare (Mond und Sonne) sowie die fünf Planeten zum Zeitpunkt der Geburt der Welt befunden hätten, bezeichnen also gleichzeitig ihre Häuser, bzw. – bei den echten Planeten – deren Taghäuser.³² Es ergibt sich daher folgendes Schema:

Planet	Taghaus	Nachthaus
<i>Mond</i>	–	Krebs
<i>Sonne</i>	Löwe	–
<i>Merkur</i>	Jungfrau	Zwilling
<i>Venus</i>	Waage	Stier
<i>Mars</i>	Skorpion	Widder
<i>Jupiter</i>	Schütze	Fische
<i>Saturn</i>	Steinbock	Wassermann

3. Die Geburt des Kosmos und die *Sothis*

Dass diese Konstellation zugleich das *thema mundi* ergibt, das in der Antike als ägyptisch galt, angeblich sogar auf Nechepsos und Petosiris zurückgeführt werden konnte, ist sicher kein Zufall; denn gerade diese mythischen Ägypter, die auf Grund ihrer Bekanntheit allgemein nur als „die Alten“³³ o.ä. bezeichnet wurden, galten als Inbegriff uralter Weisheit und geheimen

³¹ Das sog. *thema mundi*, welches bereits Nechepsos und Petosiris (s.u. Anm. 34) gelehrt haben sollen (Nech. et Pet. fr. 25), findet sich u.a. bei Firmicus Maternus (*Math.* III 1,1) sowie bei Macrobius (*Somn.* I 21,23–27) und stellt die Konstellationen zum Zeitpunkt der Geburt der Welt dar. Die Planetenkonstellation, die sich aus dem *thema mundi* ergibt, findet sich interessanterweise auch im Rahmen des Mithraskultes und der damit verbundenen Vorstellungen wieder, so beispielsweise in einer Darstellung der Stiertötungsszene aus Sidon in Syrien (Abbildung bei CAMPBELL 1968, Plate V). Dies impliziert, dass die Zuordnung der Planeten zu ihren Häusern auch in religiös-kultischem Kontext eine Rolle spielte. Dass dieses Welthoroskop allgemein bekannt gewesen muss, lässt sich u.a. daran erkennen, dass beispielsweise der Astrologe Vettius Valens (2. Jh.) es ohne weitere Erklärung als bekannt voraussetzt, wenn er den Krebs kommentarlos als Aszendenten der Welt bezeichnet (I2,37): Ἔστι [sc. ὁ Καρκίνος] δὲ οἶκος Σελήνης, θηλυκόν, τροπικόν, ὠροσκοπὸς κόσμου... („Er [der Krebs] ist also das Haus des Mondes, weiblich, zur Sonnwendte gehörig, der Aszendent der Welt...“).

³² Da für die zwölf Zeichen nur sieben Planeten zur Verfügung standen, teilte man den beiden Luminaren jeweils ein Haus zu (der nur am Tag sichtbaren Sonne ein Taghaus, dem nächtlich zu sehenden Mond ein Nachthaus), den restlichen fünf Planeten je zwei Häuser, ein Tag- und ein Nachthaus; vgl. insbes. Ptol. *Apotel.* I 18.

³³ So z.B. Heph. *Apotel.* I 1,1 (οἱ παλαιοὶ) oder I 23,1 (οἱ παλαιγενεῖς σοφοὶ Αἰγύπτιοι, „die alten weisen Ägypter“) [im Zusammenhang mit dem Aufgang der *Sothis*]; ebenso auch Val. I 10,27 (ebenfalls in Bezug auf den Aufgang des Sirius); ähnlich Heph. I *praef.* I (τῶν παρὰ τοῖς ἀρχαίοις εἰρημένων, „nach den Worten der Alten“) oder Ptol. *Apotel.* III 11,1 (κατὰ τὸν ἀρχαίων). Weitere Belegstellen mit umfassender Erläuterung bietet HEILEN 2015, 1033f. sowie 1357.

Wissens – also genau jener *παλαιὰ σοφία*, deren Spuren Porphyrios in der Darstellung Homers aufzudecken sucht.³⁴

Bezeichnenderweise ist nun dieser Augenblick der Geburt der Welt identisch mit dem (allerdings jährlich wiederkehrenden) Frühaufgang des bei den Ägyptern Sothis genannten ‚Hundssterns‘ Sirius, dessen erstes Erscheinen vor Sonnenaufgang das ägyptische Neujahr bezeichnet habe, wie auch Porphyrios wenig später zu berichten weiß.³⁵ Beginn des ägyptischen Sothis-Jahres ist also der heliakische Aufgang des Sirius, mit anderen Worten der exakt einmal im Jahr wiederkehrende Moment, in dem der Fixstern Sirius, der dann auf Grund seiner Helligkeit gut am Nachthimmel sichtbar ist, nach einer Phase der nächtlichen Unsichtbarkeit kurz vor Aufgang der ihn dann überstrahlenden Sonne am östlichen Horizont erkennbar ist.³⁶ Da das sich daraus ergebende siderische Jahr jedoch ca. 365¼ Tage lang ist, das in Ägypten aber gleichzeitig gebräuchliche bürgerliche (Mond-)Jahr nur 365 Tage misst, verschiebt sich der Aufgang des Sirius alle vier Jahre um einen Tag im Mondkalender und wandert innerhalb von 1460 Jahren einmal durch ihn hindurch (sog. Sothis-Periode). Der Beginn einer solchen Sothis-Periode wurde in der Antike als Neuanfang betrachtet, da zu Beginn des jeweils ersten Jahres die Erde durch Überschwemmungen im Winter und Weltenbrand im Sommer untergehe und neu entstehe.³⁷ Dies

³⁴ Vgl. zu Nechepsos und Petosiris insbesondere HEILEN 2015, 539–562: Der Weise Petosiris und der alte ägyptische König Nechepsos galten als Verfasser des ersten großen astrologischen Handbuchs. Dabei handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach jedoch lediglich um Pseudonyme, um alte (ägyptische) Weisheit zu suggerieren; dennoch galten die auf sie zurückzuführenden, oftmals komplizierten und mystischen astrologischen Lehren, die sicherlich überwiegend der Zeit des Hellenismus entstammen, in der Antike als uralte. Bezeichnenderweise geht Porphyrios in seiner Schrift über die Nymphengrotte ganz ähnlich vor, wenn er im (tatsächlich) alten Homertext Hinweise auf (vermeintlich) alte Weisheit aufzudecken sich anschickt, die sich jedoch unschwer als (überwiegend zeitgenössische) Vorstellungen neuplatonischer Provenienz erkennen lassen. Auch hier zeigt sich insofern eine Analogie hinsichtlich des Vorgehens bzw. der Argumentation. Zu den *παλαιοί* und Homer vgl. auch den Beitrag von Irmgard Männlein-Robert in diesem Band, S. 100.

³⁵ Porph. *Antr.* 24. Nicht ganz klar hierzu ist die Darstellung bei SIMONINI 1986, 200. Tatsächlich bezeichnet das in Ägypten übliche Sothisjahr die Zeitspanne „zwischen zwei heliakischen Frühaufgängen des Fixsterns Sirius am gleichen Breitengrad“ (VON BOMHARD 1999, 26).

³⁶ Vgl. VON BOMHARD 1999, 26. Der astronomische Aufgang des Sirius über den Horizont ist auf Grund der ihn überdeckenden Helligkeit der Sonne nur mathematisch berechenbar, kann aber nicht mit bloßem Auge beobachtet werden; er findet ein paar Tage vor dem sichtbaren Aufgang des Sirius statt. Zur Verbindung des Sirius-Aufgangs mit persischen Kulturen, insbesondere dem Mithraskult, vgl. MERKELBACH 1984, 79 Anm. 7.

³⁷ Vgl. Cens. 18,10f. Vgl. auch die Bezeichnung der Sothis bei Porphyrios (24) als *γενέσεως κατάρχουσα τῆς εἰς τὸν κόσμον* („der den Beginn der zum Kosmos führenden Entstehung markiert“), die wahrscheinlich auf diese Vorstellung des durch den Sirius angezeigten (bzw. bewirkten) Neuanfang zurückzuführen ist; vgl. hierzu u. a. auch HEILEN 2015, 1268 sowie unten Anm. 39. Dies wird noch verstärkt, da der Frühaufgang des Sirius auch mit dem Beginn der Nilschwemme in etwa zeitlich zusammenfällt (vgl. Hdt. II 19f.).

bedeutet, der heliakische Aufgang des Sirius fällt streng genommen nur zu Beginn einer Sothis-Periode (also alle 1460 Jahre) mit dem ägyptischen Neujahr zusammen. Dessen ungeachtet verweist beispielsweise auch Ptolemaios im Kontext der Frage nach dem Neujahr auf die Bedeutung des Sirius bei den Ägyptern, ohne jedoch einen eindeutigen Zusammenhang herzustellen.³⁸ Während terminologische und inhaltliche Konvergenzen Anlass zu der Vermutung geben, dass Porphyrios an dieser Stelle schlicht der Darstellung des Ptolemaios folgen könnte, darf als sicher gelten, dass die Darstellung bei Porphyrios vereinfacht an seine eigene Argumentation adaptiert wurde, da er auf die Diskrepanz zwischen bürgerlichem Jahr und Sothis-Jahr nicht eingeht und schwierige astronomische Details, die ihm sicherlich bekannt waren, unterschlägt.³⁹ Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass Porphyrios mit der astronomisch und mathematisch komplexen Materie des Sirius-Aufgangs zwar durchaus vertraut war, auf nähere Details an dieser Stelle jedoch verzichtet, um die vermeintliche Stringenz seiner Darstellung nicht zu gefährden und den Leser nicht mit zu viel Details zu verwirren.

³⁸ Ptol. *Apotel.* II 11,3f.: καὶ γὰρ ἔχει τι τῶν μερῶν τούτων ἕκαστον ἐξείρετον, ἀφ' οὗ ἂν ἀρχῇ καὶ νέον ἔτος εἰκότως νομίζοιτο [...]: τὸ δὲ θερινὸν τροπικὸν διὰ τὸ κατ' αὐτοῦ τὴν μεγίστην ἡμέραν ἀποτελεῖσθαι, παρὰ δὲ Αἰγυπτίους καὶ τὴν τοῦ Νεῖλου ἀνάβασιν καὶ Κυνὸς ἄστρου ἐπιτολὴν ἐπισημαίνειν („This is not strange, for each of these parts has some special claim to being reasonably considered the starting-point and the new year [...]; the summer solstice because the longest day occurs at that time and because to the Egyptians it signifies the flooding of the Nile and the rising of the dog star“, Übers. Robbins). Hier findet sich ebenfalls der prägnante Gebrauch des Wortes *νομηνία* = „erster Mond des neuen Jahres (i.S.v. Neujahr)“ vorgezeichnet; vgl. die wenig aussagekräftige und in Bezug auf die vorliegende Stelle unzutreffende – gemeint ist ja die Sommersonnwende, nicht das Frühlingsäquinoktium – Erklärung bei *LSJ s.v. νομηνία*: „[sc. *νομηνία*] τοῦ ἔτους of the spring equinox“ (leider auch keine Ergänzung im Supplementband). Hinzu kommt, dass der heliakische Aufgang des Sirius vom Beobachtungsort abhängig ist und daher verschieden terminiert wird; Ptolemaios beispielsweise (Ptol. *Synt.* 8,1) lässt ihn auf 17°40' des Sternbildes der Zwillinge aufgehen. Auch dieses astronomisch relevante Detail findet bei Porphyrios keine Erwähnung.

³⁹ Dies gilt umso mehr, als auch in der (hellenistischen) Astrologie der Aufgang des Sirius, insbesondere in den sog. Sothis-Prognosen, eine bedeutende Rolle spielt, wobei anhand seiner farblichen Erscheinung und der mit ihm in Konjunktion stehenden Planeten Vorhersagen für die Zukunft getroffen werden. Hierbei ist natürlich eine genaue Berechnung unabdingbar: Vgl. zu dieser Thematik bereits Chalcid. *Comm.* 125; Sothisprognosen unterschiedlicher Art bietet beispielsweise Heph. I 23. Dass auch an dieser Stelle bei Porphyrios an eine Verbindung mit dem Geburtsmoment der Welt gedacht ist, macht die zunächst etwas kryptisch anmutende Formulierung *γενέσεως κατάχουσα τῆς εἰς τὸν κόσμον* klar, die wohl zu verstehen ist als „den Beginn der zum Kosmos führenden Entstehung (i.S. des Kosmos als Produkt der Entstehung) markierend“; vgl. etwa die Bedeutung von *γίνεσθαι εἰς τι* = „zu etwas werden“ beispielsweise bei Theognis (161f.): Πολλοὶ τοι χρῶνται δειλαῖς φρεσὶ, δαίμονι δ' ἔσθλω | οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίνεται εἰς ἀγαθόν („Viele haben gewiss schlechte Herzen, aber einen guten Schutzgott; für sie wird das scheinbar Schlechte zu etwas Gutem“); vgl. auch *LSJ s.v. γίγνομαι* II,2,c.

Auch hier wird deutlich, dass Porphyrios seinen Argumentationsgang durch astronomisch-astrologische Argumente zu untermauern versteht; so kann er die Höhle Homers in seinem Sinne als Symbol des Kosmos deuten, da diese, wie der Kosmos, zwei Aus- bzw. Eingänge habe, auf welchen die Menschen und unsterblichen Wesen jeweils ein- und ausgehen. Dabei setzt er die Wendepunkte der Sonne in den Sternbildern des Krebses bzw. des Steinbocks in Analogie zum Ein- und Ausgang der Höhle bzw. den Auf- und Abstieg der Sonne im Laufe eines Jahres zum Auf- und Abstieg in und aus der Höhle. Wie bei Homer bezeichnet der nördlichere Punkt (Krebs) den Abstieg, während der südliche Wendekreis den Aufstieg der Seelen markiert. Auf diesem Wege gelingt es Porphyrios, mehrere Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: Denn die astronomisch-astrologische Argumentation erlaubt es ihm nicht nur, seine bereits von Anfang an intendierte Gleichsetzung von Höhle und Kosmos auch vor dem Hintergrund astronomisch-astrologischer „Wissenschaft“ anhand der beiden Aus- bzw. Aufgänge zu belegen (und somit in den Referenzrahmen allgemeinen astrologischen bzw. astronomischen Wissens einzubetten), sondern gleichzeitig auch, den Nord-Süd-Antagonismus (Krebs und Steinbock) als Ausgangspunkt der (neuplatonischen, für Porphyrios aber eben von Homer vorgezeichneten) Seelenwanderungslehre zu etablieren.⁴⁰ Gleichzeitig rekurriert er auch mit der Einführung der für einen Anfang stehenden Sothis und dem damit in Verbindung stehenden Geburtshoroskop der Welt auf die Wiedergeburt der Seele. Durch diese Verflechtung unterschiedlicher Argumentationskontexte gelingt es dem Autor, sein theologisch-mystisches Weltbild in den Homertext einzuschreiben und anhand allgemeingültiger, als uralte konnotierter (ägyptischer) Weisheit zu belegen, um somit seine idiosynkratische, dezidiert philosophische Deutung des poetischen Textes zu verifizieren.

Dass Porphyrios nicht nur die Aufteilung der Planetenhäuser bekannt ist, sondern auch andere Verbindungen der Sternzeichen mit den Planeten, ergibt sich beispielsweise aus Kap. 18, wo er den Stier mit dem Mond in Verbindung bringt und ihn als „Erhöhung“ (ὑψωμα) des Mondes bezeichnet. Dieser Ausdruck ist erst vor dem astrologischen Hintergrund verständlich, dass jedem Planeten nicht nur sein (Tag- und Nacht-)Haus zugewiesen wird, sondern zusätzlich dazu jeder Planet einen Ort der Erhöhung (ὑψωμα) sowie der Erniedrigung (ταπεινωμα) hat. Dabei wird jedem Planeten ein Grad im Tierkreiszeichen zugesprochen, an dem sein Wirken besonders stark ist, sowie – diametral gegenüberliegend, also 180° entfernt – ein Ort, der sein Wirken besonders beeinträchtigt. Als Orte die-

⁴⁰ Vgl. hierzu auch ALT 1998, 481. Die Analogie von Kosmos und Höhle expliziert Porphyrios bereits zu Beginn seiner Abhandlung (insbes. *De antro* 5–9). Die Seelenwanderung wird mit der Nord-Süd-Bewegung direkt im Anschluss an die Mithraspassage (ab Kap. 25) verknüpft.

ser Wirkung der Erhöhung und Erniedrigung der Planeten ergeben sich dann folgende Zeichen:⁴¹

Planet	Erhöhung	Erniedrigung
<i>Mond</i>	Stier	Skorpion
<i>Sonne</i>	Widder	Waage
<i>Merkur</i>	Jungfrau	Fische
<i>Venus</i>	Fische	Jungfrau
<i>Mars</i>	Steinbock	Krebs
<i>Jupiter</i>	Krebs	Steinbock
<i>Saturn</i>	Waage	Widder

Vor diesem astrologischen Hintergrund wird es verständlich, wenn Porphyrios die Verbindung zwischen Stier und Mond nicht nur über mythische Verbindungen, sondern auch über die astrologische Zuweisung des Stieres als Ort der Erhöhung für den Mond herstellt.⁴² So kann er den Zusammenhang zwischen Mond und Stier auch anhand astrologischer Zusammenhänge darlegen, die jedem astrologisch hinlänglich kundigen Leser bewusst gewesen sein müssen.⁴³

⁴¹ Vgl. etwa Sext. Emp. *Adv. math.* V 35f. sowie Firm. *Math.* II 3. Zur Begründung der Übertragung der eigentlich einzelnen Punkte auf die gesamten Zeichen vgl. Ptol. *Apotel.* I 20.

⁴² Die Verbindung von Mond und Stier ist auch ansonsten nicht ungewöhnlich. *Tertium comparationis* ist zumeist die Sichelform des Mondes, die mit einem Horn assoziiert wird (vgl. z.B. Arat. 790; Hor. *Carm.* IV 2,57; Lact. *Inst.* I 21); vgl. beispielsweise auch Nonn. *Dion.* XXIII 309, wo die Mondgöttin angesprochen wird als ταυροφύης κερόεσσα βοῶν ἐλάτεια Σελήνη („stiergestaltige, gehörnte Antreiberin der Ochsen, die Mondgöttin“). Auch in der Orphischen Hymnik (9,2) wird der Mond als ταυροκέρας Μήνη angesprochen.

⁴³ Die Feststellung, dass man den Mond auch als Biene anspreche, da er γενέσεως πρόστατις sei, könnte dabei Anspielung auf das Konzept des οικοδεσπότης τῆς γενέσεως bzw. des κύριος τῆς γενέσεως sein, einem astrologischen Konzept, welches insbesondere auch von Porphyrios in seiner *Isagoge* eingehend besprochen wird, jedoch auch bei anderen Schriftstellern Anwendung findet (Porph. *Isag.* 30, 206,1–208,5 ΒΟΕΡ / WEINSTOCK); vgl. außerdem die Darstellungen des Firmicus Maternus zum *dominus genituræ* (*Math.* IV 19,2). Eine moderne Darstellung astrologischen Konzeptes bieten BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 405–408 (weitgehend veraltet) sowie umfassend HEILEN 2015, 1057–1075. Hierbei kann nach verschiedenen Methoden ein (Haus-)Herr des Horoskopes ermittelt werden, der maßgeblich über die Anzahl der Lebensjahre bzw. den Todeszeitpunkt entscheidet (Firm. *Math.* IV 19,1): *Qui, si bene fuerit collocatus in his, in quibus gaudet signis vel in quibus exaltatur, vel in domiciliis suis, et conditionis suae genitura fuerit, nec malivolarum nociva radiatione pulsatus nec benivolarum stellarum praesidio destitutus, omnia bona pro naturae suae qualitate decernit et integrum annorum numerum* („Steht er gut in den Zeichen, in denen er sich freut, in denen er erhöht wird oder in seinen Häusern, und steht die Geburt unter seiner Herrschaft und wird er nicht durch einen schlechten Aspekt der Übeltäter behindert oder vom Schutz der Wohltäter im Stich gelassen, so schenkt er der Qualität seiner natürlichen Beschaffenheit gemäß alles Gute und die volle Zahl der Planetenjahre“). Die hierbei verwendeten Methoden zur Bestimmung von οικοδεσπότης, κύριος und συνοικοδεσπότης sind äußerst kom-

4. Mithras am Sternenhimmel?

Durch die Betonung der genannten Gegenüberstellung von Norden und Süden, nicht jedoch Osten und Westen oder der Tag- und Nachtgleichen – im dritten Kapitel hatte Porphyrios noch darauf hingewiesen, dass die Nord-Süd-Ausrichtung bei Homer insofern ungewöhnlich ist, als die meisten Tempel und Götterstatuen entlang der Ost-West-Achse ausgerichtet seien – kommt Porphyrios im 24. Kapitel seiner Schrift über die Nymphen-grotte erneut auf die Figur des Mithras zu sprechen, der bereits früher (6) vom Autor eingeführt worden war als „der Schöpfer und Vater von allen“ (ὁ πάντων ποιητῆς καὶ πάτηρ): Ihm sei der Kreis der Tag- und Nachtgleichen als passender Sitz gegeben worden, da er das Schwert des Widders trage, des Zeichens des Mars, und auf dem Stier der Venus reite. Als Demiurg und Herrscher über die Entstehung sei er dort aufgestellt und halte den Norden mit der rechten Hand, den Süden jedoch in der linken Hand.⁴⁴

Auch hier greifen wieder kultisch-mythologische und astrologisch-astronomische Argumentation nahtlos ineinander: Mit Tag- und Nachtgleichen (ἰσημερία) sind selbstverständlich das Frühlings- bzw. Herbst-äquinoktium gemeint, die sich zu Beginn der Tierkreiszeichen Widder und Waage befinden. Stier und Messer hingegen sind zunächst einmal zur Kult-Ikonographie des Mithras gehörige Attribute, wie anhand zahlreicher archäologischer Funde belegt ist.⁴⁵ Gleichzeitig lassen sie sich jedoch auf

pliziert und müssen hier nicht en détail dargelegt werden; bezeichnend ist jedoch, dass in den meisten Fällen der Mond eine bedeutende Rolle spielt, nach einer bei Firmicus Maternus referierten Ansicht ist es sogar immer der Herr über die Erhöhung des Mondes, der Hausherr der Geburt ist (Firm. *Math.* IV 19,2: *Alii eum dixerunt esse dominum, qui altitudinis Lunae dominus fuisse inventus*). Dies würde immer Venus als Hausherrn ergeben, da sie Herrin des Stiers ist, in welchem seinerseits der Mond seine Erhöhung hat. Da sich Porphyrios ausführlich in seiner *Isagoge* mit der Frage nach dem Herrn der Geburt beschäftigt hat, scheint es zumindest nicht unwahrscheinlich, auch an dieser Stelle eine Verbindung mit diesem astrologischen Konstrukt zu vermuten. Die Verbindung zwischen astrologischem Hausherrn und dem ägyptischen Jahresbeginn zum Aufgang des Sirius schlägt u.a. Vettius Valens (I 10,10–13).

⁴⁴ Die Stelle ist schwierig zu verstehen und bereits textkritisch umstritten. Roger Beck (1976, 95f.) erwägt eine Ergänzung der vor ὡς καὶ ὁ ταῦρος eventuell ausgefallenen Worte ὁ δὲ ζυγὸς Ἀφροδίτης, um so Sinn und grammatische Korrektheit herzustellen (Beck 1976, 97): „[A]s it stands, the text not only makes little sense logically but is also suspect on grounds of syntax and style.“ Kritisch hierzu bereits Speidel 1980, 20 („Unfortunately this [...] solution is altogether invented and has no support in the manuscript tradition“), der der Figur des Mithras den Himmelsäquator zuweist (ebd., 20–22). Ebenfalls kritisch Hübner 2006, 29, der die Konjektur für „zu gewagt“ (ebd.) hält, den Fokus jedoch im Gegensatz zu Speidel auf die Grenze zwischen den zwei Zeichen gerichtet wissen will. Vgl. hierzu auch die Überlegungen von Christoph Riedweg in diesem Band, S. 94–95.

⁴⁵ Zum Messer des Ares vgl. insbes. Campbell 1968, 73f., der auch auf die Verbindung zur im Mithraskult bedeutenden Tauroktonie eingeht. Vgl. hierzu auch Clauss 2012, 66f. sowie 72–74, der auch auf die Darstellung des Messers bei der Felsgeburt des Mithras sowie dessen Wasserwunder hinweist. Insbesondere der fünfte Weihegrad im Mithraskult,

einer weiteren Ebene auch astronomisch bzw. astrologisch deuten und so auf den genannten Platz der Tag- und Nachtgleiche beziehen. Denn Aphrodite, deren Nennung zunächst überraschend scheint, ist als Planetengöttin der Venus Hausherrin des Sternbildes des Stiers, welches direkt neben dem Widder sich befindet und damit tatsächlich in der Nähe der Tag- und Nachtgleiche.⁴⁶ Und auch das Messer, eine eher ungewöhnliche Waffe für den griechischen Kriegsgott Ares, bei dem man mindestens ein Schwert erwarten würde, scheint hier zunächst fehl am Platz. Bedenkt man jedoch, dass der Widder das Nachthaus des Mars ist (s.o.) und es in der Nähe dieses Sternbildes ein weiteres Sternbild des Messers gibt, das seinerseits zum Sternbild des Perseus gehört, wird auch der astronomische Bezug zu den Tag- und Nachtgleichen evident.⁴⁷ Tatsächlich gibt es verschiedene Möglichkeiten, auch die Figur des Mithras konkret am Himmel zu verorten; insbesondere zwei Sternbilder scheinen ihr gut zu entsprechen: Zum einen der Perseus, ein am nördlichen Sternhimmel gelegenes Sternbild neben der Kassiopeia und dem Fuhrmann, direkt zwischen Widder und Stier.⁴⁸ Zum anderen scheint auch der Orion der bei Porphyrios gebotenen Darstellung in manchem Detail zu entsprechen, doch auch andere Sternbilder wie der Kepheus⁴⁹ könnten bei der Beschreibung des Mithras

der Perser, verfügt über ein persisches Kurzsword, den sog. Akinakes, als Attribut; vgl. MERKELBACH 1984, 79 sowie 85.

