

# Die Seele im Kosmos

Porphyrrios, Über die Nymphengrotte  
in der Odyssee

eingeleitet, übersetzt und  
mit interpretierenden Essays versehen von

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

herausgegeben von  
Manuel Baumbach

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

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

ISBN 978-3-16-156933-3 / eISBN 978-3-16-156984-0  
DOI 10.1628/978-3-16-156984-0

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

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

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

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

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

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

# Inhaltsverzeichnis

SAPERE . . . . .	V
Vorwort zum Band . . . . .	VII

## A. Einführung

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

## B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

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

## C. Essays

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

## Inhaltsverzeichnis

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

## D. Anhang

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

# Das Motiv der Höhle<sup>1</sup> in Literatur und Kunst: Porphyrios, *De antro*<sup>2</sup> *Nympharum*

Irmgard Männlein-Robert

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

---

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

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

<sup>3</sup> Hier zitiert nach der Ausgabe von Laura Simonini (SIMONINI 1986).

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

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

Datierung von *De antro Nympharum* bislang möglich oder eine vorgeschlagene allgemein akzeptiert worden wäre.<sup>6</sup> Diese Schrift enthält den einzigen überlieferten zusammenhängenden allegorischen Kommentar eines Homerpassus<sup>7</sup> und erweist sich überdies als ergiebige Fundgrube für religionsphilosophische resp. theosophische,<sup>8</sup> aber auch religionspraktische Informationen aus der Spätantike. Zunächst in Anlehnung an den allegorischen Homerkommentar des pythagoreisierenden Platonikers Kronios (wohl 2. Jh. n. Chr.), den er in dieser Schrift (*De antro* 21) als *ἐταῖρος* (Schüler) des Numenius bezeichnet und damit wohl vor allem auf eine enge doktrinale Übereinstimmung beider Philosophen verweist,<sup>9</sup> referiert Porphyrios einige ältere allegorische Interpretationen,<sup>10</sup> denen er nicht immer zustimmt und die er an geeigneter Stelle dann auch korrigiert.<sup>11</sup> Mit Blick auf die auch von Porphyrios gewählte allegorische Methode zeigt sich freilich, dass er hier keine einheitliche Linie verfolgt, sondern dass es sich vielmehr – wohl angesichts des thematisierten Pluralismus der ‚Symbole‘ – um einen Pluralismus auch der allegorischen Erklärungsansätze handelt (so mit Jean Pépin).<sup>12</sup> Porphyrios legt also mit *De antro Nympharum* eine allegorische Interpretation der bei Homer (*Od.* XIII 102–112) beschriebenen Nymphengrotte vor und erläutert in wissenschaftlich anmutender Weise, dass diese ein poetisch verschlüsseltes Bild sei, das die Einkörperung von Seelen in Körper sowie den umgekehrten Prozess basierend auf platonischen Prämissen beschreibe. Dabei formuliert er im Eingang einen Problemaufriss für die zunächst rätselhafte Schilderung dieser Höhle bei Homer. Er bezeichnet deren Deutung als „nicht geringe Aporia“ (*De antro* 3<sup>13</sup>) und benennt die im Folgenden zur Beantwortung stehenden Fragen

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

<sup>7</sup> CASTELLETTI 2006, 21.

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

<sup>9</sup> Siehe ausführlicher zu Kronios WHITTAKER 1994.

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

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

<sup>12</sup> PÉPIN 1966, 241f. Ähnlich MÜRI 1976, 33.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>23</sup> ERLER 2001.

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

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

## 1. Die Höhle als Symbol des Kosmos

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

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

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

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

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

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

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

Wie eingangs im Problemaufriss seines ζήτημα bereits deutlich wurde, intendiert Porphyrios eine philosophische Analyse<sup>31</sup> der homerischen Nym-

<sup>27</sup> SCHIBLI 1990, 21–27, v.a. 24.

<sup>28</sup> Pherekydes, *fr.* 7 A 10 DK, siehe SIMONINI 1986, 96f.

