

thersites

11/2020

Annemarie Ambühl (Ed.)

tessellae –
Birthday Issue for
Christine Walde



Imprint

Universität Potsdam 2020

Historisches Institut, Professur Geschichte des Altertums
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam (Germany)
<https://www.thersites-journal.de/>

Editors

Apl. Prof. Dr. Annemarie Ambühl (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)
Prof. Dr. Filippo Carlà-Uhink (Universität Potsdam)
Dr. Christian Rollinger (Universität Trier)
Prof. Dr. Christine Walde (Johannes Gutenberg-Universität Mainz)

ISSN 2364-7612

Contact

Principal Contact

Prof. Dr. Filippo Carlà-Uhink
Email: thersitesjournal@uni-potsdam.de

Support Contact

Dr. Christian Rollinger
Email: thersitesjournal@uni-potsdam.de

Layout and Typesetting

text plus form, Dresden

Cover pictures:

- 1 – Medallion of the Mainz Orpheus Mosaic. Photo by J. Ernst.
- 2 – Syrian banknote (front of the 500-pound note). Photo by Anja Wieber.

Published online at:

<https://doi.org/10.34679/thersites.vol11>

This work is licensed under a Creative Commons License:
Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).
This does not apply to quoted content from other authors.
To view a copy of this license visit
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

HELMUT SENG

(Goethe-Universität Frankfurt)

Träume statt Theurgie

Zum Traumbuch des Synesios

(Περὶ ἐνυπνίων/*De insomniis*)

Abstract In his work *De insomniis* (*On Dreams*), Synesius adopts a rather critical view of theurgy, resembling Porphyry's attitude; his wording shows polemical exaggeration. His insistence on the usefulness of dream revelation for hunting might be read as a (not too serious) claim to the divine inspiration of his work κυνηγετικάι.

Keywords Synesius, dreams, divination, theurgy, philosophy

EINLEITUNG

Die Schrift des Synesios über Traumgesichte (Περὶ ἐνυπνίων/*De insomniis*)¹ handelt von diesen weniger, als man erwarten möchte. Wie Ilinca Tanaseanu-Döbler herausgearbeitet hat, lässt sich ein Rahmenteil, der sich mit diesen befasst, von einem Mittelteil unterscheiden, der Abstieg und Aufstieg der Seele zum Inhalt hat.² Diese Teile stehen freilich nicht unverbunden nebeneinander: Für Traumgesichte und den sonstigen Empfang göttlicher Offenbarung ist das Vorstellungsvermögen von zentraler Bedeutung, die φαντασία; beim Aufstieg und Abstieg der Seele kommt grundlegende Bedeutung dem Seelengefährt zu, dem ὄχημα. Dieses Seelengefährt nimmt eine Zwischenstellung zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen, dem Seelischen und dem Materiellen ein; seine Substanz ist gerade dadurch definiert und wird als πνεῦμα bezeichnet. Aufgrund dieser Beschaffenheit kann es die Verbindung zwischen Seele und Körper leisten. Die φαντασία wiederum nimmt eine Zwischenstellung durch ihre Inhalte ein, die nicht im Seienden bestehen, sondern in dem, was wird und sich ereignet; sie ist also nicht auf das ewig Intelligible ausgerichtet, sondern auf die Welt von Raum und Zeit, ohne freilich selbst materiell oder körperlich zu sein. Auch sie nimmt insofern eine Zwischenstellung ein. Die so gedachte φαντασία hat ihren Sitz im πνεῦμα. Die Doppelthematik des Traktats entspricht somit der Doppelnatur von πνεῦμα-φαντασία.³

Allerdings besitzt die Schrift eine weitere Einheitlichkeit als Auseinandersetzung des Synesios mit dem Phänomen der Theurgie.⁴ Die theurgischen Praktiken zielen auf die Annäherung an das Geistig-Göttliche, sei es zu Lebzeiten, sei es, dass die Wirkung (auch) nach dem Tode eintritt. Im Neuplatonismus gewinnen solche Rituale bzw. die Diskussion darüber seit Porphyrios und Iamblichos

¹ Entstanden ca. 404 n. Chr. Ausgaben Terzaghi (1944) und mit Kommentar samt Einleitung Lamoureux & Aujoulat (2004); cf. auch Lang (1926), Susanetti (1992), Russell & Nesselrath (2014), Althoff (2016), Wagner (2019) etc.

² Tanaseanu-Döbler (2014) 127 spricht von „Ringkomposition“ und grenzt 1–6; 7–10; 11–20 ab (127–128); cf. auch (2012) 206.

³ Cf. auch Tanaseanu-Döbler (2014) 131 mit Literaturhinweisen; neuer Althoff (2016) 192–193, 196–197 (mit Hinweis auf bislang in der Forschung vernachlässigte Übereinstimmungen mit Aristoteles).

⁴ Cf. Tanaseanu-Döbler (2012), (2013) 162–175 und (2014), jeweils auch zur Forschungsgeschichte. Ganz weitgehend gilt Synesios nicht als Freund der Theurgie.

an Bedeutung.⁵ Während Porphyrios im *Brief an Anebo*,⁶ der sich als Schreiben an einen ägyptischen Priester gibt, Praktiken der Götterbeeinflussung durch magisch anmutende Verfahren in Frage stellt, verteidigt Iamblichos die rituelle Vorgehensweise in seiner *Antwort an Porphyrios* (seit Marsilio Ficino unter dem Titel *De mysteriis* geläufig) aus der Rolle des Oberpriesters Abammon.⁷ Dieses Maskenspiel lässt an einen Bezug auf die ägyptischen Zauberpapyri denken. Doch daneben sind auch traditionelle Kulte des griechischen Kulturraums oder der Chaldaeer von Bedeutung, wobei offen bleiben muss, in welchem Maße deren Erwähnungen bei Iamblichos sich auf die *Chaldaeischen Orakel*⁸ (= OC) beziehen,⁹ die auch Synesios mehrfach zitiert.¹⁰ Die Begriffsbildung jedenfalls scheint von dem in ihnen belegten Ausdruck *θεουργός* (OC 153) ihren Ausgang zu nehmen; *θεουργία* findet sich dann erstmals in *De mysteriis* einschließlich der Zitate bzw. Referate aus der genannten Schrift des Porphyrios (die fast ausschließlich durch diese Fragmente bezeugt ist).¹¹ Ob es sich schon um dessen Terminologie oder erst die des Iamblichos handelt, ist nicht zu entscheiden.¹² Jedenfalls nutzt Iamblichos die Begrifflichkeit, um die von Porphyrios besonders kritisierten Phänomene wie Liebes- oder Schadenzauber als Zauberer-Tricks¹³ (*γοητεία*) von der Theurgie zu unterscheiden, die auf die Gottesbegegnung ziele. Divination und Wunderwirken schließt er dabei nicht aus.

Auch der spätere Neuplatonismus bietet kein geschlossenes Bild. Der Iamblichos-Schüler Aidesios lässt allein die Traumantik gelten, die als Theurgie

5 Auf die historische Dimension bei der Rekonstruktion von Praktiken und Diskursen zur Theurgie weist Tanaseanu-Döbler (2012) 202–205.

6 Ausgabe mit Kommentar Saffrey & Segonds (2012), zusammenfassender Überblick bei Tanaseanu-Döbler (2013) 74–83.

7 Ausgabe mit reichem Kommentar Saffrey, Segonds & Lecerf (2013).

8 Ausgabe des Places (1971), Kommentar Majercik (1989).

9 Cf. Seng (2019) 68.

10 *De ins.* 4 p. 151,16–17 T. (OC 118); 5 p. 152,9 T. (OC 107,8); 7 p. 158,4–6 T. (OC 163,1–3); 9 p. 161,15–16 T. (OC 158); 17 p. 181,1–5 T. (OC 218 *dubium*). Dazu kommen Anspielungen.

11 *De mysteriis*, I,14; III,19; VIII,6 p. 45,6; 146,18; 269,10 P. = 34,10; 110,12; 199,11 S.-S.-L. etc. Cf. auch Susanetti (1992) 107, zur Terminologie auch Tanaseanu-Döbler (2013) 97–98.

12 Cf. Tanaseanu-Döbler (2013) 75.

13 *De myst.* VII,5 p. 258,6–7 P. = 191,26–27 S.-S.-L.: *γοητῶν ... τεχνάσματα*. Cf. auch Cremer (1969) 25–36.

nur im weiteren Sinne zu fassen ist; von seinen Schülern steht Eusebios von Myndos der Theurgie reserviert gegenüber, während Maximus von Ephesos und Chrysanthios von Sardes hohes Interesse an ihr zeigen, ebenso der von diesen eingeweihte Kaiser Julian oder Sospittra, durch Heirat eine Verwandte des Aidesios.¹⁴ Später ist starkes Interesse an der Theurgie vor allem bei Proklos festzustellen. Die biographische Überlieferung bringt ihn mit theurgischen Akteuren in Verbindung, die nach Athen gehören, Nestorios, Plutarchos, Asklepiege-neia;¹⁵ die Vergleichsgruppe wirkt in Alexandria. Aus diesem Quellenbefund hat die ältere Forschung das Modell von zwei konkurrierenden Schulen entwickelt: einer Iamblichos und der als irrational verstandenen Theurgie verpflichteten in Athen und einer Porphyrios näher stehenden, theurgiekritischen und damit rationaleren in Alexandria.¹⁶ Diese trennscharfe Dichotomie wird seit langem in Frage gestellt.¹⁷ Gleichwohl bleibt festzustellen, dass die Theurgie mit ihrem ritualpraktischen Aspekt – bzw. paganer Kult insgesamt – bei den athenischen Neuplatonikern weit prominenter zu fassen ist als in Alexandria.¹⁸

Vor diesem Hintergrund ist das Zeugnis des Synesios zu betrachten.¹⁹ Die Begriffe *θεουργός* und *θεουργία* benutzt er nicht. Es gilt also, auf Phänomene zu achten, die Synesios so beschreibt, dass sie sich als Theurgie verstehen lassen.

