

## Die Epigramme des Neuplatonikers Proklos

Von Thomas Gelzer, Basel

Ludovico Nyikos quinquagenario  
a. d. IX. Kal. Sept. a. d. MCMLXIII

Proklos, das letzte große heidnische Schulhaupt der neuplatonischen Akademie (wohl 412–485 n. Chr.)<sup>1</sup>, war nicht nur ein außerordentlich fruchtbarer philosophischer Theoretiker, sondern auch als Dichter Autor eines beträchtlichen Werkes<sup>2</sup>. Davon sind uns erhalten: zwei Epigramme und sieben Hymnen, dazu von zwei Hymnen und von anderen Gedichten<sup>3</sup> Fragmente, und sein Biograph Marinos berichtet, daß er sich zeitlebens mit dem Dichten von Hymnen<sup>4</sup> beschäftigt habe (vgl. unten S. 18f.). Der überwiegende Teil seiner Gedichte ist aber heute verloren. In seiner Jugend, vor seiner philosophischen, hatte Proklos eine sorgfältige literarische Bildung genossen, in Lykien und dann bei dem Sophisten (= Rhetor) Leonas und dem Grammatiker Orion in Alexandria (Marin. c. 8; 154, 44ss.). Auch unter den Werken, denen er später theologisch-philosophische Interpretationen widmete, stehen in vorderster Linie Gedichte, besonders die orphischen und die chaldäischen Orakel (Marin. c. 26; 163, 44ss.)<sup>5</sup>. Der Interpretation Homers gelten große Teile der in unserer Überlieferung in einen Kommentar zum platonischen Staat eingegangenen Schriften<sup>6</sup>. So ist es nicht verwunderlich, daß er literarisch

\* Die Interpretationen der beiden Epigramme sind den beiden Jubilaren je mit einer eigenen Einleitung überreicht worden. Für Ratschläge und Hinweise zur vorliegenden erweiterten Fassung möchte ich den Herren Prof. Fritz Wehrli und Prof. Felix Heinimann meinen Dank aussprechen.

<sup>1</sup> Zur Frage, ob Proklos 410 oder 412 n. Chr. geboren sei, vgl. R. Beutler, *Proklos*, RE 23, 1 (1957) 187.

<sup>2</sup> Folgende Schriften und Ausgaben des Proklos werden ohne seinen Namen zitiert: die *Hymnen* (*Hy.*) und *Epigramme* (nur Verszahlen) nach Procli *Hymni* ed. E. Vogt (Klassisch-philologische Studien H. 18, Wiesbaden 1957); die Kommentare *in Alc.* ed. L. G. Westerink (Amsterdam 1954), *in Crat.* ed. G. Pasquali (Leipzig 1908), *in Prm.* ed. V. Cousin<sup>2</sup> (Paris 1864, Neudruck Hildesheim 1961), *in R.* ed. W. Kroll, 2 vol. (Leipzig 1899/1901, Neudruck Amsterdam 1965), *in Ti.* ed. E. Diehl, 3 vol. (Leipzig 1903/04/06, Neudruck Amsterdam 1965); *Theol. Plat.* ed. Ae. Portus (Hamburg 1618, Neudruck Frankfurt 1960); dazu kommen folgende Platokommentare anderer Neuplatoniker: Hermias, *In Phaedrum* (Herm.) ed. P. Couvreur (Paris 1901) und Olympiodorus, *In Phaedonem* (Ol. *in Phd.*) ed. W. Norvin (Leipzig 1913); schließlich Marini *Vita Procli* (Marin.) ed. J. F. Boissonade<sup>2</sup> (Paris 1850, im Anhang der Vitae variorum zu Diog. Laert. ed. C. G. Cobet, S. 151–170).

<sup>3</sup> Fragmente zweier orakelartiger Gedichte, in denen Proklos von Visionen berichtet (Marin. c. 28; 165, 27ss.).

<sup>4</sup> Marinos (c. 19; 161, 5ss.) benützte eine uns verlorene ὑπερων πραγματεῖα, vgl. unten Anm. 39.

<sup>5</sup> Den chaldäischen Orakeln widmete er seine größten ὑπομνήματα, an denen er fünf Jahre arbeitete (Marin. c. 26; 164, 10ss.). Dazu Beutler a. O. 205; W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis* (Kroll, *Or. Chald.*) (Breslauer philologische Abhandlungen 7, 1, 1894, Neudruck Hildesheim 1962).

<sup>6</sup> In einen Kommentar in zwölf Kapiteln mit zwei Anhängen (*in R.* 1, 251–257; 2, 360–368)

die epische Sprache und die hexametrische Form beherrscht und sich auch im Rahmen eines Epigramms kunstvoll auszudrücken versteht.

Darüber, wie Proklos ein dichterisches Kunstwerk interpretiert, unterrichtet er selbst uns ausführlich in seinen Traktaten zum platonischen Staat. Plato ist für diese späten Neuplatoniker ein Prophet der Götter, das Interesse an ihm ein theologisches, seine Leistung wird deshalb in einer 'Theologia Platonis' von Proklos erklärt. Warum und wie er Plato schätzt, sagt er dort deutlich. Die Anspielungen auf den Phaedrus in seiner Prädikation verweisen auf eine zentrale Stelle für die Interpretation der Mysterien dieser Theologie (Theol. Plat. 1, 1 p. 1, 15 ss.): *διαφερόντως δὲ οἷμαι τὴν περὶ αὐτῶν τῶν θείων μυσταγωγίαν ἐν ἀγρῷ βάθρῳ καθαρῶς ἰδρυμένην* (Phdr. 245 b) *καὶ παρ’ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς διαιωνίως ὑφεστηκύιαν* (Phdr. 246 a ss.) *ἐκεῖθεν τοῖς κατὰ χρόνον αὐτῆς ἀπολαῦσαι δυναμένοις ἐμφανῆναι δι’ ἐνὸς ἀνδρός, δην οὐκ ἀνάρτοιμι τῶν ἀληθινῶν τελετῶν, ἀς τελοῦνται* (Phdr. 250 b s.) *χωρισθεῖσαι τῶν περὶ γῆν τόπων αἱ ψυχαί* (Phdr. 247 c ss.), *καὶ τῶν ὀλοκλήρων καὶ ἀτρεμῶν φαντασμάτων* (Phdr. 250 c), *ῶν μεταλαμβάνοντιν αἱ τῆς εὐδαίμονος καὶ μακαρίας ζωῆς γνησίως ἀντεχόμεναι* (Phdr. 256 a), *προηγεμόνα καὶ ἵεροφάντην ἀποκαλῶν* (vgl. unten S. 18). Dieses mystische Interesse an Plato ist also kein im herkömmlichen Sinne philosophisches. Noch erstaunlicher ist diese selbe Art des Verständnisses aber, wenn sie auf Homer übertragen wird<sup>7</sup>. Die Autorität Homers beruht für die Neuplatoniker auf ihrer Erklärung der *ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία* aus dem Phaedrus (245 a) und der Gleichsetzung der anderen *μανίαι* mit der mystisch verstandenen philosophischen *ἔρωτική μανία*, die an jedem *ἐνθουσιασμός* beteiligt sei (Phdr. 249 d ss., zur Gleichsetzung cf. Smp. 187 a ss. 196 d ss. 205 c; Herm. 88, 10 ss.; in R. 1, 57, 8 ss.; 1, 178, 24 ss.)<sup>8</sup>. Als von dieser *μανία* inspirierter Dichter ist Homer ein *ἐνθεος ποιητής* (Herm. 88, 17 ss.; in R. 1, 180, 10; *ἐνθεος* wie Plato vgl. Theol. Plat. 1, 5 p. 12, 8) und Schöpfer des *ἐνθεαστικώτερος μῆνος* und damit geradezu der *ἡγεμών*, das heißt Lehrer und Vorbild des Plato (in R. 1, 173ss. 178ss.). Homer ist also einer der größten Theologen und Führer zum richtigen *ἐνθουσιασμός* der Mystik der Vereinigung mit den Göttern.

---

sind drei weitere Schriften eingelegt worden: 1, 69–205 (über Homer und Plato), 2, 1–80 (über die Musen), 2, 96–359 (über den Mythos im 10. Buch). Die Abgrenzungen bei C. Gallavotti, *Eterogeneità e cronologia dei commenti di Proclo alla Repubblica*, Riv. Fil. 57 (1929) 208–219, allerdings mit fragwürdigen chronologischen Folgerungen. Proklos beruft sich für die Harmonisierung von Homer und Plato auf Syrian (1, 71, 2ss.), für die Homerinterpretation auf eine *πραγματεία* des Syrian mit *λύσεις τῶν Ὀμηρικῶν προβλημάτων* (1, 95, 28ss.) und eine über den *ἱερὸς γάμος* im *Ξ* (1, 133, 16), wie er überhaupt in seiner Homerinterpretation Syrian folgt; vgl. Beutler a. O. 206.

<sup>7</sup> Dazu A. J. Friedl, *Die Homerinterpretation des Neuplatonikers Proklos* (Diss. Würzburg 1926), mit guter Einleitung über die Vorgeschichte der neuplatonischen Homerexegese. Nicht ganz klar arbeitet F. heraus, wie von Proklos die Autorität Homers begründet wird.

<sup>8</sup> Weder *μουσική* noch *ἔρωτική* sind allerdings die höchste *μανία*, die die Neuplatoniker kennen (vgl. unten S. 23, 30). Aber Orpheus ist *τελεστικώτατος καὶ μαντικώτατος* (Herm. 88, 26), Homer auch Lehrer der *ἱερατική* (unten Anm. 52), wenn man ihn recht versteht (e.g. in R. 1, 110, 21ss.).

Allerdings erschließt sich der Sinn der homerischen Theologie nur, wenn man ihn richtig versteht. Alles hängt also an der Interpretation. Die neuplatonische Interpretation<sup>9</sup> geht davon aus, daß der *μῦθος* (wie überhaupt jeder theologische oder philosophische Text) drei Bedeutungen habe, die drei *ζωáι* und *ἔξεις* der Seele entsprächen (in R. 1, 177, 13 ss.). Dabei entspricht die unterste, rein ‘mimetische’ Stufe des Textes und seines Verständnisses nur der *δόξα* und *φαντασία* und ist für die *πολλοί* (in R. 1, 179, 15ss.). Sie betrifft den ‘Vordergrund’ der Darstellung. Die mittlere Stufe entspricht dem *νοῦς* und der *ἐπιστήμη*, führt also zur Erkenntnis und wirkt ethisch belehrend (in R. 1, 179, 3ss.). Die höchste und wichtigste, *ἀριστη καὶ τελεωτάτη*, aber führt zur *ἔνωσις* mit den Göttern (in R. 1, 177, 15ss.). Sie wendet sich nur an den obersten Seelenteil und führt zur *μανία σωφροσύνης κρείττων* (nach Phdr. 244d), einer mystischen, entkörperlichten Ekstase der geistigen Schau (nach Phdr. 247 c). Auf dieser Stufe des Verständnisses enthüllt sich auch die mystische Identität der Lehren des Orpheus, Homer, Plato und der chaldäischen Orakel (vgl. unten S. 20). Um diesen höheren hinter dem Wortsinn versteckten Sinn, den ‘Hintergrund’ des Gesagten, zu erfassen, muß allerdings alles, Plato wie Homer und alle die anderen *θεωρηκώτερον*, das heißt allegorisch, verstanden werden. Erst diese Umdeutung ergibt dann einen Sinn, der mit dem vordergründigen Wortlaut für die Uneingeweihten kaum mehr etwas zu tun hat. Die Umdeutung beruht auf dem Prinzip der Analogie oder der Gleichsetzung als ähnlich betrachteter Strukturen. Die Analogie ist überhaupt eine Hauptgrundlage des ganzen Systems<sup>10</sup>. Analogie und *ὅμοιότης* sind Voraussetzung zu jedem Erkennen (Theol. Plat. 1, 3 p. 6, 46ss.; 1, 4 p. 9, 22ss.; zur Technik der Gleichsetzungen auf Grund von *ἀναλογία* und *ὅμοιότης* in Ti. 1, 33, 7 ss.). Die innerseelischen *δυνάμεις* sind analog zu denen der höheren Hypostasen und zu den Göttern, das Einzelwesen ist analog gebaut wie das All und seine Teile (Theol. Plat. 1, 5 p. 12, 4ss.), und verschiedene Begriffe, Denkschemata und geistige Operationen entsprechen, in Triaden geordnet, der Struktur der Wesen oder deren Teilen, die sich damit beschäftigen. Auch die einzelnen Dialoge Platos entsprechen solchen Teilen des *κόσμος* oder der Einzelseelen und können daher zu einem in sich homogenen System harmonisiert werden, und den Aussagen Platos entsprechen wiederum solche anderer Autoren, oder nach Proklos ausgedrückt: seine entsprechen den Ihrigen. Die Aussagen werden zueinander in eine strukturelle Ana-

<sup>9</sup> Besonders der Spezialtraktat über Plato und Homer (in R. 1, 69–205) ist für die theoretische Begründung der in allen Kommentaren angewandten Methode ergiebig. Proklos beruft sich auf Syrian (vgl. oben Anm. 6, 7). Zur Theorie G. Gallavotti, *L'estetica greca nell'ultimo suo cultore il neoplatonico Proclo*, Mem. Acc. Torino, cl. sc. mor. S. 2 vol. 67 No. 2 (1933) 1–58, allerdings ohne weiter gefaßten Überblick über das ganze Harmonisierungsproblem (vgl. unten Anm. 44).

<sup>10</sup> Zum philosophischen System des Proklos gibt außer R. Beutler a. O. 208–245 einen Überblick L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus, the Final Phase of Ancient Thought* (New York 1949). W. Beierwaltes verfolgt in seinem reich dokumentierten Buch *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen Bd. 24, Frankfurt a. M. 1965) einen anderen Zweck als diese Untersuchung. Er will (S. 22f.) die Wahrheit der Philosophie des Proklos erweisen und schließt (S. 19 Anm. 90) die hier behandelten Probleme aus seiner Betrachtung aus. Beispiele zur Technik des Operierens mit Analogien unten S. 25, 32.

logie gesetzt, indem sie als verschiedener Ausdruck gewisser gleicher Grund-schemata gedeutet werden. Damit sind sie als analoge, symbolisch ausgedrückte Aussagen über dasselbe einander gleichsetzbar gemacht.

Diese Deutung erfolgt nach gewissen längst feststehenden Begriffen<sup>11</sup>, die mit entheastischen, dialektischen, symbolischen und bildlichen Aussagen rechnen. Dabei ist die entheastische der Dichter die höchste Aussageweise (wie überhaupt die höchste Schau dem Verstande nicht zugänglich ist), die platonische *κατ' ἐπιστήμην* weniger hoch, die symbolische gilt als orphisch, die bildliche (durch Zahlen) als pythagoreisch (Theol. Plat. 1, 4 p. 8, 10ss.). Hat man aber einen Autor, sei es Plato oder Homer oder ein anderer, so interpretiert, so bekommen seine Wörter, die diesen Inhalt ausdrücken, und bestimmte Teile seiner Werke eine neue, zusätzliche symbolische Bedeutung. Diese Wörter der interpretierten Autoren können dann umgekehrt auch wieder dazu benutzt werden, neue symbolische Darstellungen der ‘mystischen’ Lehre herzustellen. So ist Proklos vorgegangen beim Dichten seiner Hymnen (und teilweise auch beim Formulieren seiner Kommentare und besonders der Lehre in der Theologia Platonis). Will man diese verstehen, so muß man alle wesentlichen Begriffe, die Proklos darin verwendet, auf ihren Ursprungsort bei Homer, Plato, in den Orakeln und den anderen Autoren zurückführen und dann die neuplatonischen Erklärungen zur Stelle nachsehen, aus denen sich ergibt, wie das entsprechende Wort an seinem Ort verstanden wird. Damit erschließt sich dann auch der Sinn des neuen, aus diesen Begriffen zusammengesetzten Satzes. Für die Hymnen ist diese Interpretation im wesentlichen geleistet<sup>12</sup>, für die Epigramme aber noch kaum. Im folgenden sollen also zu den beiden Epigrammen solche Stellen herangezogen werden, die ein Licht auf den ‘theologischen’ Sinn werfen, den Proklos darin mit solchen symbolisch verwendeten Begriffen ausdrückt<sup>13</sup>. Vorausgesetzt ist dabei auch die innerhalb Platos selber harmonisierende Einheitsdeutung (Theol. Plat. 1, 2 p. 3, 29ss.), mit der die Neu-platoniker aus sämtlichen Dialogen in einer Stufenleiter<sup>14</sup> vom Alcibiades bis zum Parmenides und Theaetet ein System gebaut haben.

<sup>11</sup> Die in R. 2, 109, 1 erwähnte systematische Schrift *περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων* (vgl. Beutler a. O. 205) ist verloren. Der Terminus ‘symbolisch’ ist hier nicht im goethischen Sinn gebraucht, wie ihn die moderne Literaturwissenschaft verwendet, sondern im neu-platonisch-technischen, für das, was in moderner Terminologie eher als ‘allegorisch’ bezeichnet würde. Zum System der allegorischen Interpretation, wie es durch Iamblich ausgebildet wurde, am besten K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, Genethliakon C. Robert (Berlin 1910) 122ff. 143; vgl. oben Anm. 6. 7, unten S. 20. 25 (Syrian).

<sup>12</sup> E. Vogt gibt in seiner Ausgabe (oben Anm. 2) Parallelstellen zur Exegese und eine Bibliographie der einschlägigen Literatur.

<sup>13</sup> Auf die Rückführung der einzelnen Interpretationen auf ihren πρῶτος εὐδετῆς ist hier verzichtet. Die Anführung der Erklärungen des Proklos, Syrian und Olympiodor soll nur dem Verständnis des von Proklos intendierten Sinnes der Epigramme dienen.

<sup>14</sup> Zum Lesekanon der 10 Dialoge vom *Alcibiades* bis *Philebus* und dann *Timaeus* und *Parmenides*, der im wesentlichen auf Iamblich zurückgeht, vgl. z. B. L. G. Westerink, *Damascius' Lectures on the Philebus* (Amsterdam 1959) 2; zur Analogie, in die dabei die einzelnen Dialoge mit Stufen der Erhebung der ψυχή gebracht wurden, und zu den Gleichsetzungen, die die Voraussetzung dazu bilden, vgl. O. Schissel v. Fleschenberg, *Marinos v. Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade*, Byz.-neogr. Jbb. Beih. 8 (1928) 36ff. 80ff. 95ff. und unten Anm. 52.

Vorher sei allerdings noch deutlich ausgesprochen, daß die Epigramme, wie die Hymnen, auch ohne jede allegorische Interpretation einen durchaus befriedigenden und verständlichen Sinn ergeben. Von dieser Seite her bedürfen sie also keiner weiteren ‘Erklärung’. Aber das ist in diesem Falle für sich selber kein Grund, damit von vornherein die Möglichkeit der allegorischen Erklärung abzulehnen oder die Richtigkeit im Besonderen zu bestreiten. Denn eben das entspricht der von Proklos selber formulierten Theorie, daß jedes von einem neuplatonischen ‘Philosophen’ ernst zu nehmende Werk nicht nur *eine* Bedeutung habe und daß zwar den ‘wahren’ und ‘höchsten’ Sinn nur die Eingeweihten und Erleuchteten verstehen könnten, wenn sie es *θεωρητικώτερον* interpretierten, während aber daselbe Werk durchaus auch einen vordergründigen und materiellen Sinn ‘für die Menge’ haben müsse, hinter dem jener höhere versteckt sei. Denkt man an Homer, der – für uns – offensichtlich überhaupt keinen solchen ‘höheren’ Sinn hat und der doch in der Interpretation des Proklos geradezu als das Urbild eines solchen ‘mystischen’ Dichters höheren Sinnes erscheint, so erhellt daraus der Zwang, unter dem diese Neuplatoniker standen, jeden Dichter und jedes Gedicht, dem sie einen Wert beimaßen, so zu verstehen und es damit für die Ansprüche, die ihre Schule an ein geistiges Werk stellte, zu ‘retten’. Gedichte, die dieser Interpretation nicht fähig sind, wurden als sinnlich-ästhetische *nugae canorae* auf dem Niveau der Materie verurteilt und abgelehnt; oder umgekehrt: nur Dichtung, die als ganze abgelehnt wurde, wurde auch nicht ‘höher’ interpretiert. Diese Art der Deutung der Dichtung ist nur ein Sonderfall des systematisch in allen Gebieten begründeten Verständnisses und der Bewertung aller konkret-materiellen, sinnlich-realen und dem analytischen Verstande zugänglichen Tatsachen und Verhältnisse und der Aussagen darüber durch diese Schule.