⁴⁶ Auch Arat betont die Zugehörigkeit des Äquinoktiums zu Widder und Stier, wenn er schreibt (Arat. 515): σήμα δὲ οἱ [sc. τῷ κύκλῳ] Κριός Ταύροιό τε γούνατα κεῖται („als Zeichen liegt bei ihm der Widder und die Knie des Stiers“).

⁴⁷ Das extrazodiakale, also nicht zum Tierkreis gehörige, Sternbild des Messers (griechisch: μάχαλα) wird auch bei Ptolemaios (*Apotel.* 19,17) mit den Planeten Mars und Merkur in Verbindung gebracht wird; es liegt an der Hand des (ebenfalls nicht zum Zodiakus gehörigen) Sternbildes Perseus, eine weitere μάχαλα befindet sich am Sternbild des Orion (Ptol. *Synt.* 8,1, 134,19). Hier könnte eine auch sonst nicht unübliche Gleichsetzung des Mithras mit Perseus-Orion impliziert werden.

⁴⁸ Arat (709–711) lässt seinen Kopf und die Schultern mit dem Widder aufgehen. Er entspricht nicht nur sehr gut der bei Porphyrios evozierten räumlichen Anordnung, sondern entspricht auch mit seinen Attributen dem (stiertötenden) Mithras; dazu gehören insbesondere (vgl. Manil. V 22: *victor et invisae Perseus cum falce Medusae*, „und Perseus, der Sieger über die nicht ansehbare Medusa, mit seinem Krummschwert“) das Kurzsword, die sog. Harpe (vgl. auch die Darstellung des Teukros im CCAG VII, 195,5–9), die nicht nur der bei Porphyrios erwähnten μάχαλα entspricht, sondern auch in anderen Mithrasdarstellungen als dessen Attribut Darstellung findet, sowie die phrygische Mütze, wie sie beispielsweise die Miniaturen im *Codex Vossianus Leidensis* 79 (f. 40v) oder im reich bebilderten *Codex Vaticanus Reginensis Latinus* 123 (Perseus auf f. 194v) bieten. Auch Kronos erhält von seiner Mutter Gaia eine Harpe, um seinen Vater zu töten (vgl. Hes. *Theog.* 175). Hinzu kommt, dass beispielsweise auch die Weihegrade des Mithraskultes ihre Entsprechung in Sternbildern zu haben scheinen (vgl. die Übersicht bei MERKELBACH 1984, 85).

⁴⁹ Auffällig sind beispielsweise die nach beiden Seiten ausgebreiteten Arme. Auch Kepheus trägt wie Mithras in manchen Darstellungen die phrygische Mütze (so etwa auf dem Atlas Farnese). Obschon er eigentlich mit dem Sternbild des Schützen aufgeht (so beispielsweise Arat. 674f.), wird er bisweilen auch mit dem Widder in Verbindung gebracht.

am Himmel Pate gestanden haben. In diese Richtung geht beispielsweise die Ansicht von Michael Speidel, der in der Darstellung eine Gleichsetzung des Mithras mit dem Sternbild des Orion erkennt und folglich als eine Sternkarte verstanden wissen will.⁵⁰ Darauf aufbauend konnte David Ulansey im Jahre 1989 die These aufstellen, Mithras sei als Sternbild des Perseus am Himmelsäquator aufgestellt zu denken, der jedoch nicht zwischen Waage und Widder gedacht sei, sondern auf Grund der Präzession der Erdachse und den damit verbundenen Verschiebungen dem Himmelsäquator um ca. 4000 v. Chr. entspreche, als er durch die Zeichen Skorpion und Stier verlief; die Szene der Stiertötung sei somit die rituelle Umsetzung jenes astronomischen Phänomens, auf Grund dessen sich im zweiten vorchristlichen Jahrtausend der Frühlingspunkt vom Stier in das Sternbild des Widders bewegt habe und daher eine metaphorische Stiertötung.⁵¹

Ob man jedoch davon ausgehen muss, dass Porphyrios hier wirklich ein explizites (himmlisches) Vorbild vor Augen hat, bleibt äußerst fraglich; auch kultische Ikonographie könnte für die Darstellung ausschlaggebend sein.⁵² So zeigt beispielsweise das Barberini-Mithräum in Rom auf einem Fresko die Stiertötungsszene.⁵³ Über der zentral sich befindlichen Figur des Mithras ist dabei auch ein Tierkreis (allerdings als Band) von rechts nach links angeordnet; zwischen Jungfrau und Waage, genau in der Mitte des Bildes und somit gleichzeitig auf dem Herbstäquinoktium, steht eine Statue von Kronos-Saturn auf einem Himmelsglobus. Auch auf einem in

⁵⁰ SPEIDEL 1980, 20 geht von einer Gleichsetzung von Mithras mit Orion aus. Er weist der Mithrasfigur den (Himmels-)Äquator zu (s.o. Anm. 44) und setzt ihn in Folge dessen mit dem ebenfalls am Äquator befindlichen Orion (vgl. Arat. 515 [zitiert in Anm. 46]) gleich. Dies sei besonders passend, da der mythische Jäger auch ansonsten Führer der Gestirne (vgl. z.B. Manil. I 395) sei. Die in der Stiertötungsszene ihre Entsprechung findenden Sternbilder seien also „all those visible together at any one time along the equator behind Taurus and Orion“ (SPEIDEL 1980, 18).

⁵¹ Vgl. ULANSEY 1989, 25f. sowie 76–78. Diese Theorie scheint jedoch sehr voraussetzungsreich und äußerst kompliziert und daher wenig für *De antro* geeignet; dies gilt umso mehr, als die wichtigste Quelle für diese Theorie, Porphyrios selbst, eben keine Erklärung des Mithraskultes, geschweige denn eine derart enigmatisch-verrätselte, liefern will, sondern den Mithras als ein (!) Argument für die in den Worten Homers überlieferte alte Weisheit in seine Abhandlung aufnimmt. Eine derart komplexe Beschreibung, die lediglich einem esoterischen Zirkel astronomisch Gebildeter zugänglich wäre, scheint – noch dazu ohne wirklichen konkreten Hinweis in diese Richtung – eher unpassend.

⁵² Während Michael Speidel Mithras mit der Konstellation des Orion und David Ulansey mit dem Sternbild des Perseus gleichsetzen, warnt Roger Beck vor einer eindeutigen Identifizierung der Mithrasfigur (BECK 1988, 48f.). Er verweist im Gegenzug auf eine Mithras-Darstellung mit Tierkreis (sog. Trier-Monument, CIMRM 985), die zur Illustration der vorliegenden Stelle geeignet sei (ebd., 40 Anm. 1): „There could be no neater way, incidentally, of rendering iconographically the difficult doctrine, recorded by Porphyry“ (*De antro* 24). In diese Richtung weisen auch Kautes und Kautopatēs, die neben Mithras Erwähnung finden und fest mit dessen Kultikonographie verwoben sind.

⁵³ CIMRM 390.

London befindlichen Relief sieht man klar, dass die Äquinoktien auf Höhe des Mithras sind.⁵⁴ Besonders passend jedoch ist das sogenannte Trier-Monument, eine Darstellung der Felsgeburt des Mithras mit Tierkreis:⁵⁵ Bei diesem Zeugnis fällt auf, dass der Tierkreis nur eben jene sechs nördlichen Zeichen vom Widder bis zur Jungfrau abbildet. Dies bedeutet, Mithras befindet sich hier – wie Porphyrios es beschreibt – an den (beiden!) Äquinoktien, in der linken Hand eine Weltkugel, die rechte Hand am Tierkreis auf der Höhe des Krebses – und damit, wie bei Porphyrios beschrieben, im Norden;⁵⁶ auch die später bei Porphyrios erwähnten Winde (25) sind in den Ecken dieses Monumentes abgebildet.

Ebenso könnte es sich bei der Beschreibung des Mithras um eine räumliche Anordnung, wie sie beispielsweise im Rahmen des Kultes in den Mithräen stattgefunden haben könnte, handeln. So gibt das in Ostia Antiqua ausgegrabene Mithräum *delle sette sfere* klaren Hinweis, dass nicht nur die himmlischen Gegenden in Form der Tierkreiszeichen hier ihre Entsprechung fanden, sondern sogar die Himmelskreise (Himmelsäquator und Tag- und Nachtgleichen) auf dem Boden abgebildet waren;⁵⁷ die Aussage des Porphyrios könnte also ebenfalls lediglich eine räumliche Anordnung im Kultraum widergeben.⁵⁸

Die ohne weitere Erklärung dargebotene Beschreibung scheint daher auch an dieser Stelle Hinweis zu geben, dass es Porphyrios um eine – zugegebenermaßen recht eigentümliche – Mischung kultischer und astrologisch-astronomischer Vorstellungen geht, die miteinander verquickt die Argumentation stützen sollen und dem Leser – je nach Hintergrundwissen – die Stringenz seiner Ausführungen verdeutlichen soll; eine wie auch immer geartete Sternkarte für einen esoterischen Zirkel des Mithraskult scheint hier hingegen fehl am Platze: Für seine Argumentation kommt es dem Autor vornehmlich auf die Gegensätze der Äquinoktien und Solstitien an, anhand derer die unterschiedlichen Tore, die für den Auf- und Abstieg der Seelen Voraussetzung sind, verifiziert werden sollen.

⁵⁴ *CIMRM* 810; Abbildung auch bei MERKELBACH 1984, 329 (Abb. 81). Auch hier sind zwei Windgötter am Rand des Reliefs zu erkennen. Ähnlich auch die Kosmogonie, die im Relief in Housesteads (*CIMRM* 860) dargestellt wird.

⁵⁵ *CIMRM* 985; Abbildung bei CAMPBELL 1968, Plate XVIII.

⁵⁶ Porph. *Antr.* 24: ἐν δεξιᾷ μὲν ἔχων τὰ βόρεια.

⁵⁷ *CIMRM* 239; Abbildung und Erläuterung auch bei MERKELBACH 1984, 292 (Abb. 34).

⁵⁸ Vgl. Porph. *Antr.* 6. Siehe hierzu auch den Beitrag von Christoph Riedweg in diesem Band, S. 87–88 mit Anm. 64.

5. Nord-Süd-Antagonismus: Die vier κέντρα

Ein weiterer Antagonismus unterschiedlicher Richtungen, die die Seelenwanderung untermauern sollen, findet sich erneut etwas später im Text (*Antr.* 29): Hier verweist der Autor u.a. auf κέντρα, von denen eines über der Erde, eines unter der Erde, eines rechts und eines links sei.⁵⁹ Obschon dies möglicherweise auch auf pythagoreische Vorstellungen von den zehn (gegenteiligen) Prinzipien rekurriert, scheint es jedenfalls unausweichlich, hier zunächst eine Verbindung mit den astrologischen Kardinalpunkten (κέντρα), womit die Punkte bezeichnet werden, an denen sich die Ekliptik mit dem Horizont und dem Ortsmeridian schneidet,⁶⁰ herzustellen, was insbesondere durch die Terminologie suggeriert wird, bezeichnet Porphyrios die κέντρα doch explizit als ὑπὲρ γῆν, ὑπόγειον, ἀνατολικόν sowie δυτικόν.⁶¹ Die Bedeutung dieser κέντρα gilt für die gesamte Astrologie und insbesondere Porphyrios betont in seiner *Isagoge* mehrfach deren Bedeutung und baut sie in ein System astrologischer Zuordnungen ein, welches sich bei ihm zuerst überliefert findet und das auch heute noch nach ihm benannt wird.⁶² Die chiasmatische Anordnung macht dabei deutlich, dass Porphyrios den westlichen Kardinalpunkt links verstanden haben will, den östlichen hingegen rechts; dem oberen Kardinalpunkt, der

⁵⁹ SIMONINI 1986, 223 verweist im Kommentar zur Stelle auf die klassischen pythagoreischen Gegensätze (Arist. *Met.* 986a), ein Hinweis auf die astrologische Konnotation der κέντρα fehlt hingegen.

⁶⁰ Hierbei wird im Gegensatz zur jährlichen Sonnenrotation die Tagesrotation von Sonne, Fixsternen und Zeichen betrachtet, die sich innerhalb von 24 Stunden genau einmal 360° um einen irdischen Beobachter drehen. So ergeben sich der Aszendent als der Aufgangspunkt im Osten (Schnittpunkt von Ekliptik und Horizont), die obere Himmelmittle als Kulmination im Süden (freilich nicht zwingendermaßen senkrecht über dem Beobachter, je nach Standort), der Untergangspunkt im Westen sowie die untere Himmelmittle im Norden.

⁶¹ Exakt dieselbe Terminologie findet sich auch für die astrologischen Kardinalpunkte: Hierbei handelt es sich um die Sektoren, die bei der Aufteilung des täglichen Sonnenlaufes auf einen Kreis, dessen Schnittpunkt Horizont und Ortsmeridian sind, entstehen. Zu den üblichen Bezeichnungen siehe BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 258: Die obere Himmelmittle heißt μεσουράνημα, der Aszendent ὠροσκοπός, der Deszendent δύσις oder δύνων (falsch BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 258: δύνων) und die untere Kulmination ὑπόγειον oder ἀντιμεσουράνημα (vgl. z.B. Sext. *Adv. math.* V 12). Zum Terminus ὑπὲρ γῆν für die obere Himmelmittle vgl. etwa Vett. Val. I 21,27, wo die Hemisphäre, die vom Auge des Betrachters aus über dem Horizont liegt, als ὑπὲρ γειος bezeichnet wird; ähnlich Vett. Val. III 11,4, wo der Mond bis zum Untergang als ὑπὲρ γειος bezeichnet wird. In Bezug auf die Kardinalpunkte vgl. beispielsweise auch die Junktur τὸ ὑπὲρ γῆν κέντρον bei Heph. III 47,61.

⁶² Vgl. HOLDEN 2009, VIII. Die Vierteilung der κέντρα sowie der aus den Kardinalpunkten gebildeten Quadranten wurde oftmals mit anderen antiken Vierteilungen (Elemente, Jahreszeiten oder der 4-Säfte-Lehre) in Zusammenhang gebracht (vgl. HÜBNER 2003, 112). Bei Hephästion von Theben beispielsweise findet sich die naheliegende Ineinsetzung mit den Himmelsrichtungen (Heph. III 4,8).

über dem Horizont liegt, wird entsprechend der Tag zugewiesen, dem unter dem Horizont befindlichen die Nacht.⁶³

6. Auf- und Abstieg der Seelen

Die genannten Antagonismen haben jedoch bei Porphyrios keinen Selbstzweck, sondern dienen als Beleg für die Gegenüberstellung von Auf- und Abstieg der Seelen durch die Planetensphären und den Zodiakus bzw. durch die bereits von Platon vorgezeichneten zwei Tore (στόμια),⁶⁴ dass es sich hierbei um ein bedeutendes Element des neuplatonisch-kultischen Hintergrundes handelt, liegt auf der Hand.⁶⁵ Betrachtet man die bei Porphyrios dargestellten Informationen allerdings genauer, wird schnell deutlich, dass, zumindest in *De antro*, kein in sich schlüssiges System dargestellt wird.⁶⁶ So identifiziert Porphyrios die beiden Tore zunächst als die beiden Extrempunkte im Tierkreis, Krebs und Steinbock, wobei die Seelen durch den im Norden befindlichen Krebs zur Geburt herabsteigen und durch den südlichen Steinbock wieder hinaufsteigen.⁶⁷ Ebenso gehöre der Nordwind zu den Seelen, die zur Geburt gehen, während der Südwind den Aufstieg von der Erde fort bedeute. Auch die Sonnentore Homers bezieht Porphyrios in diese Darstellung ein, und auch diese bezeichnen seiner Ansicht nach den Steinbock und den Krebs, wobei – hier

⁶³ Porph. *Antr.* 29: Καὶ κέντρον τὸ μὲν ὑπὲρ γῆν (I), τὸ δ' ὑπόγειον (II), καὶ τὸ μὲν ἀνατολικόν (III), τὸ δὲ δυτικόν (IV)· καὶ τὰ μὲν ἀριστερά (IV), τὰ δὲ δεξιὰ (III), νύξ (II) τε καὶ ἡμέρα (I); „Es gibt einen Kardinalpunkt über der Erde und einen unter der Erde, der eine liegt östlich, der andere westlich. Entsprechend sind die einen Regionen links und die anderen rechts gelegen, und es gibt Nacht und Tag“. Dies suggeriert, entgegen der Darstellung des Mithras (*Antr.* 24), der in den Westen blickt, eine Südperspektive mit Blick in den Norden. Zur Südperspektive in der Sternbeobachtung und deren Zusammenhang mit den Kardinalpunkten vgl. insbes. HÜBNER 2003, 13. Dass diese Perspektiven bzw. Perspektivwechsel eine wichtige Rolle insbesondere in der Ausrichtung der Mithras-Kultstätten und der darin befindlichen Bilder und Kultgegenstände spielten, ergibt sich nicht nur aus den Darstellungen bei Porphyrios, sondern auch aus den archäologischen Funden (vgl. hierzu insbes. CAMPBELL 1968, 44–56 sowie HÜBNER 2006, 27–29).

⁶⁴ Vgl. hierzu insbes. HÜBNER 2006, 18–37 (mit Hinweisen zu weiterführender Literatur ebd., 19).

⁶⁵ Vgl. u.a. JOHNSON 2013, 110: „The doctrine of the descent of the soul [...] was at the center of the Neoplatonist cosmological framework“.

⁶⁶ Vgl. hierzu auch ALT 1998, 482.

⁶⁷ Porph. *Antr.* 22: καρκίνον μὲν εἶναι δι' οὗ κατὰσιν αἱ ψυχαί, αἰγόκερων δὲ δι' οὗ ἀνίσιν. ἀλλὰ καρκίνος μὲν βόρειος καὶ καταβατικός, αἰγόκερος δὲ νότιος καὶ ἀναβατικός; „[Von diesen] sei, der Krebs die Tür, durch die die Seelen hinabgehen, der Steinbock aber die, durch die sie hinaufgehen. Der Krebs liegt nördlich und ist zum Hinabsteigen geeignet, der Steinbock dagegen südlich und ist zum Hinaufsteigen geeignet“. Dies stimmt passenderweise mit dem Lauf der Sonne innerhalb des Jahres vom nördlichsten (im Krebs) zum südlichsten Stand (im Steinbock) überein; vgl. insbes. HÜBNER 2006, 21.

irrt Porphyrios indessen – der Krebs der nördliche Schnittpunkt mit der Milchstraße sei, der Steinbock der südliche.⁶⁸ An späterer Stelle heißt es weiter (29), die beiden Tore seien bei Platon Sonne und Mond, wobei der Aufstieg durch die Sonne geschehe, der Abstieg durch den Mond. Dies würde folgerichtig bedeuten, das Sonnentor müsste sich im Zeichen des Steinbocks befinden, das Mondtor im Krebs. Dies widerspricht aber der Zuordnung, die Porphyrios im Zuge der Reihenfolge der Planetenhäuser gibt (21), wo zwar dem Mond der Krebs zugeordnet wird, dem Steinbock hingegen klar und deutlich gemäß der astrologischen Häuserlehre Saturn beigegeben wird. Vom Krebs wiederum heißt es zwar zunächst, er sei der Erde ebenso wie sein ‚Planet‘ Mond am nächsten,⁶⁹ später jedoch wird der Krebs als das Tor identifiziert, durch welches die Seelen zur Geburt – also zur Erde – herabsteigen.⁷⁰ Dies würde wiederum implizieren, dass die Seelen von der Erde durch den Steinbock aufsteigen, der somit schwerlich, wie sein Hausherr Saturn, am weitesten von der Erde entfernt sein könnte. Hinzu kommt, dass derselbe Steinbock zunächst als ἀναβατικός⁷¹ bezeichnet wird, wenige Zeilen später jedoch der Weg von Steinbock weg als herabsteigbar, also als das genaue Gegenteil.⁷²

Dass diese Informationen nicht miteinander in Einklang zu bringen sind, dass die unterschiedlichen Lokalisierungen der Tore und die avisierte Reihenfolge der Seelenwanderung durch die Sphären⁷³ und Tierkreiszeichen kein in sich geschlossenes Bild ergeben, mag beim ersten Lesen nicht weiter ins Gewicht fallen, wird bei genauerem Hinsehen jedoch

⁶⁸ In Wahrheit befinden sich die Schnittpunkte von Ekliptik und Milchstraße bereits im Zwilling bzw. im Schützen. Vgl. hierzu auch HÜBNER 2006, 30. Falsch auch Macr. *Somn.* I 12,4: *ergo descensurae [sc. animae] cum adhuc in Cancro sunt, quoniam illic positae necdum lacteum reliquerunt, adhuc in numero sunt deorum* („wenn die Seelen also herabsteigen wollen und noch im Krebs sind, zählen sie auch noch zu den Göttern, weil sie dort die Milchstraße noch nicht verlassen haben“) sowie Macr. *Somn.* I 12,5. Den antiken Darstellungen folgt kommentarlos ALT 1998, 477 Anm. 71. Auch hier passt Porphyrios also astronomische Tatsachen seiner Argumentation – bewusst oder unbewusst – an.

⁶⁹ Vgl. Porph. *Antr.* 21: *προσγειώτατος μὲν ὦν ἡμῖν ὁ καρκίνος εὐλόγως τῆ προσγειωτάτῃ σελήνῃ ἀπεδόθη...* („Und weil der Krebs uns [= der Erde] am nächsten liegt, wurde er mit gutem Grund dem der Erde am nächsten gelegenen Mond zugeschrieben“).

⁷⁰ Vgl. Porph. *Antr.* 22: *καρκίνος μὲν βόρειος καὶ καταβατικός...* („Der Krebs liegt nördlich und ist zum Hinabsteigen geeignet...“).

⁷¹ Vgl. Porph. *Antr.* 22: *αἰγόκερος δὲ νότιος καὶ ἀναβατικός* („der Steinbock dagegen südlich und ist zum Hinaufsteigen geeignet“).

⁷² Vgl. Porph. *Antr.* 23: *καταβατικὴ δὲ αὐτοῖς ἢ ἀπ' αἰγόκερῳ ὁδός* („Für sie ist der Weg vom Steinbock aus herabsteigbar“).

⁷³ Vgl. Porph. *Antr.* 16: *κατίασι δὲ δυνάμεις ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῶν πλανωμένων. ἀλλὰ τὰς μὲν ἐξ οὐρανοῦ δέχεται Κρόνος, τὰς δ' ἀπὸ τοῦ Κρόνου Ζεὺς* („Kräfte gehen nun sowohl vom ‚Himmel‘ als auch von den Planeten aus, aber Kronos nimmt sie sich von Uranos und Zeus von Kronos“). Zur Tatsache, dass die Seelen bei ihrem Abstieg verschiedene Attribute der jeweiligen Sphäre erhalten vgl. auch Macr. *Somn.* I 12,13–15.

schnell evident. Dass diese Widersprüche auch dem zeitgenössischen Leser nicht verborgen bleiben konnten, darf stark vermutet werden. Dies stört allerdings nicht, wenn man davon auszugehen, dass sich aus den Darstellungen des Porphyrios gar kein eindeutig vorstellbares Bild ergeben kann und soll, da der Autor kein konsistentes Weltbild repräsentiert oder gar eine explizite Sternkarte verbal zeichnen möchte, sondern vielmehr unterschiedliche Vorstellungen miteinander verwebt und in die allegorische Ausdeutung der Darstellung der Nymphengrotte bei Homer einflieht, um seine Gesamtargumentation zu stützen.

7. Zusammenfassung

Wie aus den obigen Ausführungen deutlich geworden ist, finden sich bei Porphyrios zahlreiche Details, die dem astrologisch-astronomischen Bereich entlehnt sind. Dies kann bei einem Autor, dessen Verbundenheit mit diesem Themenkomplex klar bezeugt ist, nicht verwundern. Eigentümlich hingegen ist die Methode, mit welcher Porphyrios diese Details in sein Werk einwebt und miteinander und mit anderen Themengebieten entlehnten Argumenten verquickt. Denn die eigentlich der Astrologie (*sensu latiore*) zugehörigen Themen werden vom Autor in einen mystisch-philosophischen bzw. religiös-kultischen Kontext eingebettet und erhalten so teilweise Bedeutungsverschiebungen oder neue Implikationen. So ergibt sich eine astrologische bzw. religiös-kultische Mixtur, welche für Porphyrios im Allgemeinen,⁷⁴ im Besonderen jedoch für seine Schrift *De antro Nympharum* kennzeichnend ist. Dass dem Autor hierbei nicht an astrologischer (oder gar astronomischer) Korrektheit oder Stringenz gelegen ist, nimmt angesichts des religiös-philosophischen Inhalts der Schrift kein Wunder – astrologische Prognosen oder komplizierte astronomische Berechnungen wird man hier vergebens suchen. Vielmehr geht es Porphyrios als Homer-Exeget darum, einzelne Details unterschiedlicher Themengebiete zusammenzuführen, um sie zu einem kunterbunten Gemenge zusammenzufügen, welches sich mit unterschiedlichen Weltbildern in Deckung bringen lässt; auf logische Argumentation und Geschlossenheit in sich kommt es im Rahmen dessen nur zum Schein an.