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

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

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

phengrotte, die für ihn ein ‚Symbolon‘ uralter Sophia ist, die sich bei Homer artikuliert. Es geht ihm nicht um den vordergründig-phänomenalen Augenschein dieser Höhle, sondern um die intellektuelle Erfassung und Deutung der mit der Höhle gebotenen Zeichen. Das wird deutlich, etwa wenn er (§ 6) den ‚liebenswerten‘ Charakter der Höhle auf ihre Teilhabe an den Ideen zurückführt und somit einmal mehr<sup>32</sup> basierend auf mittelplatonischen Prämissen klar platonisch (hier prinzipientheoretisch) argumentiert. Seine exegetische Fokussierung zeigt sich nicht zuletzt in seiner Erklärung der als ‚düster‘ beschriebenen homerischen Nymphengrotte, da er die Dunkelheit als Symbol des Kosmos resp. seiner Eigenschaften als Materie herausstellt. Porphyrios stellt nun die Höhle in einen erklärt religiösen, sogar mystischen Zusammenhang, da er auf den bei den Persern<sup>33</sup> (offenbar damals noch) gepflegten Usus verweist, Mysten in einer als Höhle bezeichneten Lokalität herunter- und wieder hinauf zu führen (in Analogie zum Eingang der Seele in den Körper und ihrem Verlassen desselben).<sup>34</sup> Dieser rituelle Usus wird auf Zoroaster zurückgeführt, als Gewährsmann für dieses Faktum verweist Porphyrios auf den Platoniker Eubulos, einen Zeitgenossen Longins und Plotins, der als Diadochos Inhaber eines der kaiserlich subventionierten Lehrstühle in Athen war.<sup>35</sup> Nicht zuletzt der unmittelbar (§ 6) anschließende Verweis auf Zoroaster und den durch ihn initiierten Usus, zu Ehren des Gottes Mithras in Höhlen symbolträchtige Arrangements von Dingen vorzunehmen, kurz: Höhlen im Mithraskult in ihrer Funktion als Symbola des Kosmos zu sehen, ist bedeutsam. Porphyrios verschiebt nämlich so seine allegorische Interpretation der Höhle als Symbol des Kosmos nun über die Erwähnung von dunklen Höhlen in Mysterienkulten dezidiert in den religiösen Bereich.

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

<sup>32</sup> Vgl. § 5f. zur Materie.

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

<sup>34</sup> *De antro* 6. Ausführlicher zum Ritual siehe GORDON 2001.

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

<sup>36</sup> Siehe GOULET 2012, 1293–1295.

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

Die hier in Kapitel 6 formulierte Deutung der lieblich-dunklen Höhle als Symbol des Kosmos und der Welt ist der erste Schritt in Porphyrios' eigener religionsphilosophischer Allegorese des homerischen Bildes, wie er das wenig vorher angekündigt hatte (§ 4). In ausschließlicher Konzentration zunächst auf die physikalische, dann die religiöse Deutung dieses Symbolons präsentiert der Philosoph seine Interpretation des Homertextes – die nahe liegenden Analogien und Motivparallelen hinsichtlich anderer mythischer Höhlen bei Homer oder aus der literarischen Tradition<sup>43</sup> blendet Porphyrios hier aus.

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

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

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

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

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

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

<sup>42</sup> Dazu siehe BECK 1994, 106–109.

<sup>43</sup> Siehe USTINOVA 2009, 184–217.

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

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

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

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

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

<sup>46</sup> Vgl. V. TURNER, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur* (Frankfurt/M. 2005; *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, New York <sup>1</sup>1969) 94–111; A. VAN GENNEP, *The Rites of Passage* (London 1960; *Les rites de passage*, Paris <sup>1</sup>1909); siehe auch MÄNNLEIN-ROBERT 2012a, 110.

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Die Höhle als Heiligtum oder Tempel

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

<sup>50</sup> Ausführlicher dazu MARZILLO 2013, 219f.

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

<sup>52</sup> So BOYANCÉ 1960, 124f.