Daß aber nicht nur die Produktion anderer Dichter von diesen letzten Neuplatonikern so gedeutet wurde, sondern daß erst recht ihre eigene so konzipiert sei und so verstanden werden wolle, ergibt sich aus dem Selbstverständnis dieser ‘Philosophen’, die sich als Priester, Mystagogen, Theurgen, Hierophanten verstanden (vgl. unten S. 10. 35), die ihre und ihrer Autoritäten Philosophie nur in theologisch spiritualisierter Interpretation auf ihr übersinnliches mystisches Ziel hin gelten ließen (vgl. unten S. 20f.), die deshalb auch ihre eigenen Gedichte in diesem religiös-theurgischen Zusammenhang produziert haben (vgl. unten S. 19) und die auch mit ihrer Philosophie eine höhere, den materiellen Sinnen, dem Verstand und dem vordergründigen Wortsinn der Sprache prinzipiell nicht zugängliche, nur symbolisch andeutbare Erhebung ihres höchsten Seelenteils erreichen wollten (vgl. unten S. 34). Von dieser Seite her ist es also vielmehr so, daß von einem Gedicht eines solchen Neuplatonikers, namentlich wenn es sich erst noch mit dogmatisch so zentralen Gegenständen wie Philosophenleben, Tod, Jenseits oder einem Gott und seinen Attributen beschäftigt, in jedem einzelnen Fall speziell nachgewiesen werden müßte, daß und warum gerade dieses Gedicht nicht in der sonst für diese Autoren normalen Weise zu verstehen wäre. Wenn diese – für uns

– so unpoetischen, abstrakten Theoretiker sich überhaupt bemüßigt fühlten zu dichten, so haben sie es eben ihrer Vorstellung vom Dichter und seiner Aussageweise wegen getan.

Etwas anderes ist es mit den Einzelheiten der Interpretation. Hier sind, bei der Willkürlichkeit aller solchen allegorischen Gleichsetzungen, für jeden Ausdruck und für jedes Verhältnis immer mehrere Deutungen möglich. Deshalb wird auch darin, abgesehen von allen Irrtümern, nie absolute Sicherheit des richtigen Verständnisses zu gewinnen sein. Aber auch das kann im Prinzip nicht als Einwand gegen diese Art der Interpretation angeführt werden. Denn es werden von denselben neuplatonischen Autoren gelegentlich ausdrücklich mehrere Möglichkeiten der Deutung für dieselbe Stelle nebeneinander zugelassen (vgl. unten S. 21, 25). Diese Interpretation ist also schon ihrem Wesen, ihrer Tradition und ihrer uns bezeugten Anwendung nach schillernd und unpräzis. Sie basiert auf der Voraussetzung, daß jede Aussage im Bereich der Materie an sich vieldeutig sei, und diese Voraussetzung wird ausgenützt für die verallgemeinernde Gleichsetzung ihrer Herkunft und ihrem Inhalt nach ganz disparater Aussagen zum Zwecke der analogischen Eingliederung in ein strukturell einheitliches System. Es geht ihr also nicht um die genauere Bestimmung individuell konkreter Besonderheiten, sondern um den Nachweis der Identität analoger Strukturen mit Hilfe der Gleichsetzung verschiedener Attribute als *σύμβολα* derselben Typen.

Um also unter diesen Bedingungen mit einem modernen Versuch des allegorischen Verständnisses nicht einer leeren Spielerei mit Möglichkeiten zu verfallen, gibt es nur eine, ihrem Wesen nach ganz gleich auch schon von diesen Neuplatonikern selber praktizierte Methode: die Berufung auf Autoritäten (vgl. oben S. 2, unten S. 10). Nur solche Deutungen können erwogen werden, bei denen eine Gleichsetzung durch originale Zeugnisse unmittelbar zu belegen ist, und zwar durch solche, die womöglich vom selben Autor oder wenigstens nachweislich aus derselben Interpretationstradition stammen.

Irrtümer sind auch so nicht auszuschließen. Aber eine gewisse Bestätigung der Angemessenheit der Deutung zum Text ergibt sich, wenn die vielen Einzeldeutungen, die aus den belegbaren Gleichsetzungen hervorgehen, zusammen ein dem System des Autors der Gedichte analoges Ganzes erstehen lassen. Wer sich grundsätzlich dieser, von unserer Methode literarischer Interpretation so gänzlich abweichenden Deutungsweise zu folgen entschließen kann, wird besonders bei der Interpretation des zweiten Epigramms eine interessante Illustration dafür finden, wie solche Deutung alles Wahrnehmbaren und daher Vergänglichen als *σύμβολα* nicht nur die Philosophie in eine Magd der Theologie verwandelte, sondern auf der andern Seite auch die Praktiken dieser Theologen als Theurgen derart zu spiritualisieren erlaubte, daß deren Einordnung in das vereinheitlichte System wiederum von dieser Deutetechnik her begreiflich wird. Dabei kommt gleichzeitig auch zum Ausdruck, wie diese Deutung vielfach vom ‘vordergründigen’ Sinn her belanglosen Einzelheiten eine im ‘höheren’ Sinne überragende Bedeutung vindiziert. Damit

erweist sie sich aber ihrerseits nur als eine Spielform jener allgemein von den Theologen derselben Bildung angewandten Methode der Deutung heiliger Texte, kultischer Riten und Handlungen und der dichterischen Darstellung dogmatischer Inhalte, die auch den Christen in Konkurrenz und teilweise in der Nachfolge der heidnischen Neuplatoniker als selbstverständlich galt.

### Proklos Epigramm I

*Πρόκλος ἐγὼ γενόμην, Λύκιος γένος, δν Συριανὸς  
ἐνθάδ’ ἀμοιβὴν ἔῆς θρέψε διδασκαλίης.  
ξνὸς δ’ ἀμφοτέρων ὅδε σώματα δέξατο τύμβος,  
αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἔεις λελάχοι.*

### I

Die zwei Distichen des ersten Epigramms schrieb sich Proklos selber für das Grab, in dem er gemeinsam mit seinem Lehrer Syrian am Lykabettos in Athen beigesetzt wurde (Marin. c. 36; 169, 28ss.). Deutlich sind im ersten Vers durch ihre Stellung die beiden Personen *Πρόκλος* *ἐγώ* am Anfang und *Συριανός* am Ende herausgehoben. Ihr besonderes Verhältnis als Lehrer und Schüler ist im zweiten Vers ausgedrückt. Mit *ἐνθάδε* ist Athen, das Jerusalem der neuplatonischen Akademie (cf. Hy. 7, 21ss., nach Atlantis Criti. 109 c s.), als Ort der Belehrung bezeichnet, im Gegensatz zum ersten Vers, in dem Proklos (der in Konstantinopel geboren war) sich *Λύκιος γένος* nennt<sup>15</sup>. Eine ähnliche Spannung trennt und verbindet das erste und das zweite Distichon. Spricht das erste vom Leben der beiden, so gilt das zweite ihrem Tode. *ξνὸς ... τύμβος*, was wiederum auf Anfang und Ende des dritten Verses verteilt ist, betont, parallel zu *Πρόκλος* und *Συριανός* im ersten, die Verbundenheit der beiden Männer. Verstärkt wird *ξνὸς* durch das danebengestellte *ἀμφοτέρων* zu den *σώματα* der beiden<sup>16</sup>. Zum dritten Vers mit *ὅδε ... τύμβος*, dem Grabmal hier, steht im Gegensatz der *χῶρος* *ἔεις* im vierten, der die beiden dort aufnehmen soll. Zu den beiden Orten gehören hier die *σώματα*, dorthin sollen die *ψυχαί* kommen. Die Linie dieser Ortsangaben führt vom fernen Lykien, der Herkunft des Proklos, im ersten nach Athen (*ἐνθάδε*) im zweiten und über *ὅδε ... τύμβος* unmittelbar vor dem Beschauer im dritten wieder hinaus zum *χῶρος* *ἔεις* der Seelen im vierten Vers. Von der Herkunft des Proklos über seine Lehre in Athen bei Syrian und ihre gemeinsame letzte Ruhestätte bis zur Gemeinschaft der Seelen im Jenseits ist ein kurzer Gang durch die wesentlichen Stationen im Leben des Proklos gegeben. Die beiden am Anfang und am Ende des ersten Verses vorgestellten Männer sind in Leben und Tod verbunden, und mit einer

<sup>15</sup> Seine Eltern führten ihn jung nach Lykien mit der Apollo heiligen Stadt Xanthos, *καὶ ταύτην κατὰ θεῖόν τινα κλῆρον πατρόλδα αὐτοῦ γενομένην* (Marin. c. 6; 154, 23ss.). Zum *κλῆρος* der Götter vgl. unten S. 12 (zu *λελάχοι* V. 4).

<sup>16</sup> Die stark betonten vorgezogenen Attribute *ξνός* und *ἀμφοτέρων* (V. 3) sind wohl auch zu *χῶρος* und *ψυχάς* (V. 4) mit zu verstehen.

Steigerung am Schluß wird der Wunsch nach ihrer Vereinigung in der anderen Welt ausgesprochen. Was die Form des Epigramms an Spannungselementen, an Möglichkeiten zur Heraushebung durch Sperrung und Verbindung und zur Verdichtung der Mitteilung und der Gedankenführung durch Gegensatz und Parallelie in sich trägt, ist mit souveräner Beherrschung der spätepischen griechischen Sprache so gestaltet, daß es sich mit gleicher Präzision in eine andere Sprache kaum übersetzen läßt.<sup>17</sup>

## II

Aber der Sinn dieses meisterlich gebauten Epigramms erschließt sich doch wohl von Proklos her nicht aus der formalen Ästhetik des literarischen Kunstwerks. Der Leitbegriff zur Bezeichnung des Verhältnisses von Proklos und Syrian im ersten Distichon des Epigramms ist das ans Ende gestellte Wort *διδασκαλίη*. Was darunter zu verstehen sei, erklärt Proklos am ausführlichsten in seinem Kommentar zum Alcibiades (19, 11–53, 14) zu den Worten des Sokrates an Alkibiades (Alc. 103 a): ὡς παῖ Κλεινίον, οἷμαί σε θαυμάζειν, δτι πρῶτος ἐραστής σου γενόμενος τῶν ἄλλων πεπαυμένων μόνος οὐκ ἀπαλλάττομαι. Das Verhältnis des Lehrers zum Schüler ist dasjenige des sokratischen *ἐραστής* zum *ἐρώμενος*. Es wird als das enthusiastische Verhältnis des *ἐνθεος* *ἐραστής* aus dem Phaedrus (in Alc. 25, 19ss. nach Phdr. 252 e s.) verstanden, der seinen *ἐρώμενος* zur Schau des Höchsten führt in der *ἐρωτικὴ συνονοσία*, die als spiritualisierte Wiedergabe derjenigen des Sokrates und des Alkibiades im Symposium (218 c–219 d) gedacht ist. Dabei sind alle Begriffe allegorisch so uminterpretiert, daß der *ἔρως* zur Bezeichnung eines mystischen Zustandes wird, in dem der *ἐραστής* als *διδάσκαλος* den *ἐρώμενος* als *μαθητής* in die Schau der *ὄντα* einführt. Eine *συνονοσία* ist das gemeinsame Philosophieren, bei dem ein platonischer oder sonst ein heiliger Text erklärt wird (cf. Marin. c. 5; 154, 6. c. 22; 162, 27), und als *συνονοσία* wird dann sogar ein Kommentar bezeichnet (e.g. in Ti. 3, 295, 4), der als Nachschrift des Gesprächs des Meisters mit den Jüngern zur Interpretation eines Textes gedacht ist. Bei dieser Belehrung (in Alc. 225, 4ss.) führen *μάθησις* und *εὑρεσις* über eine Stufenleiter der inneren Reinigung zur *γνῶσις*, die die *αὐτοκινησία* (nach Phdr. 245 c ss.) der Seele frei macht und sie vom *σῶμα* befreit zur mystischen Anschauung des Einen, die höher ist als jeder Verstand und *σωφροσύνης κρείττων* (in Alc. 48, 20) wie die *μανία* des *ἔρως* im Phaedrus (244 d) (vgl. unten S. 33). Der *διδάσκαλος* führt also seinen Schüler zum *ἐνθονιασμός* wie der *ἐραστής* im Phaedrus (254 b ss.), und dabei entzündet sich auch sein eigenes Erlebnis der mystischen Schau (Phdr. 249 d ss.). Die Belehrung eines Schülers durch einen Philosophen wird der *πρόοδος* einer höheren Hypostase zugunsten einer tieferen, eines Gottes zugunsten einer nachgeordneten *ψυχή* (nach Phdr. 249 c Herm. 171, 32 ss.) gleichgesetzt. Durch die ganze *σειρά* geht so die

---

<sup>17</sup> Die Übersetzung von H. Beckby, *Anthologia Graeca* 7, 341 (Bd. 2, München 1957, 201) Vers 2 «daß ich ihm folge im Amt, das er hier lehrend geführt», gibt dazu keinen Hinweis auf die ‘höhere’ Interpretation von *ἀμοιβός* (vgl. unten S. 9).

ἀπορροὴ τοῦ κάλλους (Phdr. 251 b) von zuoberst bis zuunterst (in Alc. 31, 2 ss.). Eine Seele muß absteigen. Die Philosophen (in Alc. 32, 9ss.) κατίασιν εἰς τὸν τῆς γενέσεως τόπον ἐπ’ εὐεργεσίᾳ μὲν τῶν ἀτελεστέρων ψυχῶν, προνοίᾳ δὲ τῶν σωτηρίας δεομένων. Ihre *ψυχή* wirkt aber gleichzeitig mit ihrem höchsten Seelenteil und mit ihren niedrigeren in der *πρόοδος* und kann überhaupt ihren Aufstieg, ihre *ἐπιστροφή*, nur nach der *πρόοδος* finden, denn ihre *ἐπιμέλεια τῶν εὖ πεφυκότων* erhebt sowohl sie selber *πρὸς τὸ θεῖον κάλλος* und mit ihrem eigenen *ἐνθουσιασμός*, den sie erst durch den *ἔρως* gewinnen, καὶ *ἐπιστρέφοντιν ἑαυτούς τε καὶ τοὺς ἔρωμένους ἐπ’ αὐτὸν τὸ καλόν* (in Alc. 33, 3ss., vgl. unten S. 28f. 31f.).

Nicht nur für den Schüler ist also das gemeinsame Philosophieren ein Gewinn; sondern auch für den Philosophen selber als *ἔραστής* ist diese *συνονοσία* mit seinem Schüler als *ἔρωμένος* in gleicher Weise Vorbedingung für die *ἐπιστροφή* seiner *ψυχή* (nach Phdr. 249 d ss.). Deshalb belehrt Syrian den Proklos (V. 2) ἀμοιβὴν ἐῆς ... διδασκαλίης, als ‘Entgelt’ seiner ‘Lehre’, die ihn in diesem Akt selber zur höchsten Schau führt, das heißt: auch er erreicht als *διδασκαλος* selber erst als *ἔρων* den höchsten Grad des *ἐνθουσιασμός* der mystischen Schau. Wenn Syrian seinen Schüler *θρέψε*, so hat er Proklos also die *δρυθὴ τροφὴ παιδεύσεως* (Ti. 44 b) zugeführt. Das Wort *ἀμοιβός* hat aber einen schillernden Doppelsinn. Der *ἐνθεος ποιητής* Homer verwendet es (*N* 793) zur Bezeichnung der Helden, die aus Askania *ἥλθον ἀμοιβοί*, als Verbündete des Priamos, und dort kämpfen, wo die Schlacht am heftigsten tobt. Schon die Alten hatten zwei Erklärungen für das nicht leicht verständliche Wort *ἀμοιβοί*: Einmal deuten sie es als ‘Wechsel’ = ‘Ablösung’<sup>18</sup>. So gedeutet, meint das Wort bei Proklos, daß Syrian ihn als ‘Ablösung’ seiner Lehre erzog, das heißt dann als *διάδοχος*, als Nachfolger, und Proklos wurde wirklich Schulhaupt der Akademie nach Syrian. Das homerische Wort *ἀμοιβός* ist dazu vielleicht mit besonderer Pointe gewählt für Proklos, den *Λύκιος γένος*. In der Ilias bezeichnet es Männer, die Askanios dem Priamos aus Kleinasiens (Phrygien) zu Hilfe zuführt. So kommt Proklos, als Lykier (Marin. c. 8; 156, 6 ss.; c. 29; 166, 15 ss.) der Akademie, in ihrer Bedrängnis durch die Christen, als letzte Rettung zu Hilfe. Und doch ist diese Deutung nur die ‘mimetische’, vordergründige, während die andere, die auf das ‘platonische’ Verhältnis vom Lehrer Syrian zum Jünger Proklos zielt, die höhere also, sich auf eine zweite antike Homererklärung stützen kann. Die *ἀμοιβοί* kommen nach dieser Version<sup>19</sup> ‘im Wechsel’ = ‘zum Entgelt’ dafür, was Priamos (*Γ* 188) für sie getan hat. Schon bei Sophokles (*Ant.* 1067)<sup>20</sup> ist das zu ‘Vergeltung’ geworden, so wie das Wort hier auch von Proklos als ‘Entgelt’ ‘Lohn’ ‘Rückwirkung’ verwendet ist.

<sup>18</sup> ‘Ablösung’: Schol. *Il. N* 793 (Aristonicus p. 226 Friedländer) *ἀμοιβοὶ οἱ δεξάμενοι τοὺς ἔμπλοσθεν παραγενομένους ἐπικούρους ἦτοι ἐξ ἀμοιβῆς καὶ ἐναλλάξεως παραγενοντες συμμαχῆσαι τοῖς Τρωσίν*. Zu dieser Ablösung vgl. das dem vorliegenden nachgebildete Epigramm auf Marinos, des Proklos Nachfolger, unten Anm. 23.

<sup>19</sup> ‘Vergeltung’: Schol. B (Bd. 4, 35 Dindorf), Alternative zu Schol. Aristonic. (in Anm. 18), *ἦτοι οἱ ἀμοιβὴν ἀποδιδόντες τῷ Πριάμῳ διὰ τὸ καὶ αὐτὸν συμμαχῆσαι τοῖς (*Γ* 188) Φρυξίν.*

<sup>20</sup> Soph. *Ant.* 1067 *νέκιν νεκρῶν ἀμοιβὸν ἀντιδούς*.

Mit den Worten über die Lehre bezeichnet Proklos also allegorisch (nach dem neuplatonisch interpretierten Phaedrus und Symposium) jene mystische Seelengemeinschaft, die zwischen dem Meister und dem Jünger der neuplatonischen Theologie herrscht. Der neuplatonische Lehrer ist eine theologische Autorität mit allen Implikationen dieser Begriffe in der mystischen Theologie einer Schule. Da Homer, Plato, alle möglichen Orakel und religiösen Texte, alle so allegorisch umgedeutet werden, daß sie dasselbe bedeuten, ist an den gedeuteten Texten selber für die Lehre kein Halt zu gewinnen. Und doch herrscht bei dieser theologischen Interpretation, so willkürlich sie erscheinen mag, keinerlei Freiheit, sondern im Gegenteil eine dogmatische Orthodoxie, die aus allem dasselbe herausfinden muß. Das System selber, das sich dank dieser ‘Interpretation’ in homerischen, platonischen und anderen Terminen<sup>21</sup> ausdrückt, bedarf also eigener, neuer Autoritäten, die die Texte ‘richtig’ verstehen, und das sind eben die erleuchteten großen ‘Interpreten’. Sie haben für ihre Schüler wiederum die Stellung eines *ἡγεμών*. Proklos nennt seine Autoritäten, die großen Neuplatoniker (Theol. Plat. 1, 1 p. 1, 35ss.) *τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας ἔξηγητάς, καὶ τὰς παναγεστάτας ἡμῖν περὶ τῶν θείων ὑφηγήσεις ἀναπλώσαντας*. Als solche zählt er Plotin, Amelios, Porphyrios, Iamblich, Theodor. Zuletzt ist ihm selber Syrian δ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμών, der τῆς τε ἄλλης ἀπάστης ἡμᾶς μετόχους κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας καὶ κοινωνούς τῶν ἐν ἀπορρήτοις παρὰ τῶν αὐτοῦ πρεσβυτέρων μετείληφε καὶ δὴ καὶ τῆς περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας συγχορευτὰς (cf. Lg. 665 a; Phdr. 252 d) ἀπέφηνε. Syrian ist also sein *ἡγεμών*, für Proklos auch im Eingangsgebet zu seinem Parmenideskommentar (in Prm. 618, 7ss.) τῶν θείων τούτων λόγων ὅντως ιεροφάντης, δν ἐγὼ φαίνη ἀν φιλοσοφίας τύπον εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν τῆδε ψυχῶν ... καὶ σωτηρίας ἀρχηγὸν τοῖς γε τοῦ οὖσιν ἀνθρώποις καὶ τοῖς εἰσαῆθις γενησομένοις. An dieser Stelle ist die Autorität des charismatischen *ἡγεμών* als Erlöser aus der Zeitlichkeit ganz ähnlich ausgedrückt, wie es hier im Epigramm angedeutet ist. Er wirkt nämlich ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν τῆδε ψυχῶν, wie er im Epigramm (V. 2) Proklos ἐνθάδ' ... θρέψε und zwar als *σωτηρίας ἀρχηγός*, worauf im Epigramm (V. 4) mit dem Wunsch nach dem χῶρος ἔεις für die *ψυχάς* im Jenseits angespielt ist.