So kann Porphyrios beispielsweise den Stier und die Bienen nicht nur kultisch in Zusammenhang bringen, sondern auch astrologisch, indem er den Stier als Erhöhung des Mondes deutet und sich somit klar auf einen astrologischen Referenzrahmen bezieht. Eine ähnliche Verbindung von Mythos und Astrologie findet sich in der Darstellung der Sukzession Uranos → Kronos → Zeus (*De antro* 16), wo nach der mythischen Darstellung der Entmannung, die noch klar im Mythos zu verorten ist, nahtlos in eine as-

⁷⁴ Vgl. hierzu ALT 1998, 467.

tronomische Argumentation übergeleitet wird, wenn die Sphären der jeweiligen Planeten Kräfte bzw. Seelen bei ihrem *descensus* aufnehmen.

Es wird deutlich, dass Porphyrios eine idiosynkratische Argumentationsstruktur bietet, in der mystische, mythische, philosophische, theologische, kultische und eben astronomische bzw. astrologische Argumente miteinander verwoben werden, um Details in einen Kontext einbetten zu können, die auf den ersten Blick wenig bis nichts miteinander zu tun haben; erst durch die eigentümliche Synthese ergibt sich der aus unterschiedlichen Vorstellungen evozierte Kontext, innerhalb dessen die einzelnen Verknüpfungen zu einem sinnvollen Ganzen sich ergänzen lassen: so gelingt es dem Autor, seinem Verständnis nach alte Weisheit in der Schrift Homers aufzuspüren und zu verifizieren. Evident ist, dass insbesondere auch Astronomie bzw. Astrologie hierbei eine Folie darstellen, die für das Nachvollziehen der Argumentation bzw. des Kausalnexus an einigen Stellen unabdingbar ist, in den Erklärungen und Auslegungen von Porphyrios' *De antro Nympharum* bisher jedoch – insbesondere im Vergleich zur gelehrten Auseinandersetzung mit den kultischen Einzelheiten – nicht immer die gewünschte Aufmerksamkeit finden konnte.⁷⁵ Dies scheint jedoch umso wichtiger, da insbesondere für den heutigen Leser astronomische und insbesondere astrologische Detailkenntnis, über die der zeitgenössische Leser noch verfügte, keineswegs immer vorausgesetzt werden kann; es ergibt sich, dass der moderne Rezipient auch auf Grund der inzwischen scharf vollzogenen Trennung zwischen (wissenschaftlicher) Astronomie und Astrologie oftmals nicht über das Wissen verfügt, welches dem Autor selbst und seinem antiken Leser zweifellos zur Verfügung stand. Dass dieser ‚Kosmos‘ auch dem modernen Leser, sei er religionsgeschichtlich, philosophisch oder philologisch interessiert, bei der Porphyrios-Lektüre erschlossen werden kann, soll diese Darstellung einen Beitrag leisten.

⁷⁵ Vgl. z.B. den ansonsten äußerst hilfreichen und gründlich recherchierten Kommentar von SIMONINI 1986.

Littérature au troisième degré – Beispiele kreativer Rezeption von *De antro Nympharum*

Reinhold F. Gleii

1. Höhleneingänge

Zunächst sind zwei Vorbemerkungen nötig. Die erste ist terminologischer Natur und bezieht sich darauf, was hier unter ‚kreativer Rezeption‘ verstanden werden soll: Gemeint ist damit eine im weitesten Sinn produktive (oder auch: künstlerische) Rezeption, d.h. eine auf die Schaffung (*creatio*, ποιησις) eines eigenen Kunstwerks zielende Benutzung einer Vorlage. Der Komplementärbegriff wäre eine (wiederum im weitesten Sinn) reproduktive Rezeption, die die Vorlage nicht umformen, sondern ‚authentisch‘ re-produzieren will, etwa in Form von Textausgaben, Übersetzungen, Kommentaren oder wissenschaftlichen Abhandlungen. Ich bin mir bewusst, dass die Unterscheidung problematisch ist, weil die Grenzen fließend sind und einerseits die kreative Rezeption gelegentlich durchaus den ‚authentischen‘ Sinn der Vorlage zum Vorschein bringen will, andererseits die reproduktive Rezeption keineswegs ‚unkreativ‘ sein muss, sondern im Gegenteil sehr produktiv neue Sichtweisen auf die Vorlage bieten kann, wie es beispielsweise in Hans Blumenbergs luzider Interpretation der Fall ist. In dem Kapitel „Der Höhlenquell des fehlenden Elements“ seiner Essaysammlung *Höhlenausgänge* (1989) erläutert Blumenberg die Faszination der Höhle als Allegorie des Kosmos für den Platoniker Porphyrios damit, dass die Höhle des Platonischen Gleichnisses einen entscheidenden Mangel habe, der sie als Allegorie untauglich mache: „In ihr gibt es kein Wasser“,¹ Symbol des Lebens und des Werdens, das für Porphyrios ein essentieller Bestandteil seiner allegorischen Deutung ist. Blumenbergs Beobachtung ist originell und, wenn man so will, kreativ, aber bleibt doch ein philosophiehistorischer und damit wissenschaftlicher Ansatzpunkt, der mit einer künstlerischen Rezeption nichts zu tun hat. Daher erscheint es aus systematischen Gründen sinnvoll, beide Herangehensweisen zu unterscheiden: Es geht in diesem Beitrag nicht um die Geschichte der wissen-

¹ BLUMENBERG 1989, 236; zu Blumenbergs Rezeption des Höhlengleichnisses vgl. die Beiträge im Sammelband von M. MÖLLER (Hg.), *Prometheus gibt nicht auf. Antike Welt und modernes Leben in Hans Blumenbergs Philosophie* (Paderborn 2015) Sektion I; Blumenbergs Porphyrios-Rezeption scheint bisher nicht behandelt worden zu sein.

schaftlichen Bearbeitung von *De antro Nympharum*, sondern um Beispiele künstlerisch-kreativen Umgangs mit diesem Text.

Die zweite Vorbemerkung bezieht sich auf die Eigenschaft des rezipierten Textes selbst: Bei *De antro Nympharum* handelt es sich – um die Terminologie Genettes (1982) anzuwenden – um einen Metatext,² d.h. um einen Kommentar zum homerischen Hypotext in Form einer philosophischen Allegorese. Generell ist es selten, dass kreative Rezeption sich in einer Art Crossover auf Texte bezieht, die nicht literarische Hypo- oder Hypertexte, sondern ihrerseits re-produktive Metatexte sind. Ohne explizite Hinweise ist es schwierig, überhaupt solche ‚Hyper-Metatexte‘ zu identifizieren, weil sie immer durch Bezüge auf den eigentlichen Hypotext überlagert sind. Beispielhalber sei dazu auf ein Gedicht von Pierre Louÿs über die Nymphengrotte verwiesen: Unter den fingierten Liebesliedern der Bilitis, einer angeblichen Schülerin der Sappho,³ findet sich auch eines, das *L'antre des nymphes* betitelt und an Bilitis' Geliebte und Mitschülerin Mnasidika gerichtet ist. Die beiden ersten Strophen beschreiben die Schönheit des Mädchens, und die beiden letzten lauten dann:

Car, dans le secret de ton corps, c'est toi, Mnasidika aimée, qui recèles l'antre des nymphes dont parle le vieil Homéros, le lieu où les naïades tissent des linges de pourpre.

Le lieu où coulent, goutte à goutte, des sources intarissables, et d'où la porte du Nord laisse descendre les hommes, et où la porte du Sud laisse entrer les Immortels.⁴

Die hier gegebene Beschreibung der Nymphengrotte enthält keine über Homer hinausgehenden Informationen; allein die Aussage, dass Mnasidika „im Innern ihres Körpers die Nymphengrotte verbirgt“, könnte darauf schließen lassen, dass hier auf eine geheime, d.h. allegorisch verschlüsselte Bedeutung angespielt wird, die über die Sappho-Imitation hinausgeht.⁵ Allerdings entspräche die Allegorese in diesem Fall auch nicht der des Porphyrios, weshalb ein Bezug auf *De antro Nympharum* nur generisch wäre und daher spekulativ bleiben muss.⁶

Das geschilderte Beispiel ist symptomatisch für das Dilemma des hier unternommenen Versuchs, Beispiele kreativer Rezeption des Porphyrios aufzufinden: Gerade das in Literatur und Kunst überaus häufige Motiv

² GENETTE 1982, 10.

³ Die Gedichte wurden angeblich von dem deutschen Gelehrten G. Heim bei Amathus entdeckt und in Leipzig 1894 ediert (Phantomedition); Louÿs brachte sie dann 1895 unter dem Titel *Les chansons de Bilitis traduites du Grec pour la première fois* heraus. Vgl. R. F. GLEI, „Sappho die Lesbierin im Wandel der Zeiten“, in: G. BINDER / B. EFFE (Hg.), *Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität*. BAC 12 (Trier 1993) [145–161] 145.

⁴ Louÿs 1895, 137.

⁵ In den erhaltenen Fragmenten der Sappho wird die homerische Nymphengrotte, soweit ich sehe, nicht erwähnt.

⁶ Möglicherweise bezieht sich Louÿs aber auf die Allegorese von La Mothe Le Vayer: s. dazu unten.

der Nymphengrotte zeigt eine vielfältige kreative Rezeption Homers, aber in der Regel keine produktive Rezeption des Porphyrios. Will man eine solche nachweisen, so erscheint sie allererst auf dem Hintergrund einer re-produktiven Rezeption, d.h. einer Verbreitung des Textes durch Druck und Übersetzung, überhaupt möglich,⁷ aber auch dann eher eine Ausnahme geblieben zu sein. Die Regel ist vielmehr die wiederum metatextuelle Beschreibung des vorliegenden Metatextes (wie in diesem SAPERE-Band) – doch bevor sich diese Denkfigur (inzwischen sind wir bei metatextuellen Bemerkungen zu Meta-Metatexten angelangt) als eine Art *mise-en-abyme* ins Unendliche fortsetzt und wie in der Welt der virtuellen Finanzderivate zu einer gefährlichen ‚Blase‘ wird, sei auf den Boden der ‚Realwirtschaft‘ zurückgekehrt.

Im Folgenden sollen zwei unzweifelhafte, sehr unterschiedliche Beispiele kreativer Rezeption vorgestellt, um ein drittes, allerdings fragliches Beispiel ergänzt und zunächst systematisch differenziert werden. Das erste Beispiel stammt aus dem Frankreich des 17. Jahrhunderts und ist die m.W. einzige direkte, explizite Imitation von *De antro Nympharum*, genauer gesagt eine ‚destruktive‘ Parodie der porphyrianischen Allegorese, ja geradezu eine Anti-Allegorie. Diese pseudonym verfasste, programmatisch *Explication de l'antré des nymphes* betitelte Schrift (nach 1630) des François La Mothe Le Vayer (1588–1672) scheint auf den ersten Blick ein seriöses neuzeitliches Pendant zur exegetischen Abhandlung des Porphyrios zu sein, entpuppt sich dann aber als libertinistische Parodie, in der die detaillierte Beschreibung der Nymphengrotte als sexuelle Allegorie gedeutet wird.

Das zweite Beispiel entstammt der Moderne. Zwar fehlen hier, anders als bei Le Vayer, explizite Hinweise auf Porphyrios, aber eine kreative Rezeption von *De antro Nympharum* dürfte dennoch mit ziemlicher Sicherheit nachweisbar sein. Es handelt sich um die Darstellung der Nymphengrotte auf Ithaka in dem Gemälde *The Sea of Time and Space* (1821) von William Blake (1757–1827), dessen Wirkungsabsicht als allegorische Visualisierung der philosophischen Konzeption vom Ab- und Aufstieg der Seele im Sinne des antiken und im England des 18./19. Jahrhunderts erneuerten Neuplatonismus beschrieben werden könnte.

Schließlich soll auf ein mögliches drittes Beispiel an dieser Stelle wenigstens kurz hingewiesen werden: Es handelt sich um einen bekannten Renaissancetext, der sich durch eine besonders kreative Antikerezeption auszeichnet, nämlich die vermutlich von Francesco Colonna (1433/1434–1527), einem Venezianischen Dominikaner, verfasste *Hypnerotomachia Poliphili* (Venedig 1499), die man als allegorisierenden Liebesroman bezeichnen könnte. Das Werk erschien lange vor der Erstedition von *De antro Nympharum* (Venedig 1521), so dass eine Benutzung des Porphyrios frag-

⁷ Zu einer eventuellen Rezeption aufgrund handschriftlicher Überlieferung bei Francesco Colonna s. unten im Anhang.

lich ist, aber immerhin scheint die Kenntnis eines handschriftlichen Exemplars möglich⁸ und eine Beeinflussung durch den Florentiner Neuplatonismus sehr wahrscheinlich.⁹ Ob und inwieweit der Autor seine kreative Gestaltung der Nymphen- bzw. Grottenmotivik oder zumindest die Idee einer Allegorese neben Homer auch dem porphyrianischen Metatext verdankt, ist umstritten und soll daher in einem Anhang thematisiert werden.

Allen Beispielen ist gemeinsam, dass sie den *second degré* des porphyrianischen Metatextes um eine dritte Stufe erweitern, indem sie einen ‚Hyper-Metatext‘ erzeugen. Die Wirkungsintentionen der beiden erstgenannten, unstrittigen Rezeptionsbeispiele stehen dabei in geradezu diametralem Gegensatz zueinander: Während Le Vayers parodistische Anti-Allegorese eine wissenschaftlich verbrämte, fast pornographisch zu nennende, letztlich aber wohl karnevalistische Intention aufweist, ist Blakes Gemälde eine komplett entsexualisierte, abstrakt-philosophische und geradezu surrealistische Fortsetzung der Allegorese mit anderen (medialen) Mitteln. Colonnas Roman schließlich, wenn er denn auf Porphyrios anspielt, würde mit seiner erotisch-sublimierenden und idealisierenden Tendenz in gewisser Weise eine Mittelstellung einnehmen. Dies soll nun näher expliziert werden.

2. Tubertus Ocella, *Explication de l'antré des nymphes*

Einen sehr speziellen Zugang (oder besser vielleicht: ‚Hintereingang‘) zum Text des Porphyrios eröffnet die parodistische Allegorese des als Vertreter des Libertinismus bekannten François La Mothe Le Vayer (1588–1672), der den Text unter dem Pseudonym Tubertus Ocella¹⁰ wohl kurz nach 1630 verfasste¹¹ und erst 1670 in veränderter Fassung publizierte.¹² Angeregt wurde er zu diesem Essay offenbar durch das Erscheinen der griechisch-lateinischen Ausgabe von Lukas Holste (Rom 1630), denn er stellte (in derselben Manier wie Porphyrios) die Odysseeverse (XIII 102–112) im Original mit der lateinischen Übersetzung von Holste seinem Text voran. Neuerdings publik gemacht wurde der Text durch die kontextualisierend eingeleitete Taschenbuchausgabe von Jean-Pierre Cavaillé,¹³ die neben einer

⁸ Der Text ist einem Codex des Bessarion in Venedig (*Marc. gr.* IX 9, coll. 1204) erhalten.

⁹ Zur Bekanntheit des Porphyrios im Corycius-Kreis siehe Ph. P. BOBER, „The Coryciana and the Nymph Corycia“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40 (1977) 223–239.

¹⁰ Tuber, „Buckel“ = frz. *bosse* oder *motte*, für La Mothe; *ocellus*, „Äuglein“, für Le Vayer (= *le voyeur*).

¹¹ Nur handschriftlich erhalten im Ms. BNF, fonds Dupuys, no. 835, philologisch-kritisch ediert von CAVAILLÉ 2003.

¹² In seinem *Hexaméron Rustique ou Les Six Journées Passées à la campagne entre des personnes studieuses*, Paris 1670 (1875) hg. v. G. LOS D'URIZEN (Paris 1997); vgl. auch VAN GOENS 1765, 70f. Wir zitieren im Folgenden nach der Erstfassung (CAVAILLÉ 2003).

¹³ CAVAILLÉ 2004; eine italienische Übersetzung von R. TOMADIN erschien in Bari 2008.

orthographisch modernisierten Fassung¹⁴ der *Explication* zwei weitere kurze Texte,¹⁵ die hier nicht weiter berücksichtigt werden, enthält. Da der Text von Le Vayer aber bisher, besonders im nicht-romanischen Sprachraum, m.W. keine große Beachtung erfahren hat, sei er hier etwas ausführlicher vorgestellt.

Zu Beginn rekapituliert Le Vayer in apologetischer Absicht weitschweifig den antiken Topos, dass sich aus dem Werk des Schriftstellers keine Rückschlüsse auf den Schriftsteller selbst, insbesondere nicht auf das moralische oder unmoralische Verhalten desselben ziehen lassen.¹⁶ Daran schließt sich eine Erörterung der weitverbreiteten Meinung an, Homer sei in allen Künsten und Wissenschaften bewandert, ja bereits ein Philosoph gewesen. Mit Seneca spottet Le Vayer über die Vereinnahmung Homers durch die verschiedenen Philosophenschulen, die den Dichter mal als Stoiker, mal als Epikureer, mal als Peripatetiker und mal als Akademiker *avant la lettre* beanspruchten (*apparet nihil horum esse in illo, quia omnia sunt*),¹⁷ und fügt hinzu: „[Senecque] monstre bien que ce n'est pas dans Homere que nous devons chercher la philosophie“ (190). Insbesondere die über die philologisch-historische Deutung des Textes hinausgehende Unterstellung eines „sens mist[e]re ou moral“ (ebd.) sei abzulehnen: *Ilias* und *Odysee* böten sich als Stoff für alle Esoteriker an, die Le Vayer verächtlich als „interpretes contemplatifs“ (ebd.) bezeichnet und die beliebigen, aus dem Zusammenhang gerissenen Stücken eine tiefere Bedeutung zuschrie-

¹⁴ Zitiert wird hier jedoch nach der ursprünglichen Orthographie (CAVAILLÉ 2003).

¹⁵ Der eine Text ist die *Plainte de Tircis à Cloris*, im Untertitel als *Allégorie* bezeichnet, die Adrien de Monluc (1571–1646) zugeschrieben wird, publiziert als Anhang zu *Les Pensées du solitaire* (Paris 1630). Formal eine bukolische Klage des von der „ingrate bergère“ Cloris verschmähten Tircis, die die sexuellen Wünsche des Helden ziemlich deutlich artikuliert, liegt der eigentliche Skandal aber darin, dass Tircis und Cloris die Namen der Geschwister aus Pierre Corneilles 1629 aufgeführten Komödie *Mélite* sind und somit ein inzestuöses Verhältnis suggeriert wird. – Der andere Text ist ein Auszug aus dem Roman *L'Heure du Berger* von Claude Le Petit (1639–1662) und beschreibt unter dem Titel *Histoire allégorique* eine Reise in die Stadt *Somatte* (von griech. *σώματα*), also „Stadt der Leiblichkeit“ oder „Capitale du Royaume du Monde Amoureux“. Beide Texte beziehen sich nicht explizit auf *De antro Nympharum*, und es ist fraglich, ob sie überhaupt darauf anspielen.

¹⁶ Zitiert werden einschlägige Stellen bei Plinius (*Epist.* IX 27), Ovid (*Trist.* II 359f.), Catull (16,1–4), Gellius (*Noct. Att.* XIX 9,9) und anderen.

¹⁷ Sen. *Epist.* LXXXVIII 5 („Es ist klar, dass nichts von diesen [Philosophen] in ihm [Homer] ist, eben weil alles darin ist“), zitiert bei Le Vayer, 69. Aus Seneca (*Epist.* LXXXVIII 40) führt er weiterhin das Beispiel des Grammatikers Apion an, der behauptete, die beiden ersten Buchstaben der *Ilias*, also M und H, deren Zahlenwert 48 ist, sollten die Gesamtzahl der Bücher von *Ilias* und *Odysee* andeuten, was schon deshalb unsinnig ist, weil die Bucheinteilung ja eine alexandrinische Erfindung ist. *Talia sciat oportet qui multa vult scire* („So etwas muss wissen, wer mit seinem Wissen angeben will“), kommentiert Seneca trocken (LXXXVIII 41).

ben. Ein besonders eklatanter Fall dieser „machine de l'exégèse allégorique“¹⁸ sei Porphyrios' Deutung der Nymphengrotte:

Mais il n'y en a peut estre point qui les ait fait plus profondement speculer que celle de l'antré des Nymphes, si particulièrement descript au treziesme livre de l'Odyssee, sur lequel aussi Porphyre a dressé un asses grand discours, ou il pretend monstrier que nostre bon aveugle represente le monde entier dans cet antré, dont les deus portes sont celles de la vie et de la mort, et les Nymphes les ames qui s'accoumodent aux generacions et corruptions consecutives, appropriant ainsi le reste de ceste premiere imagination. (190f.)

Er selbst, so bekennt Le Vayer, habe die Passage immer als ekphrastische Darstellung, quasi als ‚Landschaftsmalerei‘ gelesen, in der der Maler absichtslos seine Phantasie habe spielen lassen, ob die Grotte nun tatsächlich auf Ithaka vorhanden sei oder nicht. Wenn man aber in der Passage schon einen tieferen Sinn sehen wolle, dann doch wohl einen anderen, nämlich „un sens beaucoup moins contrainct, plus naturel, et plus accommodé a la lettre“ (191). Diesen weniger gekünstelten, natürlicheren und dem Text angemesseneren Sinn schickt sich Le Vayer an im Folgenden zu erläutern. Nichts sei natürlicher, als dass Odysseus sich nach zwanzigjähriger Abwesenheit nach seiner Frau, für die er die Unsterblichkeit ausgeschlagen habe, sehne, und zwar auch im körperlichen Sinn. Ebenso wie auf der einen Seite die Bogenprobe mit Ovid als sexuelle Metapher für die (Im-)Potenz der Freier und Penelopes Bedürfnisse zu verstehen sei,¹⁹ offenbare auf der anderen Seite nun die Nymphengrotte die erotischen Wünsche und Phantasien des Odysseus. Dies wird nun mittels eines Durchgangs durch die elf zitierten Homerverse gezeigt. Dabei greift Le Vayer neben antiken Quellen immer wieder auf zeitgenössische wissenschaftliche Literatur, insbesondere Schriften zur Anatomie, zurück, um seine Deutung zu validieren und gleichzeitig, wie man vermuten darf, den Vorwurf der Pornographie zu vermeiden.

Die ersten beiden Verse (*Od.* XIII 102f.) beschreiben den dichtbelaubten Ölbaum, der oberhalb des Hafens vor der zugleich lieblichen und dämmrigen Höhle („le port d'amour“, 193) steht. Le Vayer bietet gleich drei allegorische Deutungen an: Die offensichtlichste und keines Beleges bedürftige sei die Deutung des Laubes als Schamhaar („la plante qui croist en ceste partie“, 193); die zweite leite sich von der Eigenschaft des Olivenzweigs als Friedenssymbol ab und stehe für *pax*, *concupitus foedera* und *concordia* der

¹⁸ So CAVAILLÉ 2004, 17.

¹⁹ Le Vayer zitiert *Ov. Am.* I 8,47f.: *Penelope vires iuvenum tentabat in arcu / Qui latus argueret, corneus arcus erat* („Penelope pflegte die Kräfte der jungen Männer am Bogen [metaphorisch für: Penis] zu erproben: / ein Bogen aus Horn [besonders hart] war es, der die Potenz nachwies“), und das ebenfalls Ovid zugeschriebene *Priapeum* 68: *Nemo meo melius nervum tendebat Ulysse* („Niemand pflegte die Sehne [metaphorisch für: Penis] besser zu spannen als mein Odysseus“).

Liebenden,²⁰ die dritte schließlich beruhe auf dem teils milden, teils herben Geschmack der Oliven und stehe für den Eros γλυκύπικρος, was mit Stellen aus Lukrez belegt wird.²¹ Besonders die zweite und dritte Deutung erscheinen absichtlich weit hergeholt, um die Absurdität der Dichterallégorie vor Augen zu führen und die erste Deutung als die umso offensichtlichere erscheinen zu lassen.²²

Der dritte Vers (*Od.* XIII 104) bezeichnet die Grotte als Heiligtum der Nymphen, die Naiaden genannt würden. Mit anatomischem Detailreichtum, der freilich aus heutiger medizinischer Sicht recht merkwürdig anmutet, werden nunmehr die weiblichen ‚Feuchtgebiete‘ erklärt, wobei insbesondere „ces deux petites membranes aisles“, die auch „Nymphes“ genannt werden (194), im Mittelpunkt stehen. Darunter werden die Schamlippen verstanden, die, wie zeitgenössische Anatomen irrigerweise annahmen,²³ gleichzeitig als Schließmuskel des Blasenausgangs fungieren sollen („que de conduire les eaus du Rubicon, et vuider l’urine“, 195), weshalb die Bezeichnung der Nymphen als Naiaden („Wassernymphen“) passend sei.

Im Inneren der Höhle befinden sich steinerne Gefäße, in denen Bienen ihren Honig deponieren (*Od.* XIII 105f.). Die Biene stehe für Amor (Verweis auf Anakreon und Theokrit),²⁴ der Honig für „ceste douce liqueur qui perpetue le genre humain“ (195), und die Gefäße für die weiblichen Fortpflanzungsorgane, nämlich Eierstöcke und Gebärmutter (ebd.). Dass die Gefäße aus Stein sind, verweise entweder auf die Festigkeit des Gebärmutterhalses, der als „knorpelig“ („cartilagineus“, 196) bezeichnet wird, oder auf den festen Verschluss des Muttermundes nach der Empfängnis. Dadurch, dass hier kein noch so kleines Detail ausgelassen wird, soll die penible Exegese des Porphyrios offenbar parodistisch übererfüllt werden. Sogar das Summen der Bienen²⁵ wird in die Deutung einbezogen und mit dem *amabile murmur* bzw. den *dulces gemitus* (*Ov. Ars* II 723f.) der Liebenden erklärt.