THEURGIEKRITIK I

Dies betrifft zum einen die magischen und divinatorischen Praktiken, die Synesios in den Rahmenabschnitten von *De insomniis* behandelt. In den Eingangskapiteln geht es vor allem darum, den Wert der Traumantik zu begründen. Zunächst legt Synesios die theoretische Grundlage jeder Mantik dar, zugleich die

14 Cf. Tanaseanu-Döbler (2012) 204 Anm. 14 mit Belegen.

15 Cf. Marinos, *Vita Procli* 28,8–15 p. 35 S.-S.

16 Praechter (1910), auch mit Differenzierungen in der Metaphysik.

17 I. Hadot (1978).

18 Cf. Sorabji (2005); jetzt auch Thiel (2016), Thiel (2018), Schiano (2019).

19 So auch Tanaseanu-Döbler (2012) 228–230 und (2013) 175; Bittrich (2014) 86.

jeder Magie: die Vorstellung von der Sympathie des Kosmos.²⁰ Dabei erwähnt er geläufige Verfahren wie Astrologie, Eingeweideschau, Vogelbeobachtung, aber auch magische Praktiken²¹ wie die Verwendung von Zauberkreisen oder die Manipulation von Steinen oder Pflanzen, um auf einen spezifischen Gott zu wirken. Einschränkend hierzu stellt er jedoch fest:²²

ὁ δὲ ὁτιοῦν περὶ τὴν φύσιν τοῦ κόσμου σοφός, ἔξω τεθείς, οὐκ ἂν ἔτ' ἔχοι τῆ σοφίᾳ τι χρῆσασθαι· αὐτῷ γὰρ ἐπ' αὐτὸν χρῆται. διεσπασμένης οὖν τῆς συνεχείας μάτην ἂν ἴδοι, καὶ ἄψυχα ἂν κατασημαίνοντο σύμβολα. καὶ ὅσον γὰρ ἔξω τοῦ κόσμου θεῖόν ἐστιν, ἅπαν ἐστὶν ἀγοήτευτον·

ὁ δ' ἀφήμενος οὐκ ἀλεγίζει,
οὐδ' ὄθεται.

ἡ γὰρ νοῦ φύσις ἀμείλικτος· τὸ δὲ παθητικόν ἐστὶ τὸ θελγόμενον. τὸ μὲν δὴ πλάτος ἔν τε μαντείας καὶ τελεταῖς, ἡ τῶν ἐν κόσμῳ παρέχεται πληθὺς καὶ συγγένεια, διαστάντων μὲν ἢ πληθὺς, ἑνὸς δὲ ὄντων συγγένεια. καὶ τελετὰς μὲν, ἀλλὰ μηδὲ ὁ λόγος κινεῖται, νόμῳ πολιτείας πειθόμενος· μαντικὴν δὲ ἀνεμέσητον ἀποδέξασθαι.

Wer in welcher Hinsicht auch immer weise ist, was die Natur des Kosmos betrifft, der dürfte, wenn er außerhalb desselben versetzt wird, für seine Weisheit nichts mehr haben, wozu er sie gebrauchen kann. Denn er bedient sich des Kosmos, um auf den Kosmos zu wirken. Wenn nun der Zusammenhang zerrissen ist, dann dürfte er vergeblich zusehen, und Symbole ohne Leben dürften ihm Zeichen geben. Denn was es an Göttlichem außerhalb des Kosmos gibt, ist alles nicht durch Zauberei zu beeinflussen.

Der aber sitzt weitab und sorgt sich nicht
noch schert er sich darum.

²⁰ De ins. 2–3 p. 145,18–149,3 T. Cf. auch Lang (1926) 35–45, Susanetti (1992) 104, Althoff (2016) 191.

²¹ De ins. 2 p. 147,3 T.

²² De ins. 3 p. 148,6–149,2 T. mit Zitat von *Ilias* 15,106–107. Ähnlich wie der Anfang des hier angeführten Abschnitts Plotin IV,4 [28] 40,17–20; cf. Susanetti (1992) 104.

Denn die Natur des Intellekts ist unbeeinflussbar. Das Affizierbare aber lässt sich bezaubern. Die Angriffsfläche in Weissagungen und Ritualen stellen also Fülle und Zusammenhang der Dinge im Kosmos zur Verfügung: einerseits die Fülle an Dingen, die differenziert sind, andererseits der Zusammenhang der Dinge, die ein Einziges sind. Und die Rituale – doch nicht einmal die Rede soll daran rühren, gehorsam dem Gesetz. Die Weissagung aufzugreifen ist aber nicht mit Vergeltung bedroht.

Nach dem Verweis auf magische Praktiken,²³ wie sie von Porphyrios im *Brief an Anebo* kritisiert worden waren, stellt Synesios klar, dass deren Wirksamkeit auf die innerweltlichen Götter im Gegensatz zu den überkosmischen begrenzt sei und insbesondere nicht den göttlichen *voũς* erreiche.²⁴ Auch dies stimmt mit Porphyrios überein. In seiner Schrift *De regressu animae* gesteht er theurgischen Praktiken immerhin reinigende Wirkung auf das Seelenpneuma zu, stellt allerdings auch heraus, dass derlei einen Nutzen für die breite Masse haben mag, für den wahren Philosophen jedoch überflüssig ist.²⁵ Der Aufstieg zu Gott ist eine Tätigkeit des Intellekts, für den materielle Riten keine Rolle spielen.

Die von Synesios genannten Praktiken haben jedoch nicht nur keinen Bezug zum rein Geistigen, es wäre auch nicht legal von ihnen zu reden.²⁶ Erlaubt hingegen ist die Mantik.²⁷

23 De ins. 2 p. 147,3 T.

24 Cf. Porph., Ad Aneb. fr. 13,16 S.-S. (Iambl., De myst. I,14 p. 45,4–5 P.; I,15 p. 45,9–10 P. = 34,8–9; 34,13–14 S.-S.-L.) Die Gegendarstellung des Iamblichos im Zitationskontext oder wie in De myst. I,11 p. 37 P. = 28,9–29,8 S.-S.-L. oder V,23 p. 232,10–234,13 P. = 173,5–174,21 S.-S.-L. berücksichtigt Synesios nicht, kennt sie vielleicht auch gar nicht.

25 Porph., De regr. an. fr. 287F, 293aF Smith; zu *De regressu animae* cf. Tanaseanu-Döbler (2013) 83–95, hier insbesondere 86, und (2014) 151–152.

26 Darauf weist auch Porph., De regr. an. fr. 289F–289aF Smith.

27 Das scheint zunächst der Gesetzeslage zu widersprechen, die gerade auch die Wahrsage-
rei mit Strafe bedrohte; das zielt allerdings auf politisch Verhängliches wie die Frage nach
dem Tod des Kaisers. Synesios scheint hier das Strafbare allein der rituell gestützten Divina-
tion zuzurechnen, also den *τελεταί*.

Über pragmatische Divination (Schatzfund etc.) und poetische Inspiration hinaus²⁸ bietet der Traum auch die Möglichkeit zum Wiederaufstieg der Seele in den Bereich des Geistigen:²⁹

ἀλλ' ὅταν εἰς τὰς τελεωτάτας τῶν ὄντων ἐποψίας ὁδὸν ἀνοίξῃ τῇ ψυχῇ τῇ μὴ ὀρεχθείσῃ ποτέ, μηδὲ εἰς νοῦν βαλομένη τὴν ἄνοδον, τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἐν τοῖς οὔσι κορυφαιότατον, φύσεως ὑπερκύψαι, καὶ συνάψαι τῷ νοητῷ τὸν ἐς τοσοῦτο πεπλανημένον, ὡς μὴ ὅθεν ἦλθεν εἰδέναι.

Wenn der Traum aber zur vollendetsten Schau des Seienden den Weg für die Seele öffnet, die niemals danach verlangt hatte und den Aufstieg zum Intellekt nicht angegangen war, dann wäre das wohl das Höchste in der gegenwärtigen Welt: dass über den Bereich der Natur hinaus gelangt und Kontakt mit dem Intelligiblen erhält, wer in solchem Maße in die Irre gegangen ist, dass er nicht weiß, woher er kommt.

Synesios spielt hier mit Motiven der OC und theurgischer Terminologie;³⁰ kurz darauf beruft er sich explizit auf ein (nur von ihm zitiertes) Orakelfragment:³¹

τοῖς δὲ (φησὶ) διδακτὸν ἔδωκε φάους γνῶρισμα λαβέσθαι·
τοὺς δὲ καὶ ὑπνώοντας ἐῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς.

anderen hat er gegeben, des Lichtes Kennzeichen durch Lernen zu empfangen,
andere hat er auch während des Schlafs mit der Frucht seiner Stärke versehen.

²⁸ Synesios scheint dabei von sich selbst zu sprechen, cf. Lamoureux & Aujoulat (2004) 339. Zu denken wäre an die Hymnen oder, wenn der Begriff des Dichters etwas weiter zu fassen wäre, an *De insomniis* selbst. Weitere Deutungen zielen auf Hesiod oder Aelius Aristides, cf. Susanetti (1992) 113 und Bittrich (2017) 227 mit Anm. 71.

²⁹ De ins. 4 p. 151,6–10 T.

³⁰ Cf. ἐποψίας, ὁδὸν ἀνοίξῃ (cf. Proklos, *Excerpta Chaldaica* 2 p. 208,3–4 d.P. = 2,20–21 I.: Πατήρ ὁδηγεῖ, πυρὸς ὁδοῦς ἀναπτύξας), εἰς νοῦν βαλομένη τὴν ἄνοδον (cf. OC 2,3; 109,3), φύσεως ὑπερκύψαι (cf. OC 153), συνάψαι τῷ νοητῷ, ὡς μὴ ὅθεν ἦλθεν εἰδέναι (cf. OC 110,1; 109,2); cf. auch im weiteren Zusammenhang τὴν ἀναγωγὴν, τὴν εὐδαίμονα συναφὴν, τῶν ἱερῶν λογίων (= OC). Auch τὸ ἐνδοθεν σπέρμα ἀύξῃσαι könnte chaldaeischer Herkunft sein, cf. Lewy (1956) 179, P. Hadot (1968) I 183–184 Anm. 4 (mit weiteren Synesios-Stellen), Susanetti (1992) 115 und Seng (1996) 157–158.

³¹ De ins. 4 p. 151,16–17 T. = OC 118.

Die richtige Erkennung von Lichterscheinungen³² steht hier neben dem Empfang der göttlichen Kraft im Schlaf. Der Zweizeiler suggeriert unterschwellig, dass es sich um gleichgewichtige Verfahren handelt; doch bleibt Synesios vorläufig defensiv.³³ Zunächst geht es nur darum, Träume als eine von vielen Methoden der Gottesbegegnung zu etablieren, die in den OC benannt werden. Eine entsprechende Auflistung, wie sie Synesios in der Einleitung des Zitats nennt, ist nicht überliefert.³⁴ Doch spielen die genannten Lichterscheinungen in den OC eine wichtige Rolle.³⁵ Hingegen fehlen weitere Hinweise zu Träumen in den überlieferten Fragmenten,³⁶ so etwa zu der Frage, ob es sich hier um gewöhnlichen Schlaf oder eine Form von Inkubation handelt.