Im Epigramm zeigt aber Proklos mit Anspielungen auf den Phaedrus noch deutlicher, welche metaphysische Bedeutung diese διδασκαλίη des Syrian für ihn hat. Die beiden sind hier, im Diesseits, im Tode verbunden, der ξυνός ... ὅδε τύμβος hat ihre σώματα aufgenommen. Damit ist überhaupt auf das *σῶμα* als *σῆμα* (Gorg. 493 a) hingewiesen, aus dem aber eben die Seele durch die mystische Schau unter der Wirkung der richtigen *ἡγεμόνες* nachher befreit werden kann (in Ti. 3, 290, 30ss.). Diese mystische Schau ist, wie schon angedeutet, von den Neuplatonikern nach der Darstellung im Phaedrusmythus gestaltet, der darum in ihrer Erlösungslehre eine zentrale Stellung einnimmt (cf. Theol. Plat. 1, 5 p. 12, 14 ss.). Im Phaedrus ist es die ἐρωτικὴ μανία als (249 e) *πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε*

<sup>21</sup> Zu diesem Gebrauch der ‘metaphysischen’ Termini vgl. unten S. 35 und Anm. 61.

*καὶ ἐξ ἀρίστων τῷ ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς*, die zu den Mysterien führt. Durch sie wird die Erinnerung geweckt an jene Schau im *ὑπερουράνιος τόπος* (247 c ss.), damals (250 b) *ὅτε σὺν εὐδαιμονίᾳ χορῷ* (für Proklos sind das die großen Neuplatoniker, Theol. Plat. 1, 1 p. 2, 2ss.) *μακαρίαν ὅψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλον θεῶν* (für Proklos ist es Hermes, der Gott seiner *σειρά*, Marin. c. 28, 156, 36s.), *εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην· ἦν ἀργιάζομεν ... μνούμενοι ἵτε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρῷ καθαροὶ ὅντες.* Zu diesen Mysterien des Ursprungs führt die wahre *ἔρωτική τέχνη* zurück, denn (Phdr. 253 c) *προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἔρωντων, καὶ τελευτὴ ἐάν γε διαπράξωνται δ προθυμοῦνται ἢ λέγω, οὕτω καλή τε καὶ εὐδαιμονικὴ* *ὑπὸ τοῦ δι' ἔρωτα μανέντος φίλον τῷ φιληθέντι γίγνεται, ἐὰν αἰρεθῇ.* Damit ist für die beiden, wenn sie den *ἔρωτα* auf die richtige Weise üben, eine Verheibung für das Nachleben verbunden: (256 a) *ἐὰν μὲν δὴ οὖν εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακάριον μὲν καὶ δμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγονσιν.* Diesen *ἔρωτα* üben der *διδάσκαλος* und der *μαθητής* nach der neuplatonischen Interpretation. Auf diesen *δμονοητικὸν ... ἐνθάδε βίον* spielt Proklos im Epigramm (V. 2) an mit *ἐνθάδε ... θρέψε*. Im dritten Vers redet er dann von den *σώματα*, die vereinigt liegen hier, im Gegensatz zu dem Ort, wohin die Seelen dort kommen sollen. Auch damit ist auf die gleiche Phaedrusstelle hingewiesen, wo es gleich weiter (256 d s.) von den Liebenden heißt: *ἐν δὲ τῇ τελευτῇ ... ἐκβαίνοντι τοῦ σώματος· ὥστε οὐ σμικρὸν ἀδλον τῆς ἔρωτικῆς μανίας φέρονται.* Ihnen ist beschieden *φανὸν βίον διάγοντας εὐδαιμονεῖν μετ' ἄλλήλων πορευομένους καὶ δμοπτέρους ἔρωτος χάριν, ὅταν γένωνται, γενέσθαι.* Gerade diese Vereinigung zum seligen Leben als Lohn des richtigen *ἔρωτα* hier wünscht sich eben Proklos (V. 4) *αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἔεις λελάχοι.* Mit dem *χῶρος* spielt er auf die Stelle im Phaedrus an, auf die Plato selber am Ende des Mythus (256 d) zurückverweist und wo es heißt (249 a), die Seele *τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας* werde nicht zum Gericht unter die Erde kommen. Denn die philosophischen Seelen *ὅταν ... τελευτήσωσι ... ἐλθοῦσαι ... εἰς τούρανοῦ τινα τόπον, ὃποι τῆς δίκης κονφισθεῖσαι διάγονσιν ἀξίως οὗ ἐν ἀνθρώπον εἴδει ἐβίωσαν βίον.* Ihr Leben im Jenseits ist ihres *ἔρωτα* im Diesseits würdig. Was Proklos als *τούρανοῦ τινα τόπον* für sich und Syrian erwartet, deutet er mit seinem *χῶρος* *ἔεις* (V. 4) an. Er meint wohl den obersten Ort (Phdr. 248 e) *εἰς ... τὸ αὐτὸ δίθεν ἥκει ἡ ψυχή* (vgl. unten S. 23f. 33). Im Phaedrus ist das der *οὐρανός* und zuoberst der *ὑπερουράνιος τόπος* (247 c ss.), wo die Seele ihre Schau und ihre Weihe empfangen hat (248 a ss.).

Das Leben der Seele eines Neuplatonikers und so, nach der Darstellung des Marinos, speziell der des Proklos spielt sich nach einer in platonischen Ausdrücken formulierten Konstruktion (cf. e.g. in Ti. 3, 291, 7 ss.) in zwei Phasen des Abstiegs bis zur Geburt und des Wiederaufstiegs nach der Geburt ab. Zuerst steigt die Seele hinunter von ihrem Schöpfer in der *πρώτη γένεσις* (umgedeutet nach Ti. 41 e, Phdr. 248 c s.; cf. Marin c. 3; 152, 16) an den Ort der *λῆξις* (nach R. 617 c ss.;

Phdr. 248 b). Dort, auf ihrem *σύννομον ἀστρον* (Ti. 41 d s. 42 b; cf. in Ti. 3, 289, 29 ss.), erhält sie ihr *δχημα* (nach Ti. 41 e), einen ‘Seelenleib’, mit dem sie erst zur *γένεσις* in die Materie (nach Phdr. 248 c ss.; Ti. 42 e ss.; R. 621 a s.; cf. Marin. c. 6; 154, 11 ss.) hinunterkommt, im Epigramm *γενόμην* (V. 1). Von dort kann sie sich eben durch die richtige mystische ‘Philosophie’ wieder zur *ἐπιστροφή*, der Rückwendung, erheben (Proklos bei Marinos erlebt mehrere gestufte *ἐπιστροφαί* c. 13. 18. 22. 28 ss.)<sup>22</sup> bis zum *σύννομον ἀστρον* (nach Ti. 42b). Zu dieser Erhebung führt eben der richtige *ἔρως*, der den richtigen *ἐνθουσιασμός* bewirkt (unten S. 23 ff.). Ihre endgültige Erhöhung erfährt die Seele aber erst, wenn der höchste Seelenteil sich ganz selbstständig macht, gereinigt und losgelöst vom Leib und den unteren Seelenteilen (nach Ti. 42 d, e.g. Theol. Plat. 1, 1 p. 1, 22 *χωρισθεῖσαι*). Das ist die *ἀποκατάστασις*, bei der die Seele wieder eingeht in das Oberste, das sie erschaffen hat, in das *ἔν* (vgl. unten S. 33), das sie zuerst geschaut hat (nach Phdr. 248 e). Darauf ist also wohl mit dem *ἔεις* (V. 4) als Ziel hingedeutet. Das *λελάχοι* (V. 4) weist wohl auf den *κλῆρος* hin (R. 617 d), den Proklos bei seiner *λῆξις* empfangen hat. Die Göttin von Byzanz hat ihm ein Zeichen gegeben (Marin. c. 6; 154, 14 ss.; c. 10; 156, 3ss.) und ihn nach Athen geschickt: *Ινα γὰρ ἀνόθευτος ἔτι καὶ εἰλικρινῆς σώζηται ή Πλάτωνος διαδοχή* (vgl. oben zu *ἀμοιβόν* V. 2), *ἄγονσιν αὐτὸν οἱ θεοὶ πρὸς τὴν τῆς φιλοσοφίας ἔφορον* (Athene: Hy. 7, 1ss.). Dort geschehen Zeichen *προμηνύοντες αὐτῷ σαφῶς τὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς (εἰς ... θεός und πατήρ in Ti. 1, 310, 7ss. 1, 311, 26s.) κλῆρον, καὶ τὴν ἄνωθεν ἐσομένην ψῆφον τῆς διαδοχῆς*. Sein *κλῆρος* ist also seine Berufung vom Höchsten zum Höchsten hier unten *ἐνθάδε* (V. 2) und deshalb nachher dort oben *ἐκεῖ* (Phdr. 250 a). Wenn er wieder zurückkehrt *εἰς τὸ αὐτὸν ὅθεν ἥκει* (Phdr. 248 e), geht er also ein in das oberste *ἔν*; deshalb darf er wünschen (V. 4) *αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἔεις λελάχοι*. Marinos, der den Sinn des Epigrams sicher richtig verstanden hat, stellt es, nach allen *ἐπιστροφαί* des Proklos durch Philosophie, Theologie und Theurgie im Leben hier<sup>23</sup>, ohne weitere Erklärung<sup>24</sup>, zur Darstellung der *ἀποκατάστασις* dort, ans Ende.

<sup>22</sup> Die Proklosbiographie des Marinos ist aufgebaut nach sechs gestuften *ἀρεταῖ*, deren oberste dort die *θεονομική* ist (vgl. dazu Schissel v. Fleschenberg oben Anm. 14). Jeder *ἀρετή* entsprechen Schilderungen des *ἐνθουσιασμός* in platonisierenden Terminen, die je einer *ἐπιστροφή* in die Höhe der entsprechenden *ἀρετή* gleichzusetzen sind; vgl. unten Anm. 24.

<sup>23</sup> Marinos hat die *Vita* des Proklos als einen Hymnos verfaßt, von dem uns nur die prosaische Fassung erhalten ist (cf. Marin. c. 1; 151, 14 s. zu dieser Möglichkeit); er hat ihn aber auch *ἔπικως*, in Versen, geschrieben. In *Anth. Graec.* 9, 196 ist wohl der Schluß des Vershymnus erhalten. Auch hinter der prosaischen Fassung verbirgt sich jedoch allegorisch die neuplatonische ‘Seelenbiographie’ (vgl. oben Anm. 22). Das Epigramm *Anth. Graec.* 9, 197 auf diese *Vita* und auf das Schülerverhältnis des Marinos zu Proklos lehnt sich an das *ἀμοιβόν* *ἔῆς θρέψε διδασκαλίης* des Proklos (V. 2) an und sagt viel weitschweifiger (9, 197, 2ss.) *Πρόκλε ... ὅττι Μαρίνον | ἀθανάτων ... βοηθόν* (vgl. dazu oben S. 9), *εὖσεβέεσσιν | ἀντὶ τεῆς ἰερῆς κεφαλῆς* (vgl. dazu unten S. 28) *ψυχοσσόν* *ἄλκαρ | κάλλιπτες* (vgl. oben Anm. 18).

<sup>24</sup> Marinos (c. 3; 152, 8ss.) zählt die sechs Tugenden auf, nach denen er seine Biographie aufbaue (vgl. oben Anm. 22), und fügt bei *τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρων τούτων σωπήσαντες* tue er das. Als höchste Tugend behandelt er die *θεονομική* (c. 28–30). Was dann nachher kommt (c. 34–37), gehört zu diesen ‘noch höheren’, die er nicht nennt. Es umfaßt: des Proklos *εὐδαιμονία* (34), sein Horoskop als *κλῆρος* (35), seinen Tod mit der höchsten *ἀποκατάστασις*

Es liegt im Wesen der symbolischen Dichtung, daß sie mit ihren Worten etwas anderes, ihrer Absicht nach viel mehr, meint, als sie sagt. Interpretiert man dieses Epigramm des Proklos nach der Weise seines eigenen Dichterverständnisses, wie er es in seinen Kommentaren so ausführlich demonstriert, und dem Sinne nach auf sein eigenes System hin, so findet man darin eine Philosophia in nuce, die die großen Erlebnisse seiner *ψυχή* und das theologische Ziel, das er dank seiner Berufung zusammen mit seinem Lehrer Syrian in der *σειρά* der *διάδοχοι* der Akademie erreichen wollte, unter epischen Worten verborgen allegorisch darstellt.

*Henrico Haffter sexagenario  
Kal. Iun. a. d. MCMLXV*

### Proklos Epigramm II

*Ρηγίνου μελάθροισι τὸν εὖαστὴν Διόνυσον  
 δέρκεο, δεξιέρῃ χειρὶ κυπελλοφόρον,  
 ξανθὴν μὲν σφίγγοντα καρήατος αἴθοπι κισσῷ  
 χαίτην καὶ λαιῆ θυρσοφόρον παλάμη,  
 βαπτὰ δὲ πέπλα φέροντα κατὰ χροὸς αἵματι κόχλον  
 καὶ στικτὴν νεβρίδων ἀμφικρεμῆ χλαμύδα.  
 αὐτὸν Βάκχον ἀνακτα δόμων ἔντοσθε δέδορκας  
 εὐξείνων, εὐχαῖς Ἰλαον ἐσταότα.*

#### I

Führt das erste Epigramm in den weiten Zusammenhang der neuplatonischen Biographie einer Seele, so behandelt das zweite einen seiner Bedeutung im neuplatonischen System nach nicht minder zentralen, aber viel spezielleren Gegenstand.

Der Text dieses Epigramms und seine Zuschreibung an Proklos hängen an der Autorität des J. Ph. d'Orville, der es 1783 mitgeteilt hat<sup>25</sup>. Alle Späteren berufen

---

(36), bei der eben das Epigramm angeführt wird, und die Götterzeichen dabei (37) als Bestätigung. Das ist von Schissel v. Fleschenberg a. O. (oben Anm. 14) 26f. nicht ganz richtig gesehen.

<sup>25</sup> *Charitonis Aphrodisiensis de Chaerea et Callirhoe amat.-narrat. libri VIII ...* Jac. Phil. d'Orville publicavit ... ed. altera ... Leipzig 1783 (1. Aufl. Amsterdam 1750); dazu Bd. 2: Jac. Phil. d'Orville, *Animadversiones in Charitonem Aphrodisiensem*. Dort erklärt d'O. S. 434 zu 'χλαμύδας Ἑλληνικάς p. 92, 10' die häufige Verwechslung von χλαμύς und χλανίς. Als eines der Beispiele gibt er V. 8 unseres Epigramms: «In elegantissimo Epigrammate Procli in Dionysum sive Bacchum in ipso codice haec vox (sc. χλαμύδα) iam ambigua. Totum lectori non invidebo.» Es folgt der Text des Epigramms. Dazu Ludwich in seiner Ausgabe (*Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Graecorum reliquiae ...* Leipzig 1907) S. 157: «ex codice mihi quidem ignoto editum ab I. Ph. d'Orville in animadversionibus ad Chariton. p. 434 (ed. Lips. 1783)» mit Aufzählung der weiteren Abdrucke. Damit sei auf die möglichen Zweifel an seiner Zuweisung an Proklos hingewiesen. Die Authentizität dieses Epigramms ist, soviel ich sehe, bisher nicht bestritten worden. Seine «elegantia» (vgl. auch unten Anm. 26) ist allerdings nicht sehr überzeugend. Aber es kommt darin nichts vor, was für Proklos auszuschließen wäre. Wenn es nicht von ihm selber wäre, könnte es allerdings auch von einem anderen dieser letzten Neuplatoniker sein.

sich auf ihn. Es besteht, wie die folgende Interpretation zeigen wird, kein Anlaß, diese Zuweisung zu bestreiten, wenn nicht aus äußereren Gründen das Gegenteil bewiesen werden kann.

Literarisch zeigt dieses Epigramm ähnliche Züge wie das erste. Auch hier ist eine Gliederung durch stark betonte äußere Symmetrien festzustellen (vgl. oben S. 7f.). Die Namen *'Pηγίνον*, in dessen Haus das Bild steht, und *Διόνυσον*, den der Beschauer betrachten soll, stehen gleich am Anfang und am Ende des ersten Verses. Dann sind der erste Teil (V. 1–6) und der zweite (V. 7–8) durch parallele Inhalte und Konstruktionen einander gegenübergestellt. Das gleiche Verb im Präsens *δέρκεο* am Anfang des zweiten wird im Perfekt *δέδορκας* am Ende des siebten Verses wieder aufgenommen. Dazu verschränkt wird der Kultname des Gottes *τὸν εὐαστὴν Διόνυσον* am Ende des ersten mit seinem Mysteriennamen und dessen Zusätzen *αὐτὸν Βάκχον ἄνακτα* am Anfang des siebten eingesetzt. Im ersten Teil sind dazu analog mit dem Hauptverb die beiden gleichgebildeten Adjektive *κυπελλοφόρον*, *θυρσοφόρον* und die präsentischen Partizipien *σφίγγοντα* und *φέροντα*, im zweiten Teil das Adjektiv *Ιλαον* und das perfektische Partizip *ἔσταότα* verbunden. Alle diese Adjektive sind noch mit Dativen konstruiert: *δεξιτέρῃ χειρὶ κυπελλοφόρον* (2), *λαιῇ θυρσοφόρον παλάμῃ* (4), *εὐχαῖς Ιλαον* (8), dazu *βαπτὰ ... αἷματι* (5). Während im ersten Teil *'Pηγίνον μελάθροισι* vor dem Namen des Gottes steht, folgt ihm im zweiten *δόμων ἔντοσθε ... εὐξείνων* als Ort des Schauens.

Das Epigramm beschreibt in den ersten drei Distichen in einem Satz ein Bild des Dionysos im Hause eines *'Pηγίνος* (V. 1). Im ersten Vers werden das Haus und der Gott genannt. Der ganze Rest des Satzes (V. 2–6) besteht, außer der Anrede *δέρκεο* (V. 2), nur aus Attributen zum Objekt *Διόνυσον*. An sich sind diese alle ohne weiteres verständlich. Trotzdem bietet die Konstruktion zwei kleine Schwierigkeiten. Äußerlich werden das zweite und das dritte Distichon je durch ein Participium coniunctum mit einer Partikel, an das je mit *καὶ* ein zweiter Teil angehängt wird (*μὲν σφίγγοντα ... καὶ* V. 3s. und *δὲ ... φέροντα ... καὶ* V. 5s.) als zwei parallele Portionen an das erste Distichon angefügt. Diese beiden Abschnitte sind aber doch nicht ganz gleich. Während im ersten (*σφίγγοντα ... καὶ ... θυρσοφόρον* V. 3s.) zwei Attribute zu *Διόνυσον* durch *καὶ* verbunden sind, hängt im zweiten das *καὶ* nur zwei Objekte (*πέπλα ... καὶ ... χλαμύδα* V. 5s.) zu *φέροντα* zusammen. Gleichzeitig werden die beiden gleich gebildeten und konstruierten Adjektive *κυπελλοφόρον* (V. 2) und *θυρσοφόρον* (V. 4) syntaktisch verschieden behandelt. Während *θυρσοφόρον* durch *καὶ* in das erste Glied der *μέν ... δέ*-Konstruktion eingefügt ist, steht *κυπελλοφόρον* als selbständiger Teil außerhalb der Reihe vor diesen beiden Abschnitten. Dazu kommt eine kleine inhaltliche Schwierigkeit, wenn man *σφίγγοντα* (V. 3) ganz wörtlich nimmt. Dionysos wird beschrieben (V. 2–4): «in der rechten Hand einen Becher tragend, die blonde Haarmähne seines Hauptes mit schimmerndem Epheu umwindend und in der linken Hand den Thrysos tragend.» Man kann sich also fragen, mit welcher Hand oder wie er

den Epheu um sein Haupt winde<sup>26</sup>. Will man den Text nicht ändern, so muß man etwas unscharf übersetzen: «mit einem schimmernden Epheugewinde um die blonde Haarmähne seines Hauptes.» Bei der Mißachtung der materiellen Wirklichkeit, wie sie für Proklos bezeugt ist, empfiehlt sich das eher als zu ändern. Damit bleiben auch die beiden parallelen Partizipien *σφίγγοντα* (V. 3) und *φέροντα* (V. 5) erhalten. Bei der ‘höheren’ allegorischen Interpretation wird sich zudem zeigen, daß die beiden Gruppen *δεξιτέρη χειρὶ κυπελλοφόρον* mit *σφίγγοντα* gegenüber *λαιῆ θυρσοφόρον παλάμη* mit *φέροντα* auf jener Stufe des Verständnisses als ein paralleles Gegensatzpaar aufgefaßt werden müssen, das durch die beiden Leitbegriffe *δεξιτέρη* (V. 2) und *λαιῆ* (V. 4) bestimmt ist (vgl. unten S. 27), dessen Glieder zwar den Wortformen nach (*κυπελλοφόρον ... μὲν σφίγγοντα – θυρσοφόρον ... δὲ ... φέροντα*) analog aussehende Teile enthalten, während sie dem vordergründigen Sinn und dem Satzgefüge nach nicht so zu konstruieren sind. Vielleicht darf man hier also annehmen, daß die Kenntlichmachung des höheren, hinter der Beschreibung versteckten Sinnes durch analoge Formen dem Dichter wichtiger war als der materiell ganz präzise Ausdruck des vordergründigen Sinnes.