Nach einem grotesk anmutenden, wiederum Porphyrios (*Antr.* 15–17) parodierenden Exkurs über die verschiedenen Arten des ‚Honigs‘ kehrt

²⁰ Nach *Ov. Ars* II 531–536.

²¹ *Lucr.* IV 1133f. und 1059f.

²² Vgl. auch die Schlusspassage über den *cunnus albus* (unten Anm. 34).

²³ Le Vayer beruft sich auf André Du Laurens (1558–1609), dessen Werk *Historia Anatomica humani corporis* (= LAURENTIUS 1600) für die Gynäkologie bahnbrechend war. Le Vayer zitiert die französische Übersetzung, greifbar in LAURENTIUS 1621, liv. VII, chap. 12.

²⁴ Le Vayer meint die Gedichte, in denen Amor von einer Biene gestochen wird, also *Carm. Anacr.* 35 und *Ps.-Theocr.* 19.

²⁵ An der Stelle *Od.* XIII 106 heißt es nur τῆραι βώσσουσι μέλισσαι, vom Summen ist hier keine Rede. Die Bedeutung des Verbs τῆραι βώσσειν ist wohl „Honig sammeln“ (Porph. *Antr.* 15 erklärt es als τὸ τῆραι τὴν βόσιν „Futter bereitstellen“), und HOLSTÉ 1630 übersetzte es richtig mit *apes ponunt mella*, wobei er allerdings zur Füllung des Hexameters das Summen der Bienen hinzufügte: *apes dulci qua ponunt mella susurro*. Dadurch erklärt sich die Ergänzung bzw. das Missverständnis Le Vayers.

der Autor zum Homertext zurück, in dem als nächstes die steinernen Webstühle erwähnt sind, auf denen die Nymphen purpurfarbene Gewänder weben (*Od.* XIII 107f.). Wiederum unter Berufung auf zeitgenössische Anatomen²⁶ wird dies als Allegorie des Hymens gedeutet, das aus warzenartigen Verdickungen der Schleimhaut bestehe. Mit dem Zusatz *θαῦμα ἰδέσθαι* („ein Wunder zu schauen“) verweise Homer, so Le Vayer, zudem auf die Schwierigkeit, das Hymen bei einer Körpersektion überhaupt zu erkennen, was manche Anatomen zu dem Schluss kommen ließ, es existiere gar nicht. Eine Erörterung über die Bedeutung des Hymens und das beim ersten Geschlechtsverkehr fließende Blut (daher das Epitheton *ἀλιπόρφυρα*) in den verschiedenen Kulturen schließt sich an. Eine gewisse Unstimmigkeit in der Darstellung Homers sei, so Le Vayer weiter, dass jener das Hymen bei der Beschreibung der Höhle überhaupt erwähne, obwohl Penelope ihre Jungfräulichkeit ja bereits vor über 20 Jahren verloren habe; das sei aber der Freiheit des Dichters geschuldet, der die weibliche Anatomie nun einmal mit der größtmöglichen Vollständigkeit habe beschreiben wollen (200).

Am Schluss stehe nun aber die größte Herausforderung:

Mais ce qui suit jusques a la fin, contient un sens si misterieux, et qui a besoin d'une si profonde speculation, que je ferois grande difficulté de m'y engager, si la consideration de nostre amitié, et la licence du Caresme prenant ne me donnoient la hardiesse d'aller jusqu'au bout de la quariere qu'elles m'ont fait commencer. (200)

Es sind die zwei Zugänge der Höhle, die nördliche für die Menschen und die südliche für die Götter, die für die Allegorese das schwierigste Problem bedeuten. Apologetisch weist Le Vayer vor allem auf die karnevalistische Lizenz hin, die er hier vielleicht sogar über Gebühr in Anspruch nehme; dies macht den Leser natürlich nur umso gespannter auf die nun folgende Erklärung. Der erste erwähnte Höhleneingang, von Norden her, sei unproblematisch: Es handle sich um den normalen, von der Natur gewiesenen Zugang zur Zeugung. Dass er nach Norden (*πρὸς βορέαο*) weise, erkläre Porphyrios (*Antr.* 28) etymologisch richtig mit *ἀπὸ τῆς βορέας, a vorando*.²⁷ Die „porte venerienne“ gelte ja gemeinhin als unersättlich (201). Dann aber schreibt Le Vayer des Längeren über die Bevorzugung der hinteren Pforte, „a laquelle *Venus postica* presidoit“ (ebd.), bei den Griechen, für die man Homer ebenso wie die meisten anderen großen Männer tadeln müsse. Die

²⁶ Gemeint ist neben Du Laurens (LAURENTIUS 1621) der (ebenfalls von Du Laurens erwähnte) Chirurg Séverin Pineau (um 1550–1619), der 1599 sein skandalträchtiges *Opusculum Physiologicum* über anatomische Details der Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt veröffentlicht hatte: Severini PINAEI, Carnutensis, Parisiis in Chirurgia Magistri Primi, *Opusculum Physiologicum, Anatomicum* [...] *Tractans analytice Notas primo integritatis et corruptionis virginum, deinde gravitatem, et partum naturalem mulierum* etc. (Francofurti 1599).

²⁷ Die Übersetzung *a vorando* stammt von Holste. Tatsächlich gehen lat. *vorare* und griech. *βορά* auf dieselbe Wurzel zurück, Porphyrios selbst (*Antr.* 28) erklärt *βορά* jedoch nicht als „Verschlingen“, sondern einfach als „Ernährung“ (*τροφή*).

Beliebtheit des Analverkehrs wird mit zahlreichen Beispielen aus der Literatur belegt, u.a. mit Herodot, der von Peisistratos erzähle, dass er mit seiner Ehefrau, weil er von ihr keine Kinder haben wollte, ausschließlich *οὐ κατὰ νόμον* („nicht auf die gewöhnliche Art“) verkehrt habe.²⁸ Das Beispiel verdeutliche gleichzeitig, dass sich die Angabe bei Homer, der Hintereingang sei den unsterblichen Göttern vorbehalten, nicht nur auf deren Lustknaben („Ganimesdes“ ebd.) beziehe, sondern auch auf die irdischen ‚Großen‘: „il n’y a que les grands, qui sont les dieus de la terre, qui osent prendre un tel chemin“ (ebd.). Aber auch aus anderen Kulturen werden Beispiele herangezogen,²⁹ und das Ganze gipfelt in Wortspielen mit *con* und *cul*: „Quelle apparence y a il de quitter ceste belle province d’Irlande la Connacrie,³⁰ pour aller chercher en terre australe sous un autre pole celle du Culacie³¹“ (202). Oder mit satirischer Anspielung auf die Quacksalberei: „n’est pas moins perilleux de faire un cul pro con, en mariage,³² qu’un qui pro quo, en pharmacie³³“ (ebd.).

Auch Porphyrios hatte viele Kapitel darauf verwendet, die Bedeutung des südlichen Höhleneingangs zu erklären, und in Le Vayers frivoler Parodie wird das treffend nachgeahmt. Gleichzeitig entschuldigt er sich noch einmal für die freizügige Darstellung, beruft sich erneut auf die „licence des jours gras“ (203) und zeigt sich überzeugt, dass seine Interpretation den Homerversen ihren wahren, ‚naiven‘ Sinn zurückgegeben habe, während Porphyrios’ Deutung „an den Haaren herbeigezogen“ sei („tirez par les cheveux“, ebd.). Auch die Alten hätten ohne Scheu die Dinge beim Namen genannt, was u.a. mit Beispielen für den Gebrauch von *cunnius* bei Cicero und Horaz belegt wird.³⁴ Le Vayer schließt, ringkompositorisch auf den Beginn seines Essays Bezug nehmend, mit der Beteuerung Ovids: *Vita*

²⁸ Herodot I 61.

²⁹ Zitiert werden Busbeq über türkische und Rabbi Moses (d.h. Moses Maimonides) über jüdische Sitten.

³⁰ Der Name der irischen Provinz Connacrie bzw. Connacie (= engl. Connaught) wird hier von *connus/cunnius* abgeleitet, vergleichbar wäre etwa im Deutschen „Freudenstadt im Schwarzwald“.

³¹ „Culacie“ von *culus*: ebenfalls kaum übersetzbares Wortspiel, vielleicht „Downunder“ (im Hinblick auf die genannte *terra australis*).

³² Zu entsprechenden Praktiken in der Ehe wird auf Sen. Rhet. Contr. I 2,22 und sogar auf die Ureltern verwiesen: Der Apfel, zu dessen Genuss Adam verführt werde, stehe, nach der Interpretation gewisser Rabbiner, für die „parties posterieures de sa femme“ (203).

³³ Gemeint ist die beliebte Praxis der Apotheker, aus Kostengründen den einen gegen den anderen Inhaltsstoff auszutauschen.

³⁴ Vgl. Cic. Fam. IX 22,3: Der Musiklehrer des Sokrates hieß *Connus* – *num id obscenum putas?* („Hältst du das etwa für obszön?“); Hor. Sat. I 2,36: *mirator cunni Cupiennius albi* („Cupiennius [sprechender Name: ‚der Unersättliche‘], ein Bewunderer der weißen Scham“), was Le Vayer im Gegensatz etwa zu Karl Büchner – „Bewunderer des weißgekleideten Weibes“ – richtig im Sinne einer Enthhaarung des Intimbereichs versteht, denn er zieht Parallelen aus Herodot (II 106) und Diodorus Siculus (I 85,1) heran, um diese Sitte bei den Frauen in Palästina und Ägypten zu belegen.

verecunda est, musa iocosa mihi („Mein Leben ist anständig, nur meine Muse ist frivol“).³⁵

3. Höhlenausgang I

Zusammenfassend kann man sagen, dass wir in Le Vayers *Explication de l'antre des nymphes* eine parodistische, d.h. im Sinne von Verweyen / Witting³⁶ gegen die Vorlage gerichtete ‚kreative Rezeption‘ von Porphyrios' *De antro Nympharum* vor uns haben. Kritisiert wird vor allem die Allegorese als eine an den Haaren herbeigezogene Interpretation von Details, die vielmehr absichtslos und ohne tieferen Sinn der Dichterphantasie entsprungen seien.³⁷ Die Parodie selbst steht in der Tradition des obszönen Vergilcento,³⁸ ist als Parodie eines philosophischen Textes aber in dieser Form m.W. einmalig. Sie arbeitet nicht nur mit Wortspielen und sexueller Metaphorik, sondern beruft sich explizit auf zeitgenössische medizinische Werke, v.a. zur weiblichen Anatomie, um der Parodie eine seriöse, ‚wissenschaftliche‘ Grundlage zu geben. Der mehrfache Hinweis auf die karnevalistische Freiheit zeigt überdies, dass es Le Vayer ganz und gar nicht um eine anti-moralistische Haltung ging, wie man dem Libertinismus gern unterstellt; ob das Ganze aber nur ein frivoler Scherz oder ein ernst gemeintes Plädoyer für einen unverkrampften Umgang mit der (insbesondere weiblichen) Sexualität ist, muss hier offenbleiben – ebenso wie die Frage, ob und wie Le Vayers Parodie ihrerseits rezipiert wurde. Immerhin gibt es ein bemerkenswertes Zeugnis: „*Porphyry* has wrote a volume to explain this cave of the Nymphs, with more piety perhaps than judgement;

³⁵ Ov. *Trist.* II 354.

³⁶ Th. VERWEYEN / G. WITTING, *Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung* (Darmstadt 1979).

³⁷ Im Prinzip bedient sich Le Vayer dabei (ohne es zu wissen) einer Methode, die Porphyrios seinerzeit selbst in seiner Schrift gegen die Christen angewendet hatte: Dort führte er die christliche Bibelallegorese durch parodistische ‚Überererfüllung‘ ad absurdum, indem er eine auf Hektor und Achill bezogene Iliasstelle (wohl XII 462–466 oder eine ähnliche Stelle, z.B. IX 237–239) allegorisch auf den Diabolos und Christus deutete; vgl. G. BINDER, „Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen“, *ZPE* 3 (1968) [81–95] 91–93.

³⁸ Beginnend mit Ausonius' *Cento nuptialis* (den Le Vayer eingangs und ausgangs ausdrücklich zitiert, 187 bzw. 204) und wieder aufgegriffen in der neulateinischen Centonendichtung, z.B. im *Cento Gallus* des Lelio Capilupi: vgl. dazu R. F. GLEI, „Vergil am Zeug flicken. Centonische Schreibstrategien und die Centones ex Virgilio des Lelio Capilupi“, in: ders. / R. SEIDEL (Hg.), *Parodia' und Parodie. Aspekte intertextuellen Schreibens in der lateinischen Literatur der Frühen Neuzeit*. FN 120 (Tübingen 2006) 287–320; G. H. TUCKER, „Érotisme, parodie, et l'art du centon dans le *Gallus* (1543; *Centones ex Virgilio*, 1555) de Lelio Capilupi“, in: D. SACRÉ / J. PAPY (Hg.), *Syntagmatia. Essays on Neo-Latin Literature in Honour of Monique Mund-Dopchie and Gilbert Tournoy*. *Humanistica Lovaniensia* 26 (Leuven 2009) 329–343. Ob Le Vayer auch die neuzeitliche Rezeption des Ausonius bekannt war, muss offenbleiben.

and another Person has perverted it into the utmost obscenity, and both allegorically." So kommentiert Alexander Pope in seiner Übersetzung der *Odyssee* unsere Parodie.³⁹ Bei aller Entrüstung über die Obszönität der Le Vayer'schen Darstellung teilt Pope doch deren Kritik an der allegorischen Methode: „But I confess I should rather chuse to understand the description poetically, believing that *Homer* never dream'd of these matters“ (67). Es sei besser, hier eine überschäumende Dichterphantasie anzunehmen als „such a laboured and distant allegory“ (ebd.). Gegen eine solche Pauschal-kritik an der Allegorese und zugleich gegen die damit verbundene Trivialisierung der homerischen Ekphrasis also ‚bloße dichterische Phantasie‘, wie sie bei Le Vayer und eben auch Pope greifbar ist, haben sich spätere Verteidiger des Porphyrios gewendet. Damit kommen wir zu unserem zweiten Beispiel.

4. William Blake, *The Sea of Time and Space*

Das 1821 entstandene Temperagemälde des englischen Dichters und Malers William Blake (1757–1827) wurde erst 1949 in Arlington Court, einem Herrenhaus in North Devon, unter Gerümpel entdeckt⁴⁰ und nach einer von Blake selbst verwendeten Metapher für die *condition humaine* sehr passend mit *The Sea of Time and Space* betitelt.⁴¹ Für die folgende Darstellung,

³⁹ Popes Übersetzung der *Odyssee* erschien erstmals 1725/1726, hier zitiert nach VAN GONS 1765, 66.

⁴⁰ Das Bild wurde vermutlich von John Chichester of Arlington direkt von Blake erworben, der es mit „W.Blake/Inventor, 1821“ signiert hatte. Vgl. dazu die offizielle Website von Arlington Court mit weiteren Informationen: <http://www.nationaltrustcollections.org.uk/object/985730> (10.05.2016). Genaueres zur Fundgeschichte bei A. WHITEHEAD, „The Arlington Court Picture. A surviving example of William Blake's framing practice“, *The British Art Journal* 8/1 (2007) 30–33.

⁴¹ Der Titel stammt ursprünglich nicht von Blake. Ein Bleistiftentwurf, der sich in der Blake Collection der Pierpont Morgan Library in New York befindet, trägt auf der Rückseite von unbekannter Hand den Titel „The River of Oblivion“; Geoffrey Keynes, der das Bild als erster beschrieb (KEYNES 1954) und ratlos über seine Bedeutung spekulierte, sprach zunächst einfach nach dem Fundort von „Arlington Court Picture“ und schlug den Titel „The Circle of the Life of Man“ vor; in seiner Beschreibung des Bildes heißt es dann (die Geste missdeutend) über die männliche Zentralfigur: „The Man crouches at her feet with arms outstretched, his right foot advanced, seemingly prepared to plunge into the turbulent Sea of Time and Space“ (KEYNES 1954, 205). Diese letztere Metapher stammt tatsächlich von Blake selbst: RAINE 1968, I 386 n. 19 verweist auf einen Brief Blakes an Thomas Butts vom 10. Januar 1802, in dem es heißt: „but the nature of such things is not, as some suppose, without trouble or care. Temptations are on the right hand & left; behind, the sea of time & space roars & follows swiftly; ...“ (zitiert nach G. KEYNES [Hg.], *The Complete Writings of William Blake. With all the variant readings* [London / New York 1957, Nachdr. 1991] 812). Darüber hinaus verwendet Blake die Metapher auch in seinem epischen Gedicht *Milton*: „... so Milton's shadow fell / Precipitant loud thundring into the Sea of Time & Space.“ (fol. 14, lin. 46 der illustrierten Ausgabe des British Museum [o.O., o.], vermutlich



Abb. 1: W. Blake, *The Sea of Time and Space* ©National Trust Images/John Hammond

die dem Bild freilich nicht in allen Details gerecht werden kann, beziehe ich mich vor allem auf die bahnbrechende Interpretation von Kathleen Raine,⁴² die als erste den Bezug auf Porphyrios erkannte und deren Deutung ich in manchen Punkten ergänze.

Das Bild zeigt in der rechten Bildhälfte die Nymphengrotte, in der linken ein dunkles, aufgewühltes Meer; die beiden Personen in der Bildmitte stellen Athene und Odysseus dar. Letzterer scheint mit abgewandtem Gesicht etwas ins Meer zu werfen – wahrscheinlich den Schleier der Ino-Leukothea, die weiter links oben im Meer zu sehen ist (*Od.* V 459–462). Die Farbgebung des Bildes ist durchgängig in einer Art Schwarzweißtechnik

London um 1811]; vgl. <http://www.blakearchive.org/exist/blake/archive/object.xq?objectid=milton.a.111bk.14&java=no> (04.05.2016). Der von Raine auf der Grundlage ihrer Interpretation vorgeschlagene Titel hat sich schließlich eingebürgert.

⁴² Ursprünglich als Aufsatz veröffentlicht (K. RAINE, „The Sea of Time and Space“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20 [1957] 318–337), dann als Kapitel in RAINE 1968, I 69–98. – R. LAMBERTON, *Porphyry. On the Cave of the Nymphs*. Translation and Introductory Essay (Barrytown/New York 1983) wählte Blakes Gemälde als Cover für seine Porphyrios-Übersetzung und verwies ausdrücklich auf die Bedeutung der Raine'schen Interpretation (16).

(die an vergilbte Fotos aus der Frühzeit der Photographie erinnert)⁴³ gehalten; einzig Odysseus trägt ein dunkelrotes Gewand (dazu unten). Die Grotte hat zwei Ein- bzw. Ausgänge: Der untere, von Ölbäumen gesäumt, führt vom Meer aus über eine Treppe zur Höhle, der obere, ebenfalls über eine Treppe, in den Himmel, wo am linken oberen Bildrand die aufgehende Sonne (mit einem noch schlafenden, über seinen Wagen gelehnten Sonnengott und den wartenden Pferden) abgebildet ist. Der impliziten Bildgeographie nach⁴⁴ ist daher der untere Eingang der nördliche, durch den bei Homer die Menschen hineingehen, der obere Eingang der südliche, den Göttern vorbehaltene. Auf den unteren Stufen befinden sich mehrere Nymphen, die unterschiedliche Tätigkeiten ausüben: Drei Nymphen arbeiten mit Weberschiffchen an einem angedeuteten Webstuhl, andere sind mit dem Wickeln von Wolle beschäftigt, eine Zentralfigur trägt einen gefüllten Eimer und weist nach oben zum Himmel, während eine andere Nymphe auf einem schwimmenden Fass schlafend im Wasser liegt. Weiter oben, in der Höhle selbst, sind mehrere geflügelte Nymphen abgebildet, die große Behälter auf dem Kopf tragen. Am linken unteren Bildrand schließlich schwimmen die drei Parzen (mit Knäuel, Seil und Schere), begleitet von einer kräftigen männlichen Gestalt (die Phorkys, den „Meeresalten“, darstellen soll?).

Schon aus dieser groben Beschreibung dürfte klar geworden sein, dass Blake verschiedene mythische Motive kombiniert hat: Neben der Nymphengrotte sind dies vor allem die Ankunft des Odysseus auf der Phaiakeninsel (Gürtel der Ino-Leukothea), der Wagen des Sonnengottes und die Schicksalsgöttinnen (Parzen); das Hauptthema bleibt freilich die Grotte der Nymphen auf Ithaka (Odysseus' Palast im Hintergrund der Bildmitte als Tempel angedeutet). Wie aber lässt sich beweisen, dass Blake dabei nicht nur Homer, sondern auch die Allegorese des Porphyrios vor Augen hatte? Zunächst zur externen Evidenz. Blake war ein Anhänger des Platonismus, der in England vor allem durch das Werk von Thomas Taylor (1758–1835), mit dem Blake auch persönlich bekannt war, verbreitet wurde. Taylor übersetzte neben dem gesamten Platon und Aristoteles auch zahlreiche neuplatonische Schriften erstmals ins Englische, darunter Plotin, Proklos, Jamblich, Synesios und auch Porphyrios' *De antro Nympharum* (1788/1789).⁴⁵ Bereits in seinem Gedicht *The Book of Thel* (1789) habe Blakes

⁴³ Die Daguerreotypie wurde erst um 1835 erfunden; ob Blake auf Vorgängerformen der Photographie anspielt, müssen Medienhistoriker beantworten.

⁴⁴ Die aufgehende Sonne (Osten) ist links oben, der obere Bildrand weist daher nach Süden, der untere nach Norden; vgl. die Perspektive der vier κέντρα bei Porph. *Antr.* 24 (dazu Benjamin Topp in diesem Band, S. 135–136).

⁴⁵ Englische Erstausgabe von *Antr.* möglicherweise bereits 1788 (nicht nachweisbar), dann in Proclus Bd. II (= TAYLOR 1789, nachgedruckt in RAINE / HARPER 1969), aufgenommen in T. TAYLOR, *Select Works of Porphyry*. Translated from the Greek and with an appendix explaining the Allegory of the Wanderings of Ulysses, by the translator (London

Lektüre der Taylor'schen Übersetzung Spuren hinterlassen, wie Raine vermutet.⁴⁶ Thema des Werkes ist der Disput zwischen der ätherischen Nymphe Thel (vielleicht gräzisiert von θέλειν?), die die materiefeindliche neuplatonische Philosophie vertritt, und der chthonischen Clay („Ton“), die die paracelsische Alchemie propagiert. Thel betritt die irdische Welt (Geburt) durch ein Tor von Norden her, das gleichzeitig ein Tor zum Tod ist, während der Ausgang durch das Tor des Todes eigentlich eine Befreiung zum Leben bedeutet. Blake spielt hier natürlich mit neuplatonischen Vorstellungen (*womb – tomb, cave – grave*); speziell die Symbolik der beiden Tore bzw. Ein- und Ausgänge der Höhle dürfte er dabei Porphyrios' *De antro Nympharum* entnommen haben, wie sich unten zeigen wird.

Doch zurück zu *The Sea of Time and Space* und damit zur bildimmanenten Evidenz. Hinweise auf Porphyrios finden sich in Bildelementen, die definitiv von Homer abweichen: Das Meer ist bei Homer nicht dunkel und aufgepeitscht, sondern ruhig, als das Zauberschiff der Phaiaken es überquert,⁴⁷ und der Phorkyshafen liegt ohnehin in einer windgeschützten Bucht;⁴⁸ für Porphyrios dagegen ist, nach Platon, „Meerestiefe, Meer und Wogenschwall (ein Symbol für) den Zustand der Materie“ (ἡ ὑλικὴ σύστασις, *Antr.* 34), d.h. für die dem Werden und Vergehen unterworfenen Welt, weshalb, so Porphyrios, der Dichter hier vom Hafen des Phorkys spreche (*Antr.* 35).⁴⁹ Weiterhin erwähnt Porphyrios an dieser Stelle (*Antr.* 34) einen Ausspruch des Numenios, der treffend gesagt habe, Odysseus repräsentiere das Bild „eines durch die aufeinanderfolgenden Stadien des Werdens gehenden Menschen“ (τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου). Taylors Übersetzung jedoch fügt an dieser Stelle dem Porphyriostext etwas hinzu: „Numenius thought the person of Ulysses in the Odyssey represented to us a man who passes in a regular manner over the dark and stormy sea of generation.“⁵⁰ Von „dark and stormy sea of

1823, Nachdr. 2008). Taylor benutzte die griechisch-lateinische Ausgabe von HOLSTE (1630) in dem Nachdruck Cambridge 1655 und die der Homerausgabe von Josua BARNES (Cambridge 1711) vorangestellte Fassung. Taylor vermerkt noch eine dritte Ausgabe „by some German editor, which I have not seen“ (RAINE / HARPER 1969, 297 n. 1). Möglicherweise handelt es sich um die Ausgabe des Niederländers VAN GOENS 1765, die bedeutendste und materialreichste Ausgabe des 18. Jahrhunderts.

⁴⁶ RAINE 1968, I 99.

⁴⁷ Es ist lediglich das schnellfahrende Schiff selbst, das eine große Bugwelle verursacht: *Od.* XIII 84f.

⁴⁸ *Od.* XIII 99f.