Die im theoretischen Teil genannte Eingeweideschau weist Synesios mit Bezug auf OC 107,8 zurück:³⁷

32 Ausführlich dazu Iambl., *De myst.* II,3–9. In diesem Zusammenhang verwenden auch Porphyrios und Iamblichos den in OC 118 gebrauchten Ausdruck γνώρισμα: *De myst.* II,3 p. 70,8–16 P. = 52,20–53,8 S.-S.-L. (Porphyrios, *Ad Anebo* fr. 28a); III,24 p. 157,7–8 P. = 118,6–7 S.-S.-L. (*Ad Anebo* fr. 54); III,27; IV,13 p. 167,5–8; 198,6–8 P. = 125,14–17; 148,11–13 S.-S.-L. (cf. auch III,2; III,13 p. 105,16–17; 131,2–3 P. = 79,17–19; 98,5–6 S.-S.-L.).

33 Hingegen könnte ὥστε αἰσχρὸν ἂν εἶη τοὺς τὰ δέκα ἀφ' ἧβης γεγονότας ἑτέρου μάντεως εἶτι προσδεῖσθαι in *De ins.* 18 p. 183,4–5 T. – Lang (1926) 28 übersetzt prägnant: „Daher wäre es eine Schande, wenn ein junger Mann von fünfundzwanzig Jahren noch einen anderen brauchte, der ihm bei der Mantik behilflich wäre“ – als polemischer Bezug auf OC 118,1 zu verstehen sein; die Altersbestimmung könnte auf bestimmte Personen zielen.

34 Laut *De ins.* 4 p. 151,14–15 T. geht dem Zitat ein ganzer Katalog von Ausgangspunkten zum Aufstieg der Seele voran (μετὰ δὴ τὸν ὄλον κατάλογον τῶν οἴκοθεν εἰς ἀναγωγὴν ἀφορμῶν, καθ' ὃν ἔξεστι τὸ ἐνδοθεν σπέρμα αὐξῆσαι); diese Formulierung lässt kaum an eine Kategorisierung unterschiedlicher Lichterscheinungen denken, wie sie Iamblichos, *De mysteriis* II,3–II,11 p. 70,8–97,18 P. = 52,20–73,27 S.-S.-L. bietet, dessen Systematik jedoch keine Bestätigung in den überlieferten Fragmenten der OC findet und insgesamt nicht recht kompatibel scheint. Wenn die Frage des Porphyrios (die eine einfachere Unterscheidung höherer Wesen formuliert) tatsächlich OC 118 aufgreift (siehe die vorige Anmerkung), dann ist dies ein weiteres Indiz, dass sich zumindest in dessen Kontext nichts Derartiges fand.

35 Cf. auch Gillon (2014).

36 Die Schau göttlicher Erscheinungen im Schlaf ist auch bei Proklos, *In rem publicam* I,110,24 erwähnt, die von Dämonen II,107,7–14.

37 *De ins.* 5 p. 152,8–17 T. Tanaseanu-Döbler (2013) 87 interpretiert die in OC 107 abgelehnte Sonnen- und Mond-Mantik mit den bei Porph., *De regr.* an. fr. 384F 1–2 Smith erwähnten Mond- und Sonnen-Ritualen, die „uns“ nicht zu reinigen vermögen. Wenn „uns“ hier auf die

ὑπὸ περιττῆς σοφίας προστετηκότας τοῖς ὑπὸ τῶν λογίων ἀποκηρύκτοις. φησὶ γάρ,

οὐ θυσιῶν σπλάγχχνων τε τομαί· τάδ' ἀθύρματα πάντα,

καὶ φεύγειν αὐτὰ παρακελεύεται· οἱ δέ, ἅτε ὄντες ὑπὲρ τὸ πλῆθος, τέχνας μὲν ἐπὶ τὸ ἐσόμενον ἄλλος ἄλλας ἀπολαβόντες, ἀξιοῦσιν ἐργάζεσθαι·

Von ihrer übermäßigen Weisheit sind sie festgeschweißt an die Dinge, von denen sich die Orakel öffentlich distanziert haben. Sie sagen nämlich:

nicht Schnitte an Opfertieren und Eingeweiden; das sind alles Spielereien.

Und sie rufen dazu auf, es zu meiden. Jene aber greifen, da sie ja über der Menge stehen,³⁸ lauter unterschiedliche Praktiken auf, um das Zukünftige zu erreichen, und erheben den Anspruch, damit Werke zu vollbringen.

Impliziert ist die Zurückweisung von Astrologie und Beobachtung des Vogelzugs, die sich in den vorangehenden Versen des Orakels findet.³⁹ Zum Interesse an solchen Dingen, das Synesios mit drastischen Worten angreift, tritt komplementär die Verachtung des allgemein zugänglichen Traums durch ihre Verfechter. Die Kritik des Synesios an den Praktiken ist somit zugleich, wenn nicht vor allem, Kritik am elitären Anspruch ihrer Praktikanten.⁴⁰

menschliche Seele insgesamt oder ihren intellektualen Aspekt zielt, wäre das mit der in *De regressu animae* immer wieder behaupteten Wirksamkeit der Theurgie auf das Seelenpneuma durchaus kompatibel.

38 Das ist der Anspruch der chaldaeischen Theurgen: οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί (OC 153); cf. auch OC 154 mit Kontext: φευκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων τῶν ἀγελῆδὸν ἰόντων, ὡς φησι τὸ λόγιον, καὶ οὔτε ταῖς ζωαῖς αὐτῶν οὔτε ταῖς δόξαις κοινωνητέον (Proklos, In Alc. p. 245,6–8 C.).

39 Cf. auch Porphyrios im *Brief an Anebo*, fr. 42 Saffrey-Segonds (Iambl., De myst. III,15 p. 135,4–5 P. = 101,6–9 S.-S.-L.) und dagegen die Verteidigung dieser Praktiken bei Iamblichos, De myst. III,15–16 p. 135,1–138,6 P. = 101,3–103,17 S.-S.-L.

40 Unbeschadet der Feststellung bei Tanaseanu-Döbler (2012) 212, dass Synesios „den Status seiner Gegner als Eingeweihte“ nicht bestreitet (zu diesen 210–211).

Dies hindert Synesios zwar nicht, eine Wirksamkeit von Ritualen zur Reinigung eines kranken πνεῦμα anzuerkennen; doch stellt er klar, dass ein naturgemäßes Leben, wie es jedem möglich ist, zur Reinheit ausreicht.⁴¹ Damit leitet er zum Mittelteil von *De insomniis* über, der von Abstieg und vor allem Aufstieg der Seele und ihres pneumatischen Gefährts handelt.⁴²

SEELENAUFSTIEG (FAST) OHNE THEURGIE

Auch hier bezieht sich Synesios auf die OC. Paraphrastisch greift er OC 110 auf:⁴³

Δίξηται ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἢ τινι τάξει [...]
σώματι θητεύσας [...] ἐπὶ τάξιν
αὔθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

Du suchst der Seele Kanal, woher oder welcher Ordnung
nach dem Dienst am Körper ... in den Rang
du wieder aufrichst, indem du heiliges Wort und Werk vereinst.

Bei Synesios heißt es:⁴⁴

Καὶ καθαρμοῦ τὸ μέγιστον μέρος ἢ βούλησις· ταύτη γὰρ ὀρέγει χεῖρα τὰ δρώμενά
τε καὶ τὰ λεγόμενα· ἀπούσης δὲ ἄψυχος ἅπασα καθαρτικὴ τελετὴ, κολοβὸς οὖσα
τοῦ μεγίστου συνθήματος.

41 De ins. 6 p. 154,14–18 T.

42 Cf. auch Pfligersdorffer (1976) 151–162.

43 Zur Textgestalt cf. Seng (2020) 46 mit Anm. 6. Das Partizip θητεύσας lässt sich auf die in v. 3 angesprochene 2. Person beziehen, die von Kroll (1894) 51 vorgeschlagene und von Lewy (1956) 189 Anm. 45 übernommene Textänderung θητεύσουσ' ist insofern unnötig. Cf. auch OC 99.

44 De ins. 8 p. 158,16–159,1 T. Ausführlicher zum Folgenden Seng (2020) 57–61; dort auch Hinweise zur Aufnahme chaldaeischer Diktion im Kontext.

Der Reinigung größter Teil ist der Wille; ihm nämlich reicht die Hand, was getan wird und gesagt. Fehlt er, hat das gesamte Reinigungsritual nichts mit der Seele zu tun: ihm ist das wichtigste Passwort amputiert.

Die Begriffe ἱερός λόγος und ἔργον gibt Synesios hier mit der Ausdrucksweise der Mysterien als $\text{τὰ δρώμενά τε καὶ τὰ λεγόμενα}$ wieder.⁴⁵ Auch wenn er das theurgische Reinigungsritual nicht rundheraus ablehnt,⁴⁶ vermeidet er jedoch ebenso, ihm eine Wirkung zuzusprechen, die über eine Handlung hinausgeht;⁴⁷ darin kommt er Porphyrios nahe.⁴⁸ Bei Synesios gehört dazu die Spiritualisierung des Begriffs σύνθημα , das im Zusammenhang der Theurgie das „Passwort“ beim Himmelsaufstieg meint,⁴⁹ und wohl auch der Ausdruck ἄψυχος , um die Wirkungslosigkeit eines Reinigungsrituals zu bezeichnen, dem der Wille zur inneren Reinheit fehlt.⁵⁰

Um den Begriff der Zeitarbeiterin, θῆσσα , entwickelt Synesios einen didaktischen Mythos.⁵¹ Demnach steigt die Seele hinab vom ringsumleuchteten Ort und erfüllt ihre Dienstpflicht. Allerdings kann es passieren, dass sie dem Charme der Materie erliegt und freiwillig weiter (das heißt in einer erneuten Einkörperung nach dem Tod) auf Erden dient. Synesios vergleicht dies mit dem Verhalten eines freien Lohnarbeiters, der von einer schönen Sklavin seines Arbeit-

45 Cf. Pfligersdorffer (1976) 156 Anm. 45.

46 Cf. auch De ins. 6 p. 154,14–15 T.; ferner Tanaseanu-Döbler (2012) 222; (2014) 151.

47 Die entgegengesetzte Auffassung vertritt Proklos, In Tim. III,300,15–17: $\text{συντελεῖ μὲν καὶ ἡ φιλόσοφος ζωή, καθάπερ φησὶν αὐτός, τὸ δὲ μέγιστον κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν ἢ τελεστικὴ συμβάλλεται}$.

48 Cf. auch Tanaseanu-Döbler (2012) 220; (2013) 165, 170–171; (etwas einzuschränken wäre die Aussage 171: „the cathartic τελεταί are valued positively without any reticence“); (2014) 152.

49 Cf. etwa Geudtner (1971), Seng (1996) 166–167 oder Tanaseanu-Döbler (2013) 30–32.

50 Auch der Ausdruck κρίσις zur Bezeichnung einer ethischen Komponente scheint in den Kontext einer kontroversen Orakellexegese zu gehören, die deren Bedeutung gegenüber rein rituellem Handeln diskutiert; cf. Seng (2020) 59–60 Im Hintergrund steht der platonische Gedanke heilsamer Bestrafung, wie vielleicht am exzessivsten in *Gorgias* 480a1–481b5 entwickelt. Cf. ferner die Überlegungen zur Semantik von κρίσις bei Pfligersdorffer (1976) 156–157.