Nachdem in den ersten drei Distichen das Bildnis des Gottes beschrieben ist, wird im vierten, dazu parallel gebauten noch einmal gesagt, daß der Angeredete den Gott sehe. Diese zwei Verse enthalten als Pointe des ganzen Epigramms eine Zusammenfassung des vorher Gesagten: Name des Gottes – Haus – Schau, mit der Zugabe, daß der Gott dem Gebet des ihn Anschauenden gnädig sei. Aber dabei wird doch nicht genau wiederholt, was vorher gesagt wurde. Erstens erscheint hier dasselbe Verb *δέρκεο* (V. 2) ‘sieh an’ in einem perfectum intensivum *δέδορκας* (V. 7) ‘du schaust’, und zweitens erhält der Gott einen anderen Kultnamen, *Bάκχον ἄνακτα*, und die wichtige Ergänzung *αὐτόν* (V. 7). Damit soll also jedenfalls ein Gegensatz bezeichnet sein zwischen dem Bildnis des Dionysos, das der Beschauer anblicken soll, einerseits und dem Gott Bakchos selber, den er auf Grund seines Gebetes sozusagen in Epiphanie selber schaut, anderseits.

## II

Angeredet ist (*δέρκεο* V. 2) ein Beschauer, der in der üblichen Weise<sup>27</sup> aufgefordert wird, das Bild des Dionysos anzusehen. Wer spricht diese Aufforderung aus? – Doch wohl das Bild des Dionysos, zu dem das Epigramm gehört, oder eher der Gott, der damit dargestellt ist, da er sagen kann (V. 7 s.), der Angeredete schaue den Gott, der seinen Gebeten gnädig sei. Das Kultprädikat *εὐαστής* (V. 1) des Dionysos, der Titel *Bάκχος* (V. 7), die betonte und wiederholte Erwähnung des

<sup>26</sup> Deshalb konjizierte Hecker (V. 3) *σφιγχθέντα* (nach *Anth. Plan.* 184) mit der Begründung: «In qua inscriptione elegantiae et dictionis venustae dotibus conspicua corruptum est *σφιγγοντα*. Quum enim Bacchus dextra teneat poculum, altera thyrum, ipse hederae coronam nectere non potest. Corrigendum igitur *σφιγχθέντα*.» Und Ludwich schloß sich dem Zweifel an *σφιγγοντα* an. Aber es geht, wie im folgenden zu zeigen ist (S. 28), Proklos gerade darum, den Kopfschmuck mit der Rechten zu verbinden, ohne daß das an dem wirklichen Bild sichtbar so gewesen sein muß, vgl. in *Ti.* 1, 273, 11 ss. unten S. 26.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. *Anth. Graec.* 9, 143. 249. 588. 599; *δέρκεο* 9, 603, 3.

Hauses (V. 1. 7s.), in dem das Bildnis steht, in dem gebetet wird und in dem der Gott selber geschaudt wird, deuten auf Mysterien, in die der Beschauer eingeweiht ist. Der Angeredete wäre dann also ein Myste, der den Gott bei heiligen *δρυια* schaut.

Dionysos ist als Mysteriengott seit den Bakchen des Euripides bezeugt<sup>28</sup>. In Athen ist der Mysterienkult der Iobakchen bekannt durch eine Inschrift<sup>29</sup>, in der Herodes Atticus als ihr *ἱερεὺς* eine Rolle spielt. In der Kaiserzeit sind von vielen Orten Vereinigungen von *Bάκχοι* bekannt, deren *τελεταὶ* in heiligen Häusern<sup>30</sup> stattfanden. In Pergamon nennen sie sich *οἱ Βάκχοι τοῦ εὐαστοῦ θεοῦ* mit dem gleichen Kultprädikat (mit dem wohl der *Διόνυσος Καθηγεμών* bezeichnet ist), das auch hier (*εὐαστὴν Διόνυσον* V. 1) dem Namen des Gottes beigefügt wird. In Ephesus hat er auch das Beiwort *θυρσοφόρος* (hier V. 4). Dionysos ist der große Gott der orphischen Religion<sup>31</sup>. Die Bakchos-Mysterien sollen von Orpheus gestiftet worden sein<sup>32</sup>. O. Kern hat gezeigt, daß das uns erhaltene orphische Hymnenbuch<sup>33</sup> ein – eventuell erweitertes – Gesangbuch für den Kult in einer orphischen Gemeinde in Kleinasien, möglicherweise der des Dionysos *Καθηγεμών* in Pergamon, war<sup>34</sup>. Im Mittelpunkt der Sammlung stehen die *ὕμνοι κλητικοί*, die Dionysos zum Kult der Mysten in ihren *οἶκος* rufen. Diese Hymnen sind zwar wohl etwa 200 Jahre älter als Proklos; aber sie geben eine unmittelbare Vorstellung von wirklicher Kultpoesie im Gebrauche dionysischer Mysten.

Unser Epigramm umfaßt die Beschreibung eines Bildes des Dionysos in einem speziell bezeichneten Hause, was in diesen orphischen Hymnen nicht belegt ist. Sie enthalten hauptsächlich reihenweise Kultepiklesen des Gottes<sup>35</sup>. Mit diesen zeigt aber unser Epigramm Berührungen. So findet sich der Titel *ἄναξ (Βάκχον* *ἀνακτα* V. 7) ähnlich zweimal (*Βακχεῖον* *ἀνακτα* Orph. Hy. 30, 2; gen. 54, 8; nur *ἀνακτα* 79, 9), verbunden mit *εὐαστὴρ* (Orph. Hy. 30, 1; *εὐε* *Βάκχε* 50, 3). Was mit dem Kult der (immer wieder als solche bezeichneten) nächtlichen *δρυια* und *τελεταὶ* zusammenhängt, ist dort oft genannt, so das zum Kultruf gehörige *εὐάζειν* mit seinen Ableitungen (*εὐαστὴν* V. 1: Orph. Hy. 31, 2; 40, 15; 49, 1; 54, 5. 8. 11), der *κισσός* (*κισσῷ* V. 3: in Zusammensetzungen Orph. Hy. 30, 4; 52, 12; 54, 6),

<sup>28</sup> Belege bei O. Kern, *Mysterien (Dionysosweihen)*, RE 16, 2 (1935) 1290–1314. Archäologisches Material zuletzt bei F. Matz, *ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ*, Abh. Ak. Mainz, geistes- u. sozialwiss. Kl., 1963 Nr. 15 mit 38 prächtigen Tafeln. Zur älteren dionysischen Religion und zum Mythos vgl. E. R. Dodds, *Euripides Bacchae* (Oxford 1944) IXff.

<sup>29</sup> IG II<sup>2</sup> 1368, vgl. Kern a. O. 1292ff.; zum Haus der Iobakchen W. Judeich, *Topographie von Athen*, Hb. AW 3, 2, 2 (1931) 291.

<sup>30</sup> Oft *Βακχεῖα* genannt, *ἱερὸς οἶκος* z. B. in Magnesia (Kern a. O. 1298f.).

<sup>31</sup> Kern a. O. 1284ff.

<sup>32</sup> Kern a. O. 1289f.; Zeugnisse *Orphicorum Fragmenta* (unten Anm. 43) test. 94–101.

<sup>33</sup> Zitiert nach G. Quandt, *Orphei Hymni<sup>2</sup>* (Orph. Hy.) (Berlin 1955 [1. Aufl. 1941]).

<sup>34</sup> Frühere Arbeiten zusammengefaßt von Kern a. O. 1283f. 1299. Ihm folgt W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*<sup>3</sup> (London 1952 [1. Aufl. 1935]) 260ff. R. Keydell, *Orphische Dichtung*, RE 18, 2, 1 (1942) 1321ff. nimmt dagegen (1331) an, sie seien für ein Privatheiligtum in Kleinasien gedichtet. Die Neuplatoniker hätten sie in ihren Prosawerken nicht berücksichtigt, aber Proklos vielleicht in seinen Hymnen.

<sup>35</sup> Eine Sammlung von Epiklesen des Dionysos, je vier in einem Vers, für jeden Buchstab des Alphabets ein Vers, mit Einleitung und Schluß 26 Verse, *Anth. Graec.* 9, 524.

der θύρσος (θυρσοφόρον V. 4: ähnliches Orph. Hy. 45, 5; 50, 8; 52, 4), die νεβρίς (νεβρίδων ... χλαμύδα V. 6: Orph. Hy. 52, 10 νεβριδοστόλε). Von κύπελλον (V. 2), χαίτη (V. 4), πέπλα (V. 5) und vom Haus, in dem der Kult gefeiert wird (V. 1. 7), ist in den orphischen Hymnen hingegen nicht die Rede. Dort sind aber auch die εὐχαῖ genannt. Sie dienen dazu, die Götter zur Epiphanie bei diesen nächtlichen Weihen zu rufen (Orph. Hy. Pr. 2; 27, 2; 59, 19), ausdrücklich auch den Dionysos: Λικινίτην Διόνυσον ἐπ' εὐχαῖς ταῖσδε κικλήσκω (Orph. Hy. 46, 1). Die Götter sind ίllaοι, wenn sie der Bitte folgen: ολῦθι ... καὶ ίllaον ἥτορ ἔχονσα | βαῖν' ἐπὶ ... τελετὴν τέλος ἥδὺ φέρονσα (Leto Orph. Hy. 35, 6s., cf. 18, 19). Dem entspricht es, wenn in unserem Epigramm der Myste den Βάκχον ἄνακτα schaut εὐχαῖς ίllaον ἑσταότα (V. 8). Der Gott ist also seinem Gebet, dem ὅμιος ολητικός, gnädig gewesen und ihm erschienen, und wenn das in einem Hause (δόμων ἔντοσθε ... εὐξείνων V. 7s.) geschah, so ist damit wohl ein dionysischer ἵερος οἶκος gemeint, wie auch das Bild, für das die Aufschrift verfaßt ist, in einem Hause steht (μελάθροισι V. 1). Der im vierten Distichon Angeredete ist also wohl in einem solchen Weihehaus in die τελεταῖ des Dionysos eingeweiht worden. Jetzt hat er dort erfolgreich gebetet und erlebt die ἐποπτεία des Βάκχος ἄναξ.

Wer ist nun der in dem Gedicht angeredete und zum Anschauen des Bildes aufgeforderte Myste? – Wäre an eine spezielle Person gedacht, so würde man erwarten, daß sie irgendwo, am ehesten am Anfang des Gedichts, näher bezeichnet würde. Das Epigramm müßte dann zu einem besonderen Anlaß verfaßt sein, etwa zur Einweihung des Bildes oder zu einem besonderen Fest, bei dem es betrachtet würde. Es wäre dann nicht eine Aufschrift zu einem Bild, sondern die Aufforderung, das Bild anzusehen, käme dann der Einladung durch den Dichter an einen Bekannten zu einem solchen Anlaß gleich. Aber auch davon ist im Gedicht nirgends etwas angedeutet. Näherliegend ist also die Annahme, daß mit der angeredeten Person nicht ein einzelner Mensch gemeint sei, sondern jeder, der das Bild ansieht, allerdings nicht jeder Beliebige überhaupt, wohl aber jeder beliebige Eingeweihte, der das Bild im Hause des Πηγίνος ansehen darf und von dem die Figur des Bildes also voraussetzen kann, daß sie die im letzten Distichon gemeinte Schau erlebe. Das Epigramm wäre dann doch die Aufschrift zu einem Götterbild, das für die Gesellschaft der Dionysosmysten im Hause des Πηγίνος aufgestellt ist.

Bemerkenswert ist immerhin, daß ein solches Bild, das nur Mysterien zu sehen bekommen, im Hause eines einzelnen stehen soll<sup>36</sup>. Marinos gibt in seinem Leben des Proklos eine Anschauung von den Erschwerungen, mit denen die Ausübung der heidnischen Kulte in Athen damals verbunden war. Die Kultstätten wurden geschlossen, zerstört oder in christliche Kirchen umgewandelt. Proklos geriet mit seiner Polemik gegen die Christen<sup>37</sup> und mit seinem Eifer, die alten heidnischen Kulte wieder zu beleben, in politische Schwierigkeiten und ging, da er Athen für

<sup>36</sup> Vgl. immerhin Keydell zu den orphischen Hymnen, oben Anm. 34.

<sup>37</sup> Zu seinen ὀκτωκαιδεκα ἐπιχειρήματα περὶ ἀιδιότητος τοῦ κόσμου κατὰ τῶν Χριστιανῶν vgl. Beutler a. O. 200f.

ein Jahr verlassen mußte, nach Lydien. Vom Heiligtum des Asklepios in Athen erwähnt Marinos ausdrücklich, daß es damals noch geöffnet war (c. 29; 166, 3 ss.): *καὶ γὰρ ηὔτύχει τούτου ἡ πόλις τότε, καὶ εἰχεν ἔτι ἀπόρθητον τὸ τοῦ Σωτῆρος ἱερόν.* Der Parthenon wurde aber in eine Kirche verwandelt und das Kultbild entfernt (Marin. c. 30; 166, 25 ss.). Marinos erzählt, wie Proklos nun Athene in sein Haus aufnahm, nachdem er ein Zeichen erhalten hatte, ὃς χρὴ τάχιστα τὴν οἰκίαν προπαρασκευάζειν. Im Traum hatte ihm eine εὐσχήμων ... γυνή gesagt: *ἡ γὰρ κυρία Ἀθηναῖς ... παρὰ σοὶ μένειν ἐθέλει.* Das bedeutet sicher nicht, daß Proklos das Standbild aus dem Parthenon erhielt<sup>38</sup> und daß der Kult nun offiziell in seinem Hause weitergeführt worden wäre, sondern höchstens, daß die heidnischen Neuplatoniker nun heimlich in seinem Hause weiterzelebrierten und dieses als Refugium des offiziell abgeschafften Kultes und somit als Nachfolger des Parthenon betrachteten. Von Proklos selber wird geschildert, wie er heilte und betete (Marin. c. 29; 166, 5 ss.) *τὸν ἀρχαιότερον τρόπον* und dabei *τοιοῦτον ἔργον διεπράξατο οὐκ ἄλλως ἢ κάνταῦθα τοὺς πολλοὺς λανθάνων* (cf. Phdr. 249 d) *καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐθέλοντι παρασχών, συνεργασάσης αὐτῷ πρὸς τοῦτο καὶ τῆς οἰκίας, ἐν ἦ αὐτὸς ὥκει.* Er bewohnte nämlich die von Plutarchos und Syrian erbte *οἰκησις ..., γείτονα ... καὶ τοῦ πρὸς τῷ θεάτρῳ Διονύσου.* Eine entsprechende Situation könnte also auch zum Aufstellen eines Kultbildes einer Gemeinde von Dionysosmysten in einem Privathause geführt haben, um dort den Kult weiterführen zu können, nachdem der offizielle *ἱερὸς οἶκος* geschlossen worden war.

Ob Proklos selber in diese Dionysosmysterien eingeweiht war oder nicht, geht aus dem *βίος* des Marinos nicht hervor. Immerhin erfahren wir, daß Proklos an vielen verschiedenen Kulten teilnahm und theurgische Techniken beherrschte (Marin. c. 33), daß er von Asklepigeneia, der Tochter des Plutarch, des Vorgängers des Syrian als Schulhaupt, neben allerlei Zaubereien auch in *ὅργια* eingeweiht wurde (Marin. c. 28; 165, 16 ss.: *παρ’ αὐτῇ γὰρ καὶ μόνῃ ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ μεγάλου ὅργια καὶ ἡ σύμπασα θεονομικὴ ἀγωγή, διὰ τοῦ πατρὸς αὐτῇ παραδοθεῖσα*) und daß er Hymnen für alle möglichen Götter dichtete, von denen auch einige genannt werden, die uns nicht erhalten sind<sup>39</sup>, weil er immer wieder sagte (Marin. c. 19; 161, 12 ss.): *ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μᾶς τινος πόλεως οὐδὲ τῶν παρ’ ἐνίοις πατρίων εἰναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὀλον κόσμου ἱεροφάντην.* Es ist kaum wahrscheinlich, daß er, der (Marin. c. 22; 162, 17 ss.) *πᾶσαν μὲν θεολογίαν Ἑλληνικήν τε καὶ βαρβαρικήν* kannte und auslegte und (Marin. c. 19; 160, 54 s.) *τὰς παρὰ πᾶσι δέ, ὃς εἰπεῖν, ἐπισήμους ἐορτὰς καὶ τὰ παρ’ ἑκάστοις πάτρια δρῶν ἐνθέσμως διετέλεσε,* ein Epigramm für ein Kultbild eines Kultes verfaßt hätte, in den er ausgerechnet nicht eingeweiht gewesen wäre, und daß er Mysten an eine Schau erinnert hätte, die er nicht kannte und von der er also selber nicht reden konnte

<sup>38</sup> Die Parthenos des Phidias kam wohl kurz nach Theodosius II. (408–450) nach Konstantinopel, vgl. Judeich a. O. (oben Anm. 29) 105 Anm. 12.

<sup>39</sup> Die *ὕμνων πραγματεῖα* (oben Anm. 4) enthielt Hymnen nicht nur an griechische Götter, sondern auch an Marna v. Gaza, Asklepios Leontuchos v. Askalon, einen Gott der arabischen Thyandriten, Isis v. Philae καὶ τοὺς ἄλλους ἄπαντας (Marin. c. 19; 161, 5 ss.).

und durfte. Denn Proklos pflegte seine Dichtungen überhaupt für den aktuellen kultischen oder theurgischen Gebrauch zu dichten und nicht als Buchpoesie. Er verwendete seine Hymnen bei den vielen gottesdienstlichen Feiern, denen er sich unterzog (Marin. c. 19; 161, 4ss.), und wenn er selber als Theurg zur Behandlung von Krankheiten eines Bekannten zugezogen wurde, *πρῶτον μὲν τοὺς θεοὺς λιπαρῶς ἵκετενεν ὑπὲρ αὐτοῦ ἔργοις τε καὶ ὅμνοις* (ibid. c. 17; 159, 47ss.), und noch in seiner eigenen letzten Krankheit *ηὔχετο ... καὶ ὅμνοις ἐποίει* (ibid. c. 26; 164, 27s.). Andere Verse, nach der Art der Orakeldichtung, dichtete er, um das Traumgesicht von seiner eigenen *λῆξις* und einer Vision seiner Seele im Himmel auszudrücken (ibid. c. 28; 165, 25ss.). Das erste Epigramm schließlich ist ebenfalls für den konkreten Zweck, als seine Grabinschrift zu dienen, geschaffen (ibid. c. 36; 169, 36ss.). So ist es also wahrscheinlich, daß auch dieses zweite Epigramm für den praktischen Gebrauch bei einem realen Anlaß gedichtet worden ist.

Ob das Haus des ‘*Πυγίνος*’ in Athen oder anderswo gewesen sei, ist nicht zu erkennen. Reginus ist zwar als Personename in dieser Zeit bezeugt<sup>40</sup>. ‘*Πυγίνος*’ als ‘Bürger der Stadt Regium’, wo Pythagoras geweilt und Anhänger gehabt hatte und das eine pythagoreische Verfassung gehabt haben soll<sup>41</sup>, könnte aber auch symbolisch einen ‘Pythagoreer’ bezeichnen<sup>42</sup>.

### III

Das Epigramm läßt sich also verstehen als Aufschrift zu einem Kultbild dionysischer Mysten im Hause eines ‘*Πυγίνος*’, der jedenfalls selber Myste ist, wohl einer Gemeinde von der Art der Iobakchen in Athen oder der *Bάκχοι τοῦ εὐαστοῦ θεοῦ* in Pergamon. Eine genauere Fixierung auf einen konkret zu bezeichnenden Kultort ist allerdings nicht möglich. Doch das betrifft nur den materiell-biotischen ‘Vordergrund’, die ‘mimetische’ Stufe des Verständnisses der Dichtung. Präziseren Aufschluß können wir hingegen erlangen, wenn wir uns an den durch diese Worte symbolisch ausgedrückten höheren Sinn halten (vgl. oben S. 3). Da es sich um Verse auf ein Götterbild handelt, drängt sich die theologische Interpretation *θεωρητικώτερον*, die durch ihr Verständnis zur *ἔνωσις* mit den Göttern führt, geradezu auf.

Das Epigramm scheint auf den Kultzusammenhang orphischer Dionysosmysterien hinzuweisen. Wie das ‘Orphische’ von Proklos verstanden ist, zeigen deutlich seine anderen Äußerungen, wo er als *φιλόσοφος* und *ἱεροφάντης* über Dionysos spricht. Die Stellen, an denen Proklos sich für seine ‘theologischen’ Inter-

<sup>40</sup> Ein Flavius Simplicius Reginus, als *praefectus praetorio Illyrici* anno 435 bezeugt (Seeck, RE 1, 1 A [1914] 475), wird wohl damals, als Träger dieses Amtes, Christ gewesen sein.

<sup>41</sup> Das wird von den Neuplatonikern Porphyrius, *Vita Pyth.* 21 und Iamblich, *Vita Pyth.* 130. 172. 251 erwähnt.