Götter Tempel, Götterstatuen und feste Altäre, für die irdischen (hier wohl: chthonischen) Götter und Heroen nicht-befestigte Brandstätten und für die unterirdischen Götter Bothroi/Gruben und Schächte als Stätten der Verehrung und der Kultausübung gebe. Darüber hinaus macht er aber deutlich, dass Höhlen als Kultorten ein besonders hohes Alter zukommt, dass es sich bei Höhlen nicht nur um vorhomerische, sondern auch um prähistorische (siehe § 20: *παλαιότατοι*) ‚Tempel‘, in jedem Fall um religiös verehrte Orte handelt. Als Beispiele führt er (ebd.) die Zeus geweihte (Dikte-)Höhle der Koureten auf dem Berg Ida auf Kreta an,<sup>53</sup> ebenso eine der Selene und dem Pan Lykeios geweihte Höhle in Arkadien (gemeint ist hier die beim Berg Lykaion),<sup>54</sup> eine Dionysos-Höhle auf Naxos<sup>55</sup> und die weit verbreiteten Mithrashöhlen. Nicht nur Naturgottheiten wie Naiaden resp. Nymphen werden mit Höhlen assoziiert,<sup>56</sup> sondern auch olympische Götter wie Zeus und Dionysos oder Gottheiten wie Selene und nicht zuletzt das hybride Mischwesen Pan.<sup>57</sup> Mit Blick auf diese Ausführungen des Porphyrios wird deutlich, dass ihm Höhlen als kulturelles Faktum, als vorhomerische und damit gleichsam prähistorische (Tempel-)Räume für Ritual und Kult wohlvertraut sind und er dies auch bei seinen Rezipienten entsprechend voraussetzen kann.

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

<sup>53</sup> Diese wird seit der Bronzezeit als religiöser Ort kenntlich; dem Mythos zufolge soll der neugeborene Zeus vor seinem gewalttätigen Vater Kronos versteckt, sein Babygeschrei durch Tanz und Trommeln der Koureten übertönt worden sein, siehe z.B. Diod. V 70,2,4; viele Belege bei SIMONINI 1986, 186f. Leicht könnte Porphyrios an dieser Stelle darauf verweisen, dass gerade diese Höhle nicht nur als Ort der Erleuchtung des Pythagoras (Porph. *VPyth.* 17; Diog. Laert. VIII 3), sondern auch als literarischer Ort in Platons Werk (in den *Nomoi* als Ziel des Spaziergangs; vgl. Ps.-Plat. *Minos*) eine erhebliche raumsymbolische Relevanz hat, dazu MÄNNLEIN-ROBERT 2012b, 18f.

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

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

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

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

<sup>58</sup> Siehe dazu ausführlicher USTINOVA 2009, 55–68.

ist uralte kultische Verehrung bis in die Kaiserzeit hinein nachweisbar.<sup>59</sup> Nicht zuletzt wird auch der arkadische Gott Pan, ein hybrides, animalisch-vegetative Tendenzen verkörperndes Wesen, zusammen mit Nymphen in Höhlen verehrt, so z.B.<sup>60</sup> am Hang der Athener Akropolis oder – ein besonders berühmtes Beispiel – in der sog. Pan-Höhle von Vari in Attika, für die nicht nur kultische Verehrung, sondern sogar musikalische Kult-handlungen für Pan archäologisch bezeugt sind.<sup>61</sup> Hier brachte ein gewisser Archedamos von Thera (im späten 5. oder frühen 4. Jh. v. Chr.) zahlreiche Votivtafeln an, um seine religiöse Reverenz gegenüber den Nymphen und Pan zu dokumentieren. Auf einem Ex-Voto bezeichnet er sich sogar als *νυμφόληπτος* (IG I<sup>3</sup> 977–980), bringt also sein ekstatisches Erleben und sein hier in dieser Höhle erworbenes höheres Wissen zum Ausdruck, das er auf das göttliche Wirken der dortigen Nymphen zurückführt. Darüber hinaus scheint mit Blick auf die von Porphyrios erklärten Details der homerischen Nymphengrotte bedeutsam, dass Archedamos diese natürliche Höhle, in der über Stalaktiten beständig Wasser rinnt, verschönert und ausgeschmückt hat: So gravierte er selbst (nicht besonders kunstfertig) Selbstporträts auf innere Höhlenwände oder meißelte eine auf einem Thron sitzende Figur (wohl eine Nymphe) sowie einen Omphalos im Inneren der Höhle aus dem Fels,<sup>62</sup> trug also durch (mehr oder weniger) kunstvolle Bearbeitung des natürlichen Höhlenraumes zu einer individuellen Semantik desselben bei. In einer bei Lykosoura in Arkadien gelegenen Höhle wurden zuerst die Prophezeiungen gebende Nymphe Erato und Pan, ab dem 2. Jh. n. Chr. nur noch Pan verehrt, wie die Inschrift *Πανός* offenbar bezeugt.<sup>63</sup> Während nun im Volksglauben und in der traditionellen, mythisch überformten griechischen Religion der wilde Hybrid-Gott Pan in Naturorten wie Höhlen wohnt und verehrt wird, dürfen wir es m.E. dem Philosophen Porphyrios durchaus zutrauen, dass er hier die nahe liegende Transponierung vom konkreten Höhlen-Gott *Pan* zum abstrakten, als ‚All‘ zu verstehenden ‚Kosmos‘, der sich in Höhlen symbolisch abbildet (s.o.), im Hinterkopf hat – er wird sie aus den einschlägigen ‚orphischen‘ (Kon-)Texten kennen –,<sup>64</sup> aber vermutlich aus denselben Gründen wie oben – in