⁴⁹ Phorkys ist ein sprechender Name, durch ἀλίω γέρον („der Meeresalte“) quasi übersetzt, denn φορκόν bedeutet nach Hesych „weißgrau, runzlig“; vielleicht auch eine Kontamination mit dem „Meeresalten“ Proteus (*Od.* IV 365), der allegorisch für die Wandelbarkeit der Materie steht; vgl. auch RAINE 1968, I 387 n. 41.

⁵⁰ TAYLOR 1789, 321. Zu dieser Metapher gibt Taylor eine sehr lange Fußnote, die er später als eigenen Essay („On the wanderings of Ulysses“, 1823) veröffentlichte. RAINE / HARPER 1969, 296, halten es für möglich, dass James Joyce dadurch zu seinem *Ulysses* inspiriert

generation“ ist im Originaltext keine Rede, sondern lediglich abstrakt von γένεσις („Werden“, engl. „generation“). Genau das aber, die dunkle und stürmische See, hat Blake in seinem Gemälde abgebildet, weshalb es vielleicht auch *The Sea of Generation* hätte betitelt werden können.⁵¹

Die Nymphen selbst stehen nach Porphyrios (*Antr.* 12) für „die Seelen, die zum Werden gehen“ (αἱ εἰς γένεσιν ἰούσαι ψυχαί), und die beiden Ein-/Ausgänge der Höhle symbolisieren den Eingang (Abstieg) der Seelen in die Welt des Werdens und den Ausgang (Wiederaufstieg) in die Welt des Ewigen. Der Nordeingang wird bei Porphyrios mit dem nördlichen Wendekreis (des Krebses), mit dem der Abstieg der Sonne beginnt, der Südeingang mit dem südlichen Wendekreis (des Steinbocks) für den Wiederaufstieg der Sonne nach dem Wintersolstitium identifiziert – daher auch als „Tore der Sonne“ (ἡλίου πύλας) bezeichnet (*Antr.* 28).⁵² Gleichzeitig nimmt Porphyrios, wiederum nach Numenius, eine Zuordnung der Eingänge zu den Planeten vor: Der Abstieg (Krebs) entspricht der Mondsphäre, die der Erde am nächsten ist, der Aufstieg (Steinbock) der Saturnsphäre, die der Erde am fernsten und dem Fixsternhimmel am nächsten ist (*Antr.* 22). Die absteigenden, d.h. ins Werden eingehenden Seelen ziehen die Feuchte an sich (*Antr.* 10) – Wasser ist das charakteristische Element der sublunaren Welt und biologische Notwendigkeit des Werdens,⁵³ während die aufsteigenden, gereinigten Seelen sich vom Werden abwenden (γενέσεως ἀπότροποι, *Antr.* 11), d.h. das Wasser hinter sich lassen. Heraklit sagt: „Die trockene Seele ist die weiseste“ (ξηρὰ ψυχή σοφωτάτη, zitiert von Porphyrios ebd.).

Diese Symbolik ist bei Blake, wie Raine plausibel gemacht hat, durch zwei Figuren des Bildes repräsentiert: Die in der rechten unteren Bildecke schlafende im Wasser liegende Nymphe ist die „feuchte“, dem Werden verhaftete Seele, die aktive, energische Figur auf der Treppe, die zum Himmel blickt, die „trockene“. Der Bezug auf Porphyrios wird vollends bestätigt, wenn man die Gefäße der beiden Figuren heranzieht: Die eine liegt auf einem halb gefüllten Fass, die andere trägt einen gefüllten Eimer. Das verweist auf Porphyrios' Erwähnung der Gorgiasstelle (*Antr.* 30), wo die Seele als Vorratsgefäß bezeichnet wird, das je nach Orientierung der Seele mit

worden sei; das mögen die Joyce-Forscher untersuchen (ersten Recherchen zufolge scheint die Frage tatsächlich ungeklärt zu sein; für den Hinweis danke ich H. Versteegen).

⁵¹ Der Titel *The Sea of Time and Space* (s. dazu oben Anm. 41) ist aber insofern eine treffende Umschreibung für *The Sea of Generation*, als Zeit und Raum als klassische Merkmale der Welt des Werdens (wenn nicht sogar als Anschauungsformen *a priori* – Kants *Kritik der reinen Vernunft* [1781, 1787] erschien freilich erst 1838 erstmals auf Englisch, so dass der Bezug zumindest für Blake wohl anachronistisch wäre) aufgefasst werden können.

⁵² Vgl. auch Macr. *Sonn.* I 12,1: *has solis portas physici vocaverunt* („diese [beiden Sternzeichen, d.h. Krebs und Steinbock] nannten die Naturphilosophen ‚Tore der Sonne‘“).

⁵³ Siehe das eingangs gegebene Zitat von Blumenberg.

bestimmten Energien und Eigenschaften (ἐνεργειῶν τε καὶ ἕξεων ποιῶν) gefüllt ist.

Unklar bleibt, ob die oben rechts abgebildeten geflügelten Nymphen, die Vorratsgefäße tragen, mit den bei Homer erwähnten Bienen zu identifizieren sind, wie Raine vorschlägt; auch der bei Blake nur angedeutete, aber eindeutig hölzerne Webstuhl entspricht nicht dem Homertext, wo lange, steinerne Webstühle erwähnt werden, auf denen die Nymphen „meerespurpurfarbige“ (ἀλιπόρφυρα)⁵⁴ Gewänder weben. Nichts davon ist bei Blake zu sehen, allerdings trägt Odysseus als einzige Person auf dem Gemälde ein farbiges Gewand, und zwar in eben jenem Meerespurpur. Eine Erklärung dafür ließe sich bei Porphyrios finden, der im Weben der purpurnen Gewänder auf steinernen Webstühlen die ‚Einkleidung‘ der Seele mit Knochen, Fleisch und Blut ausgedrückt sieht (*Antr.* 14). Das purpurne Gewand weist Odysseus somit im Gegensatz zu allen anderen abgebildeten Personen als einen (noch) dem Irdischen verhafteten Menschen „aus Fleisch und Blut“ aus, der aber durch seinen Gestus bereits die Feuchte (das Meer) abwehrt⁵⁵ und bald durch die neben ihm stehende Göttin Athene die wahre Heimkehr, d.h. den Aufstieg zum Himmel, antreten wird. Die Farbgebung fände so eine plausible Erklärung auf der Bildebene.

Aber könnte Blake nicht auch auf einer Metaebene mit dem *porphyrfarbenen* (!) *Gewand* des Odysseus darauf hinweisen, dass er auf seinem Gemälde eben Odysseus *im Gewand des Porphyrios* dargestellt hat? Denn tatsächlich hat Odysseus bei Homer in beiden hier kontaminierten Szenen der *Odyssee* kein solches Gewand an: Bei seiner Ankunft auf Scheria ist er bekanntlich bis auf den Schleier der Ino-Leukothea nackt, und bei seiner (schlafenden) Ankunft auf Ithaka trägt er vermutlich einen Chiton, sicher aber nicht den prächtigen purpurnen (!) φάρος, mit dem er seine Tränen verbirgt (*Od.* VIII 84) und den die Phaiaken ihm mitgegeben hatten (*Od.* XIII 67).⁵⁶ Für die allegorisierende Interpretation Blakes bot sich daher ein Wortspiel mit dem Namen des Porphyrios (= „purple man“ bzw. „man clad in purple“) unmittelbar an.

5. Höhlenausgang II

Zusammenfassend kann man sagen, dass Blake die Inspiration zu *The Sea of Time and Space* der Homerallegorese des Porphyrios verdanken dürfte, die er in der Übersetzung von Thomas Taylor kannte. In dem Ge-

⁵⁴ „of purple hue“ nach der Übersetzung von Taylor.

⁵⁵ Porph. *Antr.* 34 zitiert dazu *Od.* XI 122f. = XXIII 269f., wonach Odysseus in einem Land sterben wird, wo man das Meer nicht kennt.

⁵⁶ Die Geschenke, darunter die εἴματα καλά („schönen Gewänder“), deponieren die Phaiaken am Fuß des Ölbaums (*Od.* XIII 122), wo Odysseus sie später findet und nachzählt (*Od.* XIII 217f.).

mälde hat er die neuplatonische Seelenlehre, insbesondere den Abstieg der Seele in das Reich des Werdens und deren (möglichen) Wiederaufstieg in die intelligible Welt visualisiert. Durch Farbgebung, Komposition und Figurensymbolik sowie durch Ergänzung bzw. Umdeutung einzelner homerischer Details wird deutlich, dass hier nicht ein naturrealistisches Bild der homerischen Nymphengrotte intendiert ist, sondern die Ver(sinn)bildlichung eines neuplatonischen Homerinterpretaments. Es ist der Dualismus der Menschennatur, das unausweichliche Schicksal der Inkarnation und deren Überwindung durch das Abwerfen des Irdischen und die Rückkehr in die wahre Heimat, die Blakes „*Vision of the Circle of the Life of Man*“⁵⁷ ausmachen. Damit ist Blakes Interpretation ein Beleg für das vielfältige und kreative Deutungspotential der Höhle bei Homer, das Blumenberg so definiert hat:

Der Reiz der Allegorie für den historischen Betrachter liegt nicht in der ihr eigentümlichen Denkweise, sondern gerade in ihrer Unangemessenheit zu dem, was das Epos Homers enthält und worauf ein unbefangener philosophischer Blick hätte fallen müssen. Die Verstellung der Aufmerksamkeit auf die dichterische Mächtigkeit der Heimkehrszene ist ein Musterstück für die Aufschlüsse, die in den Mißverständnissen der Tradition – und gerade in ihrem meistverachteten Zweig: der Allegorese – angeboten sind.⁵⁸

Dass die Allegorese des Porphyrios mit ihrem ‚kreativen Missverständnis‘ Homers ihrerseits Anlass zu zumindest zwei eigenen kreativen Rezeptionen gegeben hat, dürfte deutlich geworden sein; ob sich diesen eine dritte hinzufügen lässt, soll abschließend in einem Anhang untersucht werden.

6. Anhang: Francesco Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*

Das in einem Idiolekt aus latinisierendem, mit altertümlichen Elementen durchsetzten Italienisch⁵⁹ abgefasste umfangreiche Werk gehört zu den berühmtesten Erzeugnissen der Druckerei des Aldus Manutius in Venedig, weil es in seiner typographischen Gestaltung ein frühes Meisterwerk der Buchdruckerkunst darstellt, ja als „das schönste und berühmteste Buch

⁵⁷ KEYNES 1954 im Titel seiner (wenn auch abwegigen) Erstinterpretation des neu aufgefundenen Gemäldes (s. oben Anm. 41).

⁵⁸ BLUMENBERG 1989, 242.

⁵⁹ Das Werk wird daher sowohl für die neulateinische als auch für die romanische Literatur vereinnahmt. Zur Sprache der *Hypnerotomachia Poliphili* (im Folgenden *HP* abgekürzt) vgl. G. POZZI / L. A. CIAPPONI (Hg.), *Hypnerotomachia Poliphili*, 2 Bde. (Padova 1968; 1980) II 23–36 sowie allgemeiner I. WHITE, „Multiple words, multiple meanings, in the *Hypnerotomachia*“, *Word & Image* 31/2 (2015) 74–78. Zitiert wird es hier nach der Ausgabe von ARIANI / GABRIELE 1998 (Faksimile der Aldina 1499). Neuerdings gibt es auch eine deutsche Übersetzung: Th. REISER, *Francesco Colonna. Hypnerotomachia Poliphili* (Breitenbrunn 2014).

der italienischen Renaissance“ bezeichnet wurde.⁶⁰ Außer dem sorgfältig, oft figürlich arrangierten Text enthält es 172 textbegleitende bzw. –erklärende Holzschnitte,⁶¹ die häufig fiktive Artefakte (darunter den berühmten, später von Bernini geschaffenen Elefanten mit Obelisk vor der Basilika Santa Maria sopra Minerva)⁶² darstellen und darüber hinaus Inschriften in lateinischer, griechischer, hebräischer und arabischer Sprache⁶³ sowie Pseudo-Hieroglyphen enthalten. Die äußerst detaillierten Beschreibungen der Bauwerke, die sogar Rekonstruktionszeichnungen veranlassten,⁶⁴ haben dem Werk einen ruhmvollen Platz in der Architekturge-schichte verschafft, wobei der Autor häufig in eine Reihe mit Leon Battista Alberti gestellt, ja dieser bisweilen sogar als Verfasser der *HP* angenommen wurde.⁶⁵

Der gräzisierungende Titel *Hypnerotomachia* besteht wie bei der bereits 1474 gedruckten und daher unter den Humanisten bekannten pseudo-homerischen *Batrachomyomachia* aus drei Bestandteilen und könnte mit „Traum-Liebes-Kampf“ wiedergegeben werden. Es handelt sich jedoch nicht um einen „Kampf zwischen Traum und Liebe“, wie die Analogie zum „Froschmäusekrieg“ nahelegen könnte, sondern um eine Art „Kampf um die Liebe im Traum“. Der Roman schildert nämlich in Form der Ich-Traumerzählung den Kampf, den der Held Poliphilo durchstehen muss, bevor er seine geliebte Polia schließlich auf der (damals zu Venedig gehörenden) Venusinsel Kythera⁶⁶ ehelichen darf. Der bewusst hybride und doppeldeutige Name Poliphilo – Polyphilos, der „Vielliebende“, bzw. Po-

⁶⁰ O. POLLAK, „Der heutige Stand der Poliphilus-Frage“, *Kunstchronik. Wochenschrift für Kunst und Kunstgewerbe*, N.F. 23 (1911/1912) [433–437] 433, zitiert von ARNOLD 2014, 3.

⁶¹ Zum Text-Bild-Zusammenhang vgl. R. TRIPPE, „The ‚Hypnerotomachia Poliphili‘. Image, Text, and Vernacular Poetics“, *Renaissance Quarterly* 55/4 (2002) 1222–1258; zuletzt BURIONI 2013, ARNOLD 2014.

⁶² Vgl. ARIANI / GABRIELE 1998, II 592–595.

⁶³ Bemerkenswert ist, dass Colonna den drei klassischen Heiligen Sprachen hier als vierte das Arabische hinzufügt; vgl. besonders die drei Tore des Ruhms *HP* 135; dazu A. M. PIEMONTESE, „Le iscrizioni arabe nella « Poliphili Hypnerotomachia »“, in: Ch. BURNETT / A. CONTADINI (Hg.), *Islam and the Italian Renaissance*. Warburg Institute colloquia 5 (London 1999) 199–220.

⁶⁴ Vgl. CRUZ 2006.

⁶⁵ So von L. LEFAIVRE, *Leon Battista Alberti's Hypnerotomachia Poliphili. Recognizing the Architectural Body in the Early Italian Renaissance* (Cambridge/Mass. 1997). Eine andere Zuschreibung (an Niccolò Lelio Cosmico) versucht R. STEWERING, *Architektur und Natur in der ‚Hypnerotomachia Poliphili‘ (Manutius 1499) und die Zuschreibung des Werkes an Niccolò Lelio Cosmico* (Hamburg 1996). Angesichts der Selbstzuschreibung der Autorschaft durch das Akrostichon, das die 38 Kapitelinitialen bilden (POLIAM FRATER FRANCISCVS COLVMNA PERAMAVIT), lässt sich jedoch die Verfasserschaft von Francesco Colonna OP kaum bezweifeln. Auch der gleichnamige Graf von Palestrina (1453–1517) scheidet damit aus.

⁶⁶ Vgl. dazu umfassend K. DICKHAUT, *Positives Menschenbild und „venezianità“. Kythera als Modell einer geselligen Utopie in Literatur und Kunst von der italienischen Renaissance bis zur französischen Aufklärung*. *Culturae* 3 (Wiesbaden 2012).

lifilo, der „Liebhaber der Polia“ – verweist bereits auf die antik-moderne Doppelnatur des Romans und das Spiel mit verschiedenen Bedeutungsebenen.⁶⁷

Besonders die in dem Roman vielfältig eingesetzten allegorischen Verfahren – z.B. begegnet Poliphilo fünf Nymphen (!), die sich später als Allegorien der fünf Sinne herausstellen – führten zu der Annahme, dass Porphyrios' allegorische Homerauslegung den Anstoß oder zumindest den Hintergrund für die literarische Machart des Romans gebildet habe.⁶⁸ Nun erschien die *editio princeps* von *De antro Nympharum* bekanntlich erst 1521, könnte aber durch einen griechischen Kodex des Bessarion in Venedig bereits im 15. Jahrhundert bekannt gewesen sein.⁶⁹ Andere antike Prätexte (oder mit Genette: Hypotexte) sind allerdings ebenso, wenn nicht sogar in höherem Maße präsent. Das Motiv der Traumerzählung führt auf evidente philosophische Architexte wie Platons Er-Mythos bzw. Ciceros *Somnium Scipionis* (in der neuplatonischen Deutung des Macrobius) und natürlich auf die kreativen Ausformungen in den ‚Traumreisen‘ Lukians;⁷⁰ die Gattung des allegorischen Romans selbst und das Erlösungs- bzw. Initiationsmotiv der *HP* (Einweihung in den Venuskult auf Kythera) verweisen auf den Isis- (= Venus-)Roman des Platonikers Apuleius.⁷¹ Auch die in der *HP* auftretenden Nymphen legen zunächst einmal den Bezug zu den homerischen Naiaden nicht unbedingt nahe, da diese ja als Wassernymphen ein Kollektiv, keine numerisch und funktional differenzierbare Gruppe darstellen. Gleichwohl soll versucht werden, konkrete Hinweise auf Porphyrios' *De antro Nympharum* in der *HP* zu eruieren und zu prüfen. Dabei werden zunächst die Verweise in dem die Quellen der *HP* erschöpfend dokumentierenden Kommentar von Ariani / Gabriele (1998) zugrunde gelegt, jedoch um zusätzliche Stellen erweitert.

Zu Beginn seiner Traumreise findet sich Poliphilo in einem düsteren, unheimlichen Wald (der anspielungsreich als *Hercynia silva* bezeichnet wird). Beim Herumirren durch das Dickicht zerreißt er sich seine Toga. Diese besteht aus Wolle (*HP* 101: *lanacea toga*, an anderer Stelle auch als ‚plebeisch‘ bezeichnet) und wird später von den Nymphen durch ein neues, strahlend weißes und vornehmeres Gewand ersetzt (*HP* 367: „le plebarie toge dalle assignate nymphe exute, di candida e lautiuscula veste di no-

⁶⁷ Vgl. NAU 2007, der seinen Aufsatz in Anlehnung an Roland Barthes' „S/Z“ mit „JY“ betitelte, womit er auf die Alternative *Poti-* bzw. *Poly-* anspielte.

⁶⁸ Mehrfach mit Parallelstellen belegt im Kommentar von ARIANI / GABRIELE 1998 (*passim*, s. unten), inzwischen verewigt im NP Supplementband „Mythenrezeption“ s.v. Nymphen.

⁶⁹ S. oben Anm. 8 sowie ARIANI / GABRIELE 1998, II 529.

⁷⁰ Diese Bezüge sind m.W. noch nicht untersucht.

⁷¹ Vgl. R. H. F. CARVER, *The Protean Ass. The Metamorphoses of Apuleius from Antiquity to the Renaissance* (Oxford 2007), der der Rezeption des Apuleius in der *HP* ein umfangreiches Kapitel widmet („The Antiquarian Ass“, 183–235).

vo me officiosamente vestirono“). Die Kommentatoren⁷² verweisen dazu auf Porph. *Antr.* 14, wo es heißt, dass die purpurgefärbte Wolle (ἔριον), die die Nymphen in der Grotte auf steinernen Webstühlen weben, dem Körper (aus Knochen sowie Fleisch und Blut) entspreche, der „das Gewand der Seele“ sei (καὶ χιτῶν γε τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ). Das zerrissene, einfache und ‚plebeische‘ Gewand des Poliphilo symbolisiere mithin, so Ariani / Gabriele, das alte, ‚fleischliche‘ Leben des Helden, der später geläutert werde. Das ist nicht überzeugend: Poliphilo wird ja nicht zum Asketen, sondern in den (durchaus fleischlichen) Venuskult eingeweiht, und abgesehen davon, dass es bei Homer bzw. Porphyrios gar nicht um verschiedenartige Gewänder geht, verweist das der Volkssprache entstammende Epitheton *lautiuscula* als antikes Hapax vielmehr auf Apuleius (*Met.* VII 9: *vestemque lautiusculam*, „ein ganz schön prächtiges Gewand“), wo ebenfalls ein zerrissenes Lumpengewand gegen ein besseres ausgetauscht wird.⁷³

Eine andere, platonische Symbolik findet sich in der Hieroglyphen-Inschrift, die auf dem als Postament des genannten Elefanten dienenden Quaderstein angebracht ist. Das ein antikes verstöpseltes Gefäß darstellende Zeichen wird von Poliphilo als *animus* entziffert, was auf den ersten Blick überraschend ist. Denn so gängig das Bild vom Körper als ‚Gefäß‘ der Seele ist,⁷⁴ so merkwürdig ist es, das hier das Gefäß gerade die Seele und nicht den Körper darstellt. Die Lösung dieser Schwierigkeit könnte in dem Verweis auf das platonische Bild der Seele als *πίθος* im *Gorgias* (493a–b) liegen. Dort berichtet Sokrates von einem „geistreichen Mann aus Sizilien oder Italien“, der die Seele (bzw. den niederen Seelenteil, der die Neigungen enthält) als Vorratsgefäß bezeichnet habe. Nun könnte der Verfasser der *HP* das natürlich bei Platon selbst gelesen haben, aber es ist schon interessant, das Porph. *Antr.* 30 auf die Gorgiasstelle hinweist und gleichzeitig sowohl Homers bekannte zwei *πίθοι* des Zeus (*Il.* XXIV 527) als auch den *πίθος* der Pandora (Hes. *Erga* 94) in denselben Zusammenhang stellt. Erst dadurch wird der *πίθος* als Symbol für die Seele plausibel. Hinzu kommt ein Umstand, der von den Kommentatoren bisher übersehen wurde: Der Quaderstein, auf dem die Hieroglyphen eingemeißelt sind,⁷⁵ besteht „di durissimo Porphyro“ (*HP* 37) und wird auch später noch einmal als „por-

⁷² ARIANI / GABRIELE 1998, II 529.

⁷³ Zu vergleichen wäre freilich Odysseus' Verkleidung als Bettler, die später wieder rückgängig gemacht wird; das Motiv spielt aber bei Porphyrios keine Rolle (allenfalls eine Andeutung in *Antr.* 34).

⁷⁴ Vgl. etwa Cic. *Tusc.* I 52: *corpus quidem quasi vas est aut aliquid animi receptaculum* („der Körper ist ja gewissermaßen ein Gefäß oder eine Art Aufnahmebehälter für die Seele“).

⁷⁵ Weitere Hieroglyphen geben für unsere Fragestellung nichts her. Das auf das Gefäß folgende Symbol ist eine Sandale mit Auge und je einem Oliven- und Palmzweig. Die Olive als Baum der Athene und Symbol der Weisheit ist so universal, dass ein Bezug zu Porphyrios' Auslegung des homerischen Ölbaums am Eingang der Nymphengrotte (*Antr.* 32f.) nicht sehr wahrscheinlich ist.

phyretico basamento“ (*HP* 40/41) bezeichnet. Sollte also der Stein rein zufällig aus Porphyr bestehen oder liegt nicht vielmehr eine Anspielung auf den Namen des Porphyrios vor? Die Einzelstelle ist sicher nicht beweiskräftig, aber es gibt weitere Hinweise.⁷⁶

Auch in der Beschreibung des Nymphenbrunnens, den man geradezu als initiales Paradigma der Renaissance- und Barockbrunnenarchitektur bezeichnen könnte,⁷⁷ wird „uno vaso porphyritico“ (*HP* 71) erwähnt: Die beiden aus den Brüsten der auf einem Relief abgebildeten Nymphe (!) strömenden Wasser(!)strahlen (einer mit kaltem, einer mit heißem Wasser) mischen sich in einem doppelten, durch eine Aushöhlung („alveolo“) verbundenen Porphyrbecken. In der Nymphengrotte der *Odysee* befinden sich steinerne Misch(!)krüge und Amphoren, die bei *Porph. Antr.* 12f. als passende Symbole für Wassernymphen, die dem aus den Felsen strömende Wasser „vorstehen“, bezeichnet werden – offenbar deshalb, weil nach der Deutung des Porphyrios in diesen Gefäßen das Wasser aufgefangen wird. Dem (freilich abgewandelten) Motiv in der *HP* könnte hier tatsächlich Porphyrios zugrunde zu liegen, da bei Homer ein Zusammenhang zwischen den Krügen und dem Wasser gar nicht hergestellt wird. Die vielleicht etwas vage und nicht gleich ersichtliche Beziehung zwischen dem Nymphenbrunnen und der Nymphengrotte⁷⁸ (aber immerhin geht es um Nymphen und um Wasser) hätte der Autor der *HP* in diesem Fall erneut durch den Verweis auf das Material des Auffangbeckens deutlich gemacht.

Eine dritte Stelle schließlich könnte ebenfalls eine Anspielung auf Porphyrios enthalten: In der Ruinenstadt Polyandriion stößt Poliphilo auf ein unversehrtes hexagonales Gebäude mit hutartiger Kuppel, ein sog. Ciborium,⁷⁹ „una opera preclara di narrato, tutta di rubicundo porphyrite“ (*HP* 246). Durch einen versteckten Eingang gelangt Poliphilo in eine darunterliegende Höhle, in der sich u.a. eine Feuerstätte und ein Altar für die Un-

⁷⁶ Porphyr als Baustoff ist zwar aus der Antike bekannt (vgl. Suet. *Nero* 50: *porphyreticus*; Plin. *Nat.* XXXVI 57: *porphyrites*), wird aber nicht häufig erwähnt und bleibt insgesamt eher unauffällig. Auch in den besonders im Mittelalter verbreiteten Steinbüchern spielt er (als Nichtedelstein) keine Rolle.