<sup>42</sup> In unserem Zusammenhang nichts anzufangen ist mit Diog. Laert. 8, 47 in der Liste der Homonymen ‘Pythagoras’: *οἱ δὲ καὶ ἄλλοι ἀνδριαντοποιὸν ‘Πυγίνον γεγονέναι φασὶ Πυθαγόραν, πρῶτον δοκοῦντα ὁνθμοῦ καὶ συμμετολας ἐστοχάσθαι.* Zu dem berühmten Bildhauer aus Rhegin vgl. A. Rumpf, *Pythagoras* 14, RE 24, 1 (1963) 305–307.

pretationen auf Orpheus und die *θεολόγοι* beruft, sind, soweit sie sich auf Fragmente orphischer Dichtung beziehen, gesammelt von O. Kern in seinen *Orphicorum Fragmenta*<sup>43</sup>. Dionysos kann geradezu als Paradigma für die Technik betrachtet werden, mit der diese späten Neuplatoniker schon vor Proklos Abstraktionen aus ‘orphischen’ Texten herausinterpretiert und diese mit ihren Interpretationen aus Plato gleichgesetzt und damit ‘Lehren des Orpheus’ in Aussagen Platos wiedergefunden haben. Sie haben damit sein ‘System’ als identisch mit dem orphischen erwiesen und konnten deshalb platonische ‘Lehren’ mit orphischen Namen ausdrücken.

Wie Proklos sich überall bei seinen Interpretationen und besonders auch in seiner platonischen Theologie (Theol. Plat. 1, 1 p. 2, 2–12, vgl. oben S. 10) auf die Autorität seines *καθηγεμών* Syrian beruft, so waren nach dem Zeugnis des Marinos (c. 27; 164, 42 ss.) besonders seine uns verlorenen Schriften *εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν* und *περὶ συμφωνίας Ὀρφέως, Πνηδαγόρου, Πλάτωνος πρὸς τὰ λόγια βιβλία* i’ Bearbeitungen von entsprechenden Werken seines Lehrers<sup>44</sup>. Proklos sagt mehrmals, wie er (nach Syrian) sich diesen Zusammenhang vorstellte. Dabei nennt er auch die Namen der wichtigsten Götter. Quellen der platonischen Theologie sind Platos Dialoge (Theol. Plat. 1, 5 p. 12, 42ss.), <ἐν> ἐκάστῳ γὰρ αὐτῶν πλείων ἢ ἐλάττων γίνεται μνήμη τῶν θείων ὀνομάτων, ἀφ’ ᾧ ὁ δάσκαλος τοῖς περὶ τὰ θεῖα γεγυμνασμένοις τὰς ἴδιότητας αὐτῶν τῷ λογισμῷ περιλαμβάνειν. δεῖ δὲ ἐκαστα τῶν δογμάτων ταῖς Πλατωνικαῖς ἀρχαῖς ἀποφαίνειν σύμφωνα καὶ ταῖς τῶν θεολόγων μυστικαῖς παραδόσεσιν. ἅπασα γὰρ ἡ παρὸ “Ἐλληνοι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἔστι μυσταγωγίας ἔκγονος. Auf den Urtheologen Orpheus folgten nämlich Aglaophamus, Pythagoras und Plato, der τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πνηδαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων übernommen habe. Daß Plato mit seiner Theologie dem Orpheus folge oder ihn nachahme, wird daher immer wieder behauptet (z. B. Theol. Plat. 4, 5 p. 188, 22ss.; in Ti. 1, 189, 4 ss.) und als selbstverständlich angenommen (vgl. Theol. Plat. 5, 35 p. 322, 22 ss. = Orph. fr. 151 und speziell zu unserem Gegenstand Ol. in Phd. 43, 14 ss. = Orph. fr. 211; ibid. 58, 8 ss.).

Proklos hat sich nicht nur in diesem Epigramm poetisch über Dionysos geäußert. Von einem Hymnus auf Dionysos ist nur ein Vers erhalten. Aber auch in den vollständigen Hymnen erscheint er, im ersten (1, 24), wo er in die *σειρά* des Helios hineingestellt wird<sup>45</sup>, und im siebenten (7, 11–15), wo als Ruhmestat der

<sup>43</sup> (*Orph. fr.*) Berlin 1922 (Neudruck Berlin 1963).

<sup>44</sup> Vgl. dazu Beutler a. O. 206; gut zu dieser Harmonisierungstätigkeit E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*<sup>2</sup> (Oxford 1963 [1. Aufl. 1933]) XIff. Die Harmonisierung verlangte Uminterpretationen des Sinnes aller davon betroffenen Texte, auch der chaldäischen Orakel, vgl. dazu Kroll, *Or. Chald.* 10f.

<sup>45</sup> Auch diese Einreihung wohl nach orphischer Interpretation des Dionysos und Gleichsetzung des Helios mit Zeus oder Apollon, vgl. Orph. fr. 172. 212. Im ersten und siebten Hymnus sind natürlich auch die *λόγια* der chaldäischen Orakel benutzt, vgl. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Schriften d. Königsberger Gel. Ges., geistesw. Kl. 18 (1944) 37f.

Athene erzählt ist, wie sie sein Herz rettete, als die Titanen ihn zerstückelten, und es dem Vater Zeus brachte, so daß er als *νέος* ... *Διόνυσος*<sup>46</sup> von Semele wiedergeboren wurde. Aus der ‘theologischen’ Interpretation dieser Geschichte ergibt sich die Stellung und Bedeutung des Dionysos im neuplatonischen System.

Die ganze Geschichte, wie der kleine Dionysos spielte und von den Kureten umtanzt wurde, ihn die Titanen mit Kinderspielzeug (einem Spiegel, den Hephaest gemacht hatte) weglockten, in sieben Teile zerstückelten und kochten und zur Strafe dafür von Zeus in den Tartarus geschmettert wurden, während Athene sein Herz rettete und Apollon die zerstückelten Glieder auf dem Parnaß begrub, wurde von Orpheus (fr. 34) erzählt und in der Fassung der sogenannten rhapsodischen Theogonie der *ἱεροὶ λόγοι*<sup>47</sup> der Interpretation des Proklos zugrunde gelegt (Orph. fr. 210, 211 die Proklosstellen gesammelt). Aus dieser und anderen orphischen Erzählungen über Dionysos ist von den Neuplatonikern eine in verschiedenen Zusammenhängen anwendbare Grundstruktur für ‘Dionysos’ herauskonstruiert und mit Platostellen kombiniert worden. *οἱ θεολόγοι τὸν μὲν νοῦν ἐν τοῖς σπαραγμοῖς τοῖς Διονυσιακοῖς ἀμέριστον προνοίᾳ τῆς Ἀθηνᾶς σώζεσθαι λέγουσι, τὴν δὲ ψυχὴν μερίζεσθαι πρώτως, καὶ ἡ εἰς ἐπτὰ γοῦν τομὴ ταύτης ἐστὶ πρώτης· οὐκεῖον οὖν αὐτῇ καὶ τὸ εἶδος τῆς διαιρετικῆς καὶ τὸ θεωρεῖν μεταβατικῶς* (in Prm. 808, 25ss.). Das Herz, das Athene rettete, sei dem νοῦς gleichzusetzen, der allein nicht geteilt wird, der *ἀμέριστος οὐσία* (oder in Crat. 109, 18s. *τοντέστιν ἡ ἀμερής τοῦ νοῦ αἰτία*), während die zerstückelten Glieder mit ihrer orphischen Siebenzahl *ψυχαί* und *σώματα* bedeuten, die der νοῦς *ὑφίστησι* und die *δέχονται πολλὴν τὴν πρὸς ἔαντά διαιρεσιν καὶ τὸν μερισμόν*, während der νοῦς δὲ *ἡνωμένος μένει καὶ ἀδιαιρετος ἐν ἐνὶ τὰ πάντα ὅν καὶ μιᾶς νοήσει τὰ ὅλα τὰ νοητὰ περιέχων* (in Ti. 2, 145, 18ss.). Und damit ist analogisch verbunden die analytisch und synthetisch schließende Dialektik als Tätigkeit der Seele im Gegensatz zum ‘einshaften’ Schauen als Tätigkeit des νοῦς. Das eine Ganze im Gegensatz zum Zerstückelten macht Dionysos auch zum geeigneten *δημιουργὸς τῶν μεριστῶν* (Theol. Plat. 6, 11 p. 371, 3 = Orph. fr. 198) oder zur *πάσης τῆς δευτέρας δημιουργίας μονάς* (in Ti. 3, 310, 30ss. = Orph. fr. 207). Dionysos hat also seine Stellung dort, wo die *πρόοδος* zu einem Unterem (mit seinem größeren Abstand vom Einen und seiner größeren Vielfalt) mit einer höheren *αἰτία* (mit ihrem dem Einen näheren, weniger unterteilten Wesen) konfrontiert ist, und zwar auf verschiedenen Höhen des ganzen Weltsystems, wie überhaupt die gleichen Namen von Göttern auf verschiedene *τάξεις* anwendbar sind (cf. e.g. in Ti. 3, 166, 30ss.; in R. 1, 147, 6ss.) und die gleichen von den Göttern erzählten Geschichten analoge Verhältnisse auf verschiedenen Höhen symbolisch darstellen können (cf. in R. 1, 141, 21ss.). Dionysos wirkt nach dieser Deutung bei der *διαιρεσις* und anderseits bei der *σύνθεσις* (in R. 1, 94, 5s.; cf. Orph. fr. 209s.). *Διονυσιακαὶ δυνάμεις* sind deshalb auch die-

<sup>46</sup> Auch *νέος Διόνυσος* ist ein Kultname des Gottes, vgl. Kern a. O. (oben Anm. 28) 1295.

<sup>47</sup> Zu den (für den vorliegenden Zusammenhang belanglosen) Kontroversen um das Alter des ganzen Gedichts und einzelner Verse vgl. Guthrie a. O. (oben Anm. 34) 73ff.

jenigen der *παλιγγενεσία* (in Ti. 3, 241, 29s.). Damit hat er seine Bedeutung nicht nur bei der *πρόοδος*, sondern erst recht bei der *ἐπιστροφή*.

Wie diese Wirkung des Dionysos erklärt wird und was sie insbesondere mit den *τελεταί* zu tun hat, ist uns als Interpretation des Syrian, der ja offenbar auch hinter diesen Deutungen des Proklos steht, unmittelbar bezeugt. An seiner Erklärung kann im einzelnen beobachtet werden, wie die aus den orphischen Grundlagen herausgesponnene Deutung des Dionysos mit der Platointerpretation harmonisiert und damit als platonisches Dogma verstanden ist. Von Syrians *συνονοία* über den platonischen Phaedrus, an der auch Proklos selber teilgenommen hat, haben wir das wohl in mehreren Stufen der Ausarbeitung niedergeschriebene Referat *ἀπὸ φωνῆς* des Hermias<sup>48</sup>. Er hat auch seine und des *ἔταιρος Πρόκλος* Fragen und Einwände und die Antworten des Syrian protokolliert. Der zentrale Gegenstand seines Interesses ist natürlich der Mythos<sup>49</sup>, die *παλινωδία* (Phdr. 243e–257b; cf. Theol. Plat. 1, 6 p. 15, 21ss.; 1, 5 p. 12, 14ss.), zu der Proklos sogar eine eigene Interpretation geschrieben hat<sup>50</sup>. Dabei gibt Syrian in zusammenhängender Übersicht eine abstrakte Erklärung der neuplatonischen Lehre vom *ἐνθουσιασμός* (Herm. 84, 18–93, 23), auf die dann während der Detailinterpretation immer wieder zurückverwiesen wird. Diese Lehre gibt sich als aus dem Phaedrus herausinterpretiert unter Zuhilfenahme der anderen platonischen Dialoge, wie Proklos behauptet (Theol. Plat. 1, 2 p. 3, 40ss.), er erkläre Unklares *οὐκ ἐξ ἀλλοτρίων ψυχοθέσεων, ἀλλ’ ἐκ τῶν γνησιωτάτων τοῦ Πλάτωνος συγγραμμάτων* (cf. e.g. Herm. 86, 27ss.; 87, 26s.). Andere Autoren (Homer 85, 25ss.; Sappho, Anakreon *καὶ οἱ ὅμοιοι* 88, 20ss.; Orpheus, Musaios 88, 25ss. und *ἡ θεολογία* 91, 6, cf. 138, 11 ss. = Orph. fr. 76) werden zwar genannt und mit der dargestellten Lehre verglichen, aber es wird nichts über die orphische Herkunft der Deutung des Dionysos in diesem Zusammenhang gesagt<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Dazu vgl. K. Praechter, *Hermeias* 13, RE 8, 1 (1912) 732–735. Zu den Ungenauigkeiten und Irrtümern, die bei solchen Nachschriften *ἀπὸ φωνῆς* entstehen können, vgl. etwa L. G. Westerink, *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato* (Amsterdam 1956) VIIIIf. Aber gerade von Hermias betont Damaskios (*Das Leben des Philosophen Isidor*, R. Asmus [Leipzig 1911] 44), daß er keine eigenen Gedanken gehabt habe, aber «sozusagen alles, was er von seinem Lehrer (sc. Syrian) bei der Erklärung gehört hatte und was in den Büchern geschrieben stand, im Gedächtnis behielt». A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation, ihr Werdegang und ihre Eigenart*, Rhetorische Studien 16 (1930) nimmt (S. 29. 33–35) an, Hermias habe selbständig einen Kommentar des Iamblich benutzt und eingearbeitet. Es handelt sich aber möglicherweise nur um ungeschickte Einarbeitung der von Syrian schon gegebenen Iamblichreferate; dazu mit Recht L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* (Amsterdam 1962) X Anm. 6: «The suggestion ..., that Hermias inserted extracts from Iamblichus, requires further proof.» Die Kontroverse betrifft aber nicht die im folgenden besonders herangezogenen Partien systematischer Überblicke, für die auch B. mit einheitlicher Redaktion rechnet und ansprechend Partien wie Herm. 84, 17–93, 23 als *θεωρία* des Syrian während einer Vorlesungsstunde deutet (B. a. O. S. 36. 95f.).

<sup>49</sup> Dieses zentrale Anliegen nimmt Bielmeier (a. O. 42ff. 56ff.) nicht ernst genug und gelangt darum teilweise zu Fehleinschätzungen der spätneuplatonischen Interpretation.

<sup>50</sup> Vgl. Beutler a. O. 196; andere Spezialkommentare des Proklos und Syrian zu einzelnen Mythen oben Anm. 6.

<sup>51</sup> Ähnlich abstrakt, ohne Zitate und ohne Erklärung der Herkunft der Dogmen, ist auch die *στοιχεώσις θεολογική* des Proklos im Gegensatz zur *Theol. Plat.*, vgl. Beutler a. O. 198f. und Dodds a. O. (oben Anm. 44) Xf.

Syrian behandelt systematisch die vier im Phaedrusmythos von Plato beschriebenen *μανίαι*. Während für die zweite (Phdr. 244d s.) *καθαροῦ τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα*, die denjenigen, der sie hat, *νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων* befreit, dort kein Gott genannt wird, setzt Plato später (265 b) Dionysos als Patron der *τελεστική* ein. Syrian nimmt ihn dementsprechend (90, 16ss.) in die Reihe der vier *ἔφοροι* auf, die je zu einer *μανίᾳ* gehören: *Μοῦσαι – μονσική, Διόνυσος – τελεστική, Ἀπόλλων – μαντική, Ἔρως – ἔρωτική*. Dabei ist stillschweigend die Reihenfolge der drei unteren – *μονσική, τελεστική, μαντική* – umgekehrt als sie bei Plato (Phdr. 244 a ss.) aufgezählt sind, womit die den Neuplatonikern wertvollere theurgische *τελεστική μανία* mit ihren *ἀρεταῖ* wenigstens in einen relativ höheren Rang gegenüber der *μονσική* befördert ist. Syrian beschreibt die Bedeutung der *μονσική* nach ihrer Funktion im ganzen System in der für die neuplatonische Vorstellung vom Wirken göttlicher Hypostasen charakteristischen Weise. Da er aber an die vier hier von Plato aufgeführten *μανίαι* gebunden ist, ergeben sich einige Abweichungen vom sonst üblichen Schema<sup>52</sup>. Erstens ist die Reihe dieser vier *μανίαι* mit ihrer Wirkung auf entsprechende Hypostasen sehr rudimentär gegenüber der viel reicheren Unterteilung der *τάξεις* von zuoberst bis zuunterst, wie sie mindestens im System des Proklos erscheint<sup>53</sup>. Zweitens erscheinen die *μανίαι*, trotz der Umstellung der ersten drei, in einer Reihenfolge, die sonst nicht dem neuplatonischen System entspricht; denn die *τελεστική* ist dort sonst höher eingestuft als *ἔρωτική* und *μαντική* (cf. in Ti. 3, 300, 13ss. unten S. 30), und die *ἔρωτική* ist ausdrücklich nicht die höchste (in Alc. 53, 2ss.). Proklos stellt deshalb (Herm. 92, 6ss., cf. 99, 9ss.) zu beidem Fragen, die Syrian beantwortet, und bei seiner Antwort zeigt sich, welche dialektische Mühe es kostet, das neuplatonische System scheinbar als mit den platonischen Aussagen identisch zu erweisen.

Die Bedeutung der vier *ἔφοροι* und ihrer Wirksamkeit wird anhand des Abstiegs und des Wiederaufstiegs einer *ψυχή* durch verschiedene Analogien (vgl. oben S. 3f.) dargestellt. Hier werden nicht die Ereignisse bei der Erschaffung der Seele genannt, bis sie in die Materie hinunterkommt (dazu oben S. 11f.), sondern die Bereiche, aus denen sie kommt, durch die sie geht und in die sie gelangt, bis sie wieder zurückkehren kann (89, 5ss.). Diesen Bereichen entsprechen analoge Teile der Seele selber, die durch den Abstieg oder Aufstieg und das Wirken der *ἔφοροι* jeweils in Aktivität versetzt werden. Als solche Teile und Bereiche sind aufgezählt: das *&*

<sup>52</sup> Die Hierarchie dieser Tugendgrade schematisch etwa bei Ol. in Phd. 113, 14–114, 25: *φυσικά, ἡθικά, πολιτικά, καθαρτικά, θεωρητικά, παραδειγματικά, ιερατικά*; dazu Schissel v. Fleschenberg a. O. (oben Anm. 14) 24ff. mit eigenem Text und Übersetzung. Die *τελεστική μανία* entspricht sowohl den *καθαρτικά*, die bis zum *νοῦς* hinaufführen (unten S. 30), als auch den *Ιερατικά*, da die *τελεταί* auch zur *ἐποπτέλα* über dem *νοῦς* führen (vgl. oben S. 11 und unten S. 33f.). Die höchste von Marinus genannte (oben Anm. 22, 24) ist die *θεονομική ἀρετή*, unter der auch die *δογμα* behandelt werden (c. 28; 165, 17, vgl. oben S. 18).

<sup>53</sup> Vgl. dazu Beutler a. O. 216–244. Zur Frage, wie weit Syrian selber schon in der Unterteilung gegangen sei, vgl. K. Praechter, *Syrianos*, RE 4, 2 A (1932) 1736ff. Proklos betont jedenfalls ausdrücklich, daß er in der Anordnung der obersten Hypostasen, nach dem *Parmenides*, dem Syrian folge (*Theol. Plat.* 1, 10 p. 22, 5–19). Zu den Unterschieden innerhalb Proklos selber und möglicher Weiterentwicklung gegenüber oder Abhängigkeit von Syrian vgl. Dodds a. O. (oben Anm. 44) XVIIf. XXIIIf.