51 Cf. Geudtner (1971) 27–29; Susanetti (1992) 139–146; Tanaseanu-Döbler (2014) 129–130. Parallel dazu auch hy. 1,571–576.

gebers dermaßen angezogen ist, dass er, um mit ihr zusammensein zu können, sich selbst in die Sklaverei bei demselben Herrn begibt. Wenn der Aufstieg der Seele aber gelingt, führt er an einen der lichten Orte am Himmel.⁵² Entscheidend ist für Synesios dabei die ethische Komponente. Der jenseitige Ort der Seele und ihres pneumatischen Gefährts ist Konsequenz ihres Verhaltens während des irdischen Lebens; sogar den Aufstieg von Bestandteilen des Körpers durch die reinigende Kraft der Seele hält Synesios bei entsprechendem Verhalten für möglich.⁵³ Eine Bedeutung theurgischer Rituale lässt Synesios in seiner Darlegung nicht erkennen.

Somit bleibt auch für diesen Abschnitt festzuhalten: Synesios steht der Theurgie reserviert gegenüber. Er bestreitet nicht explizit ihre Wirksamkeit, aber ihren Nutzen. Damit kommt er einer Haltung nahe, wie sie Porphyrios (in seiner Schrift *De regressu animae*) vertritt.⁵⁴

THEURGIEKRITIK II

Im zweiten Rahmenteil wird die Distanz zur Theurgie noch deutlicher, prägnant etwa *De insomniis* 12 p. 167,18–168,7 T.:⁵⁵

καὶ δεῖ δαπάνης συχνῆς καὶ τύχης οὐχ ἥκιστα συγκομίσαι Κρησσαν βοτάνην, καὶ πτερὸν Αἰγύπτιον, καὶ ὀστέον Ἰβηρικόν, καὶ νῆ Δί' εἴ τι τεράστιον γῆς ἢ θαλάσσης ἐν παραβύστῳ φύεται τε καὶ τρέφεται

52 Mit Bezug auf OC 163,1–3, das den Ausdruck ἀμφικνεφής enthält, als auch OC 158 mit dem Ausdruck ἀμφιφάων (in der Exegese dann als ἀμφιφαής).

53 Cf. Seng (2006b) 854–860 und Bittrich (2014) 92–94.

54 Cf. Tanaseanu-Döbler (2014) 152 zur Einschätzung der Riten durch Porphyrios als „rather unimportant trifle“; dort auch weitere Literaturangaben (Anm. 122). Das scheint nicht ganz kompatibel mit der Rede von „Porphyry’s dismissal of cathartic rites“, wohingegen Synesios „their efficacy and usefulness“ vertrete (155).

55 Das seltene τεχνεύω p. 168,7 (kein Hapaxlegomenon, sondern vor Synesios bei Didym., In Eccl. 25,33 und Joh. Chrys., In Genes. 54,585,22 belegt und gegenüber dem geläufigen τεχνιτεύω in manchen Synesios-Handschriften als *lectio difficilior* zu bewahren) könnte in der auffälligen Formulierung den technischen Aspekt dieser Mantik betonen; θύραθεν mag neben der Äußerlichkeit des Verfahrens auf den ausländischen (d. h. chaldaeischen) Ursprung deuten; unklar die Deutung als „all manner of private divination“ bei Athanassiadi (1993) 130.

ἤμὲν δυσσομένου Ὑπερίονος ἢ δ' ἀνιόντος.

λέγεται γάρ τοι καὶ ταῦτα καὶ πολλὰ τοιαῦτα περὶ τῶν τεχνευόντων τὴν θύραθεν μαντικὴν.

Und es bedarf anhaltenden Aufwands und nicht zum Wenigsten Glücks, die kretische Pflanze und die ägyptische Feder und den iberischen Knochen zusammenzubringen, und – bei Zeus – wenn etwas Monströses in einem verborgenen Winkel des Landes und des Meeres sprießt und wächst,

sei es, wo Hyperion sinkt, sei es, wo er aufsteigt.

Man sagt nämlich gewiss sowohl dieses als auch vieles dieser Art über diejenigen, die Techniken der Mantik von außerhalb praktizieren.

In Formulierungen, die an topische Luxusschelte erinnern,⁵⁶ einschließlich eines komisch retextualisierten Homerverses (*Odyssee* 1,24), benennt Synesios die Verwendung seltsamer, schwer zu beschaffender und kostspieliger Materialien im Rahmen ritueller Mantik. Dem steht ein geradezu hymnischer Preis der Traumantik gegenüber:⁵⁷

καὶ τὸ δημοτικὸν αὐτῆς μάλα φιλάνθρωπον, καὶ τὸ λιτὸν καὶ τὸ αὐτόσκευον μάλα φιλόσοφον, καὶ τὸ μὴ βίαιον εὐσεβές, καὶ τὸ πανταχοῦ παρεῖναι, καὶ μὴ καταλαβεῖν ὕδωρ ἢ πέτραν ἢ χάσμα γῆς, τοῦτο μέντοι γε θεοειδέστατον.

Ihr für alles Volk zugänglicher Charakter ist menschenfreundlich, ihre Schlichtheit und Ausrüstung mit eigenen Mitteln philosophisch, ihre Gewaltfreiheit fromm, ihre Allgegenwart und dass sie nicht Wasser oder Fels oder Erdsplatt einnimmt, das ist gewiss das Gottgestaltigste.

⁵⁶ Und damit zugleich Elitenschelte. Im Kontrast dazu die Vorbereitung, einen Traum zu empfangen, durch Händewaschen und Schweigen, De ins. 12 p. 167,7–8 T.

⁵⁷ De ins. 12 p. 168,14–17 T.

Bei der Theurgie hingegen handelt es sich um eine äußerst aufwendige und von äußeren Umständen abhängige Tätigkeit,⁵⁸ die sogar mit Gefahren verbunden ist (handelt es sich doch um illegale Praktiken):⁵⁹

οὔτε γὰρ καιροῦ παντός, οὔτε τόπου παντός δέξασθαι κατασκευὴν τελετῆς, οὔτε πᾶσα εὐμάρεια συμπεριφέρειν τὰ ἐπ' αὐτὴν ὄργανα. ἵνα γὰρ ἄλλο μηδέν, ἀλλ' ἐφ' οἷς πρώην ἐστενοχωρήθη τὰ κολαστήρια, ἀπήνης ἐστὶν ἢ νεῶς κοίλης φορτία, μεθ' ὧν ἄλλα μέρη τῆς τελετῆς ἀπογραφεῖς ἄνδρες καὶ μάρτυρες. οὕτω γὰρ εἰπεῖν ἀληθέστερον, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου πολλὰ διὰ τῶν ὑπηρετησάντων τοῖς νόμοις καταμηνύσαντος, ὑφ' ὧν ἐξαγορευθέντα δήμου βεβήλου γέγονε θεάματά τε καὶ ἀκροάματα. πρὸς οὖν τῷ σχέτλιον εἶναι συγκύπτειν εἰς τὰ τοιάδε, ὡς ἔγωγε πείθομαι, καὶ ἀπηχθημένον θεῶ· τὸ γὰρ μὴ ἐθελοντὴν περιμένειν ὄντινοῦν, ἀλλ' ὠθισμῶ καὶ μοχλείᾳ κινεῖν, ὅμοιον ἐστὶ βιαζομένοις, ὃ μηδ' ἐπ' ἀνθρώπων γενόμενον ὁ νομοθέτης εἶασεν ἀτιμώρητον. πρὸς οὖν ἅπασι τούτοις, ἅπερ ἐστὶ χαλεπά, τοῖς οὕτω μετιοῦσι τὸ μέλλον ὑπάρχει καὶ τὸ διακόπτεσθαι τὴν ἐνέργειαν, καὶ ὑπερορίοις ἰοῦσιν, ὥσπερ ἀπολείπειν τὴν τέχνην. ἔργον γὰρ οὐ μικρὸν ἀπανταχοῦ βαδίζοντας σκευαγωγεῖν τὰ ἐπὶ ταύτην ἐφόδια.

Denn es ist weder Sache jedes Zeitpunkts noch jedes Ortes, die Utensilien des Rituals zur Hand zu nehmen, und es ist auch nicht gerade bequem, die Geräte dazu mit sich herumzutragen. Denn um von nichts anderem zu reden: Aber in Reaktion worauf kürzlich die Richtplätze überfüllt waren, sind Ladungen eines Wagens oder eines bauchigen Schiffes; dazu als weitere Elemente des Rituals Registratoren und Zeugen. Denn so muss man es nur allzu wahr sagen, da unsere Zeit vieles durch die Diener des Gesetzes anzeigt, durch die es auf dem Markt ausgestellt und zum Spektakel für Augen und Ohren des profanen Pöbels geworden ist. Zusätzlich dazu, dass es also ein elender Frevel ist, sich zu solchen Dingen herabzubeugen, wie ich glaube, ist es auch Gott verhasst. Denn wen auch immer nicht aus freien Stücken zu erwarten, sondern durch Stoßen und Stemmen zu bewegen, ist wie bei denen, die Gewalt anwenden; das aber hat der Gesetzgeber nicht einmal straflos gelassen, wenn es auf Menschen zielt. Zu all diesem, was misslich ist, passiert denjenigen, die so die Zukunft angehen, auch noch, dass ihre Aktivität unterbrochen wird, und während sie dabei sind, über die Grenzen hinaus zu gehen, sie ihre Kunst geradezu im Stich

58 De ins. 12 p. 169,7–10 T.

59 De ins. 12 p. 169,12–170,6 T.

lassen. Denn es ist keine geringe Arbeit, überall, wo man geht, die dazu bestimmte Reiseausrüstung zu transportieren.