<sup>59</sup> Ausführlicher sind USTINOVA 2009, 65–68 und LARSON 2001, 234–238.

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

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

<sup>62</sup> Mit reicher Literatur dazu siehe USTINOVA 2009, 61–64.

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

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

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

Die Höhle als Symbol, konkreter: als gleichsam prähistorischer Tempel des Kosmos, erweist sich vor dem skizzierten Hintergrund als zwar alte, in der Volksreligion und in landläufigen Mythen bekannte, in der realen Lebenswelt verankerte Vorstellung, wird aber bei Porphyrios ganz selektiv<sup>65</sup> und programmatisch ausschließlich als religionsphilosophisches Faktum verhandelt und in den Kontext weitreichender philosophischer und astrologischer Interpretationen gestellt (vor allem ab § 10).<sup>66</sup> Porphyrios, der etliche Jahre (262/263–ca. 268 n. Chr. und vermutlich in den letzten Dekaden des 3. Jh.s wieder) in Rom lebte,<sup>67</sup> kannte mit Sicherheit das dortige Pantheon (ursprünglich des Agrippa), im Wesentlichen ein hadrianischer Bau. Das Pantheon,<sup>68</sup> also die Gesamtheit aller Götter, wurde als Tempel für alle Götter im Kosmos konzipiert; dabei wird die räumliche Gestaltung maßgeblich von der als Halbkugel gestalteten Decke dominiert, die sich über dem ganzen Rundbau wölbt.<sup>69</sup>

## 5. Die Höhle als Symbol der unsichtbaren kosmischen Kräfte

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

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

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

<sup>67</sup> Zur Rekonstruktion der Biographie des Porphyrios siehe GOULET 2012, 1293–1295.

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

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

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

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

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

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

<sup>72</sup> *PLG* III, 684 BERGK.

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

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

<sup>75</sup> Generell bedeutet ἀϊδής selbst unsichtbar (Hes. *Scut.* 477; Plat. *Phaed.* 80d; Plut. *De E* 21, 394A); im Hades ist nichts zu sehen (Plat. *Crat.* 403a), dort kann man auch selbst nicht gesehen werden (Plat. *Gorg.* 493b4f.); Hades ist selbst blind (so *LSJ* s.v., *IG* IV<sup>2</sup> 1,121 Nr. 20, s.o.), ausführlicher siehe I. MÄNNLEIN-ROBERT / O. SCHELSKE, „Kommentar zum ps.-platonischen *Axiochos*“, in: I. MÄNNLEIN-ROBERT (Hg.), *Ps.-Platon, Über den Tod*. SAPERE 20 (Tübingen 2012) [60–95] 67 Anm. 29. Zum Hades als Höhle (ἀντρον) vgl. Hom. *Od.* XXIV 6–9 und siehe die Beispiele oben Anm. 51.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>79</sup> Ausführlich dazu siehe EDWARDS 1990; vgl. LAMBERTON 1992, 123f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>87</sup> Ausführlicher dazu siehe MÄNNLEIN-ROBERT 2012a, 114–118.

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

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

<sup>90</sup> Vgl. anders ZEPF 1958, 382.

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

## 7. Fazit

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

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

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

<sup>93</sup> So mit CROME 1970, 155.

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