*τῆς ψυχῆς*, das dem *ἔν* entspricht, der *νοῦς*, die *ψυχή* und das *ἄλογον*, das der Materie gleichgesetzt wird. Bei der *κάθοδος* ist zuerst das *ἔν τῆς ψυχῆς* mit den Göttern vereint, von dort steigt die *ψυχή* ab *εἰς νοῦν*, wo sie *ἀπλαῖς ἐπιβολαῖς* ... *τοῦ νοῦ αὐτῆς* die *ὅντα* betrachtet, dann in den Raum der *ψυχή*, wo sie *εἰς λογισμὸν καὶ διάνοιαν* absinkt und nicht mehr *ἀπλαῖς ἐπιβολαῖς*, sondern *συλλογιστικῶς καὶ μεταβατικῶς καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου*, *ἀπὸ προτάσεων ἐπὶ συμπεράσματα ἐρχομένη*, durch Dialektik und Syllogistik also, die *ὅντα* ergreift, bis sie schließlich *κατῆλθεν εἰς γένεσιν καὶ πολλῆς τῆς ἀλογίας καὶ τῆς ταραχῆς ἀνεπλήσθη*. Die Wirkung der vier *ἔφοροι* und der vier *μανίαι* ist nun beim Wiederaufstieg charakterisiert. Denn die Seele muß (89, 17 ss.) *πάλιν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναδραμεῖν, καὶ ὅθεν κατῆλθεν ἐκεī πάλιν ἀνελθεῖν* (zum Aufstieg *εἰς ... τὸ αὐτὸν ὅθεν ἥκει ἡ ψυχή* vgl. oben S. 11f.). Zu ihrer *ἀνοδος* und *ἀποκατάστασις* tragen die *μανίαι* mit ihren *ἔφοροι* stufenweise das Ihre bei. Die *μουσική* hebt die Seele durch Harmonie von der *γένεσις* in den Raum der *ψυχή*. *ἡ δὲ τελεστικὴ τελέαν καὶ δλόκληρον* (cf. Phdr. 250 c) *ποιεῖ τὴν ψυχὴν καὶ νοερῶς ἐνεργεῖν παρασκευάζει, ... ὥστε καὶ τὸ νοερὸν αὐτῆς ἐνεργεῖν ... ἦ οὖν Διονυσιακὴ κατοκωχὴ* (der Ausdruck *κατοκωχὴ* ist von der *ἀπὸ Μουσῶν κ.* Phdr. 245 a übertragen) *μετὰ τὴν τῶν μερῶν συναρμονίαν τελέαν αὐτὴν ἀπεργάζεται καὶ ποιεῖ κατὰ πᾶσαν ἔαντὴν ἐνεργεῖν καὶ νοερῶς ζῆν*. Apollon konzentriert sie dann wieder auf ihr *ἔν*, und Eros verbindet dieses mit den Göttern. Syrian faßt als Resultat der Wirkung des Dionysos auf die *ψυχή* zusammen (93, 16 ss.) *τὴν κατ’ οὐσίαν διαιρεσιν, τουτέστι τὴν ἑτερότητα τὴν πρὸς τὰς ἄλλας ψυχάς, ὃπὸ Διονύσου λαβοῦσσα καὶ ὑποστᾶσα, ἐπὶ πλέον ἔαντὴν διαιρεῖ καὶ μερικωτέραν ποιεῖ, ὥστε μηκέτι κατὰ πάσας αὐτῆς τὰς δυνάμεις ἐνεργεῖν*. Das ist der Abstieg. Dagegen beim Aufstieg *τὸ ὅλον οὖν καὶ τέλεον λέγεται τότε παρὰ τοῦ Διονύσου λαμβάνειν, τουτέστι τὴν κατ’ οὐσίαν αὐτῆς δλότητα ἀπολαμβάνειν καὶ ὑγιὴς* (nach Ti. 44 c) *γίνεσθαι. σώζεται οὖν ἡμῖν ἄμα καὶ τὸ διαιρέσεως εἶναι ἡμῶν τὸν θεὸν αἴτιον καὶ τὸ ὅλονς πάλιν καὶ τελέονς καὶ δλοκλήρους παρ’ αὐτοῦ γίνεσθαι*. Dionysos hat also hier schon bei Syrian, wie dann in den ‘orphischen’ Interpretationen des Proklos (oben S. 21f.), seine Wirksamkeit zwischen *νοῦς* und *ψυχή*, gedeutet als Übergang abwärts von einem *ὅλον* zu *μέρη* und aufwärts wieder zurück von den *μέρη* zum *ὅλον*. Ihm und seiner *μανίᾳ* werden also überhaupt diejenigen Wirkungen zugeschrieben, für die Proklos immer wieder Orpheus und die *θεολόγοι* in seiner (das heißt also wohl Syrians) Interpretation als Zeugen anführt.

Die Tätigkeit der Seele, im Gegensatz zum *νοῦς*, wird von Proklos entsprechend erklärt (in Prm. 808, 29ss., vgl. oben S. 21), offenbar nach Syrians Beschreibung, daß sie die *ὅντα* betrachte *συλλογιστικῶς καὶ μεταβατικῶς καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου, ἀπὸ προτάσεων ἐπὶ συμπεράσματα ἐρχομένη* (Herm. 89, 14 s.). Der *νοῦς* und sein Wirken werden von Syrian mit dem *ταῦτοῦ κύκλος*, die unteren Seelenteile mit dem *θατέρου κύκλος* aus der Seelenerschaffungslehre im Timaeus (36 b ss.) gleichgesetzt, und beim Abstieg der *ψυχή* (Herm. 89, 26 s.) *ὅ μὲν ταῦτοῦ κύκλος πεπέδηται, τουτέστι τὸ νοερὸν αὐτῆς, ὁ δὲ θατέρου πολλὰς κλάσεις καὶ στροφὰς ὑπομένει, τουτέστι τὸ δοξαστικόν*. Der Aufstieg bedeutet entsprechend, daß der *ταῦτοῦ*

*κύκλος wieder allein wirkt, und gerade dieses Hinaufheben aus den niedereren Wirksamkeiten in die höhere bezeugt Proklos ausdrücklich als Resultat der τελετή durch Dionysos (und Kore) nach der Deutung des Orpheus (in Ti. 3, 297, 3ss. = Orph. fr. 229): τὴν οὖν πρώτην ἔξιν κατὰ τὴν σχέσιν ἀφεῖσα τὴν πρὸς πᾶσαν τὴν γένεσιν ταὶ τὸ ἄλογον τὸ ποιοῦν αὐτὴν γενεσιουργόν, λόγῳ μὲν κρατοῦσα τὸ ἄλογον, νοῦν δὲ χορηγοῦσα τῇ δόξῃ, πᾶσαν δὲ τὴν ψυχὴν εἰς τὴν εὐδαιμονα περιάγουσα ζωὴν ἀπὸ τῆς περὶ τὴν γένεσιν πλάνης, ἡς καὶ οἱ παρ' Ὁρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὐχονται*

*κύκλον τ' ἄν λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.*

*εὶ δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ζῶσαν εῦ κατὰ τὸν ταῦτον κύκλον ἀναγκαῖον ζῆν, πολλῷ μᾶλλον τὰς θείας.*

Syrian zeigt dann anschließend, daß die Deutung der vier *μανίαι*, bei ihm nach verschiedenen Prinzipien (oben S. 4) vorgenommen wird, die zueinander in Analogie gesetzt sind. Man könne die vier *μανίαι* auch ἐκ διαιρέσεως verstehen, nämlich in Beziehung auf die διάλογη (Herm. 90, 9ss.): ἐπεὶ γὰρ η διάλογη τριχῶς, η ὡς ἐν τῷ μέρει η ὡς ἐκ τῶν μερῶν η ὡς πρὸ μερῶν. Unter diesen Aspekten der διάλογη wird wieder je eine *μανία* zugeteilt (90, 16ss.): τοῦ μὲν δλον τοῦ ὡς μέρους συναρμοστικαὶ εἰσιν αἱ Μοῦσαι καὶ η μονοικὴ μανία, τοῦ δὲ δλον τοῦ ἐκ τῶν μερῶν δ Διόνυσος καὶ η τελεστική. Apollon entspricht dann dem δλον τὸ πρὸ τῶν μερῶν. Eros hat keinen Platz in dieser Dreiteilung, und deshalb behält er seine Definition ‘τὸ ἐν τῇς ψυχῇς καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν τοῖς θεοῖς ἐνιδρύει’ aus dem Abstiegsschema. Dionysos hat auch hier seine ‘orphische’ Stellung zwischen δλον und μέρη. Schließlich werden die ἔφοροι noch mit Zahlen in Parallelle gesetzt (Herm. 90, 21ss.) wie auch in den ‘orphischen’ Erklärungen des σπαραγμός des Dionysos (Herm. 91, 6 = Orph. fr. 76, cf. Proklosstellen Orph. fr. 210), wobei wiederum “Ἐρως” nur sehr künstlich angehängt werden kann (Herm. 90, 29s.). Ausdrücklich werden dann noch λογικὰ θεωρήματα zu den ἐνθουσιασμοῖ in Analogie gesetzt (Herm. 91, 6ss.), das ἀνάλογον zur τελεστική sind διαιρετική und ἀναλυτική, eben die Operationen, die auch von Proklos auf dem Niveau der ψυχή angesetzt sind und von den μέρη wieder zum δλον führen. Das sind die ἐνέργειαι und δυνάμεις der vier *μανίαι* in der Seele (Herm. 91, 16s.).

Deutlich wird dabei, daß Syrian hier nur mit Mühe und mit verschiedenen Kunstgriffen seine neuplatonischen Vorstellungen dem Schema der vier *μανίαι* des Phaedrusmythos unterordnen kann, daß Dionysos und die τελεστική in seinem System sonst eine viel zentralere Stellung einnehmen als “Ἐρως”, der hier dem Phaedrustext zuliebe jedesmal als oberster eingestuft werden muß, und daß hinter seiner Deutung des Dionysos dieselben Interpretationen ‘orphischer’ Texte stehen, die bei Proklos mit den gleichen Interpretamenten mehrmals explicite genannt sind. Die zusammenhängende Erklärung in Syrians Phaedrus-συνονσίᾳ gibt einen bequemen Einblick in die Verwertung der Quellen und in die Mechanik der Analogien, in die Technik, die zur συμφωνίᾳ führt (vgl. oben S. 3f. 20) und die es diesen späten Neuplatonikern ermöglicht, Dionysos zwischen δλον und μέρη, zwischen

*νοῦς* und *ψυχή*, als δημιουργὸς τῶν μεριστῶν und der πρόοδος in die Vielfalt größerer Zahlen anzusetzen, und damit die *τελεστική* auf der Höhe der dialektischen Schlüsse, der ἐπιστροφή zum *νοῦς*, zu den Monaden und zum *ἄλον*. Dieser Sinn wird dann in alle Stellen hineingedeutet, an denen bei Plato Dionysos, *τελετή* oder irgend etwas damit Zusammenhängendes vorkommt<sup>54</sup>.

#### IV

Der Dionysos, der in Mysterienkulten verehrt wird, und seine Wirkung auf die Seele werden unter Berufung auf die orphischen Gedichte durch die neuplatonische Harmonisierungstechnik als mit den Lehren Platos übereinstimmend erwiesen. Wenn der Dionysos, von dessen Bild und Mysterienschau im zweiten Epigramm die Rede ist, neuplatonisch gemeint ist, so muß er also ebenfalls im Sinne dieser harmonisierenden 'Theologie' verstanden sein. Die Beschreibung dieses Bildes gibt mit der gleichen 'orphischen' Technik (vgl. oben S. 4) wie die Hymnen und das erste Epigramm unter Verwendung mythischer Formulierungen Symbole, mit denen die neuplatonischen Vorstellungen vom Wirken des Gottes ausgedrückt sind.

Der erste Teil (V. 1–6) dient der Beschreibung eines ἄγαλμα. Wert und Bedeutung kultischer ἄγαλματα werden von den späten Neuplatonikern gerade mit der *τελεστική* in Zusammenhang gebracht, und Syrian handelt deshalb davon ebenfalls bei seiner Darlegung der Lehre von den ἐνθουσιασμοί (Herm. 87, 4 ss.). Ein ἄγαλμα ist zwar selbst eine tote Materie; aber die *τελεστική* reinigt sie, καὶ τινας χαρακτῆρας καὶ σύμβολα περιθεῖσα τῷ ἄγαλματι macht sie es beseelt und bewirkt, daß es ἔλλαμφθῆναι παρὰ τοῦ θείον kann. Zu diesem Zweck muß es vom *τελεστής* immer wieder geweiht und beseelt werden. Auch Proklos erwähnt immer wieder die Bedeutung der ἄγαλμα im Zusammenhang mit der *τελεστική*. So sagt er etwa (in Ti. 1, 273, 11 ss.): τῶν ὑπὸ τῆς τελεστικῆς ἴδρυμένων ἄγαλμάτων τὰ μέν ἔστιν ἐμφανῆ, τὰ δὲ ἔνδον ἀποκένουπται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρονσίας, δ καὶ μόνοις ἔστι γνώριμα τοῖς τελεσταῖς. Gelegentlich setzt er auch, wie in diesem Epigramm, die Betrachtung von ἄγαλμata und die αὐτοψία eines Gottes in Analogie zueinander (in Alc. 92, 3 ss.; bei der kultischen Verehrung etwa in Ti. 3, 89, 16 ss.).

Der Myste soll Dionysos (V. 1) μελάθροισι, im Hause, betrachten. Das Haus der Götter erklärt Syrian (Herm. 133, 15 ss.) im Kommentar zu ἦ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ (Phdr. 246 d): οἶκος λέγοιτο ἀνὴρ ἡ ἐκάστον τάξις καὶ ἴδιότης καὶ ἔστια καὶ μονή (vgl. Phdr. 247 a μένει γὰρ Ἐστία ἐν θεῶν οἴκῳ μονῇ). οὐ γὰρ ὅς ἄλλος ἐν ἄλλῳ ἔστιν δ θεὸς ὃς ἡμεῖς ἐν τῷ οἴκῳ λεγόμενα εἰναι, ἀλλ’ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἔστιν. οἶκος οὖν αὐτοῦ ἡ μονή αὐτοῦ καὶ ἴδιότης. Die τάξις bedeutet die σειρά, in der die

---

<sup>54</sup> Hauptsächlich kommen in Frage *Phaedrus* und *Phaedo*, zu denen aber die Kommentare des Proklos verloren sind. Deshalb muß neben Hermias im folgenden noch der weitgehend von Proklos abhängige Phaedokommentar des Olympiodor herangezogen werden, der sich als besonders ergiebig erweist. Zu einem höheren ἐνθουσιασμός, mit dem die *τελετή* auch, entsprechend der analogischen Verschiebarkeit der 'Bilder', verbunden werden kann, vgl. unten S. 33.

Hypostasen in verschiedenen Höhen einander folgen (cf. e.g. Herm. 140, 22), bezeichnet aber meist, in vertikaler Unterteilung, die Höhe der *οὐράνιοι θεοί* (nach Phdr. 247 a, e.g. in Ti. 1, 34, 8; 1, 161, 22; 3, 315, 19ss.). Im *οἶκος* ist der Gott dazu in seiner *μονή*. Die Seele befindet sich dabei in der *ἐν ἑαυτῇ στάσις* (in Ti. 3, 180, 1), das heißt, sie ist gleichzeitig mit der höheren Hypostase verbunden (Wendung in sich selbst ist Aufstieg, vgl. unten S. 33f.). Daß der *δημιουργός* (Ti. 42 e) *ἔμενεν*, (in Ti. 3, 315, 8s.) *οὐ τὴν στάσιν δηλοῖ καὶ τὴν ἀπαρέγκλιτον νόησιν*, *ἀλλὰ τὴν ἰδρυσιν τὴν ἐν τῷ ἐνί*. Die *μονή* bezieht sich also auf den höchsten Seelenteil, der den Kontakt mit den höheren Hypostasen herstellt (vgl. oben S. 23f.), im Gegensatz zu den unteren *δυνάμεις*, also auf das eigentliche ‘selbst’ *αὐτός* (unten S. 32f.), mit dem Dionysos als *δημιουργός* der *δευτέρα δημιουργία* (vgl. oben S. 21, unten S. 29f. 32f.) in der *κοινωνίᾳ* mit seinem *πατήρῳ* steht. Daran ist mit *μελάθροισι* (V. 1) erinnert.

Der bei der folgenden Beschreibung der Ausrüstung des Bildes besonders stark betonte Gegensatz von rechts und links (*δεξιτέρῃ* V. 2, *λαῆῃ* V. 4) wird von Proklos nach dem Timaeus (36 c) erklärt. Das Rechte vertritt den *ταῦτοῦ κύκλος* (in Ti. 2, 260, 3ss.): *ἔστι γὰρ καὶ ὁ ταῦτοῦ κύκλος νοερός. ἐπ' αὐτῆς δὲ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν δεξιόν ἔστι τὸ πρὸς τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὄντας ὅντα καὶ αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἔστραμμένον ... τὸ δὲ ἀριστερὸν τὸ πρὸς ἐπιμέλειαν τῶν αἰσθητῶν καὶ διακόσμησιν τετραμμένον.* Mit *ταῦτοῦ* und *θατέρου* bezeichnet Syrian den besseren und den schlechteren Seelenteil, vornehmlich bei den Seelen der höheren, göttlichen Hypostasen (Herm. 192, 30ss.): *ἡ γὰρ ἐν τῷ νοητῷ ὄνσα ψυχὴ καὶ διαζῶσα ἐτέρους ἵππους* (die Seelenpferde nach Phdr. 246 a. 253 c) *ἔχει, τὸν τοῦ ταῦτοῦ καὶ θατέρου (δῆλον δέ · καὶ γὰρ καὶ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς ἵππους δίδωσιν ἡ θεολογία).* Diese sind, nach Syrian (Herm. 122, 1 ss.), die *δυνάμεις*. Proklos erklärt dazu (in Ti. 2, 256, 29ss.): *θεῖον οὖν ὄνομα τοῦτο ἔστιν, ὁ ταῦτοῦ κύκλος, ὃς σύνθημα φέρων τῆς ταῦτοῦ νοητῆς αἰτίας, καὶ ὁ θατέρου κύκλος, ὃς σύμβολον ἔχων τῆς θατέρου φύσεως, und spezifiziert dann, was das für die verschiedenen Höhen der Hypostasen bedeute. Für die Götter im Bereich des *νοῦς*, zu denen Dionysos gehört, *ἐν θεοῖς τοῖς νοεροῖς*, heiße das, es sei ὁ *μὲν* (sc. *ἵππος*) *τῶν πατρικῶν αἰτίων καὶ συνοχικῶν καὶ ἀτρέπτων, ὁ δὲ* (sc. *ἵππος*) *τῶν γονίμων καὶ ζωγονικῶν ἐξηρτημένος.**

Die Rechte bezeichnet also die höhere *δύναμις* des Gottes, und mit ihr nennt Proklos ihn nun (V. 2) *κυπελλοφόρον*. Das *κύπελλον* setzt Proklos wohl (in R. 1, 152, 20ss.) nach **Ψ 219** *χρυσέον ἐκ κρητῆρος*, *ἔλαν δέπας ἀμφικύπελλον* gleich mit dem *κρατήρῳ* (Ti. 41 d), in dem die Seelen erschaffen werden, *συμβολικῶς* als *κρατήρη τῆς πηγῆς τῶν ψυχῶν*. Proklos beschäftigt sich mehrfach ausführlich mit diesem *κρατήρῳ* (e.g. Theol. Plat. 5, 30 p. 311, 8ss.–5, 32 p. 318, 33). Unter ausdrücklicher Berufung auf Syrian setzt Proklos (in Ti. 3, 248, 24ss.) den *κρατήρῳ* Platons mit einer *πηγῇ ζωῆς ψυχικῆς* gleich, die Orpheus (fr. 163) mit dem Demiurgen gleichordne. Bei der Aufzählung verschiedener *κρατῆρες* behauptet er auch (in Ti. 3, 250, 17 ss.), Plato rede im Philebus (61 b s.) von einem *Διονυσιακὸς κρατήρως*<sup>55</sup>, und

<sup>55</sup> Dort heißt es zwar nur (*Phlb.* 61 b) *τοῖς δὴ θεοῖς ... εὐχόμενοι κεραννώμεν*, εἴτε Διόνυσος

auch Orpheus (fr. 217) kenne *τὸν τοῦ Διονύσου κρατῆρα*. Der *κρατήρ* der Seelenerschaffung ist ein *πηγαῖος κρατήρ* und *νοερός* und dem Demiurgen *σύστοιχος* und *ψυχῶν ἴδιως ἐστὶν αἴτιος* (in Ti. 3, 250, 2ss., cf. Theol. Plat. 5, 31 p. 317, 44ss.), was alles zu Dionysos paßt. Das *κύπελλον* bedeutet also wohl den *κρατήρ* auf der Höhe des Dionysos, der aus dem Bereich des *νοῦς* die Seele erschafft. Das entspricht durchaus seiner Stellung als *δημιουργός τῶν μεριστῶν* am Übergang von *νοῦς* und *ψυχή*.

Wenn Proklos ihn gleichzeitig (V. 3 s.) *ξανθὴν ... σφίγγοντα καρήτας ... κισσῷ χαίτην* nennt, so bezeichnet er offenbar auch damit die Wirksamkeit seiner höheren *δύναμις*. Daß die Moiren im Staat (R. 617 c) *στέμματα* tragen, erklärt Proklos (in R. 2, 247, 11ss.) *αἱ μέν γε κεφαλαὶ τῶν θειοτάτων εἰκόνες εἰσὶν καὶ ὑψηλοτάτων ἐν αὐταῖς δυνάμεων* (nach Phdr. 247 c + 248 a. Ti. 45 a; deshalb wird wohl im Epigramm ausdrücklich *καρήτας ... χαίτην* gesagt) ... *τὰ δὲ στέμματα ζωὴν θείαν καὶ γόνιμον ἐνδείκνυται, συνάπτουσαν αὐτῶν* (sc. *τῶν Μοιρῶν*) *τὰς ἀκρότητας ταῖς ὑπερτέραις αἴτιαις ... καὶ ὁρᾶς ὁ τῆς κεφαλῆς κόσμος τοῦ περὶ τὸ ἄλλο πᾶν σῶμα ὡς αἴτιος προϋπάρχων ἀναφαίνεται* (nach Ti. 44 d ss.). Der Sinn der Kopfbinde ist also, zu zeigen, daß die höchste *δύναμις* auf der Höhe der höheren *αἴτιαι*, also der nächsthöheren Hypostase, wirkt. Bemerkenswert ist, daß Dionysos hier eine *ξανθὴν ... χαίτην* bekommt, während ihm im homerischen Dionysoshymnus (7, 4 s.) *ἔθειραι κνάνεαι* um die Schultern wehen. Bei der Deutung der – im Gegensatz zu denen des Dionysos im Epigramm – weißen Kleider der Moiren erklärt Proklos (in R. 2, 246, 5ss.; vgl. Syrian zu *μελάγχως* Phdr. 253 e, Herm. 195, 23ss.), das Weiße als *τὸ φωτεινὸν καὶ διανγές* sei *σύνθημα* der *νοερὰ ζωὴ* der Himmelschen, wie das Schwarze der Menschen. Deshalb hat Proklos dem Gott wohl blonde anstatt schwarze Haare<sup>56</sup> gegeben. Auch die *χαίτας* und *πλοκάμους ... φαεινούς* der Hera (Ξ 175s.) deutet er (in R. 1, 137, 2ss.) auf *τὴν ἔαντης τελειότητα* und ihre höhere *κοινωνία*. Der *κισσός*, der hier die Kopfbinde des Dionysos bildet, ist im homerischen Hymnus (7, 40) ebenfalls ein *μέλας ... κισσός*, hier aber umwindet sich der Gott seine blonde Mähne (V. 3) *αἴθοπι κισσῷ*. Das Adjektiv steht gleich in der homerischen Formel (*κεκορυθμένος*) *αἴθοπι χαλκῷ*<sup>57</sup>. Das ‘Schimmernde’ dieser ‘Kopfbinde’ soll also ebenfalls auf das *φωτεινόν* und *διανγές* hinweisen.