Geradezu Punkt für Punkt stellt Synesios den zitierten Vorzügen des Traums⁶⁰ die Nachteile der Theurgie entgegen: Nicht für alles Volk geeignet, sondern für Leute, die viel Geld und Zeit haben; nicht schlicht und mit eigenen Mitteln ausgerüstet und gerade dadurch philosophisch, sondern auf äußeres Gerät angewiesen; nicht gewaltfrei und gerade dadurch fromm, sondern mit Gewalt gegen die Götter wirkend; nicht unabhängig von Raum und Zeit, wie es dem Göttlichen entspricht, sondern angewiesen auf diese äußeren Umstände. Deutlich erkennbar ist die sarkastische Übertreibung,⁶¹ mit der Synesios diese Schilderung ausführt; und indem er aus dem staatlichen Verbot der Gewaltanwendung gegen Menschen ableitet, dass es noch weitaus schlimmer sei, Götter gegen ihren Willen durch Stimmen und Stoßen zu bewegen,⁶² vertritt er eine sehr negative Interpretation⁶³ des theurgischen Rituals und der im Eingangsteil dargelegten Theorie dazu.⁶⁴ Wenn Synesios in diesem Kontext mit der zitierten Schilderung der Zwangsmaßnahmen auch die Behörden kritisiert, ist dies höchstens als sehr halbherzige Solidarisierung mit den Theurgen aufzufassen, aber wohl noch nicht einmal das.⁶⁵ Für die Formulierung zur Unmöglichkeit, die Traumantik unter Strafandrohung zu stellen, mag dies ebenso gelten:⁶⁶

60 Als der „beinahe utilitaristische Ansatz des Synesios“ beschrieben bei Bittrich (2017) 109.

61 Cf. auch die homerisierende Diktion p. 169,15–16 T.: ἀπήνης ἐστὶν ἢ νεὼς κοίλης; ὑπερορίους p. 170,4 T. mag sich auf die ὑπερόριος θεοσοφία beziehen, wie Proklos, In Tim II,57,10 die Lehre der OC bezeichnet; ὑπερορίους ἰοῦσιν ließe sich dann nicht nur als Auslandsreise verstehen, sondern doppelsinnig auch als Ausübung chaldaeischer Theurgie.

62 Cf. hingegen von der Traumantik: τὸ μὴ βίαιον εὐσεβές (De ins. 12 p. 168,15–16 T.).

63 Die scharfen Formulierungen des Synesios passen nicht ganz zu nur „angedeuteten religiösen Bedenken“ nach Tanaseanu-Döbler (2012) 212.

64 De ins. 2 p. 145,18–149,2 T.

65 Tanaseanu-Döbler (2012) 212 hingegen meint, Synesios stelle sich „unmissverständlich auf die Seite der Verfolgten“; analog 228.

66 De ins. 12 p. 170,11–14 T.; cf. Tanaseanu-Döbler (2012) 210.

ταύτην οὐδὲ οἱ νόμοι τῆς βασκάνου πολιτείας κωλύουσιν, οὐδ' ἄν, εἰ βούλοιντο, δύναιντο· κατὰ γὰρ τῶν χρωμένων οὐκ ἔχουσιν ἔλεγχον. τί δ' ἄν καὶ ἀδικοῖμεν καθεύδοντες;

Diese hindern nicht einmal die Gesetze des Staates mit seinem bösen Blick, und selbst wenn sie es wollten, könnten sie es nicht; denn sie haben keinen Beweis gegen diejenigen, die sich Orakel erteilen lassen. Welches Unrecht sollten wir auch tun, während wir schlafen?

Dass die Regierung in ihren Maßnahmen zu weit geht, könnte die Ansicht des Synesios sein, wenngleich es sich bei dem Ausdruck auch um ein ironisches Zitat des Protests handeln mag, wie er von den Anhängern der Theurgie geäußert wurde. Aber auch eine in dieser Hinsicht ernst gemeinte Parteinahme für diese wäre nicht als positive Wertung ihrer Praktiken zu verstehen.

Dem stellt Synesios wiederum die Traumantik entgegen,⁶⁷ die selbst ein Tyrann nicht verbieten könnte, entsprechend der Bezeichnung derselben bzw. der Beschäftigung mit ihr als nicht mit Vergeltung bedroht (ἀνεμέσητον), wie sie im Eingangsteil von den theurgischen Ritualen (τελεταί) abgesetzt worden war.⁶⁸ Den Praktiken grober Einwirkung auf die Götter ist sie als eine Übung der Frömmigkeit (μελέτη τις εὐσεβείας) entgegengesetzt.⁶⁹ Dabei greift Synesios zum Teil die Gedanken des Mittelteils auf.⁷⁰ Die Beschaffenheit des jeweiligen πνεῦμα

67 Die Traumtheorie im Einzelnen braucht hier nicht näher erörtert zu werden; ein Aspekt sei erwähnt: Während Porphyrios die divinatorischen Träume dem Zustand des Schlafens zuordnet, interpretiert Iamblichos sie als einen Wachzustand (*De myst.* III,2 p. 102,14–103,2 P. = 77,12–18 S.-S.-L. mit Zitat von *Ad Aneb.* fr. 34 S.-S.). Synesios stimmt hierin mit Porphyrios überein (*De ins.* 13 p. 172,7 T.; 14 p. 174,12 T.; 19 p. 185,13–18; 186,2 T.).

68 *De ins.* 3 p. 148,17–149,2 T. Siehe oben S. 251–252.

69 *De ins.* 11 p. 166,4 T. Die Formulierung erinnert an das (theurgische) „Werk der Frömmigkeit“ in OC 128: ἐκτείνας πύριον νοῦν / ἔργον ἐπ' εὐσεβείης ρευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις; dies umso mehr, als im Überlieferungskontext auch von Gesundheit die Rede ist (cf. bei Synesios ὑγιοῦς πνεύματος, p. 166,3 T.). Zwar handelt es sich dabei um einen Text aus dem 11. Jahrhundert (Psellos, *Philosophica minora* II,38 p. 138,15–24 O'Meara), doch geht er auf spätantike Orakellexegese zurück. Cf. auch Seng (2006b) 849–852.

70 Auf Ähnlichkeiten mit den Ausführungen zur *θεία μαντική* bei Iamblichos weist Tana-seanu-Döbler (2012) 213–218; cf. auch (2013) 167–169. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass Synesios ausschließlich die Träume in den Blick nimmt. Gerade wenn die von Synesios attackierten Anhänger der Theurgie sich auf Iamblichos beziehen, ist das ein ge-

entspricht seinem spezifischen Abstieg;⁷¹ die Erhebung der φαντασία im Traum entspricht dem Aufstieg des πνεῦμα nach dem Tod⁷² und hängt gleichermaßen nicht von Ritualen ab, sondern vom sittlichen Verhalten.⁷³ So ist eine Gottesbegegnung möglich, die auf Ähnlichkeit beruht.⁷⁴ Der Funktion des πνεῦμα als Medium der Bildaufnahme⁷⁵ werden Verfahren der Hydromantie und Katoptromantie als wenig verlässlich gegenübergestellt.⁷⁶ Wenn Synesios aber vom Nutzen der Traumantik in der Auseinandersetzung mit Magiern spricht, nimmt er Motive vom Kampf der Theurgen aus der chaldaeischen Überlieferung auf⁷⁷ und spielt auf das Motiv des Theurgen als Wohl- und Wundertäters an,⁷⁸ als der er selbst sich ganz ohne Theurgie erweist, aber mit Hilfe der Traumantik.⁷⁹

schickter Schachzug, ihre Geringschätzung des Traums (bzw. Höherschätzung theurgischer Praktiken) zurückzuweisen.

71 De ins. 17 p. 180,17–181,15 T. (p. 181,9 T. τὸ πνεῦμα ἐμόλυνεν spielt an auf OC 104,1 μὴ πνεῦμα μολύνης).

72 Cf. auch Bittrich (2014) 91. Die Schilderung des Traums als Himmelsreise in De ins. 19 p. 186,2–9 T. – cf. auch Bittrich (2017) 107–108 – entspricht der Vorstellung, die Seele verlasse während des Schlafs den Körper und könne sich dabei dem Intelligiblen annähern, wie bei Porphyrios (*Symmikta Zetemata* p. 63 D.) belegt, cf. Susanetti (1992) 113; ebenso bei Iamblichos, De myst. III,3 p. 106,3–107,9 P. = 79,23–80,24 S.-S.-L.

73 De ins. 15 p. 176,17–19 T.; 16 p. 178,10–179,2 T. Zu διὰ μετρίας διαίτης καὶ σώφρονος cf. auch *continentiae virtute* bei Porph., De regr. an. fr. 291F 3 Smith. Den Vorrang der Ethik gegenüber der Theurgie betont auch Gertz (2014) 116; cf. auch Bittrich (2017) 107–110. Während Synesios an der zuerst genannten Stelle betont, die göttlicheren Arten der Traumgesichte würden allein denen zuteil, die nach der Tugend leben, resultiert umgekehrt bei Iamblichos die vollkommene Tugend aus der göttlichen Art der Mantik (De myst. III,31 p. 179,5–7 P. = 134,13–16 S.-S.-L.).

74 De ins. 14 p. 176,13–14 T.; cf. auch De ins. 10 p. 163,11–14 T. und dazu Bittrich (2017) 153.

75 De ins. 15 p. 177,14–16 T.

76 De ins. 17 p. 181,18–182,9 T.

77 Cf. Porph., *De regressu animae* fr. 294F 5–10 Smith (Aug. De civ. X,9 p. 416,22–27 D.-K.) und spätere Quellen; dazu auch Seng (2009) 142–150 und Athanassiadi (2010).

78 Cf. Iambl., De myst. V,10 p. 211,6–17 P. = 157,22–158,7, dazu Athanassiadi (2015) 59; Marinos, *Vita Procli* 28, dazu Thiel (2018) 410–411; die byzantinischen Belege zu Iulianos dem Theurgen und dem Regenwunder unter Marcus Aurelius, besprochen in Seng (2009) 142–147 und Athanassiadi (2010) 205–207.

79 De ins. 14 p. 176,2–6 T.

ἐπιβουλὰς τε γὰρ ἐπ' ἐμὲ ψυχοπομπῶν γοήτων ἀκύρους ἐποίησε, καὶ φήνασα καὶ ἐξ ἀπασῶν περισώσασα, καὶ κοινὰ συνδιώκησεν, ὥστε ἄριστα ἔχειν ταῖς πόλεσι, καὶ ἐς τὴν βασιλέως ὁμιλίαν τῶν πρόποτε Ἑλλήνων θαρραλεώτερον παρεστήσατο. ἄλλοις δὲ ἄλλων μέλει· ἢ δὲ πάρεστι πᾶσι δαίμων ἀγαθὸς οὐσα ἐκάστῳ, καὶ ἐπιτεχνωμένη τι ταῖς ἐν ἐγρηγοροσὶ φροντίσιν.

Denn die Nachstellungen von Zauberern, die Totenseelen lenken, gegen mich machte sie wirkungslos, indem sie diese aufdeckte und aus ihnen allen errettete; und die Interessen der Allgemeinheit vertrat sie mit mir zusammen, sodass es zum besten Resultat für die Städte führte. Kühner als alle Griechen jemals ließ sie mich in die Gegenwart des Kaisers treten. Den einen ist um dieses, den anderen um anderes zu tun; sie aber steht allen zur Seite, als guter Dämon jedem einzelnen, und erfindet zu den wachen Gedanken noch manches hinzu.