⁷⁷ Ähnlich Z. A. PATAKI, „*nympha ad amoenum fontem dormiens*“ (CIL VI/5, 3^e). *Ekphrasen oder Herrscherallegorese? Studien zu einem Nymphenbrunnen sowie zur Antikenrezeption und zur politischen Ikonographie am Hof des ungarischen Königs Matthias Corvinus*, 2 Bde. (Stuttgart 2005) 111: „Archetypus“. Vorlage für Colonna könnte, so Pataki, das pseudo-antike Epigramm *Huius nymphae loci* etc. des Giovanni Antonio Campano (1429–1477) gewesen sein.

⁷⁸ D. SCHOLL, *Von den „Grottesken“ zum Grottesken. Die Konstituierung einer Poetik des Grottesken in der italienischen Renaissance*. *Ars Rhetorica* 11 (Münster 2004) 223–288 widmet ein ganzes Kapitel der Rolle der *HP* für die Entstehung der Grot(t)eske in der Renaissance, geht aber nicht auf Porphyrios ein.

⁷⁹ Vgl. dazu CRUZ 2006, 181–185, mit architektonischer Rekonstruktionszeichnung.

terweltsgötter befinden.⁸⁰ Die Beschreibung der Höhle (mit Feuer, nicht Wasser!) erinnert in Vielem an das Platonische Höhlengleichnis, und der porphyritische Überbau mit einer Öffnung „al rito aegyptico“ (HP 248) ließe sich als Hinweis auf Porphyrios lesen, der in *De antro Nympharum* mehrfach auf ägyptische Parallelen rekurriert.⁸¹ Hinzu kommt noch, dass der Porphyrbau als „besonders erzählwürdig“ vorgestellt wird – ein metanarrativer Hinweis, der auf Hypotexte hindeutet, die, wie das geschilderte Hypogäum buchstäblich unter dem Ciborium liegt, so unter dem Erzähltext liegen: Platons Höhle und – gegebenenfalls – Porphyrios' Grotte.

Ein weiterer versteckter Hinweis auf Porphyrios könnte in der Beschreibung der Großen Pyramide liegen, die durch ihre auf- und absteigenden Gänge den Weg der Seele symbolisiert.⁸² Nun ist der Ab- und Aufstieg der Seele ein gängiges (neu-)platonisches Bild,⁸³ aber ein Detail ist bemerkenswert. In der HP wird der Eingang zur Pyramide mehrfach als „bucca“, „apertura di bucca“ o.ä. (HP 27f.) bezeichnet. Eine Erklärung dafür böte Porph. *Antr.* 22, wo bemerkt wird, dass die beiden Öffnungen der Grotte (nach Norden und Süden) astronomischen Konstellationen entsprächen, die bei Platon στόμα, „Mundöffnungen“, genannt würden. Eine Platonstelle lässt sich dazu aber gar nicht nachweisen,⁸⁴ so dass die „Mundöffnung“ der HP auf Porphyrios (oder jedenfalls auf neuplatonische Deutung) zurückgehen könnte.⁸⁵ Im Übrigen findet sich bei Porphyrios an der genannten Stelle eine Zuordnung der (sieben) Planeten zu den (zwölf) Tierkreiszeichen – wobei Sonne und Mond je ein, den übrigen Planeten je zwei Tierkreiszeichen entsprechen –,⁸⁶ die sich am (siebeneckigen)⁸⁷ Tem-

⁸⁰ Der Altar trägt eine Weihinschrift für Pluto, Proserpina und Cerberus in fingiertem Altlatein. Zu den Inschriften in der HP vgl. M. FURNO, *Une «fantasie sur l'antique»: le goût pour l'épigraphie funéraire dans l'Hypnerotomachia Poliphili de Francesco Colonna* (Genève 2003) sowie ders., „Les inscriptions latines du Polyandron: seconde langue et travestissements romanesques dans l'Hypnerotomachia Poliphili de Francesco Colonna“, *RHR* 75 (2012) 69–86.

⁸¹ Vgl. Porph. *Antr.* 10; 23; 27 u.ö., sowie den Beitrag von Christoph Riedweg in diesem Band, S. 82–85.

⁸² Dazu vgl. vor allem BURIONI 2013.

⁸³ Vgl. z.B. Macr. *Somn.* I 12

⁸⁴ *Pol.* 615d–e, wo στόμιον den Eingang zur Unterwelt bezeichnet, ist nicht einschlägig. Porphyrios bezieht sich wahrscheinlich auf die Umdeutung durch Numerios.

⁸⁵ Zwar verweist auch Macr. *Somn.* I 12,3 auf die Homerstelle (*et hoc est quod Homeri divina prudentia in antri Ithacensis descriptione significat*, „und das ist es, was Homers göttliche Weisheit in der Beschreibung der Grotte von Ithaka sagen will“), spricht aber von *portae*, nicht von *ostia* o.ä.

⁸⁶ Vgl. Porph. *Antr.* 22. Vom Krebs aus gezählt: Löwe – Sonne, Jungfrau – Merkur, Waage – Venus, Skorpion – Mars, Schütze – Jupiter, Steinbock – Saturn. Vom Steinbock aus gezählt: Wassermann – Saturn, Fische – Jupiter, Widder – Mars, Stier – Venus, Zwillinge – Merkur, Krebs – Mond. Zur Erklärung der ‚Tag- und Nachthäuser‘ vgl. den Beitrag von Benjamin Topp in diesem Band, S. 124–126.

⁸⁷ Ein mathematischer Schönheitsfehler besteht darin, dass sich das Siebeneck nicht exakt (mit Zirkel und Lineal) konstruieren lässt; das war bereits Euklid bekannt (wenn auch

pel der Venus auf Kythera wiederfinden.⁸⁸ Insgesamt bleiben die Bezüge vage, aber immerhin möglich.

Keinesfalls einschlägig dagegen dürfte Porphyrios als Quelle für das ‚stille Gebet‘ des Poliphilo sein, das dieser in der Einsamkeit des Waldes an Diespiter (= Iupiter) richtet.⁸⁹ In *Porph. Antr.* 27 heißt es zwar, der südliche (göttlichere) Höhlenzugang unterliege einem mittäglichen Schweigegebot, aber zum einen befindet sich Poliphilus nicht am Ein- oder Ausgang einer Höhle, sondern mitten im Wald,⁹⁰ zum anderen ist die schweigende Verehrung (ὑπὸ σιωπῆς) der Pythagoreer und ägyptischen Weisen, von der Porphyrios hier spricht, kaum mit dem innerlichen Aufschrei des noch im Dunkel befangenen Poliphilo zu vergleichen.

Mit aller gebotenen Vorsicht dürfte man daher zu folgenden Schlussfolgerungen kommen. Die umfassende Antikerezeption,⁹¹ der Anspielungsreichtum und die neuplatonische Grundausrichtung der *HP* lassen eine Benutzung von Porphyrios' *De antro Nympharum*, das u.U. in Venedig zugänglich war, zumindest als möglich erscheinen. Eindeutige Beweise lassen sich nicht finden, aber verschiedene Anspielungen, die aus dem Homertext nicht ablesbar sind (πίθος und στόμια), lassen an einen Bezug auf Porphyrios denken. Darüber hinaus könnte die auffällig häufige und exponierte Rolle des Porphyrys als Baustoff in Monumenten der *HP* ein verschlüsselter Hinweis auf den Namen des Neuplatonikers sein. Es ist im Übrigen bemerkenswert, dass Blake auf dieselben porphyrianischen Stellen Bezug nimmt, die wir hier völlig unabhängig für die *HP* herangezogen haben: das gorgianische Bild vom πίθος, die Wassergefäße der Nymphen und insbesondere die Ein- bzw. Ausgänge der Höhle inklusive ihrer astronomischen Bedeutung. Und sollte das Spiel mit der Farbe bzw. dem Stein und dem Namen Porphyrios in beiden Fällen reiner Zufall sein? Weitere Bezüge aufzudecken muss freilich künftiger Forschung vorbehalten bleiben.

erst von Gauß bewiesen). Für den Architekten spielt das freilich keine Rolle, da er ohnehin nur mit Näherungswerten arbeitet.

⁸⁸ Vgl. *HP* 360: „Nel fronte anteriore alla dextera il falcifero Saturno assideva, Et alla sinistra la noctiluca cynthia, per ordine incominciando dal primo circinanti terminavano ad Selene. Sotto agli quali nel zophoro in circuito cum maximo exquisito artificio elegantemente celati vedevase gli duodeci signi zodiaci, cum le superiore impressione, & caractere, cum eximia sculptura expressi.“

⁸⁹ *HP* 16, vgl. dazu ARLANI / GABRIELE 1998, 532–534.

⁹⁰ Dieser entspricht zwar der Höhle des platonischen Gleichnisses (vgl. *HP* 16: „Che de uno caeco carcere chi fora advenisse diloricato delle gravose & molestante cathene, & uscito de caliginose tenebre“), aber das hat mit Porphyrios nichts zu tun.

⁹¹ Vgl. dazu allgemein NAU 2007 sowie A. TOURNON, „Le choix d'un destin mythique dans le Songe de Poliphile“, *RHR* 72 (2011) 7–26, der besonders auf das antike Motiv der *aurea mediocritas* verweist.

D. Anhang

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
CIMRM	<i>Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae</i>
CCAG	<i>Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum</i>
CMG	<i>Corpus Medicorum Graecorum</i>
DK	Diels / Kranz (Hg.), <i>Die Vorsokratiker</i>
DNP	<i>Der Neue Pauly</i>
DPhA	<i>Dictionnaire des Philosophes Antiques</i>
FGrHist	<i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i>
HWRh	<i>Historisches Wörterbuch der Rhetorik</i>
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
LSJ	Liddell / Scott / Jones (Hg.), <i>A Greek-English Lexicon</i>
MH	<i>Museum Helveticum</i>
PLRE	<i>Prosopography of the Later Roman Empire</i>
PLG	<i>Poetae Lyrici Graeci</i>
PMG	<i>Poetae Melici Graeci</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RhM	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i>
RHR	<i>Réforme, Humanisme, Renaissance</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
ZNTW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

Porphyrios, *De antro Nympharum*

Arethusa-Text	J. M. DUFFY / P. F. SHERIDAN / L. G. WESTERINK / J. A. WHITE, <i>Porphyry. The Cave of the Nymphs in the Odyssey</i> . Seminar Classics 609, Arethusa Monographs 1 (Buffalo 1969)
HOLSTE 1630	<i>Porphyrii Philosophi Liber de Vita Pythagorae. Eiusdem Sententiae ad intelligibilia ducentes. De antro Nympharum quod in Odyssea describitur</i> . Lucas Holstenius Hamburgens. Latine vertit (Romae 1630)
NAUCK 1886	A. NAUCK, <i>Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta</i> (Hildesheim 1886) 55–81
SIMONINI 1986	L. SIMONINI, <i>Porfirio. L'antro delle Ninfe</i> . <i>Classici</i> 48 (Milano 1986; Nachdr. 2006)
VAN GOENS 1765	<i>Porphyrius De Antro Nympharum. Graece cum Latina L. Holstenii Versione. Graeca ad fidem editionum restituit, Versionem C. Gesneri, et Animadversiones suas adjecit R. M. van Goens Trajectinus</i> (Trajecti ad Rhenum 1765)

3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- ARIANI / GABRIELE 1998 M. ARIANI / M. GABRIELE (Hg.) *Francesco Colonna. Hypnerotomachia Poliphili*. Tomo primo: riproduzione dell'edizione aldina del 1499. Tomo secondo: introduzione, traduzione e commento (Milano 1998; Nachdr. 2010)
- ALT 1982 K. ALT, „Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele I“, *Hermes* 110 (1982) 278–299
- ALT 1998 K. ALT, „Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios“, *Hermes* 126 (1998) 466–487
- ALVAR 2008 J. ALVAR EZQUERRA, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Religions in the Graeco-Roman World 165 (Leiden 2008)
- ALVAR 2009 J. ALVAR EZQUERRA, „Mithraism and Magic“, in: R. L. GORDON / F. MARCO SIMÓN (Hg.), *Magical Practice in the Latin West*. Religions in the Graeco-Roman World 168 (Leiden 2009) 519–550
- ARNOLD 2014 R. ARNOLD, „Ansichten und Einsichten – die Rolle der visuellen Perzeption in der *Hypnerotomachia Poliphili* (1499)“, *Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen* 35/1 (2014) 3–20
- BÄBLER 2018 B. BÄBLER, „Für Christen und Heiden, Männer und Frauen. Origenes' Bibliotheks- und Lehrinstitut in Caesarea“, in: P. GEMEINHARDT / I. TANASEANU-DÖBLER (Hg.), „*Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen*“. Institutionen religiöser Bildung in historischer Perspektive (Tübingen 2018) 129–151
- BECK 2004=1976 R. BECK, „The Seat of Mithras at the Equinoxes: Porphyry, *De Antro nympharum* 24“, in: BECK 2004, 129–132 (= *Journal of Mithraic Studies* 1 [1976] 95–98)
- BECK 1988 R. BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (Leiden u.a. 1988)
- BECK 1994 R. BECK, „Cosmic Models: Some Uses of Hellenistic Science in Roman Religion“, in: T. D. BARNES (Hg.), *The Sciences in Greco-Roman Society*. *Apeiron* 4 (Edmonton 1994) 99–117
- BECK 2004 J. HINNELLS (Hg.), *Beck on Mithraism. Collected Works with New Essays*. Ashgate Contemporary Thinkers on Religion (Aldershot 2004)
- BECK 2006 R. BECK, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire. Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford 2006)
- BECKER 2013 M. BECKER, *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (Stuttgart 2013)
- BECKER 2016 M. BECKER, *Porphyrios: Contra Christianos*. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen (Berlin / Boston 2016)
- BIANCHI 1979 U. BIANCHI (Hg.), *Mysteria Mithrae*. *Atti del Seminario Internazionale su „La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia“* (Roma e Ostia 28–31 Marzo 1978). *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 80 (Leiden 1979)
- BIDEZ 1913 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre: Le philosophe néo-platonicien*. Avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΜΑΤΩΝ et *De regressu animae* (Gent / Leipzig 1913)
- BLUMENBERG 1989 H. BLUMENBERG, *Höhlenausgänge* (Frankfurt 1989)
- BOER / WEINSTOCK 1940 E. BOER / S. WEINSTOCK, *Porphyrii philosophi Introductio in Tetrabibulum Ptolemaei*. CCAG V 4 (Brüssel 1940) 185–228

- BOUCHÉ-LECLERCQ 1899 A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque* (Paris 1899)
- BOYANCÉ 1960 P. BOYANCÉ, „L'antre dans les mystères de Dionysos“, *Rendiconti della pontificia Accademia romana di Archeologia* 33 (1960) 107–127
- BREMMER 2014 J. N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Münchner Vorlesungen zu antiken Welten, Bd. 1 (Berlin 2014)
- BRISSON 1982 L. BRISSON, „Notices sur les noms propres“, in: L. BRISSON u.a., *Porphyre. La Vie de Plotin*, Bd. I, Travaux préliminaires et index grec complet (Paris 1982) 49–142
- BRISSON 2000 L. BRISSON, „Euboulos“, *DPhA* 3 (2000) E 74, 249
- BUFFIÈRE 1956 F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956)
- BURIONI 2013 M. BURIONI, „Das Ich der Baukunst. Traumwandlerische Architekturen in der *Hypnerotomachia Poliphili*“, in: A. BEYER / R. SIMON / M. STIERLI (Hg.), *Zwischen Architektur und literarischer Imagination* (München 2013) 357–384
- BURKERT 1962 W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft X (Nürnberg 1962)
- BURKERT 1990 W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt* (München 1990)
- CAMPBELL 1968 L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*. EPRO 11 (Leiden 1968)
- CASTELLETTI 2006 C. CASTELLETTI, *Porfirio. Sullo Stige* (Milano 2006)
- CAVAILLÉ 2003 J.-P. CAVAILLÉ, „François La Mothe Le Vayer, *Explication de l'Antre des Nymphes* (Fonds Dupuys, n° 835). Texte inédit présenté et édité“, *La Lettre clandestine* 11 (2003) 183–204
- CAVAILLÉ 2004 J.-P. CAVAILLÉ, *L'Antre des nymphes* (F. La Mothe le Vayer – A. de Monluc – C. Le Petit). Présentées et annotées par J.-P. CAVAILLÉ (Toulouse 2004)
- CHALUPA 2008 A. CHALUPA, „Seven Mithraic Grades: An Initiatory or Priestly Hierarchy?“, *Religio. Revue pro religionistiku* 16 (2008) 177–201
- CLAUSS 2012 M. CLAUSS, *Mithras. Kult und Mysterium* (Darmstadt 2012 = um wichtige Neufunde und Forschungsergebnisse erweiterte Version der Erstausgabe, München 1990)
- COPELAND / STRUCK 2010 R. COPELAND / P. T. STRUCK (Hg.), *The Cambridge Companion to Allegory* (Cambridge 2010)
- CROME 1970 P. CROME, *Symbol und Unzugänglichkeit der Sprache. Jamblich, Plotin, Porphyrios, Proklos* (München 1970)
- CRUZ 2006 E. A. CRUZ, *Re-Discovering Antiquity through the Dreams of Poliphilus. Artist Reconstructions of the Architecture and Landscapes described by Poliphilus during his amorous quest through 'Antiquity'* (Victoria/Canada 2006)
- EDELHAAF-GAISER / RÜPKE 2000 U. EDELHAAF-GAISER / J. RÜPKE, „Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie“, *Orbis Terrarum* 6 (2000) 155–176
- EDWARDS 1990 M. J. EDWARDS, „Numenius, Pererecydes and the Cave of the Nymphs“, *Classical Quarterly* 40 (1990) 258–262
- EDWARDS 1996 M. EDWARDS, „Porphy's ‚Cave of the Nymphs‘ and the Gnostic Controversy“, *Hermes* 124 (1996) 88–100
- ERLER 2001 M. ERLER, „Legitimation und Projektion: Die ‚Weisheit der Alten‘ im Platonismus der Spätantike“, in: D. KUHN / H. STAHL (Hg.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt* (Heidelberg 2001) 313–326
- GENETTE 1982 G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré* (Paris 1982)

- GORDON 1996=1976 R. L. GORDON, „The sacred geography of a *mithraeum*; the example of Sette Sfere“, in: GORDON 1996, VI (= *Journal of Mithraic Studies* 1, no. 2. [1976] 119–165)
- GORDON 1996=1988 R. L. GORDON, „Authority, salvation and mystery in the Mysteries of Mithras“, in: GORDON 1996, IV (= J. HUNKINSON / M. BEARD / J. REYNOLDS [Hg.], *Image and Mystery in the Roman World. Three Papers Given in Memory of Jocelyn Toynbee* [Cambridge 1988] 45–88)
- GORDON 1996 R. L. GORDON, *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*. Collected Studies Series 551 (Aldershot 1996)
- GORDON 2001 R. L. GORDON, „Persei sub rupibus antri: Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien“, in: M. VOMER GOJKOVIĆ (Hg.), *Ptuj im Römischen Reich: Mithraskult und seiner Zeit*. *Archaeologica Poetovionensis* (Ptuj 2001) 289–301
- GORDON 2012 R. L. GORDON, „Mithras“, *RAC* 24 (2012) 964–1009
- GOULET 1982 R. GOULET, „Le système chronologique de la *Vie de Plotin*“, in: L. BRISSON u.a., *Porphyre. La Vie de Plotin*, Bd. I, *Travaux préliminaires et index grec complet* (Paris 1982) 187–227
- GOULET 2012 R. GOULET, „Porphyre de Tyr I. L’homme et l’œuvre“, *DPhA* 5b (2012) P 263, 1290–1314
- GOULET 2014 R. GOULET, *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes. Tome II: Édition critique, traduction française, notes et index* (Paris 2014)
- GUNDEL / GUNDEL 1966 W. GUNDEL / H.-G. GUNDEL, *Astrologumena. Die Astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. *Sudhoffs Archiv, Beiheft* 6 (Wiesbaden 1966)
- HALFWASSEN 2004 J. HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus* (München 2004)
- HEILEN 2015 S. HEILEN, „Hadriani genitura“ – *Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia* (Berlin / Boston 2015)
- HIRSCHLE 1979 M. HIRSCHLE, *Sprachphilosophie und Namensmagie im Neuplatonismus*. *Beiträge zur klassischen Philologie* 96 (Meisenheim am Glan 1979)
- HOLDEN 2009 J. H. HOLDEN, *Porphyry the Philosopher. Introduction to the Tetrabiblos and Serapio of Alexandria. Astrological Definitions* (Tempe³ 2009)
- HÜBNER 2003 W. HÜBNER, *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte in der antiken Kataktenhoroskopie* (München / Leipzig 2003)
- HÜBNER 2006 W. HÜBNER, *Crater Liberi. Himmelsporten und Tierkreis*. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Kl., *Sitzungsberichte* 2006/3 (München 2006)
- JOHNSON 2013 A. P. JOHNSON, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre. The Limits of Hellenism in Late Antiquity* (Cambridge 2013)
- KAHN 1979 Ch. H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (Cambridge 1979)
- KEYNES 1954 G. KEYNES, „Blake’s Vision of the Circle of the Life of Man“, in: D. MINER (Hg.), *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene* (Princeton 1954) 202–208
- LAMBERTON 1986 R. LAMBERTON, *Homer, the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. *The transformation of the classical heritage* 9 (Berkeley u.a. 1986)
- LAMBERTON 1992 R. LAMBERTON, „The Neoplatonists and the Spiritualization of Homer“, in: LAMBERTON / KEANEY 1992, 115–133
- LAMBERTON / KEANEY 1992 R. LAMBERTON / J. J. KEANEY (Hg.), *Homer’s Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic’s Earliest Exegetes* (Princeton 1992)

- LARSON 2001 J. LARSON, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore* (Oxford 2001)
- LAURENTIUS 1600 / 1621 *Historia Anatomica humani corporis et singularium eius partium multis controversiis et observationibus novis Illustrata*. Authore Andrea Laurentio (Francoforti 1600) / Toutes les œuvres de Me. André Du Laurens, traduits en François par Me. Theophile Gelée (Paris / Rouen 1621)
- LONG 1992 A. A. LONG, „Stoic Readings of Homer“, in: LAMBERTON / KEANEY 1992, 41–66
- LOUÿS 1895 P. LOUÿS, *Les chansons de Bilitis traduites du Grec pour la première fois* (Paris 1895; Nachdr. 1926 [Édition ornée de 300 gravures, par Notor])
- MÄNNLEIN-ROBERT 2001 I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Longin – Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse* (München / Leipzig 2001)
- MÄNNLEIN-ROBERT 2012a I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Götter, Hades und Ekstase: Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur“, *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 21 (2012) 105–120
- MÄNNLEIN-ROBERT 2012b I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia“, *Gymnasium* 119 (2012) 1–21
- MÄNNLEIN-ROBERT 2014 I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Ordnungskonkurrenz: Polemik und Feindbild in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen“, in: E. FRIE / M. MEIER (Hg.), *Aufbruch – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften* (Tübingen 2014) 117–138
- MÄNNLEIN-ROBERT 2018 I. MÄNNLEIN-ROBERT, „Kronios“, in: Ch. HORN / Ch. RIEDWEG / D. WYRWA (Hg.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 5 (Basel 2018)
- MARXSCHIES 2007 Ch. MARXSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen 2007)
- MARZILLO 2013 P. MARZILLO, „L'antro delle Ninfe. Da locus amoenus a locus functionalis“, *Estetica. studi e ricerche* 1 (2013) 217–231
- MAURETTE 2005 P. MAURETTE, „Porphyry and Mithraism: *De antro nymphaeum* and the Controversy against the Christians“, *Dionysius* 23 (2005) 64–81
- MERKELBACH 1984/1994 R. MERKELBACH, *Mithras* (Meisenheim am Glan 1984 / *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult* [Wiesbaden ²1994])
- MEYER 2007 D. MEYER, „Die verborgene Wahrheit der Dichtung. Zur allegorischen Interpretation in Porphyrios' Schrift über die Nymphenrotte in der Odyssee“, in: J. ALTHOFF (Hg.), *Philosophie und Dichtung im antiken Griechenland. Akten der 7. Tagung der Karl- und Gertrud-Abel-Stiftung am 10. und 11. Oktober 2002 in Bernkastel-Kues* (Stuttgart 2007) 131–143
- MOST 2010 G. W. MOST, „Hellenistic allegory and early imperial rhetoric“, in: COPELAND / STRUCK 2010, 26–38
- MÜRI 1976 W. MÜRI, ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie, in: ders., *Griechische Studien*. Ausgewählte Wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike, hg. v. E. VISCHER. SBA 14 (Basel 1976) 1–44
- NAU 2007 F. NAU, „IY : La culture antique dans l'oeuvre de Francesco Colonna“, *Camena* 2 (2007) 1–23