Bezeichnet das, was Dionysos mit seiner Rechten tut, die Wirksamkeit seiner höheren *δύναμις*, so zeigt umgekehrt, was mit seiner Linken verbunden ist, seine

*εἴτε Ἡφαιστος εἴθ' δστις θεῶν ταύτην τὴν τιμὴν εἴληχε τῆς συγκράσεως.* Aber der Ort ist kanonisch für die symbolische Interpretation, und deshalb kommentiert auch Damascius *in Phlb.* (ed. Westerink, oben Anm. 14) 228, lss. *ὅτι ἐπὶ κράσεως θεοὶ εἰσὶ τῆς μὲν φυσικῆς τε καὶ ἐγκοσμίου ὁ Ἡφαιστος, τῆς δὲ ψυχικῆς τε καὶ ὑπερκοσμίου ὁ Διόνυσος.* Und ... *ὁ Διόνυσος ... ἐν ἔαντῷ τῆς ψυχικῆς κράσεως τὴν ἀρχὴν ἀναφίνας τὸν θεῖον τρόπον, ἐξῆς ἐν τῷ νῷ ταύτην ὑπεστήσατο νοερῶς, καὶ καθ' ὑπαρξίων ἐν τῇ ψυχῇ ...* Der *Liberi Crater* auch bei Macrob. *in Somn. Scipion. 1, 12, 7ss.* = *Orph. fr. 241.*

<sup>56</sup> Aber auch schwarze Haare, wie die des Zeus, können allerdings nach Bedarf, auch mit Berufung auf Orpheus, als Zeichen ewiger Jugend und als für dessen *τάξις* charakteristisch erklärt werden: *Theol. Plat. 5, 10 p. 264, 19ss.* = *Orph. fr. 142.*

<sup>57</sup> Unmittelbarer zu Dionysos gehört es in der Formel *αἴθοπι οἶνῳ* (noch häufiger im acc.).

niedrigere *δύναμις*. Es ist eine typische Vorstellung dieser späten Neuplatoniker, daß die höheren Hypostasen, die zugunsten niedrigerer wirken, gleichzeitig mit ihrer höchsten *δύναμις*, dem *Ἐν τῇ ψυχῇ* (cf. Herm. 150, 24ss. nach Iamblich), zuoberst die Verbindung mit noch höheren Hypostasen herstellen, wie sie mit ihren unteren *δυνάμεις* mit tieferen Hypostasen kommunizieren. Wie die *δυνάμεις* der Götter gleichzeitig oben und unten wirken, erklärt Syrian gerade für die Stellung des Dionysos zwischen *νοῦς* und *ψυχή* passend (Herm. 155, 25ss.): *πλείους ἔχουσι δυνάμεις αἱ θεῖαι ψυχαί, τὰς μὲν ὑπερτέρας, τὰς δὲ μέσας, τὰς δὲ καταδεεστέρας. ταῖς μὲν οὖν πρωτίσταις τῶν δυνάμεων ἀεὶ τοῖς πρωτίστοις τῶν νοητῶν ἐπιβάλλονται καὶ τῷ ὑπερονυμανίῳ τόπῳ, ταῖς δὲ μέσαις τοῖς ἐντὸς οὐρανοῦ, ταῖς δὲ ἐσχάταις κατὰ τὸ ψυχικὸν μάλιστα ἴδιωμα* (zum gleichzeitigen Wirken cf. Herm. 140, 26ss.; Procl. in Ti. 3, 182, 5ss. nach Ti. 44 d ss.; in R. 2, 334, 21 nach Ti. 90 a; in Ti. 3, 285, 30ss., vgl. oben S. 9). Voraussetzung für alles ist die Analogie der Struktur der Hypostasen und ihrer Wirkungsweise von der obersten bis zur untersten je einer *σειρά*. Alle Hypostasen, die vollständig wirken, bleiben gleichzeitig mit ihrer obersten *δύναμις* oben (*μονή*, vgl. oben S. 26f.) und steigen mit ihrer unteren hinunter (*πρόοδος*), denn das ist überhaupt die notwendige Voraussetzung für ihr vollständiges *ἐνεργεῖν* und ihre Fähigkeit wieder aufzusteigen (*ἐπιστροφή*) (cf. in R. 2, 159, 26ss.). Ihr Abstieg ist eine Notwendigkeit (in Ti. 3, 296, 11ss.). Die Seele muß dann auf denselben Wege wieder aufsteigen, wie sie hinuntergekommen ist, und gerade Dionysos trägt zu beidem bei (Herm. 93, 10ss.): *ἔκεινο μέντοι ἡμᾶς μὴ ταράξῃ, πῶς εἰρηται δὲ Διόνυσος τὸ ὅλον καὶ τέλεον ἡμῶν παρέχειν, καίτοι λεγόμενος τῆς διαιρέσεως καὶ τοῦ διηρημένου νοῦ καὶ πάσης τῆς μεριστῆς δημιουργίας προστάτης* (vgl. oben S. 21 ff.). Er bringt nämlich beim Abstieg die *διαιρέσις*, die die Seele in die *γένεσις* treibt, *καὶ διὰ τοῦτο αὐτῇ κακὸν λέγεται εἶναι* (cf. Phdr. 247 b. 248 c) *ἡ κάθοδος, καίτοι οὐχ ἀπλῶς οὖσα κακόν* (vgl. unten S. 31f.). Dann aber *τὸ ὅλον οὖν καὶ τέλεον λέγεται τότε παρὰ τοῦ Διονύσου λαμβάνειν* (sc. *ἡ ψυχή*), *τοντέστι τὴν κατ' οὐσίαν αὐτῆς ὀλότητα ἀπολαμβάνειν καὶ ὑγιὴς γίνεσθαι*.

Die Linke ist die der *γένεσις* zugewandte Hand. Mit ihr nennt nun Proklos den Dionysos (V. 4) *θυρσοφόρον*. Damit ist wohl auf den orphischen Vers (Orph. fr. 5) zurückgegriffen, den Plato im Phaedo (69 c) frei zitiert *πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι* (so z. B. Herm. 172, 10), und *θυρσοφόρον* steht somit nicht nur im Gegensatz zu *κυπελλοφόρον* der rechten Hand, sondern noch spezieller zu *αὐτὸν Βάκχον ἄνακτα*, wie Dionysos bei der Schau (V. 7) genannt ist (vgl. unten S. 32f.). Mit *θυρσοφόρος = ναρθηκοφόρος* wird eine niedrigere Stufe der Weihe bezeichnet, und Olympiodor (in Phd. 48, 23ss. = Orph. fr. 235) erklärt dazu: *ναρθηκοφόρονς, οὐ μὴν βάκχους τοὺς πολιτικοὺς καλῶν, ναρθηκοφόρονς δὲ καὶ βάκχους τοὺς καθαρικούς*<sup>58</sup>. Er sagt auch ausdrücklich, was der *νάρθηξ* des Dionysos bedeute (Ol. in Phd. 122, 13ss.): *ὅ νάρθηξ σύμβολός ἐστι τῆς ἐνύλου δημιουργίας καὶ μεριστῆς ὡς ψευδώνυμον εἶδος · ξύλον γὰρ καὶ οὐ ξύλον. κάλλιον δὲ διὰ*

<sup>58</sup> Zur Einstufung der entsprechenden *ἀρεταί* vgl. oben Anm. 52.

*τὴν δτι μάλιστα διεσπαρμένην συνέχειαν, δθεν καὶ Τιτανικὸν τὸ φυτόν* (damit spielt er an auf den *μερισμός*, dessen Patron Dionysos ist, oben S. 21 ff.)· καὶ γὰρ τῷ Διονύσῳ προτείνουσιν ἀντὸν ἀντὶ τοῦ πατρικοῦ σκῆπτρου, καὶ ταύτη προκαλοῦνται αντὸν εἰς τὸν μερισμόν. Der *νάρθηξ* als Szepter des Dionysos bezieht sich seinerseits darauf, daß (in Crat. 55, 5 ss. = Orph. fr. 208) *Διόνυσος <δ> τελευταῖος θεῶν βασιλεὺς παρὰ τοῦ Διός* ist, δ γὰρ πατήρ ἴδρυει τε αντὸν ἐν τῷ βασιλείῳ θρόνῳ καὶ ἔγχειρίζει τὸ σκῆπτρον καὶ βασιλέα ποιεῖ τῶν ἔγκοσμών ἀπάντων θεῶν (cf. Ol. in Phd. 85, 15). Als solcher ist er eben die Monade der *δεντέρα δημιουργία* (in Ti. 3, 310, 28ss. = Orph. fr. 207, vgl. oben S. 21). Der *θύρσος* als *νάρθηξ* ist also das Symbol für seine niedrigere Wirksamkeit, den *μερισμός*, die Seele im Gegensatz zum *νοῦς* oder die ihr entsprechende *δεντέρα δημιουργία*, überhaupt seine Wirksamkeit nach unten, das heißt also seine *πρόοδος*. So verstanden, bezeichnet wirklich (in Ti. 2, 260, 6ss.) das *ἀριστερὸν τὸ πρὸς ἐπιμέλειαν τῶν αἰσθητῶν καὶ διακόσμησιν τετραμένον* (*δύναμις γάρ ἐστι πάντων τῶν δεντέρων κινητικὴ καὶ ἀναιρετικὴ τῆς ἀταξίας διάκρισίν τε ἐμποιοῦσα τοῖς δημιουργικοῖς ἔργοις καὶ ποικιλίᾳν*).

Ein Bild für das niedrigere Wirken seiner *δύναμις* sind auch die Gewänder des Dionysos, die im Zusammenhang mit seiner Linken geschildert werden. Die *ἐσθῆτες* der Götter sind *σύμβολα ... τῶν ἀσωμάτων ζωῶν ... καὶ πάντα ἀπλῶς τὸν ἔξωθεν κόσμον ταῖς ἔνδον καὶ ἔγκρουφίοις δυνάμεσιν εἰκότα κατὰ σχήματα καὶ χρώματα περιβάλλονται αὐτοῖς*, und weiter καὶ ἐν τοῖς *ἱεροῖς διὰ ταῦτα τοῖς ἀγάλμασιν ἄλλοις ἄλλα περιέκειτο συνθήματα* (in R. 2, 246, 10ss.). Im Epigramm sind alle Gewänder im Anschluß an seine Linken geschildert (V. 5–6) wie Kopf und Epheu im Anschluß an die Rechte (vgl. oben S. 27f.), und sie beziehen sich also alle auf seine niedrigere *δύναμις* und seine *πρόοδος*. Sie sind ein Bild für den Abstieg der Seele (in Ti. 3, 297, 21ss.): *εἰς γῆν κατιοῦσαι γὰρ αἱ ψυχαὶ παραλαμβάνονται ἀπὸ τῶν στοιχείων ἄλλονς καὶ ἄλλονς χιτῶνας* (so auch Syrian Herm. 192, 30ss., nach einem dictum Platonis in Alc. 138, 12 [unten S. 33], cf. Athen. 3, 121, 24ss. Kaibel = Dioskurides, FGrHist 594 F 7), *ἄερίονς, ἐννυδρίονς, χθονίονς, ἔπειθ' οὕτω τελευταῖον εἰς τὸν ὅγκον τὸν παχὺν τοῦτον εἰσκρίνονται*. In Form von *ծχήματα* (nach Ti. 41 e, Phdr. 247 b und Phd. 113 d ss., cf. in Ti. 3, 235, 21ss.; 3, 266, 24ss., vgl. oben S. 12) und *σώματα* legen sich die Elemente um die Seele, und wenn sie wieder aufsteigt, so verliert sie diese *χιτῶνες* wieder (in Ti. 3, 298, 18ss., cf. in Alc. 138, 11ss.). Die *τελεστική* des Dionysos kann besonders dazu beitragen (in Ti. 3, 300, 13ss.): *εἰς δὴ τὴν ἀποσκενήν τῶν τοιούτων ὄχημάτων, ἃ δεδήλωκεν δὶς Πλάτων ἔκαστον τῶν στοιχείων ἴδιᾳ κατονομάσας, συντελεῖ μὲν καὶ ἡ φιλόσοφος ζωὴ, καθάπερ φησὶν αὐτός, τὸ δὲ μέγιστον κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν ἡ τελεστικὴ συμβάλλεται, διὰ τοῦ θείου πυρὸς ἀφανίζονται τὰς ἐκ τῆς γενέσεως ἀπάσας κηλίδας, ὡς τὰ λόγια* (Kroll, Or. Chald. 52 s.) *διδάσκει.*

Die Gewänder, die Dionysos trägt, sind nun, im Gegensatz zu seinem Kopfschmuck, in der traditionellen Weise beschrieben. Inhaltlich entspricht *βαπτὰ ... πέπλα ... αἷματι κόχλον* (V. 5) dem *φᾶρος ... πορφύρεον* aus dem homerischen Hymnus (7, 5s.), und die *νεβροίς* ist auch in den orphischen Hymnen (52, 10) er-

wähnt (vgl. oben S. 17). Die Wörter, die Proklos dafür wählt, geben aber im einzelnen besondere Hinweise auf die Bedeutung ihrer Eigenschaften. Daß die *πέπλα* im Plural stehen (V. 5), weist auf die Mehrzahl dieser *χιτῶνες* hin. Er trägt sie (V. 5) *κατὰ χρόος*, das ist wohl zu verstehen ‘um den Leib’, das *σῶμα*, wie Dionysos in den Bacchen des Euripides (821) sagt: *στεῖλαί νυν ἀμφὶ χρωτὶ βυσσίνους πέπλους*. Jedenfalls ist mit *αἷματι κόχλουν* (V. 5) zur Bezeichnung der Purpurfarbe auf das *σῶμα* als unterste Stufe des Abstiegs hingewiesen. Denn das soll wohl an das *δστρεῶδες* des *σῶμα* (nach Phdr. 250 c, e.g. in Ti. 3, 298, 16) erinnern. Mit *αἷματι* (V. 5) ist speziell auf *ὑφαίμος* (Phdr. 253 e) als Farbe des Seelenpferdes der unteren *δύναμις* angespielt, was Syrian deutet (Herm. 195, 26): *τουτέστι τῇ γενέσει οἰκειότατος*. Die *νεβρίς* nennt Proklos ausdrücklich (V. 6) eine *ἀμφικρεμῆ χλαμύδα*. Dionysos ist also nicht nur *ἐν ἀπλοῖς χιτῶσιν*, sondern in mehreren verschiedenen über-einanderliegenden, *ἐν συνθέτοις καὶ δστρεῖνοις* (in Ti. 3, 285, 4s.). Wenn Proklos die *χλαμύδα* noch als *στικτήν* (V. 6) bezeichnet, so ist damit auf die *ποικιλία* hingewiesen *τῆς μεριστῆς περὶ τοῖς σώμασιν οὐσίας* (in Alc. 248, 16ss. nach Ti. 35 a), die λόγων σχέσεις παμπληθεῖς καὶ ἀναλογίας καὶ συνδέσεις καὶ δλα καὶ μέρη καὶ κόκλους ψυχικοὺς καὶ δυνάμεων ποικιλίαν enthält. Alle diese *χιτῶνες* sind allerdings für den Gott nicht wirklich materiell zu denken, sondern auf der Höhe seiner *δυνάμεις* (Herm. 193, 4ss.; cf. in Ti. 3, 285, 30ss.; in R. 2, 126, 8ss.). Denn diese Vielgestaltigkeit und Buntheit der Materie ist zwar ein Zeichen der *πρόοδος*. Aber sie betrifft doch nicht den Gott selber, sondern sie ist nur von der *μέθεξις* des Menschen an ihm her so vorgestellt (in R. 1, 111, 16ss.): *τὸ γὰρ ἀπλοῦν τῶν θεῶν ποικίλον φαντάζεται τοῖς δρῶσιν, οὕτε μεταβαλλόντων ἐκείνων οὕτε ἔξαπατᾶν προθεμένων, ἀλλὰ τῆς φύσεως αὐτῆς κατὰ τὰ μέτρα τῶν μετεχόντων τὰς τῶν θεῶν ἴδιότητας ἀφοριζούσης. ἐνὸς γὰρ ὅντος τοῦ μετεχομένου θεοῦ νοῦς μὲν ἄλλως μεταλαμβάνει, ψυχὴ δὲ ἄλλως νοερά, φαντασία δὲ ἄλλως, αἴσθησις δὲ ἄλλως ... καὶ ἔστι τὸ μετεχόμενον μονοειδὲς μὲν κατὰ τὴν ὕπαρξιν, πολυειδὲς δὲ κατὰ τὴν μέθεξιν.*

Die gleichzeitige *ἐνέργεια* seiner unteren *δύναμις* bedeutet also die *πρόοδος* des Dionysos, seinen Abstieg, der die Voraussetzung dafür bildet, daß er zugunsten niedrigerer Hypostasen wie menschlicher *μερικαὶ ψυχαὶ* wirken kann und sie durch den *ἐνθουσιασμός* hinaufzieht zur *δμοίωσις θεῷ* (Herm. 101, 15ss. nach Theaet. 176 b) in seiner *σειρά* (in Ti. 3, 270, 9ss.). Denn der Abstieg eines Gottes ist nicht nur eine *κατὰ φύσιν πρόοδος καὶ ὑφεσις τῆς ζωῆς* (in Ti. 3, 282, 8s.), sondern die Aufgabe der *πρόνοια θεῶν* (Ti. 44 c). Sie führt besonders durch Dionysos zur *παλιγγενεσίᾳ* (in Ti. 3, 241, 29s. = Orph. fr. 205). Durch diese Mechanik fließt (in Alc. 31, 8ss.) die *ἀπορροὴ τοῦ κάλλους* (nach Phdr. 251 b) von den obersten bis zu den niedrigsten Hypostasen hinunter und zieht diese dank der Wirkung des *ἔρως* und der anderen *μανίαι* wieder hinauf. So wirkt auch der menschliche Philosoph, der seinen Schüler belehrt (in Alc. 32, 9ss., vgl. oben S. 8f.). Denn darin läßt die Analogie der Struktur die Menschen genau gleich wirken wie die Götter (in Alc. 32, 13ss.): *θεοὶ μὲν γὰρ καὶ οἱ τῶν θεῶν ὀπαδοὶ* (Phdr. 252 c) *μένοντες ἐν τοῖς ἑαυτῶν ἥθεσιν* (= *μονή* nach Ti. 42 e) *ενέργετοῦσι τὰ δεύτερα πάντα καὶ*

*πρὸς ἑαυτοὺς ἐπιστρέφοντι, ψυχὴ δὲ ἀνθρώπων κατιοῦσαι καὶ γενέσεως ἐφαπτόμεναι τὴν ἀγαθοειδῆ πρόνοιαν ἀποτυποῦνται τῶν θεῶν* (cf. in Ti. 1, 26, 4ss.). Deshalb sagt Syrian auch (Herm. 93, 13ss.): *λέγεται ἡ ψυχὴ κατιέναι εἰς γένεσιν κατὰ πρόνοιαν καὶ ἀγαθοειδῆ αὐτῆς προαιρεσιν.*

Die symbolische Beschreibung des *ἄγαλμα* (V. 1–6) gibt also ein Bild vom Wirken des Dionysos. Die drei Abschnitte dieser Beschreibung muß man deshalb nach den Analogien des Systems (vgl. oben S. 3f. 25) auch als Darstellung von *oὐσίᾳ*, *δύναμις* und *ἐνέργεια* des Gottes verstehen (cf. in Ti. 2, 125, 12ss.). Die *oὐσίᾳ* ist ihrerseits in sich dreiteilig<sup>59</sup> und umfaßt die *ὑπαρξία*, das *οὐσιῶδες πλῆθος* und die *ἴδιότης* oder anders ausgedrückt *oὐσίᾳ*, *ταῦτον* und *θατέρον*. Diese drei Abteilungen der *oὐσίᾳ* entsprechen auch den drei Funktionen *εἶναι*, *ζῆν* und *νοεῖν* (in Ti. 2, 139, 25ss.). Bezeichnung der *oὐσίᾳ* als *ὑπαρξία* ist dann die Nennung des Namens (V. 1; zu den *ὄντα* der Götter in Alc. 150, 10ss.), und dazu wird das Haus als Symbol der *τάξις* genannt (vgl. oben S. 26f.). Die Schilderung der Attribute der rechten Seite gelten dem *ταῦτον*, die der linken dem *θατέρον* (in Ti. 2, 258, 16ss.). Somit ist das, was im ersten Vers genannt ist, auch Symbol der *oὐσίᾳ* gegenüber den *δυνάμεις*, von denen diejenige *ταῦτον* die *δύναμις* par excellence darstellt (in Ti. 2, 259, 29ss.), während das *θατέρον*, das das Besondere, die Identität und die *πρόοδος* (im Epigramm dargestellt durch die Kultgewänder und den *θύρσος*) umfaßt, die *ἐνέργεια* zugunsten der unteren Hypostasen bedeutet (in Alc. 84, 8ss.). Darin zeigen sich auch die vielen Möglichkeiten zur Spiritualisierung der Tätigkeit des *τελεστῆς*, der dem *ἄγαλμα* die *σύμβολα* gibt (vgl. oben S. 26).