Synesios bezieht sich hier auf seinen Einsatz für die Pentapolis, als deren Gesandter an den Kaiserhof in Konstantinopel er Steuererleichterungen für die Provinz erwirkte. Wenn er aber im Zusammenhang hilfreiche Eingebungen zur literarischen Perfektion und zur Jagd an seinen Träumen preist,⁸⁰ so sind es sicher nicht solche Dinge, worauf die theurgischen Offenbarungssucher zielen. Worum es ihnen geht, ist Synesios hier keines Wortes mehr wert; doch traut er ihren Praktiken offensichtlich nichts zu, das wertvoller wäre als der Inhalt seiner Träume.

TRÄUME UND BÜCHER

Literatur und Jagd stehen weniger unverbunden nebeneinander, als es den Anschein haben mag. Für Synesios bildet beides gemeinsam seinen Lebensinhalt, und er verbindet beide aufs Engste mit der Traumantik.⁸¹

ἐμοὶ δὴ θαμὰ καὶ συγγράμματα συνεξείργασται. καὶ γὰρ νοῦν ἠὲ τρέπισε, καὶ λέξιν ἐνήρμοσε, καὶ τὸ μὲν διέγραψε, τὸ δὲ ἀντεισήγαγεν. ἤδη δὲ ποτε καὶ τὴν ὄλην κατασκευὴν τῆς γλώττης ὑλομανοῦσάν τε καὶ φλεγμαίνουσαν ὀνομάτων

⁸⁰ Dazu gleich.

⁸¹ De ins 14 p. 175,2–17 T.

καινότητι, ζήλω τῆς ἐκφύλου, τῆς ἀρχαίας Ἀθίδος, ἡ δὲ διὰ θεοῦ νοθετήσασα, τὸ μὲν τι εἰπόντος, τὸ δὲ τί ἐστὶν εἰπόντος, τὸ δὲ δεῖξαντος ὄχθους τινὰς ἀπολεαίνειν ἐμπεφυκότας τῆς γλώττης, ἐπανήγαγέ τε ἐς τὸ σῶφρον, καὶ τὸ οἰδοῦν ἐκόλασε.

καὶ κυνηγετοῦντί ποτε συνεπαλαμήσατο μηχανὰς ἐπὶ τὰ σὺν τέχνῃ τῶν θηρίων καὶ θέοντα καὶ κρυπτόμενα, καὶ ἀπειπόντι δὲ ποτε καὶ ἀναζευγνύντι προσεδρεῖαν ἐπέταξε, καὶ τὴν τύχην εἰς κυρίαν ὑπέσχετο, ὥστε ἥδιον θυραυλῆσαι πιστεύσαντα· ἡ δέ, ἐπειδὴ παρῆν, ἡ κυρία, καὶ ἡ τύχη παρῆν, ἡ γε ὑπέδειξεν ἐσμούς δικτυαλώτων καὶ δοριαλώτων θηρίων. ἐμοὶ μὲν οὖν βίος βιβλία καὶ θήρα, ὅτι μὴ πεπρέσβευκά ποτε.

Oft hat diese gemeinsam mit mir Schriften verfasst. Denn sie hat den Intellekt recht bereitet und die Formulierung passend gefügt; und das eine hat sie durchgestrichen, das andere stattdessen eingefügt. Einmal aber hatte die gesamte sprachliche Ausgestaltung sich schon fruchtlos ausgewachsen und war aufgedunsen von der Neuartigkeit der Worte, aus Eifer für die fremdartige Sprache des alten Attika; da rückte sie mir den Kopf durch einen Gott zurecht, der einerseits etwas sagte, andererseits auch sagte, was es sei, und der dazu zeigte, wie manche Aufwürfe wegzuglätten wären, die in die Sprache verwachsen waren. Er brachte die Formulierung auf ein vernünftiges Maß und ging gnadenlos gegen den Schwulst vor.

Und wenn ich einmal auf der Jagd war, beteiligte sie sich am Austüfteln von Kniffen gegen die Tiere, die mit Geschick fliehen oder sich verstecken; und als ich einmal schon aufgegeben hatte und beim Aufbruch war, hieß sie mich weiter auf lauern und versprach Glück für den kommenden Tag, sodass es mir weniger beschwerlich war, die Nacht im Freien zu verbringen, da ich ihr Glauben schenkte. Als er sich aber einstellte, der Folgetag, da stellte auch das Glück sich ein, das mir Scharen von Wild entdeckte, zu jagen mit dem Netz und mit dem Speer. Mein Lebensinhalt sind nun Bücher und Jagd, außer dass ich einmal Gesandter war.

Wie die Einschränkung zeigt,⁸² ist dies vielleicht mehr ein Programm⁸³ als eine Beschreibung der Realität; und das Selbstverständnis als Philosoph wird dadurch nicht in Frage gestellt.

⁸² Es folgt der oben S. 264 zitierte Abschnitt zur Gefährdung bei Hofe.

⁸³ Auch ein literarisches, als „Demonstration einer mantisch inspirierten perfekten Beherrschung des neo-attischen Stils [...] Ob hier ein wenig Selbstironie im Spiel ist, mag dahingestellt sein“ (Bittrich [2017] 227).

Literarisch haben Träume noch einen anderen Wert. Unter mittelbarem Bezug auf Aelius Aristides⁸⁴ empfiehlt Synesios, neben Tagebüchern auch Traumbücher zu führen:⁸⁵

σοφὸν δ' ἂν εἶη καὶ γράφειν τὰ τε ὕπαρ καὶ ὄναρ ὀράματα καὶ συμπτώματα, εἰ μὴ πρὸς τὸ καινὸν τῆς ἐπινοίας ὁ τῆς πόλεως τρόπος ἀγροικιεῖται. ἐπεὶ ἡμεῖς ἀξιόσομεν ταῖς καλουμέναις ἐφημερίσι τὰς ὑφ' ἡμῶν ὀνομαζομένας ἐπινυκτίδας συνάπτοντας ἔχειν τῆς ἐν ἑκατέρᾳ ζωῇ διεξαγωγῆς ὑπομνήματα.

Es wäre wohl auch weise aufzuschreiben, was man bei Tag und bei Nacht sieht und erlebt, wenn nicht städtische Lebensart gegen die Neuartigkeit des Gedankens sich im Zorn gebärden wird wie ein Bauer. Denn wir werden es für richtig erachten, neben den so genannten Tagebüchern auch von uns so bezeichnete Nachtbücher zusammenzustellen und damit Unterlagen beider Arten des Lebens zu besitzen.

Mit diesem Gedanken ist zum Schlussteil übergeleitet, der nunmehr Literatur und Rhetorik in den Mittelpunkt rückt. Der Ausarbeitung von Tages-Erlebnissen (es wäre etwa an die Schilderungen der abenteuerlichen Seefahrt in Epist. 5 oder des Landlebens in Epist. 148 zu denken) stellt er solche von Träumen an die Seite. Dies mag sich auch auf *De insomniis* selbst beziehen, behauptet Synesios doch in Epist. 154, die Schrift infolge eines Traumgesichts verfasst zu haben.⁸⁶

Θάτερον δὲ θεὸς καὶ ἐπέταξε καὶ ἀνέκρινεν ὁ τῇ φανταστικῇ φύσει χαριστήριον ἀνατέθειται. Ἔσκεπται δὲ ἐν αὐτῷ περὶ τῆς εἰδωλικῆς ἀπάσης ψυχῆς καὶ ἕτερ' ἄττα προκεχειρίσται δόγματα τῶν οὐπὼ φιλοσοφηθέντων Ἑλλησι. Καὶ τί ἂν τις ἀπομηκύνου περὶ αὐτοῦ; Ἀλλ' ἐξείργασται μὲν ἐπὶ μιᾶς ἅπαν νυκτός, μᾶλλον δὲ λειψάνου νυκτός, ἢ καὶ τὴν ὄψιν ἤνεγκε τὴν περὶ τοῦ δεῖν αὐτὸ συγγεγράφθαι. Ἔστι δὲ οὗ τῶν λόγων δῖς που καὶ τρίς, ὥσπερ τις ἕτερος ὢν, ἐμαυτοῦ γέγονα μετὰ

⁸⁴ De ins. 18 p.184,1–2 T. der Verweis auf den lemnischen Sophisten, das heißt Philostratos, der in *Vitae Sophistarum* 2,9 (p.581 O.) die *Hieroi Logoi* des Aristides als tagebuchähnliche Aufzeichnungen nennt, die als rhetorisches Übungsmaterial geeignet sind. Cf. Bittrich (2017), hier 228; cf. auch 242–246, 257.

⁸⁵ De ins. 18 p.183,7–12 T.; erwähnt auch bei Schmidt-Hannisa (2018) 89.

⁸⁶ Epist. 154,100–111 G.-R.; Übersetzung Treu (1959) 57. Cf. auch Althoff (2016) 202 und (Bittrich 2017) 233–235; siehe auch oben Anm. 28.

τῶν παρόντων ἀκροατῆς· καὶ νῦν ὁσάκις ἂν ἐπίω τὸ σύγγραμμα, θαυμαστή τις περὶ ἐμὲ διάθεσις γίνεται καὶ τις ὁμφὴ με θεία περιχεῖται κατὰ τὴν ποίησιν.

Die andere hat die Gottheit sowohl selbst in Auftrag gegeben als auch geprüft, und sie ist der Naturkraft der Phantasie als Dankesgabe geweiht. Die Untersuchung darin gilt dem ganzen bildmäßigen Seelenteil, und auch bestimmte andere Lehrsätze sind in ihr vorgetragen, die in der griechischen Philosophie noch niemand behandelt hat. Was soll man noch viel darüber sagen? Nun, jedenfalls ist die ganze Schrift in einer einzigen Nacht ausgearbeitet worden, oder vielmehr in dem Rest jener Nacht, welche mir auch das Traumgesicht davon brachte, dass sie geschrieben sein müßte. Gelegentlich aber, vielleicht zwei- oder dreimal, hörte ich, zusammen mit den Anwesenden, meine eigenen Worte, als wäre ich jemand anderes. Und auch jetzt, sooft ich die Schrift durchgehe, entsteht um mich eine ganz merkwürdige Stimmung, und „irgendeine Götterstimme umfließt mich“, wie es in der Dichtung heißt.

Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit des Schlussteils von *De insomniis* zur Schrift *Dion*, die mit der Schilderung endet, wie Synesios im Stile von ihm rezitierter Autoren weiter improvisiert;⁸⁷ hierbei ist das Motiv der Einprägung durch äußere Eindrücke hervorzuheben, das *De insomniis* und den *Dion* miteinander verbindet.⁸⁸ Eine erstaunliche Übereinstimmung bildet die Invektive gegen Redner, die zur bloßen Unterhaltung eines großen Publikums auftreten.⁸⁹

⁸⁷ *Dion* 18 p. 277,3–278,20 T.