- NEUGEBAUER 1975 O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 Bde. (Berlin u.a. 1975)
- O'MEARA 2003 D. J. O'MEARA, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity* (Oxford 2003)
- PATILLON / SEGONDS 1995 M. PATILLON / A. Ph. SEGONDS, *Porphyre. De l'abstinence livre IV* (Paris 1995)
- PENATI BERNARDINI 1988 A. PENATI BERNARDINI, „Il motivo dell'antro nell'esegesi porfiriana di Od. XIII, 102–112“, *Aevum* 62 (1988) 116–123
- PÉPIN 1966 J. PÉPIN, „Porphyre, exégète d'Homère“, in: *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique* 12 (Vandoeuvres / Genève 1966) 229–272
- PICHLER 2006 R. PICHLER, *Allegorese und Ethik bei Proklos. Untersuchungen zum Kommentar zu Platons Politeia*. Klassische Philologie 2 (Berlin 2006)
- PRAECHTER 1910 K. PRAECHTER, „Richtungen und Schulen im Neuplatonismus“, in: C. ROBERT (Hg.), *Genethliakon*. Festschrift für Carl Rohert zum 8. März 1910 (Berlin 1910) 105–115
- RAINE 1968 K. RAINE, *Blake and Tradition*, 2 Bde. (London 1968, Nachdr. 2002)
- RAINE / HARPER 1969 K. RAINE / G. M. HARPER (Hg.), *Thomas Taylor the Platonist, Selected Writings* (Princeton 1969)
- RIEDWEG 2002 / 2007 Ch. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung* (München 2002; ²2007)
- RIEDWEG 2005 Ch. RIEDWEG, „Porphyrios über Christus und die Christen: *De philosophia ex oraculis haurienda* und *Contra Christianos* im Vergleich“, in: A. WLOSOK / F. PASCHOD (Hg.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*. Entretiens sur l'antiquité classique de la Fondation Hardt 51 (Genève 2005) 151–203
- SAFFREY / SEGONDS 2012 H. D. SAFFREY / A. Ph. SEGONDS, *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien* (Paris 2012)
- SCHIBLI 1990 H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros* (Oxford 1990)
- SFAMENI GASPARRO 1979 G. SFAMENI GASPARRO, „Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica (with an abstract in English)“, in: BIANCHI 1979, 299–348
- SMITH 1987 A. SMITH, „Porphyrian Studies since 1913“, *ANRW* II,36,2 (1987) 717–773
- SMITH 1993 A. SMITH, *Porphyrii philosophi fragmenta* (Stuttgart / Leipzig 1993)
- SMITH 2010 A. SMITH, „Porphyry and his School“, in: L. P. GERSON (Hg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Bd. 1 (Cambridge 2010) 325–357
- SMITH 2016 A. SMITH, „Porphyrios“, *RAC* 27 (2016) 1213–1243
- SPEIDEL 1980 M. SPEIDEL, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God* (Leiden 1980)
- VON STUCKRAD 2003 K. VON STUCKRAD, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München 2003)
- TAYLOR 1789 Th. TAYLOR, *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus, on the First Book of Euclid's Elements* [vol. 2]. To which are added, a History of the Restoration of the Platonic Theology, by the latter Platonists, and a Translation from the Greek of Proclus's Theological Elements (London 1789)
- TESTER 1987 J. TESTER, *A History of Western Astrology* (Woodbridge 1987)

- TOULOUSE 2005 St. TOULOUSE, „La théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieur“, in: St. GEORGOUDI / R. KOCH PIETTRE / F. SCHMIDT (Hg.), *La cuisine et l'autel: les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses 124 (Turnhout 2005) 329–341
- TURCAN 1975 R. TURCAN, *Mithras Platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 47 (Leiden 1975)
- TURCAN 1982 R. TURCAN, *Firminus Maternus. L'erreur des religions païennes* (Paris 1982)
- TURCAN 2000 R. TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme* (Paris 2000)
- ULANSEY 1989 D. ULANSEY, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World* (Oxford 1989)
- USTINOVA 2009 Y. USTINOVA, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth* (Oxford 2009)
- VERMASEREN / VAN ESSEN 1965 M. J. VERMASEREN / C. C. VAN ESSEN, *The excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome* (Leiden 1965)
- WELT 2009 T. WELT, „Dichterkritik und Allegorese. Die Rezeption Homers in der antiken Philosophie,“ in: B. EFFE / R. GLEI / C. KLODT (Hg.), „Homer zweiten Grades“. *Zum Wirkungspotential eines Klassikers*. BAC 79 (Trier 2009) 9–35
- WHITTAKER 1994 J. WHITTAKER, „Cronios“, *DPhA* 2 (1994) C 223, 527f.
- ZEPF 1958 M. ZEPF, „Der Mensch in der Höhle und das Pantheon“, *Gymnasium* 65 (1958) 355–382

4. Abbildungsnachweis

a. Philosophie und religiöse Praxis in *De antro Nympharum*

- Abb. 1 (S. 93) Rinderdiebstahl und Tötung des Stiers durch Mithras, aus: *CIMRM* 1, Nr. 368 = Fig. 106

b. Littérature au troisième degré – Beispiele kreativer Rezeption von *De antro Nympharum*

- Abb. 1 (S. 152) William Blake, *The Sea of Time and Space*, ©National Trust Images / John Hammond

Stellenregister (in Auswahl)

- Apollonios Rhodios
 I 211–218: 72
- Apuleius
Met. VII 9: 160
- Aratos
 515: 132
 709–711: 132
- Aristophanes
Ran. 923–926: 17
- Aristoteles
fr. 12 Rose: 115
Rhet. III 10,7: 15
- Augustinus
Util. cred. 5: 15
- Biblici libri**
Vetus Testamentum
Gen. 1,2: 68
- Cicero
Fam. IX 22,3: 149
Tusc. I 52: 160
- Colonna, F.
HP
 16: 163
 27f.: 162
 40f.: 161
 71: 161
 101: 159f.
 246: 161
 248: 162
 360: 163
 367: 159
- Commodianus
Instr. I 13: 94
- Demetrios
Eloc. 102: 17
- Demokrit
 68 B 27a DK: 70
- Diodorus Siculus
 V 70,2: 108
 V 70,4: 108
- Empedokles
 31 B 120 DK: 68
- 31 B 126 DK: 69
- Epimenides
 3 A 1 DK: 107
- Eunapios
Vit. soph.
 4,1: 3f.
 4,2–5: 5
 4,4: 4
 4,10: 7
 4,10–18: 8
 4,18: 8
- Euripides
Alc. 357–362: 106
- Eusebios
Hist. eccl. VI 19,8: 66
- Firmicus Maternus
Err. prof. rel. V 2: 94
Math.
 IV 19,1: 130
 IV 19,2: 130
- Galen
Com. sec. Hipp. 1,5:
 100
- Gregorios
 Thaumaturgos
Pan. or. 7,93–15,183: 5
- Heliodor
 X 28,1: 91
- Hephaistion von Theben
Apotel.
I praef. 1: 126
 I 1,1: 126
 I 23,1: 126
 II 10,23: 120
 III 47,61: 135
- Heraklit
Quaest. Hom.
 1: 19
- Heraklit von Ephesos
 22 B 51 DK: 73
 22 B 62 DK: 69
 22 B 77 DK: 69
 22 B 118 DK: 69
- Herodot
 I 61: 149
- Hesiod
Erg.
 90–104: 74
 94: 160
Theog.
 158: 68
 175: 132
 459–462: 68
 459–467: 112
 479–484: 68
- Hieronymus
Vir. illustr. 54: 5
- Homer
Il.
 V 698: 72
 V 749: 73
 V 751: 73
 VI 22: 66
 VIII 393: 73
 IX 583: 73
 XII 460: 73
 XIV 444: 66
 XVI 28–35: 16
 XIX 38f.: 70
 XX 224f.: 72
 XX 260: 73
 XX 384: 66
 XXIV 527: 160
 XXIV 528: 74
- Od.*
 I 71–73: 74
 V 55–74: 102
 V 93: 70
 V 459–462: 152
 VI 201: 69
 VIII 84: 156
 IX 43: 69
 IX 182f.: 102
 IX 216f.: 102
 XI 122f.: 74, 156
 XI 122–134: 74
 XII 316–319: 14
 XII 317f.: 20
 XII 451–453: 13

- XIII 2: 13
 XIII 67: 156
 XIII 81–88: 13
 XIII 84f.: 154
 XIII 96: 28
 XIII 99f.: 154
 XIII 102: 25, 79
 XIII 102f.: 146
 XIII 102–104: 66
 XIII 102–112: 18,
 26, 97f., 106, 117,
 144
 XIII 103–112: 13
 XIII 104: 66, 147
 XIII 105f.: 147
 XIII 106: 147
 XIII 107f.: 148
 XIII 111: 73
 XIII 122: 156
 XIII 154–183: 14
 XIII 187: 14
 XIII 217f.: 156
 XIII 237: 14
 XIII 248: 14
 XIII 344–351: 14
 XIII 346–348: 66
 XIII 347f.: 14
 XIII 348: 66
 XIII 349–360: 66
 XIII 356: 66
 XIII 358: 14
 XIII 361–371: 81
 XIII 362–371: 14
 XIII 429–438: 74
 XVII 211: 14
 XVII 240–246: 14
 XIX 562f.: 74
 XXIV 12: 28, 73
- Horaz
Sat. I 2,36: 149
- Inscriptiones
 CIMRM
 1 Nr. 68: 89
 2 Nr. 2269: 88
- IG
 I³ 256,4–13: 71
 I³ 977–980: 109
 VII 3092: 108
- S. Prisca (Rom)
 4: 91
 7: 92
 10: 80
- 12: 84
- Jamblich
An. fr. 26
Finamore/Dillon: 91
Protr.
 16: 92
 21: 84
Theol. arithm. 34 de
 Falco: 91
VPyth. 20,94: 84
- Julian
In matr. deor.
 5: 78
 7: 89
In reg. sol. 32: 91
Symp. 38: 89
- Kelsos
Alethes logos
 1,14a: 23
 6,10: 23
- Kronios (*fr.* Leemans)
 8: 78
 9: 78
- Kyranides
 3,15: 90
- La Mothe Le Vayer, F.
*Explication de l'antre
 des nymphes*
 190: 145f.
 191: 146
 193: 146
 194: 147
 195: 147
 196: 147
 200: 148
 201: 148
 202: 149
 203: 149
- Longos
 I 4: 110
- Macrobius
Somn.
 I 12,1: 155
 I 12,3: 162
 I 12,4: 137
- Manilius
 V 22: 132
- Nonnos
Dion.
- VI 103–154: 70
 VI 133: 68
 XXIII 309: 130
- Numerios (*fr.* des Places)
 16,16: 79
 31: 91
- Origenes
Prin. IV 2,4: 15
- Orphicorum fragmenta*
 54 Kern: 109
 113 Kern: 106
 187 F II Bernabé: 70,
 85
 209 F I Bernabé: 68,
 86, 111
 214 F I Bernabé: 86
 220 F Bernabé: 85
 222 F Bernabé: 85
 225 F V Bernabé: 85
 279 F III Bernabé: 86,
 86, 111
 286 F I Bernabé: 85
 291 Kern: 71
- Orphicorum hymni*
 9,2: 91
 11: 109
- Ovid
Am. I 8,47f.: 146
Ars II 723f.: 147
Trist. II 354: 150
- Parmenides
 28 B 1 DK: 71
- Paulus Alexandrinus
 3: 124
- Pausanias
 I 12: 74
 II 35,10: 106
 VIII 37: 109
- Pherekydes
 7 A 10 DK: 102
 7 B 6 DK: 112
- Pindar
Ol. XIII 106: 69
- Platon
Gorg.
 493a5–6: 74
 493a–b: 160
 493b7–c2: 74
 493d5–494a5: 74
- Leg.* 886b: 118
Lys. 214b: 17

- Men.* 80d4: 21
Phaed.
 62b: 113
 107d6–108c5: 69
 109c3f.: 114
Phaedr. 229b–230a: 72
Rep.
 II 376b–378e: 23
 II 378d: 17
 III 387b–d: 23
 VII 514a: 113
 VII 515a4: 114
 X 595a–605c: 23
 X 614b1–621b7: 71
Symp.
 179d: 106
 187b: 73
 203b5–6: 70
Tim.
 28c3: 87
 28c3–e4: 68
 40b: 118
 40b2–3: 122
 41d4: 74
 52a: 110
 53b4–7: 79
 89e–90d: 80
- Plinius
Nat.
 XXXVI 38: 110
 XXXVI 57: 161
- Plotin
 II 3,1: 118
 V 8,4,43: 99
- Plutarch
Gen. 21f.: 105
Is. 367D: 91
Tranq. anim. 477C–D: 110
- Porphyrios
Abst.
 I 31,1: 80
 III 4: 7
 III 5: 90
 IV 16,2: 87, 90, 103
 IV 16,3: 90
 IV 16,4f.: 90
 IV 16,7: 81
- Antr.*
 1: 18, 21, 97
 1–4: 26
 2: 26, 97, 106
 2–4: 98
- 3: 18f., 26, 82
 4: 18, 20, 26, 29,
 82, 97, 99–101,
 104, 117
 5: 24, 26, 29, 78,
 83, 101f.
 5–8: 101
 5–10: 26
 6: 26, 79, 83, 87,
 91, 97, 102–104,
 106–108, 114,
 122, 131, 134
 7: 26, 78, 83, 86,
 111
 8: 26, 113
 9: 26, 82f., 113f.
 10: 27, 79, 82, 110,
 155
 10–14: 27
 11: 27, 79, 84, 155
 12: 27, 79, 84, 155
 12f.: 161
 13: 27
 14: 27, 68, 80, 85,
 156, 160
 15: 27, 86, 88f.
 15–19: 27
 16: 24, 27, 68, 80,
 85, 89, 122, 137f.
 17: 27, 29, 91
 18: 27, 80, 84, 91f.,
 129
 19: 25, 27, 80, 84,
 90
 20: 27, 29, 83, 91,
 104, 107f.
 20–31: 27
 21: 27, 66, 98, 124,
 137
 21–24: 80
 21f.: 125
 22: 27, 136, 155,
 162
 23: 24, 27, 29, 85,
 137
 24: 28f., 80, 94f.,
 104, 127, 131,
 134, 136
 25: 28, 134
 26: 28, 85
 27: 28, 84, 163
 28: 28, 84, 148, 155
 29: 28, 80, 135–137
- 30: 28, 155, 160
 31: 24, 28, 102
 32: 21, 24f., 28
 32–35: 28
 32f.: 81, 160
 33: 28, 81, 85
 34: 19, 24, 28, 154,
 156
 34f.: 81
 35: 28, 82, 85, 154
 36: 19, 21, 29, 117
- Chr. fr.* 6F. Becker: 4
fr. (Smith)
 2T,3–5: 8
 13T.–14T.: 5
 15T.: 5
 193T.–224F.: 9
 337F.1–5: 120
 337F.5–6: 119
 337F.7: 119
 358F.: 125
 359F.85–88: 120
 360F.52–54: 120
- Imagin.* (fr. Smith)
 351F.,15: 77
 351F.,408,14–24:
 99
 360F.,95–97: 91
- Isag.*
 2: 121
 5: 125
 30: 130
- Marc.*
 1: 7
 4: 7
 16: 100
- Philos. ex orac. haur.*
 1: 77
 3: 81
- Quaest. Hom. ad Il.*
 XV 13ff.: 97
 XX 67ff.: 17
 297,16 Schrader:
 100
- Regr. anim. fr.* 300F.
 Smith: 90
- VPlot.*
 2,10–15: 7
 2,12f.: 7
 2,31f.: 4
 4,1–6: 5
 4,6–9: 5
 6,1–3: 6

- 6,1–4: 7
 7,50: 3
 11,11–19: 6
 11,16f.: 6
 11,18f.: 7
 12,1–3: 6
 14,10–14: 66
 16: 10
 17,1–6: 4
 17,4–15: 4
 19,34–36: 7
 23,13f.: 8
 24,2–5: 8
- Proklos
In Remp. II: 119
- Ptolemaios
Apotel.
 I 4,1: 121
 I 9,17: 132
- I 17: 125
 I 19: 123
 II 11,3f.: 128
 III 11,1: 126
Synt. 8,1: 128, 132
- Quintilian
Inst. or.
 VIII 6,44: 15
 VIII 6,52: 18
 IX 1,4: 15
- Seneca
Epist.
 LXXXVIII 5: 145
 LXXXVIII 40: 145
 LXXXVIII 41: 145
- Seneca Rhetor
Contr. I 2,22: 149
- Sextus Empiricus
Adv. math. V 34: 94
- Sueton
Nero 50: 161
- Tertullian
Adv. Marc. I 13,5: 89
- Theognis
 161f.: 128
- Vergil
Georg. IV 453–527: 70
- Vettius Valens
 I 2,37: 126
 I 21,27: 135
 III 11,4: 135
- Xenophanes
 21 A 36 DK: 101
 21 B 27 DK: 67, 101

Namens- und Sachregister

- Achaia: 106
Achill: 16, 70, 72–74, 150
Adam: 149
Aeneas: 72
Agrippa: 110
Ägypten: 127, 149
Ägypter: 28, 103, 126–128
Aischylos: 17
Alberti, Leon Battista: 158
Alchemie: 154
Alexandria: 99f.
Allegorese: *siehe auch* Allegorie,
Auslegung, Deutung, Exegese,
Interpretation, 16–26, 28f., 66f., 104,
115, 143f., 148, 150f., 153, 157
– Anti-Allegorese: 144
– Bibelallegorese: 150
– Dichterallegorese: 147
– Homer-allegorese: 11, 17, 20f., 156
– neuplatonische Allegorese: 23
– philosophische Allegorese: 9, 142
– religionsphilosophische Allegorese:
99, 104
– stoische Allegorese: 17
Allegorie: *siehe auch* Allegorese,
Auslegung, Deutung, Exegese,
Interpretation, 15–19, 23, 25f., 29, 74,
98, 141, 148, 157
– Anti-Allegorie: 143
– homerische Allegorie: 19f., 25, 66
– sexuelle Allegorie: 143
Amathus: 142
Amelios: 4
Ammonios: 6
Anakreon: 147
Anatomie: 146
Anaximander: 66
Anthropologie: 9, 81
– platonische Anthropologie: 79–82, 96
Antiochos von Athen: 119
Antonius von Rhodos: 5
Aphrodite: 72, 94f., 132
Apis: 91
Apollon: 90, 108
– Apollonorakel: 105
Apollonios: 5
Apuleius: 159f.
Äquinoktium: 123, 132, 134
– Frühlingsäquinoktium: 80, 123, 128,
131
– Herbstäquinoktium: 80, 94, 123, 131,
133
Arat: 123, 132
Archedamos von Thera: 109
Ares: 73, 95, 131f.
Aristarchos von Samos: 121
Aristophanes: 17
Aristoteles: 9, 22, 112, 115, 121, 153
Arkadien: 83, 108f.
Artemidor: 67
Askese: 82
Astrologie: 117–119, 121, 123–125, 128,
135, 138f.
Astronomie: 5, 10, 24, 118, 121, 123, 139
Athen: 5, 10, 71, 103
Athene: 14, 25, 28, 66, 74, 81, 152, 156,
160
Attika: 109
Attis: 78
Augustinus: 15, 90
Augustinus von Dakien: 15
Auslegung: *siehe auch* Allegorese,
Allegorie, Deutung, Exegese,
Interpretation, 73, 80, 83, 95, 99, 115,
160
– allegorische Auslegung: 16, 20, 68, 101,
112
– Homerauslegung: 16, 21, 159
– neuplatonische Auslegung: 22
– philosophische Auslegung: 78
Ausonius: 150
Bär (Sternbild): 72
Bassai: 67
Batanea: 3
Begierde: 80
Bernini, Gian Lorenzo: 158
Bessarion: 144, 159
Bienen: 13, 18, 25, 27, 71, 80, 84, 90–92,
130, 138, 147, 156
– Bienensymbolik: 27
Bildung: 20

- Bilitis: 142
 Blake, William: 143f., 151, 153–157, 163
 Bötien: 105, 108
 Boreas: 28, 72
 Bulgarien: 88
 Busbeq: 149
 Butts, Thomas: 151

 Caesarea Maritima: 5
 Campano, Giovanni Antonio: 161
 Capilupi, Lelio: 150
 Cerberus: *siehe* Kerberos
 Chaldäer: 103
 Chichester, John: 151
 Christen: 10, 115, 150
 Christentum: 9f., 24
 Christus: 150
 Chrysipp: 17
 Cicero: 149, 159
 Clay: 154
 Cloris: 145
 Colonna, Francesco: 143f., 158, 161
 Connacrie/Connacie: 149
 Corneilles, Pierre: 145
 Cosmico, Niccolò Lelio: 158
 Cunnus: 149

 Daimon: 68
 Dämonen: 80
 Dardanos: 72
 Delphi: 105, 108
 Demeter: 68, 70, 83f., 86, 111
 – Demeterkult: 27
 Demetrios: 5, 17
 Demiurg: 25, 28, 79, 81f.
 – Hilfsdemiurg: 73, 81
 Demokrit: 70
 Deutung: *siehe auch* Allegorese,
 Allegorie, Auslegung, Exegese,
 Interpretation, 24, 88, 92, 95, 115f.,
 124, 161
 – allegorische Deutung: 16, 20, 25, 70,
 74, 82, 99, 105, 141
 – neuplatonische Deutung: 19, 159, 162
 – philosophische Deutung: 129
 Diabolos: *siehe auch* Teufel, 150
 Dialektik: 5
 Diatribe: 21
 Dichter: 113
 Dichtung: 10, 16f., 23f.
 Dike: 72
 Diogenes aus Athen: 110
 Diokletian: 8

 Dionysios von Alexandria: 66
 Dionysos: 68, 83, 108
 Diotima: 70
 Dualismus: 74, 157
 Du Laurens, André: 147f.

 Ekphrasis: 13f., 99, 146, 151
 Ekstasis: 105, 107
 Elefantine: 120
 Elias: 6
 Empedokles: 68–70, 74, 83, 113
 England: 143, 153
 Enthousiasmos: 105
 Epimenides: 107
 Epimetheus: 74
 Epiroten: 74
 Epirus: 74
 Epos: 13, 112, 157
 – homerisches Epos: 10, 20, 66
 Erato: 109
 Erechtheus: 72
 Erichthonios: 72
 Erkenntnis: 18, 22, 68, 114
 – Selbsterkenntnis: 23
 Er-Mythos: 71, 112, 114, 118, 159
 Eros: 70, 72, 147
 Ethik: 5, 9
 Eubulos: 67f., 87, 103
 Euklid: 162
 Eumaios: 14
 Eunapios: 3f., 8
 Eurydike: 106
 Eusebios von Caesarea: 78
 Eustochios: 7
 Exegese: *siehe auch* Allegorese,
 Allegorie, Auslegung, Deutung,
 Interpretation, 79, 83, 85, 100f., 105,
 147
 – allegorische Exegese: 101, 111
 – Biblexegese: 15
 – Homerexegese: 138
 – philosophische Exegese: 78–82, 87
 – religions-philosophische Exegese: 102

 Firmicus Maternus: 92, 120, 125f., 130f.
 Fische (Tierkreiszeichen): 123, 125f., 130,
 162
 Fixsternsphäre: 80, 122
 Fuhrmann (Sternbild): 132

 Gaia: 132
 Galen: 100
 Gallienus: 5f.