Im letzten Distichon (V. 7s.) ist von der unmittelbaren Schau des Gottes die Rede. Dieser Teil ist ‘theologisch’ der höchste und wichtigste, und dem entspricht die Sorgfalt und Dichte der symbolischen Aussageweise. Hier hat in der Tat jedes einzelne Wort seine ‘Bedeutung’.

Proklos gibt hier dem Dionysos den Namen *Bákhor* (V. 7), im Gegensatz zu *θυρσοφόρον = ναρθηκοφόρον* (V. 4) bei der Schilderung seiner niedrigeren *δύναμις* (vgl. oben S. 29f.). Dazu ist *Bákhor* der orphische Name, mit dem er als von Zeus Beauftragter, als *μονάς* der *δευτέρα δημονοργία* genannt wird (in Ti. 3, 316, 3ss. = Orph. fr. 218). Durch die *δμοίωσις* mit dem Gott wird der ihm Geweihte auch selber zum *Bákhor*, und Olympiodor (in Phd. 122, 25ss.) erklärt, *ὅτι δὲ μὲν πρῶτος διάνυντος ἔστιν ... δὲ τῷ Διονύσῳ καθιερωθείς, ἀτε δμοιωθεὶς αὐτῷ, μετέχει καὶ τοῦ ὄντος· δὲ ζῶν Διονυσιακῶς ἥδη πέπανται πόνων καὶ λέλυται τῶν δεσμῶν* (cf. Phdr. 244 d s.), *ἀφεθεὶς τῆς φρουρᾶς, μᾶλλον δὲ τῆς ἀπεστεναμένης ζωῆς*. Diese Wirkung ist eben gemeint mit der Schau im perfectum intensivum *δέδορκας* (V. 7). Proklos gibt ihm noch das Beiwort *ἄνακτα* (V. 7) und damit ist er als *βασιλεὺς τῆς δευτέρας δημονοργίας* (Orph. fr. 207s., vgl. oben S. 21. 29f.) charakterisiert. Im Gegensatz zum *ἄγαλμα* schaut aber die Seele *αὐτὸν Bákhor* (V. 7). Das bedeutet, daß sie auch jenen höchsten Seelenteil von ihm sieht, im Gegensatz zu

<sup>59</sup> Zu den einander entsprechenden Triaden vgl. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*<sup>12</sup> (Darmstadt 1957) 627f. und Beierwaltes a. O. (oben Anm. 10) 48ff.

den unteren oder zur ganzen Seele, von dem Proklos (in R. 1, 171, 22ss.) ausdrücklich erklärt, Homer bezeichne ihn mit *αὐτός*. Nach der Schilderung des Herakles in der Nekyia (λ 602) sei dies der Terminus zur Bezeichnung der *νοερὰ ψυχή* als *αὐτὸ τὸ αὐτό* (nach Alc. 129 b. 130 d), des *νοῦ* in der Seele (nach Phdr. 247 c) im Verhältnis zur ganzen Seele, die dort von Homer als *εἴδωλον* bezeichnet sei. Die Schau kann die Seele bei verschiedenen Gelegenheiten bis zu verschiedenen Göttern auf verschiedenen Höhen führen. Das *ἔν* und die obersten Hypostasen, die Henaden, sind über dem *νοῦ*. Deshalb reicht der *ἐνθουσιασμός* zur *ἔνωσις* mit ihnen höher als alle Vernunft, nur *σιγή* und *πίστις* führen (Theol. Plat. 4, 9 p. 193, 52ss.) zur höchsten *τελετή* (nach Phdr. 250 b s.). Das *ἔν* selber ist sogar (Theol. Plat. 2, 11 p. 110, 8s.) *πάσης σιγῆς ἀρρητότερον* und *πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον*<sup>60</sup>. Die Stellung eines Gottes im gesamten System, seine *τάξις*, wird durch den *οἶκος* (Herm. 133, 16ss. nach Phdr. 246d) bezeichnet (vgl. oben S. 26f.). Deshalb sagt hier Proklos, daß die Schau *δόμων ἔντοσθε* (V. 7) stattfinde. Diese Schau geht also auf das Höchste des Gottes, auf seine *οὐσία* oder *ὑπάρξις*. Name und Haus sind auch im ersten Vers zusammen genannt zur Bezeichnung der *οὐσία* (vgl. oben S. 26. 32). Leichter zu erkennen sind die *δινάμεις* der Götter aus ihren *ἐνέργειαι*, schwieriger aber ist es, die *οὐσία* zu erfassen, denn (in Alc. 84, 1ss.) *δητέον, δ καὶ δ θεῖος Ἰάμβλιχός φησιν, δτι τὰς μὲν ὑπάρξεις τῶν δαιμόνων καὶ δλως τῶν κρειττόνων ἡμῖν θεωρῆσαι χαλεπώτατόν ἐστι τοῖς μὴ τελέως ἐκκεκαθαρμένοις τὸν τῆς ψυχῆς νοῦν, δπον γε καὶ ψυχῆς οὐσίαν κατιδεῖν οὐ δάδιον παντί.* Voraussetzung ist also eine Reinigung der Seele von den Fesseln der Materie, von den *χιτῶνες*, die sie bei ihrem Abstieg um sich gelegt hat (in Alc. 138, 16ss.): *ἀνιοῦσιν οὖν ἡμῖν καὶ ἀποδυομένοις τὰ πάθη καὶ τοὺς χιτῶνας, οὓς κατιόντες προσειλήφαμεν, ἔσχατος χιτών ἐστιν ἀποδυτέος δ τῆς φιλοτιμίας* (zum dictum Platonis oben S. 30), *Ινα γυμνῆτες, ὡς φησι τὸ λόγιον* (Kroll, Or. Chald. 52s.), *γεγονότες ἔαντοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν*, wozu eben am meisten die *τελεστική* beiträgt (in Ti. 3, 300, 13ss.: in Alc. 40, 2ss., vgl. oben S. 30). Die Schau beruht auf der Teilhabe des eigenen höchsten *μόριον* *τῆς ψυχῆς* am Höchsten und Ersten (in Ti. 2, 123, 14ss.): *τὸ μὲν γὰρ πρῶτον πᾶσι πάρεστι, καὶ μετέχειν ἀνάγκη πάντα τῆς πάντων ἀρχῆς ή μὴ μετέχοντα παντάπασιν ἀπολωλέναι· πᾶσι γὰρ ή οὐσία καὶ ή ὑπάρξις ἀπὸ τῆς πρωτίστης ἀρχῆς.* Deshalb ist die Wendung zur *οὐσία* des Gottes gleichzeitig eine Wendung zur eigenen *οὐσία*, nach innen in die Seele (in Alc. 19, 11ss.), und Proklos zeigt im Kommentar zum Alcibiades (20, 13ss.), wie Sokrates *ἐπὶ τέλει τοῦ διαλόγου τὸν εἰς ἔαντὸν ἐπιστραφέντα καὶ ἔαντοῦ γενόμενον θεωρὸν ἐντεῦθεν καὶ τὸ θεῖον ἄπαν κατόψεσθαι φησι, καὶ διὰ τῆς πρὸς ἔαντὸν ἐπιστροφῆς ὥσπερ βαθμοῦ τινος ἀναγωγοῦ μεταστήσεσθαι πρὸς τὴν τοῦ θείου περιωπὴν καὶ εἰς τὴν πρὸς τὸ κρείττον ἔαντὸν ἐπανάξειν στροφήν.*

Diese Wendung zum Gott ist also eine Wendung nach innen, deshalb findet die Schau ausdrücklich *ἔντοσθε* (V. 7) statt. Die Seele muß sich selber suchen (in

<sup>60</sup> Zu den verschiedenen Höhen, auf die die *τελεστική* die Seele führen kann, vgl. oben Anm. 52.

Alc. 187, 16ss.): *καὶ τῆς μαθήσεως δεῖται καὶ τῆς εὐρέσεως, ἵνα διὰ μὲν τῆς μαθήσεως ἀνακινήσῃ τὰς ἔαυτῆς νοήσεις, διὰ δὲ τῆς εὐρέσεως ἔαυτὴν εὑρῃ καὶ τὸ πλήρωμα τῶν ἐν αὐτῇ λόγων. καὶ ἔστι ταῦτα τὰ δῶρα θεῶν εὐεργετούντων αὐτὴν πεσοῦσαν καὶ ἐπανακαλούμενων εἰς τὴν νοερὰν ζωὴν* (zu dieser εὑρεσις bei der Vision vgl. auch in Ti. 1, 301, 22ss.). Deshalb nennt Proklos den Bakchos bei der Schau *ἴλαον* und seine *δόμοι εὔξεινοι* (V. 8), weil er eben das Geschenk dieser Wohltat gewährt hat. Die gereinigte Seele ist selbst ohne die Hülle der Materie und sieht so den obersten Teil des Gottes, seine *οὐσία*, ohne die Hülle seiner *πρόοδος* (oben S. 31. 33). Der oberste Seelenteil ist das *ἐν τῇ ψυχῇ* (oben S. 23f.). Es wird (in Ti. 1, 211, 24ss.) in der *ἔνωσις* vereinigt *αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν*, das selber oben ist in seiner *μονή*, und dazu verhilft das Gebet, denn *τοῦτο πέρας ἔστι τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἐνὸς αὐθὶς ἐνδρύσῃ τῷ ἐνὶ*. Deshalb nennt Proklos den Dionysos *εὐχαῖς ίλαον* (V. 8). Daß das Gebet allerdings nur etwas erreicht auf Grund der schon vorhandenen Analogie der Struktur der Seele mit den Göttern und des eigenen Beitrages bei der Reinigung, der zur Wohltat der Götter hinzukommt, sagt Proklos ausdrücklich (in Ti. 1, 221, 27ss.): *ἔστι δὲ καὶ τοῦτο τῆς ἀληθοῦς εὐχῆς ἔργον, τὸ κοινὰ τοῖς θεοῖς ὑπάρχειν ταῦτα, ὑπὲρ ὧν εὐχόμεθα, κατά τε τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας, καὶ συναποτελεῖν ἡμᾶς αὐτὰ τοῖς θεοῖς, οἷον εἴ τις εὐχοιτο τοῖς ἀποκόπτοντι τὴν ὕλην καὶ ἀφανίζοντι τὰς ἀπὸ τῆς γενέσεως κηλίδας* (vgl. oben S. 30), *αὐτὸς δὲ διὰ τῶν καθαρικῶν ἀρετῶν τοῦτο διαφερόντως ἐπιτηδεύοντος, πάντως δὲ τοιοῦτος δμοῦ τοῖς θεοῖς ἐπιτελεῖ τὴν ἀπόλυτιν τῶν ὑλαίων δεσμῶν.* Der Gott ist dabei in seiner höchsten Stellung, der *μονή*, wie schon angedeutet wird durch *δόμων ἔντοσθε* (V. 7), wobei das Haus die *τάξις* und die *μονή* bedeutet (vgl. oben S. 26f.). Seine *τάξις* oder *σειρά* zu erkennen, ist Gegenstand der höchsten Schau. Marinos erzählt, nachdem er die anderen Visionen des Proklos genannt hat (c. 28; 165, 36s.): *καὶ πρὸς τοῖς εἰρημένοις, ὅτι τῇς Ἐρμαϊκῇς εἴη σειρᾶς σαφῶς ἐθεάσατο.* Die *μονή* ist vorgestellt als eine *στάσις* wie Proklos (in Ti. 2, 134, 31ss.) *τὴν ἐν τῇ αὐτίᾳ μονήν* erklärt als *πρὸ τῆς ἀντικειμένης τῇ ἐνεργείᾳ ἀνενεργησίας στάσιν.* Das ist die Vereinigung mit dem Höheren, beim *δημιουργός* die *ἰδρυσις* ή *ἐν τῷ ἐνὶ*. Von ihr sagt Proklos (in Ti. 3, 315, 11s.): *ἡ δὲ ἑρμηνεία αὐτῆς διαιώνιος ἔστι καὶ ἀεὶ ὁσαύτως ἔστωσα.* Darum also bezeichnet er Dionysos als *ἔσταότα* (V. 8) bei der Schau. Diese höchste Vereinigung des *ἐν τῇ ψυχῇ* mit dem *ἐν τῶν θεῶν* wird erreicht im höchsten *ἐνθουσιασμός*, in dem nach Syrian (Herm. 84, 24ss.) der höchste Seelenteil zur Wirksamkeit erweckt wird, so daß (Herm. 86, 3ss.) *ὅ μέντοι κυρίως καὶ ἀληθῶς ἐνθουσιασμός ἔστιν, ὅταν τὸ ἐν τοῦτο τὸ ὑπὲρ νοῦν τῇς ψυχῆς ἀνεγείρηται πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ ἐκεῖθεν ἐπιπλέηται.* Zu dieser höchsten Vereinigung bringt die *τελεστική* des Dionysos die Seele (Ol. in Phd. 121, 9ss.), *ὅτι σκοπὸς τῶν τελετῶν ἔστιν εἰς τέλος ἀναγαγεῖν τὰς ψυχὰς ἐκεῖνο, ἀφ' οὗ τὴν πρώτην ἐποίησαντο κάθοδον* (vgl. oben S. 11f.) *ως ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ᾧ καὶ διόνυσος αὐτὰς ὑπέστησεν ... ἀναγκαίως ἀρα δ τετελεσμένος οἰκεῖ μετὰ θεῶν κατὰ τὸν σκοπὸν τῶν τελούντων θεῶν.* Welche bedeutende Rolle schließlich das

ἄγαλμα eines Gottes für diese Schau spielen kann gerade durch die *σύμβολα*, die der *τελεστής* ihm gegeben hat (Herm. 87, 4ss., vgl. oben S. 26), umschreibt Syrian in den Kategorien des *ἐνθουσιασμός* (Herm. 86, 15ss.): *ἔχεις οὐν ποιητικὴν μὲν αὐτίαν τοῦ ἐνθουσιασμοῦ τοὺς θεούς, ὑλικὴν δὲ αὐτὴν τὴν ἐνθουσιῶσαν ψυχὴν ή καὶ τὰ ἔξωθεν σύμβολα, εἰδικὴν δὲ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν περὶ τὸ ἐν τῆς ψυχῆς, τελικὴν δὲ τὸ ἀγαθόν.* Die *σύμβολα* werden also in der gleichen Kategorie wie die Seele selber mit aufgezählt.

Der Vergleich der höchsten Schau mit *τελεταῖ* kann sich zwar an Phaedrus (250 b s.) und Phaedo (69 c s.) anlehnen. Die *τελεστική* hat aber in diesem spät-neuplatonischen System, seit Iamblich, eine höhere Stellung als die Philosophie. Die Bedeutung des Dionysos und seiner Mysterien spiegelt das wider. Proklos muß also Plato und seine Philosophie entsprechend uminterpretieren, um ihm, durch die Gleichsetzung der Philosophie mit den *τελεταῖ*, der theurgischen Weihe und der theoretischen Theologie als *πρώτη φιλοσοφία*, seinen Rang als Hierophant unter den großen Autoritäten (vgl. oben S. 2. 4. 10f. 18. 20f.) erhalten zu können. In der Erbauungssprache<sup>61</sup> dieser Erweckungstheologie setzt er die oben beleuchteten Inhalte der mystischen Schau in längst terminologisch fixierten Worten, mit ähnlicher Symbolik, in Analogie zur philosophischen Theologie (Theol. Plat. 1, 3 p. 7, 11ss.): *ῶσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἀγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις (-φόρμοις Portus, cf. e.g. in R. 1, 141, 12) τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένοις αὐτὴν τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνῆτας (-ίτας Portus, cf. in Alc. 138, 18, oben S. 33), ὡς ἀν ἐκεῖνοι φαῖεν, τοῦ θείου μεταλαμβάνειν, τὸν αὐτὸν, οἷμαι, τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὅλων εἰς μὲν τὰ μεθ' ἐαυτὴν βλέπονταν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἰδωλα τῶν ὄντων βλέπειν, εἰς ἐαυτὴν δὲ στρεφομένην τὴν ἐαυτῆς οὐσίαν καὶ τοὺς ἐαυτῆς λόγους ἀνελίττειν καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὕσπερ ἐαυτὴν μόνον καθιδρᾶν, βαθύνονταν δὲ τῇ ἐαυτῆς γνώσει καὶ τὸν νοῦν ενδίσκειν ἐν αὐτῇ καὶ τὰς τῶν ὄντων τάξεις, χωροῦσαν δὲ εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἶον ἀδυτον τῆς ψυχῆς <ἐν> ἐκείνῳ [γὰρ] τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι.* Und deshalb (ibid. 48ss.) δὲ μὲν δὴ θεολόγος ἡμῖν ἔστω, κατὰ τὴν Πλάτωνος ψῆφον, τοιοῦτος καὶ ή θεολογία τοιάδε τις ἔξις αὐτὴν τὴν τῶν θεῶν ὕπαρξιν ἐκφαίνοντα καὶ τὸ ἀγνωστὸν αὐτῶν καὶ ἐμαῖον φῶς ἀπὸ τῆς τῶν μετεχόντων ἴδιότητος διακρίνοντα καὶ θεωμένη καὶ ἀπαγγέλλοντα τοῖς ἀξίοις τῆς μακαρίας ταύτης καὶ πάντων δμοῦ περιεκτικῆς ἐνεργείας.

Dieses zweite Epigramm läßt sich also mit Hilfe der Erklärungen, die Proklos anderswo zu symbolisch verwendeten Ausdrücken gibt, durchgehend verständlich und zusammenhängend interpretieren. In der Systematik der Begriffe und in den Quellen, auf die er sich beruft, ist Proklos in diesem Bereich ganz abhängig von Syrian. Schon bei ihm findet sich die präponderante Stellung des Dionysos und der

<sup>61</sup> Wie diese ‘mystische’ Sprache, die sich in platonischen und anderen ‘heiligen’ Terminen ausdrückt, zur erbaulichen ‘Sprache Kanaans’ einer institutionalisierten ‘frommen’ Routine geworden ist und nicht mehr lebendiges ekstatisches Erleben wiedergibt, zeigt gut Dodds a. O. (oben Anm. 44) XIX.

*τελεται* nach der Interpretation der orphischen Verse, und ihr Einbau in die Plato-interpretation macht erkennbare Schwierigkeiten.

Auch seiner literarisch schematischen, mit der des ersten Epigramms vergleichbaren Gestaltung nach kann dieses zweite Epigramm gut von Proklos herstammen. Seine Terminologie mit ihren symbolischen Bezügen erweist es jedenfalls als spät-neuplatonisch. Es gibt, analog zum ersten Epigramm, in symbolischer Form eine *theologia in nuce*.

Daß die Beschreibung des *ἄγαλμα* im materiell-vordergründigen Sinn nicht ganz vorstellbar ist (vgl. oben S. 14f.), beweist bei dieser, die reale Materie und den vordergründigen Wortlaut ohne *σύμβολα* als gänzlich bedeutungslos abwertenden Theologie nicht, daß das Epigramm nicht doch auf ein Kultbild eines wirklichen Kultes gedichtet sein kann. Die Spiritualisierung der theurgischen Praktiken, des materiellen Rituals und der Gegenstände des Kultes<sup>62</sup> hat hier jene Stufe erreicht, auf der sie bei den Christen, teilweise in unmittelbarer Anlehnung an Proklos, mit der theologischen Interpretation ihrer Liturgie weit ins Mittelalter hinein ihre Wirkung bewahrt hat.

---

<sup>62</sup> Zu den Schriften des Proklos zur Theurgie und Verwandtem Beutler a. O. 205. Zur Kombination von scholastischer philosophischer Denkmethode, Glauben und eigentlich naiver Kult- und Zauberpraxis vgl. Dodds a. O. (oben Anm. 44) XIff. XIXf. XXVf., dort zur Nachwirkung, besonders durch Pseudo-Dionysius Areopagita XXVIff. mit neuer Lit. S. 341ff. Gesamtübersicht bei R. Roques, *Dionysius Areopagita*, Reallex. f. Ant. u. Christ. 3 (1957) 1075–1121, zur Spiritualisierung des Kultes (in *De eccl. hier.*) 1079f. 1096ff. Zum Philosophischen E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti Neoplatonici al Parmenide*, Univ. di Torino, pubbl. fac. lett. e fil. vol. 13 f. 4 (1962).