⁸⁸ *De ins.* 4 p. 150,12 T.; 10 p. 164,9 T.; *Dion* 18 p. 278,5 T. Übereinstimmende Motive sind ferner der Gedanke des Vermächtnisses an einen Sohn bzw. Kinder (*De ins.* 11 p. 167,5 T.; *Dion* 4 p. 244,7 und 9 T.; 11 p. 263,5 T.; 12 p. 265,2 T.; 15 p. 271,19–20 T.; 273,8 T.) oder das Motiv des Saitenspiels (*De ins.* 2 p. 147,13–148,3 T.; *Dion* 18, p. 278,19–20 T.).

⁸⁹ *De ins.* 20 p. 187,12–188,21 T.; *Dion* 12 p. 265,5–267,2 T.

WERKIMMANENTE BEZÜGE

Hieran anschließend sei noch ein weiterführender Gedanke von Ilinca Tanaseanu-Döbler aufgegriffen, zu deren Überlegungen sich die vorliegenden Ausführungen fast als Korreferat erweisen.⁹⁰ Sie schlägt vor, mit den Kontrahenten des Synesios in *De insomniis* die „Weißmäntel“ zu identifizieren, die er in der Schrift *Dion* als seine Kritiker nennt, und diese im Umfeld des Athener Schulhaupts Plutarchos zu suchen,⁹¹ der zu einer theurgischen Überlieferungskette gehört, die über seine Tochter Asklepigeneia hin zu Proklos führt. Dieser Ansatz lässt sich weiter ausführen. Zum Athener Neuplatonismus seiner Zeit äußert sich Synesios sarkastisch distanziert:⁹²

Νῦν μὲν οὖν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις Αἴγυπτος τρέφει τὰς Ὑπατίας δεξαμένη γονάς· αἱ δὲ Ἀθῆναι – πάλαι μὲν ἦν ἡ πόλις ἐστία σοφῶν, τὸ δὲ νῦν ἔχον σεμνούσιν αὐτὰς οἱ μελιττουργοί. Ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ ξυνωρίς τῶν σοφῶν Πλουταρχείων, οἵτινες οὐ τῇ φήμῃ τῶν λόγων ἀγείρουσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ὑμηττοῦ σταμνίοις.

Nun freilich lässt in unseren Zeiten Ägypten die Saaten wachsen, die es von Hypatia empfangen hat; aber Athen – einst war die Stadt die Heimstatt der Weisen, wie es jetzt aber ist, machen seinen Ruhm die Imker aus. So also auch das Zweigespann der plutarcheischen Weisen, die in ihren Hörsälen nicht mit dem Renommé ihrer Worte die jungen Leute zusammenbringen, sondern mit den Honigtöpfchen vom Hymettos.

⁹⁰ Cf. auch den Hinweis auf die Rezeption der chaldaeischen Theurgie in Passagen von hy. 1 in Tanaseanu-Döbler (2012) 222–227 und (2013) 171–175. Dass sich die Möglichkeit tatsächlicher Ritualpraxis nicht unabweislich widerlegen lässt, bleibt zuzugestehen, wenngleich das Verständnis als literarische Verwendung von Motiven aus den OC näher liegt; cf. Seng (1996) 126. Ähnlich zu Proklos Tanaseanu-Döbler (2013) 254: „identifying the hymns as theurgy in action might go too far; it might be better to say that Proclus models his hymns upon theurgy as a distinct but related endeavour, rather than assume that he considered them to be ‚theurgic‘ proper.“

⁹¹ Tanaseanu-Döbler (2014) 128, 155 (dort auch der Verweis auf Epist. 56; auch hier wendet sich Synesios gegen den elitären Anspruch seiner Gegner).

⁹² Epist. 136,16–22 G.-R. cf. ferner die Anmerkungen in Garzya & Roques (2000) II 396–398. Harich-Schwarzbauer (2011) 137–139 schlägt mit guten Gründen vor, νοῦν statt νῦν (am Anfang des Zitats) und τῶν σοφιστῶν statt τῶν σοφῶν zu lesen.

Wenn das plutarcheische Zweigespann⁹³ jugendliche Hörer mit der lokalen Leckerei lockt, mag dies auf die Anwendung falscher Kriterien bei der Wahl des Studienortes zielen, demgegenüber Synesios die philosophische Bedeutung Alexandrias hervorhebt; auch mag der Honig als Metapher für attraktiv erscheinende Lehrinhalte (oder -formen) stehen, denen philosophischer Wert jedoch fehlt. Prägnanz gewinnt der Ausdruck indessen, wenn Honig tatsächlich Verwendung fand, nämlich bei Kultpraktiken,⁹⁴ die im Rahmen des neuplatonischen Schulbetriebs in Athen ausgeübt wurden,⁹⁵ die im Umkreis Hypatias jedoch keine Rolle spielten, zumindest nicht philosophisch relevant waren.

Die „Weißmäntel“ und die komplementären „Schwarzmäntel“ führt Synesios im *Dion* als Widersacher ein; mit Bezug darauf nennt er sie auch in Epist. 154, dem an Hypatia gerichteten Begleitschreiben zu den drei Schriften *Dion*, *De insomniis* und *De dono*.⁹⁶ Zwar lässt der Brief nicht erkennen, dass auch *De insomniis* auf dieselben Gegner zielt;⁹⁷ sollte aber eine Verbindung zwischen den „Weißmänteln“ und den Anhängern der in *De insomniis* kritisch gesehenen Theurgie bestehen,⁹⁸ könnte dies auch der Interpretation des *Dion* zusätzliche Tiefenschärfe verleihen.⁹⁹ Denn zu den Grundgedanken der Schrift gehört der geordnete Auf-

93 Vorschläge zur Identifizierung sind aufgeführt bei Garzya & Roques (2000) II 397–398 und Harich-Schwarzbauer (2011) 140–141.

94 Cf. etwa Porph., *De phil. ex or. fr.* 314F 30 und 34 Smith; ferner Ziehen (1935) 2483–2482 und (1939) 584

95 Die Formulierung des Synesios ist so gewählt, dass die *μελιττουργοί* sich auch in polemischem Sinne als Honig verwendende *θεουργοί* verstehen lassen.

96 Zur vieldiskutierten Frage der Identifikation von Weiß- und Schwarzmänteln cf. neben den im Folgenden genannten Titeln auch Vollenweider (1985) 19–20 und Lamoureux & Aujoulat (2004) 101–103, jeweils mit weiteren Literaturhinweisen.

97 Zum Zusammenhang der beiden Schriften cf. Lamoureux & Aujoulat (2004) 194–199.

98 Vielleicht ließe sich die Formulierung *μόνα περιεργάζεσθαι τὰ δαιμόνια πράγματα* (Epist. 154,7–8 G.-R.), „das Werk vergeblicher Mühe allein an die Dämonen-Angelegenheiten zu wenden“, die den Anspruch der „Weißmäntel“ an den Philosophen beschreibt, als Anspielung auf theurgische Praktiken verstehen.

99 Pizzone (2012) vermutet zudem einen Bezug auf die „Schwarzmäntel“, in denen sie Anhänger des Euagrios Pontikos sieht, der sich zur bei Synesios positiv dargestellten Rolle der *φαντασία* negativ äußert. Allerdings wendet Synesios sich in *De insomniis* nicht so sehr gegen die Missachtung der *φαντασία*, sondern vielmehr gegen die Überschätzung der Theurgie im Vergleich zu ihr (cf. auch *De ins.* 5 p. 152,12–14 T.); Gertz (2014) 113 denkt hingegen an Vertreter reiner Kontemplation. Ähnlich wie Pizzone sieht auch Petkas (2020) einen Zu-

stieg des menschlichen Denkens zu Gott. Gerade in diesem Sinne rechtfertigt Synesios seine Beschäftigung mit der Literatur als angemessene Hinführung zu den höheren Inhalten des Denkens und als Ruhepunkt, wenn der menschliche Geist die schwindelnde Höhe der göttlichen Geheimnisse nicht länger als einen Augenblick schauen kann. Dieses auf παιδεία gründende Aufstiegsmodell lässt sich von *De insomniis* her geradezu als Konkurrenzentwurf zum gestuften Aufstieg in der rituell vollzogenen Theurgie verstehen. Auch der als formalistisch und inhaltsleer dargestellte Tugendbegriff der „Weißmäntel“ passt zu einem Ritualismus, dem Synesios tatsächliche Ethik in ihrer Funktion als Vorbereitung der Gottesannäherung durch den Intellekt gegenüberstellt;¹⁰⁰ ihren ungeheuerlichen Gottesvorstellungen bleiben die Anschauungen von Laien überlegen.¹⁰¹ Ihr elitäres Gehabe indessen¹⁰² kongruiert bestens mit dem elitären Anspruch der Theurgen, dem Synesios die allgemeine Zugänglichkeit des Träumens gegenüberstellt.¹⁰³

Selbst die Rede von der Jagd in *De insomniis* mag einen Bezug auf den *Dion* enthalten: Dort bezieht sich Synesios, freilich indirekt, auf ein verlorenes Frühwerk, die κυνηγετικάί, also: Jagdgeschichten, die er im Begleitschreiben erwähnt (Epist. 154,13). Es scheint sich um ein Stück philosophisch geprägter Literatur

sammenhang zu den Origenistischen Streitigkeiten; doch wird nicht recht deutlich, welcher spezifischen Position dabei die „Weißmäntel“ im Unterschied zu den „Schwarzmänteln“ zuzurechnen sind oder welche der ersteren von Synesios zugesprochenen Charakteristika besser zu christlichen als zu paganen Philosophen (oder Pseudo-Philosophen) passen.

100 De ins. 15 p. 176,17–19 T.; cf. auch De ins. 16 p. 178,14–179,1 T.; *Dion* 9 p. 256,19–28,11 T.; cf. auch, bezogen auf τινες, De ins. 11 p. 166,5–8 T. Das reine und unbefleckte Bett braucht nicht im Sinne sexueller Enthaltsamkeit interpretiert zu werden, die nicht zu den Empfehlungen des Synesios gehört, der ihre grundlose Hochschätzung vielmehr im *Dion* kritisiert. Zur Bedeutung der Tugend bei Synesios cf. auch Wagner (2019) 152–165.

101 *Dion* 10 p. 262,8–14 T.: φεῦ τῶν λόγων, φεῦ τῶν δογμάτων, οἷα καὶ τίκεται παρ' ὑμῶν τέρατα ἀτεχνῶς διεσπασμένα καὶ πολυκέφαλα, οἷα φασιν ἐπαναστῆναί ποτε τοῖς θεοῖς. καὶ ταῦτα τί ἂν εἴποι τις, ἢ σπαράττειν τὸ θεῖον ἅπαν ταῖς ἀτόποις ὑπονοίαις περὶ αὐτοῦ; οὐκ ἂν, εἴ γε τὸν ιδιώτην καλῶς ἐτηρήσατε, ἀλλ' ἦν ἐκεῖ τὸ κατορθοῦν ἐν τῷ μέτρῳ. Die Beschreibung der Gottesbilder ließe sich auf Epiphanien beim Vollzug der Theurgie beziehen.