- Ganaimedes: 149
 Gebet: 14, 81, 163
 Geist (Nous): 22f.
 Geist (Pneuma)
 – Gottes Geist: 68
 Gellius: 21
 Geographie: 19, 24
 Geometrie: 5
 Gerechtigkeit: 80f.
 Gespenster: 83f.
 Gestirne: 73, 79–81, 86, 118, 120, 133
 Gnostiker: 10, 24
 Goethe, Johann Wolfgang von: 26
 Gott: 25, 81, 89, 92, 94f., 100, 113
 Götter: 7, 9, 13, 16, 23, 27f., 68f., 71, 74, 80, 82–85, 90, 99f., 106–108, 110, 112, 119f., 122f., 137, 148f., 153
 – chthonische Götter: 83, 108
 – Götterbilder: 9, 67, 83, 99, 111, 114
 – Götterverehrung: 107
 – himmlische Götter: 81, 85
 – homerische Götter: 17
 – Meerergötter: 81
 – olympische Götter: 83, 108
 Gottheiten: *siehe* Götter
 Grammatik: 10
 Gregor der Wundertäter: 5
 Griechen: 73, 101, 148
 Griechenland: 5
 Grotte: *siehe auch* Höhle, 13f., 18, 21, 25–27, 66f., 81–83, 87, 97, 107, 117, 124, 146, 153, 160, 162
 – als Gottesverehrung: 124
 – als Kosmos: 24, 26f., 111
 – als Kultort: 66
 – als Nymphenheiligtum: 147
 – Grottenmotivik: 144
 – Nymphengrotte: 13f., 18–20, 22, 25–28, 66, 68, 74, 81f., 84f., 97–106, 109–112, 114f., 117f., 120, 127, 131, 138, 142f., 146, 152f., 157, 160f.
 – Urgrotte: 91
 – Zeusgrotte: 83

 Hades: 73, 106, 111
 – als Höhle: 111
 Harmonie: 73
 Heiligtum: 82, 84, 99
 Hekataios von Milet: 66
 Hektor: 74, 150
 Helios: 14, 20
 Henologie: 22
 Hephaiston von Theben: 120, 135

 Hera: 73
 Herakles: 93, 106
 Heraklit aus Ephesos: 69
 Hermeneutik: 77
 Hermes: 70, 73, 93
 Hermetismus: 118
 Hermias von Alexandria: 72
 Herodot: 149
 Hesiod: 24, 86, 112f., 122f.
 Hesych: 154
 Himmelsphäre: 70
 Hipparch: 122
 Höhle: *siehe auch* Grotte, 19, 25, 28, 66, 68, 70f., 78–83, 86f., 92–94, 97–103, 105–115, 122, 129, 146–148, 153–155, 157, 161–163
 – als Götterheiligtum: 99
 – als Kosmos: 78, 83, 101, 103f., 110f., 113, 129, 141
 – als Kultort: 67, 108
 – als Materie: 101
 – als Schwelle des Übergangs: 66, 106f.
 – Dionysos-Höhle: 108
 – Höhle der Koureten: 108
 – Höhlengleichnis: 68, 83, 97, 113–115, 141, 162f.
 – Höhlenmotivik: 26
 – Korykische Höhle: 108
 – Mithrashöhle: 103f., 108
 – mythische Höhle: 104
 – Nymphenhöhle: 68, 99, 101f., 110
 – Pan-Höhle: 109
 – Parnes-Höhle: 109
 – Polis-Höhle: 19, 114
 Holste, Lukas: 144
 Homer: 10, 13f., 16, 18–20, 23–25, 28f., 66–69, 73f., 79, 81f., 97–106, 112–115, 117, 120, 124, 127, 129, 131, 133, 136, 138f., 142–145, 148f., 153f., 156f., 160–162
 – als Philosoph: 10, 145
 – als Theologie: 68
 Honig: 13, 18, 27, 69f., 80, 84, 86, 88f., 122, 147
 Horaz: 149
 Horen: 73
 Horoskop: 120, 129
 – Welthoroskop: 125f.
 Housesteads: 134
 Hygin: 123

 Ibykus: 72
 Ida: 108

- Idee: 68, 91
 – platonische Ideen: 22f., 79, 82, 103, 110f.
 Illisos: 72
 Inder: 103
 Inkarnation: 27, 71, 80f., 84, 92, 96, 113, 157
 Ino-Leukothea: 152f., 156
 Intellekt (Nous): 102
 Interpretation: *siehe auch* Allegorese, Allegorie, Auslegung, Deutung, Exegese, 20, 77, 86, 110, 114f., 141, 149f., 157
 – allegorische Interpretation: 98, 103, 115, 156
 Italien: 7, 74, 160
 Ithaka: 13f., 19, 25, 66, 74, 82, 102, 106, 114, 117, 143, 146, 153, 156, 162
- Jamblich: 9, 153
 Jenseits: 71, 107
 – Jenseitsreise: 106f.
 Julian: 78, 89, 91
 Jungfrau (Tierkreiszeichen): 123, 125, 130, 133f., 162
 Jupiter (Planet): 70, 89, 121f., 124–126, 130, 162
 Justin: 87
- Kalais: 72
 Kalydon: 73
 Kalypso: 13, 70, 102
 Kardinalpunkte: 73, 118, 135f.
 Karthago: 7
 Kassiopeia (Sternbild): 132
 Kautes: 72, 91, 95, 133
 Kautopates: 72, 91, 95, 133
 Kelsos: 23
 Kepheus (Sternbild): 132
 Kerberos: 106, 162
 Kleantes: 17
 Kore: 83, 85f.
 Körper: 79f., 82f., 85, 98, 103, 107, 113–115, 125, 160
 – als Grab der Seele: 69
 Koryka: 108
 Kosmogonie: 134
 Kosmologie: 118
 Kosmos: *siehe auch* Welt, 16, 24–28, 67, 69, 79, 81–83, 87, 101–104, 106, 109–111, 113, 122, 128f., 139, 141
 Koureten: 108
 Kraft
 – kosmische Kräfte: 17
 – unsichtbare Kräfte: 26, 83, 110
 Krebs (Tierkreiszeichen): 27f., 72f., 91, 94, 123–126, 129f., 134, 136f., 155
 Kreta: 68, 71, 83, 108
 Kronos: 18f., 24, 66f., 71, 78, 82, 97f., 100, 106, 111f., 115
 Kronos: 24, 27, 68, 70f., 83, 85f., 108, 111f., 120, 122, 132f., 137f.
 Kult: 17f., 82, 87, 91, 94, 108, 110, 118f., 134
 – Kultpraxis: 19
 – persischer Kult: 106f., 127
 Kunst: 97, 142
 Kyklopen: 28, 74
 Kyrrill von Alexandria: 9
 Kythera: 158f., 163
- La Mothe Le Vayer, François: 142–151
 Lebadeia: 105, 108
 Leben: 69, 89, 92, 96, 105–107, 141, 154, 160
 – tugendhaftes Leben: 81
 – vegetarisches Leben: 9
 Leipzig: 142
 Le Petit, Claude: 145
 Libertinismus: 144, 150
 Liebe: 81, 158
 Lilybaion: 6f.
 Literatur: 26, 86, 97, 106, 142, 146, 149, 157f.
 – griechische Literatur: 17, 101, 107
 – Periplus-Literatur: 66f.
 – philosophische Literatur: 122
 Logik: 9
 Logos: 23f., 69
 London: 134
 Longin: 4–7, 10, 77, 99f., 103
 Louÿs, Pierre: 142
 Louparda: 71
 Löwe (Tierkreiszeichen): 123, 125f., 162
 Lukian: 159
 Lukrez: 147
 Lykaion: 108
 Lykosoura: 109
- Macht
 – göttliche Mächte: 120
 – unsichtbare Mächte: 82
 Macrobius: 71, 125f., 159
 Maimonides: 149
 Malkos: 4
 Manutius, Aldus: 157

- Markella: 7f.
 Marmarospilia: 19
 Mars (Planet): 70, 89, 94, 121f., 124–126,
 130–132, 162
 Materie: 22, 24, 26, 68, 78f., 81f., 91,
 101–103, 154
 Mathematik: 5
 Maximos von Tyros: 98
 Medusa: 132
 Meleagros: 73
 Menander: 109
 Merkur (Planet): 70, 89, 121f., 124–126,
 130, 132, 162
 Metapher: 15–17, 22, 69, 71, 146, 151, 154
 Metaphorik: 150
 Metaphysik: 9
 Metempsychose: 90
 Metis: 70
 Metrodoros vom Lampsakos: 16
 Milchstraße: 28, 73, 84, 137
 Minos: 107
 Mithras: 24, 67, 71f., 79, 86–95, 103, 105,
 131–134, 136
 – als Demiurg: 68, 80f., 95, 114, 131
 – als Sonnengott: 67
 – als Sternbild: 28
 – als Stiertöter: 67
 – Mithraskult: 26f., 67, 70f., 74, 81,
 85–89, 91, 93f., 103, 105–107, 115, 119,
 122, 126f., 131–134
 – Mithrasmysterien: 67, 87, 89f., 95, 104,
 114f.
 – Mithrasweihe: 87, 91, 93
 Mithräum: 72, 83, 87f., 99, 104, 122, 134
 – Barberini-Mithräum (Rom): 133
 – bei Heddernheim: 95
 – der Sieben Sphären (Ostia): 104, 134
 – von Dura-Europos: 79, 89, 106
 – von S. Prisca (Rom): 80, 84, 89, 91f., 95,
 104
 Mittelplatoniker: 99
 Mittelplatonismus: 20, 102, 118
 Mnasidika: 142
 Mond: 70f., 91f., 120–122, 124–126,
 128–131, 137f., 162
 Monluc, Adrien de: 145
 Musaios: 112
 Musen: 16, 26, 111
 Musik: 73
 Musikwissenschaft: 10
 Mysterien: 17, 119
 – Mysterienkult: 17, 67, 103–105, 107
 – Mysterienrituale: 105
 – persische Mysterien: 87
 Mythologie: 122
 – orphische Mythologie: 85
 Mythos: 17, 19, 23, 66, 68, 71f., 82f., 86,
 96, 105, 107f., 110, 117, 123, 138
 – Astral-Mythos: 123
 – orphischer Mythos: 68
 Naiaden: *siehe auch* Nymphen, 18, 26f.,
 66, 79, 84, 108, 147, 159
 Natur
 – intellektuelle Natur: 81
 Naturwissenschaft: 10
 Nausikaa: 69
 Naxos: 83, 108
 Nechepso: 126f.
 Negation: 22
 Nemertios: 6
 Neptun (Planet): 121
 Neuplatoniker: 22, 68
 Neuplatonismus: 20, 24, 68, 118, 143
 – Florentiner Neuplatonismus: 144
 Nikolaus von Lyra: 15
 Nonnos von Panopolis: 68
 Numenios: 18, 24, 66, 68f., 71, 73, 78–80,
 95, 98, 112, 115, 119, 154f., 162
 Nymphen: *siehe auch* Naiaden, 13f., 18,
 26f., 66–68, 71, 78, 83, 90, 97, 108f., 111,
 147f., 153, 155f., 159–161, 163
 – als Seelen: 26f.
 – Nymphenmotivik: 144
 – Nymphenverehrung: 14
 – Wassernymphen: 79, 147, 159, 161
 Ocella, Tubertus: *siehe* La Mothe Le
 Vayer
 Odysseus: 13f., 25, 28, 66, 69, 74, 81, 98,
 106f., 146, 152–154, 156, 160
 Oineus: 73
 Okeanos: 83, 96, 111
 Olymp: 73
 Olympiodor: 74
 Ontologie: 78–82
 – neuplatonische Ontologie: 22, 24
 – platonische Ontologie: 22
 Opfer: 81, 84f.
 – Abwendungsoffer: 82
 – Reinigungsoffer: 82
 – Trankopfer: 84
 Orakel: 78
 – Chaldäische Orakel: 112
 – Orakelkult: 105
 Oreithya: 72

- Origenes: 4f., 10, 15
 Orion (Sternbild): 132f.
 Orontius: 6
 Orpheus: 68, 70, 85f., 106, 112
 Orphik: 23f., 69, 83–86
 Orphiker: 70, 74, 112f.
 Ovid: 146, 149
- Palästina: 149
 Pallas: 90
 Palmyra: 7
 Pan: 71, 108f.
 – Pan Lykeios: 83, 108
 Pandora: 74, 160
 Parmenides: 71
 Parnass: 108
 Parodie: 143, 149–151
 Parzen: 153
 Patroklos: 16, 70
 Pausanias: 74, 106
 Peisistratos: 149
 Peleus: 16
 Penelope: 146, 148
 Penia: 70
 Periegese: 66
 Persephone: 68, 70, 111f.
 Perser: 87, 90, 103
 Perseus: 132
 Perseus (Sternbild): 72, 132f.
 Persien: 87
 Petosiris: 126f.
 Phaiaken: 13f., 66, 69, 81, 106, 154, 156
 Phaidros: 72
 Pherekydes: 74, 102, 112
 Philolaos: 74
 Philologie
 – alexandrinische Philologie: 10
 – Homer-Philologie: 10
 Philosophen: 24, 98, 102
 – Philosophenschulen: 6, 145
 – vorsokratische Philosophen: 25, 67
 Philosophie: 3, 5, 9, 69, 77, 83, 106, 112, 118, 121
 – griechische Philosophie: 101
 – Homers Philosophie: 10
 – neuplatonische Philosophie: 154
 – Philosophiegeschichte: 9
 – platonische Philosophie: 20, 68
 – Porphyrios' Philosophie: 22
 Phönix: 73
 Phönizien: 7
 Phorkis: 74
 Phorkys: 14, 28, 66, 106, 153f.
- Physik: 5
 Pindar: 17
 Pineau, Séverin: 148
 Planeten: 27, 70, 121–126, 128–130, 137, 139, 155, 162
 – ägyptische Planetenreihenfolge: 121
 – chaldäische Planetenreihenfolge: 121
 – Planetenhäuser: 71, 124, 129, 137
 – Planetenreihenfolge: 70, 121
 – Planetensphäre: 70, 80, 122, 136
 Platon: 15, 17, 22–25, 66, 68f., 71f., 79–81, 83, 86, 90, 97, 99f., 108, 112–115, 118f., 136f., 153f., 159f., 162
 Platoniker: 66f., 86, 91, 103, 121
 – pythagoreisierende Platoniker: 66
 Platonismus: 9, 79, 95, 118, 153
 Plotin: 3–10, 21, 23, 66, 78, 87, 99f., 103, 112, 118, 153
 Plutarch: 15, 105, 110
 Pluto: 121, 162
 Polemik
 – antichristliche Polemik: 77
 – christliche Polemik: 86f.
 Polia: 158f.
 Poliphilo: 158–161, 163
 Polyandron: 161
 Polyphem: 102
 Pope, Alexander: 151
 Poros: 70
 Porphyrios: 3–10, 14, 17–22, 24–26, 29, 66–74, 77–85, 87–115, 117–125, 127–139, 141–144, 146–157, 159–163
 Poseidon: 14, 74
 Priamos: 74
 Probus: 6
 Progymnasmata: 99
 Proklos: 68, 71, 119, 122, 153
 Prometheus: 74
 Proserpina: 162
 Proteus: 154
 Ptolemaios: 119, 121f., 125, 128, 132
 Pythagoras: 9, 23, 68, 73, 84, 107f., 112, 118
 Pythagoreer: 28, 66, 71, 74, 78, 83, 113, 163
 Pythagoreismus: 69, 84
- Quellen: 13, 27, 66, 79, 87, 91, 111
- Rabbiner: 149
 Reinkarnation: *siehe auch* Wiedergeburt, 70f., 80, 87, 90, 92
 Religion: 77, 82–96

- griechische Religion: 101, 105, 109
- polytheistische Religion: 10
- Religionspraxis: 9
- Religiosität
- pagane Religiosität: 9
- Rezeption: 141
- kreative Rezeption: 141–143, 150, 157
- produktive Rezeption: 143
- reproduktive Rezeption: 141, 143
- Rhea: 68, 71, 119f.
- Rhetorik: 10, 15, 17f.
- Ritual: 83, 86, 89, 103, 105, 108
- christliches Ritual: 87
- chthonisches Ritual: 84
- Hochzeitsritual: 84
- Ritus: 67, 81f., 84, 89, 96
- Rogatianus: 6
- Rom: 5–8, 103f., 110
- Roman
- allegorischer Roman: 159

- Sabinillus: 6
- Salonina: 6
- Sappho: 142
- Sarpedon: 72
- Saturn: 72
- Saturnalien: 24, 27, 72, 85
- Saturn (Planet): 70f., 90, 120–122, 124–126, 130, 133, 137, 162
- Scheria: 156
- Schicksal: 74, 118–120, 157
- Schule: 20
- neoplatonische Schule: 20
- platonische Schule: 20
- pythagoreische Schule: 68
- Schütze (Tierkreiszeichen): 123, 125f., 132, 137, 162
- Seele: 9, 22f., 25–28, 68f., 71, 73f., 79–85, 87, 90–92, 94f., 98, 103, 107, 112–114, 119, 129, 134, 136f., 143, 155–157, 160, 162
- Freiheit der Seele: 27
- Rettung der Seele: 93
- Seelenführung: 67
- Seelenlehre: 9, 66, 157
- Seelenreise: 70, 105f.
- Seelenwanderung: 26, 69, 71, 101, 111–113, 129, 135, 137
- Unsterblichkeit der Seele: 69, 107, 115
- Selene: 71, 83, 91f., 108
- Seneca: 145
- Sidon: 126
- Sirius: 72, 126–128, 131

- Sizilien: 6–8, 74, 78, 160
- Skorpion (Tierkreiszeichen): 95, 123, 125f., 130, 133, 162
- Sokrates: 74, 114, 149, 160
- Solstitium: 134
- Sommersolstitium: 123
- Wintersolstitium: 123, 155
- Sommersonnenwende: 80
- Sonne: 67, 70, 72, 85, 90–92, 120–123, 125–127, 129f., 135, 137, 153, 155, 162
- Sonnenlauf: 121, 135f.
- Sophia: *siehe auch* Weisheit, 100, 103, 105, 112, 115
- Sophokles: 24
- Sothis: 72, 126–129
- Steinbock (Tierkreiszeichen): 27, 72f., 91, 94, 123–126, 129f., 136f., 155, 162
- Steklen: 88
- Sterne: 88, 118, 120
- Fixsterne: 73, 121f., 124, 135, 155
- Sternzeichen: 123, 129
- Stier (Sternbild): 72
- Stier (Tierkreiszeichen): 71f., 95, 123, 125f., 130, 132f., 162
- Stier (Tötung des Stiers): 88, 90–95, 126, 133
- Stobaios: 78
- Stoiker: 17
- Styx: 10
- Symbol: 20f., 24–28, 70f., 79, 82–84, 88, 93, 98, 101, 103f., 110f., 114, 124, 129, 141, 154, 160f.
- Synesios: 153
- Syria Phoenice: 3
- Syrien: 126

- Taylor, Thomas: 153f., 156
- Teiresias: 74
- Tempel: 67, 82f., 85, 99, 108, 110, 131, 153
- Teufel: *siehe auch* Diabolos, 95
- Teukros: 132
- Theagenes von Rhegion: 17
- Thei: 154
- Theognis: 128
- Theokrit: 147
- Theologen: 24, 68, 71, 86, 112f., 115
- Theologie: 5, 10
- apophatische Theologie: 22
- neuplatonische Theologie: 23
- Onto-Theologie: 81
- Theosophie: 77
- Thetis: 16, 70
- Theurgie: 9

- Thoosa: 74
 Thrakien: 72
 Tierkreis: *siehe auch* Zodiakus, 123,
 132–134, 136
 Tierkreiszeichen: 27, 72, 88, 90, 124, 126,
 129, 137, 162
 Tircis: 145
 Tlepolemos: 72
 Tod: 69, 84, 92, 96, 105–107, 114, 154
 Tradition
 – exegetische Tradition: 18, 24
 – literarische Tradition: 24, 26, 104
 – orphische Tradition: 16, 27
 – philosophische Tradition: 23f., 26f.
 – platonische Tradition: 70
 – pythagoreische Tradition: 113
 – religiöse Tradition: 23f., 27
 Transzendenz: 22
 Traum: 158
 Trier: 133f.
 Trojaner: 73
 Trophoniosorakel: 105
 Tugend: 17, 19, 81
 Tyros: 3–5, 7

 Unsterblichkeit: *siehe auch* Seele, 23, 91,
 146
 Unterwelt: 66, 73, 162
 Uranos: 68, 86, 122, 137f.
 Uranus: 121

 Vari: 109
 Venedig: 144, 157–159, 163
 Venus: 72, 163
 – Venuskult: 159f.
 Venus (Planet): 70, 89, 121f., 124–126,
 130–132, 162
 Vergil: 70, 92
 Vernunft: 25, 28f.
 Vettius Valens: 126, 131
 Vollkommenheit
 – ethische Vollkommenheit: 80

 Vorsokratiker: 67
 Voura: 106

 Waage (Tierkreiszeichen): 94f., 123,
 125f., 130f., 133, 162
 Wahrheit: 20, 29, 68, 71, 117
 Wassermann (Tierkreiszeichen): 123,
 125f., 162
 Weisheit: *siehe auch* Sophia, 28f., 67, 82f.,
 99f., 103, 116–118, 126, 133, 139, 160,
 162
 – ägyptische Weisheit: 127, 129
 Welt: *siehe auch* Kosmos, 16, 25, 27, 71,
 78–81, 83, 101f., 104, 106, 111f., 114,
 121, 124, 126–129, 154f., 157
 – als Höhle: 113, 115
 – als Tempel Gottes: 80
 – geozentrisches Weltbild: 118, 121
 – heliozentrisches Weltbild: 121
 – platonisches Weltbild: 78
 – Weltbild: 118, 129, 138
 Widder (Tierkreiszeichen): 72, 94f., 120,
 123, 125f., 130–134, 162
 Wiedergeburt: *siehe auch* Reinkarnation,
 107, 129
 Wintersonnenwende: 80, 85

 Xenophanes aus Kolophon: 67, 101

 Zagreus: 68
 Zalmoxis: 107
 Zarathustra: 24, 67, 87, 91, 103, 107
 – Zarathustrakult: 67
 Zenon: 17
 Zetes: 72
 Zeus: 68, 71, 73f., 85f., 90, 108, 122, 137f.,
 160
 Zodiakus: *siehe auch* Tierkreis, 104, 123,
 132, 136
 Zoroaster/Zōroástrēs: *siehe* Zarathustra
 Zwillinge (Tierkreiszeichen): 123, 125f.,
 128, 137, 162

Die Autoren dieses Bandes

Prof. Dr. Manuel Baumbach ist Professor für Klassische Philologie mit Schwerpunkt Gräzistik an der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen Forschungsfeldern gehören die hellenistische Dichtung (Poseidipp, Theokrit), die Literatur der Kaiserzeit (Lukian, Quintus Smyrnaeus, Chariton), das antike Epyllion sowie die Forschungs- und Rezeptionsgeschichte der griechisch-römischen Antike.

Schriftenauswahl: *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart* (München 2002); *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik* (Heidelberg 2017, zusammen mit P. von Möllendorff); Hg. (zusammen mit B. Acosta-Hughes / E. Kosmetatou), *Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus* (Cambridge Mass. 2004); Hg., *Quintus Smyrnaeus. Transforming Homer in Second Sophistic Epic* (Berlin / New York 2007); Hg. (zusammen mit S. Bär), *Brill's Companion to Greek and Latin 'Epyllion' and Its Reception* (Leiden / Boston 2012); Hg. (zusammen mit N. Dümmler), *Imitate Anacreon! Mimesis, Poiesis and the Poetic Inspiration in the Carmina Anacreontica* (Berlin / New York 2014).

Dr. phil. Dr. theol. Matthias Becker ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich 1136 „Bildung und Religion“ (Georg-August-Universität Göttingen). Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich (1.) des Neuen Testaments und seiner griechisch-römischen Umwelt, (2.) der kaiserzeitlichen und spätantiken Literatur, Rhetorik und Philosophie sowie (3.) des frühgriechischen Epos.

Schriftenauswahl: *Eumapios aus Sardes. Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart 2013); *Porphyrios. Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen* (Berlin / Boston 2016); „Der Vergleich des Lebens mit einem Gastmahl als Verhaltensanweisung. Lk 14,7–11 und 22,26–27 im Lichte von Texten Epiktets und Dions von Prusa“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 107 (2016) 206–231; *Die Bedrohung der Polis. Hesiods ‚Werke und Tage‘ als Zeugnis literarischer Bedrohungskommunikation* (Tübingen 2018).

Prof. Dr. Reinhold F. Glei ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Latinistik) an der Ruhr-Universität Bochum. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich des antiken und neulateinischen Epos (inklusive der Sekundärformen wie Parodie und Cento), der christlichen Islamrezeption, der Übersetzungstheorie und der neulateinischen Literatur.

Schriftenauswahl: *Die Batrachomyomachie. Synoptische Edition und Kommentar* (Frankfurt 1984); *Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam* (Altenberge 1985); *Der Vater der Dinge. Interpretationen zur politischen, literarischen und kulturellen Dimension des Krieges bei Vergil* (Trier 1991); *Pius II. Papa. Epistola ad Mahumetem* (Trier 2001); *Marcus Hieronymus Vida. Christianas* (Trier 2013); *Ludovico Marracci at work: The Evolution of his Latin Translation of the Qur'an* (Wiesbaden 2016).

Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert ist Inhaberin des Lehrstuhls für Griechische Philologie an der Universität Tübingen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Platon, kaiserzeitlicher und spätantiker Platonismus (in literarischer wie philosophischer Hinsicht) sowie hellenistische Dichtung, griechische Religion, Poetik und Ästhetik.

Schriftenauswahl: *Longin: Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse. Beiträge zur Altertumskunde* Band 143 (München / Leipzig 2001); *Stimme, Schrift und Bild. Zum Verhältnis der Künste in der hellenistischen Dichtung*. Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, N.F. 2. Reihe, Band 119 (Heidelberg 2007); „Ordnungskonkurrenz:

Polemik und Feinde in konkurrierenden Ordnungen. Der platonische Philosoph Porphyrios und sein Kampf gegen die Christen“, in: E. FRIE / M. MEIER (Hg.), *Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall*. Bedrohte Ordnungen, Bd. 1 (Tübingen 2014) 117–138; „Zeichen deuten – Zeichen setzen. Porphyrios, die alten Götter und die Christen in Περί ἀγαλμάτων / De imaginibus“, in: I. MÄNNLEIN-ROBERT, *Die Christen als Bedrohung? Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios' „Contra Christianos“* (Stuttgart 2017) 177–206.

Prof. Dr. Christoph Riedweg ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie / Gräzistik an der Universität Zürich. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören Frühgriechische Dichtung und Philosophie (u.a. Orpheus/Orphik, Pythagoras/Pythagoreismus), Rhetorik, Philosophie des 4. Jh. v. Chr. sowie der Kaiserzeit und Spätantike (insbesondere Platonismus), die jüdisch-hellenistische und die frühchristliche Literatur.

Schriftenauswahl: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin / New York 1987); *jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)* (Tübingen 1993); *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione (bisher „Cohortatio ad Graecos“)*. Einleitung und Kommentar (Basel 1994); *Pythagoras: Leben – Lehre – Nachwirkung. Eine Einführung* (München² 2007); *Kyrill von Alexandrien, Werke Bd. I: »Gegen Julian«, Teil 1: Buch 1–5* (Berlin / Boston 2016).

Benjamin Topp ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Romanistik und Latinistik (Latein/Neulatein) der Universität Osnabrück. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören insbesondere Astrologie und Astronomie der Antike und der frühen Neuzeit, der Neuplatonismus sowie die Rezeption der Antike in der Renaissance. In seiner Dissertation beschäftigt er sich mit den *Disputationes adversus astrologos* des italienischen Humanisten Giovanni Pico della Mirandola (Einleitung, Edition und Übersetzung der ersten vier Bücher).

Schriftenauswahl: Deutsche Übersetzung von Joh. Lyd. *de mens.* 4,26 pp. 84–86 Wünsch, in: S. HEILEN, „*Hadriani genitura*“ – *Die astrologischen Fragmente des Antigonos von Nikaia. Edition, Übersetzung und Kommentar* (Berlin u.a. 2015) 975–979; „*Sanus Orestes? – Emendation einer Korruptel in Picos Disputationes (cap. 3,16 vol. I p.330 G.)*“, *Neulateinisches Jahrbuch* 21 (2019) [zusammen mit Stephan Heilen; zum Druck angenommen].