102 Cf. auch *Dion* 6 p. 250,7–9 T.: ἴστων ἀντὶ θεῶν ἢ σοφῶν τε καὶ θείων ἀνδρῶν χαῦνοι καὶ ἀλαζόνες πόρρω γενόμενοι.

103 De ins. 5 p. 152,12–19 T.; 12 p. 168,7–18 T.; cf. auch die Elitenschelte in der Formulierung eines Stadt-Land-Gegensatzes De ins. 18 p. 183,7–9 T. (ausgeschrieben oben S. 266), ähnlich in *De providentia* I,18 p. 105,10–12 T.

zu handeln, das Ähnlichkeiten mit einem Werk des Dion von Prusa gehabt haben mag, auf den sich Synesios in seiner Schrift beruft,¹⁰⁴ das unter den Titeln Εὐβοεύς und Εὐβοϊκὸς ἢ κυνηγός überliefert ist.¹⁰⁵ Die Literatur, zumindest die philosophisch geprägte, lässt sich ähnlich den Inhalten der φαντασία, wie sie im Traum sichtbar werden, als ein Zwischenbereich zwischen dem rein Geistigen und dem konkret Anschaulichen begreifen. Der eng zusammenhängend formulierte Hinweis auf einerseits das literarische Schaffen (und die Stilistik) des Synesios betreffende und andererseits jagdrelevante Träume in *De insomniis*¹⁰⁶ mag insofern sogar eine göttliche Inspiration der κυνηγετικάι andeuten (ohne dass dies völlig ernst gemeint sein muss).

Doch scheint es ratsam, der φαντασία nicht weiter die Zügel schießen zu lassen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Althoff (2016). – Jochen Althoff, ‚Das Buch über die Träume (Περὶ ἐνυπνίων) des Synesios von Kyrene‘. *Römische Quartalschrift* 111 (2016) 188–203.
- Athanassiadi (2010). – Polymnia Athanassiadi, ‚Julian the Theurgist: Man or Myth?‘, in Helmut Seng & Michel Tardieu (ed.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption* (Heidelberg: Winter 2010) (= *Bibliotheca Chaldaica* 2) 193–208.
- Athanassiadi (2015). – Polymnia Athanassiadi, ‚Le théurge comme dispensateur universel de la grâce: entre les *Oracles chaldaïques* et Jamblique‘. *REA* 61 (2015) 41–68.

104 *Dion* 2 p. 239,3 T.; cf. den Titel der Schrift: Δίων ἢ περὶ τῆς κατ’ αὐτὸν διαγωγῆς, „Dion, oder vom Leben nach seiner Weise“.

105 Cf. Seng (2006a) 103.107–108.111–112.

106 *De ins.* 14 p. 175,2–17 T., ausgeschrieben oben S. 264–265. Ein vergleichbar enger Zusammenhang in *Epist.* 154,9–18 G.-R., wo von den κυνηγετικάι die Rede ist. Der sprachliche Aspekt ist jeweils durch Ausarbeitung und Reinigung charakterisiert.

- Bittrich (2014). – Ursula Bittrich, ‚Outline of a General History of Speculation about Dreams‘, in Donald A. Russell & Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays* by Donald A. Russell, Ursula Bittrich, Börje Bydén, Sebastian Gertz, Heinz-Günther Nesselrath, Anne Sheppard, Ilinca Tanaseanu-Döbler (Tübingen: Mohr Siebeck 2014) (= *Sapere* 24) 71–96.
- Bittrich (2017). – Ursula Bittrich, *Traum – Mantik – Allegorie. Die Hieroi Logoi des Aelius Aristides im weiteren Kontext der griechisch-römischen Traumliteratur* (Berlin & Boston: De Gruyter 2017) (= *Millennium-Studien* 61).
- Cremer (1969). – Friedrich W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis* (Meisenheim am Glan: Anton Hain 1979) (= *Beiträge zur Klassischen Philologie* 26).
- Garzya & Roques (2000). – Antonio Garzya & Denis Roques (ed.), *Synésios de Cyrène Tome II/III Correspondance* (I–II Paris: Belles Lettres 2000).
- Gertz (2014). – Sebastian Gertz, ‚Dream Divination and the Neoplatonic Search for Salvation‘, in Donald A. Russell & Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays* by Donald A. Russell, Ursula Bittrich, Börje Bydén, Sebastian Gertz, Heinz-Günther Nesselrath, Anne Sheppard, Ilinca Tanaseanu-Döbler (Tübingen: Mohr Siebeck 2014) (= *Sapere* 24) 111–124.
- Geudtner (1971). – Otto Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel* (Meisenheim am Glan: Anton Hain 1971) (= *Beiträge zur Klassischen Philologie* 35).
- Gillon (2014). – Farès Gillon, ‚Les apparitions divines dans les Oracles Chaldaïques et selon Proclus‘, in Adrien Lecerf, Lucia Saudelli & Helmut Seng (ed.), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie* (Heidelberg: Winter 2014) (= *Bibliotheca Chaldaica* 4) 153–167.
- I. Hadot (1978). – Ilsetraut Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius* (Paris: Études Augustiniennes 1978).
- P. Hadot (1968). – Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus I–II* (Paris: Études Augustiniennes 1968).
- Harich-Schwarzbauer (2011). – Henriette Harich-Schwarzbauer, *Hypatia: die spätantiken Quellen. Eingeleitet, kommentiert und interpretiert* (Bern: Lang 2011) (= *Sapheneia* 16).
- Lamoureux & Aujoulat (2004). – Jacques Lamoureux & Noël Aujoulat (ed.), *Synésios de Cyrène IV, Opuscules* (Paris: Belles Lettres 2004).

- Lang (1926). – Wolfram Lang, *Das Traumbuch des Synesius von Kyrene. Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1926) (*Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* 10).
- Lewy (1956). – Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément „Les Oracles chaldaïques 1891–2011“* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2011) (= *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 77) [Le Caire ¹1956, Paris ²1978].
- Majercik (1989). – Ruth Majercik (ed.), *The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary* (Leiden: Brill 1989) (= *Studies in Greek and Roman Religion* 5).
- Petkas (2020). – Alex Petkas, ‚Hypatia and the Desert: A Late Antique Defense of Classicism‘, in Dawn LaValle Norman & Alex Petkas (ed.), *Hypatia of Alexandria. Her Context and Legacy* (Tübingen: Mohr Siebeck 2020) (= *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 119) 7–28.
- Pfligersdorffer (1976). – Georg Pfligersdorffer, ‚Der Schicksalsweg der Menschenseele nach Synesios und nach dem jungen Augustin‘. *Grazer Beiträge* 5 (1976) 147–179.
- Pizzone (2012). – Aglae Pizzone, ‚Christliche und heidnische Träume: Versteckte Polemik in Synesios, *De insomniis*‘, in Helmut Seng & Lars M. Hoffmann (ed.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie* (Turnhout: Brepols 2012) (= *Byzantios* 6) 247–275.
- des Places (1971). – Édouard des Places (ed.), *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens* (Paris: Belles Lettres 1971) [⁵2010].
- Praechter (1910). – Karl Praechter, ‚Richtungen und Schulen im Neuplatonismus‘, in *Carl Robert zum 8. März 1910. Genethliakon. Überreicht von der Graeca Halensis* (Berlin: Weidmann 1910) 103–156 [= Karl Praechter, *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Heinrich Dörrie (Hildesheim & New York: Olms 1973) (*Collectanea* 7) 165–216].
- Russell & Nesselrath (2014). – Donald A. Russell & Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesius, De insomniis. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by Donald A. Russell, Ursula Bittrich, Börje Bydén, Sebastian Gertz, Heinz-Günther Nesselrath, Anne Sheppard, Ilinca Tanaseanu-Döbler* (Tübingen: Mohr Siebeck 2014) (= *Sapere* 24).

- Saffrey & Segonds (2012). – Henri Dominique Saffrey & Alain-Philippe Segonds (†) (ed.), *Porphyre, Lettre à Anébon l'Égyptien* (Paris: Belles Lettres 2012).
- Saffrey, Segonds & Lecerf (2013). – Henri Dominique Saffrey & Alain-Philippe Segonds † avec la collaboration de Adrien Lecerf (ed.), *Jamblique, Réponse à Porphyre* (Paris: Belles Lettres 2013).
- Schiano (2019). – Claudio Schiano, ‚Pagan Prophecy and Prediction of the Future: an Uncomfortable Topic in Sixth Century Alexandria‘, in Lucia M. Tissi, Helmut Seng & Chiara O. Tommasi (ed.), *Stimmen der Götter. Orakel und ihre Rezeption von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit* (Heidelberg: Winter 2019) (= *Bibliotheca Chaldaica* 8) 167–192.
- Schmidt-Hannisa (2018). – Hans-Walter Schmidt-Hannisa, ‚Traumprotokolle und Traumtagebücher‘, in Alfred Krovoza & Christine Walde (ed.), *Traum und Schlaf. Ein interdisziplinäres Handbuch* (Stuttgart: Metzler 2018) 88–99.
- Seng (1996). – Helmut Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios* (Frankfurt am Main: Lang 1996) (= *Patrologia* 4).
- Seng (2006a). – Helmut Seng, ‚Die Kontroverse um Dion von Prusa und Synesios von Kyrene‘. *Hermes* 134 (2006) 102–116.
- Seng (2006b). – Helmut Seng, ‚Der Körper des Theurgen‘, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 5–7 maggio 2005 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 2006) 849–860.
- Seng (2009). – Helmut Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldeischer Kosmologie und ihr Fortleben* (Heidelberg: Winter 2009) (= *Bibliotheca Chaldaica* 1).
- Seng (2019). – Helmut Seng, ‚Zuschreibungen der *Chaldaeischen Orakel* von Porphyrios bis Patrizi‘, in Lucia M. Tissi, Helmut Seng & Chiara O. Tommasi (ed.), *Stimmen der Götter. Orakel und ihre Rezeption von der Spätantike bis in die frühe Neuzeit* (Heidelberg: Winter 2019) (= *Bibliotheca Chaldaica* 8) 63–90.
- Seng (2020). – Helmut Seng, ‚Exégèses des *Oracles chaldaïques* de Porphyre à Pléthon: le fr. 110 des Places‘, in Alain Le Boulluec, Luciana G. Soares Santoprete & Andrei Timotin (ed.), *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2020) (= *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 208) 45–63.

- Sorabji (2005). – Richard Sorabji, ‚Divine Names and Sordid Deals in Ammonius’ Alexandria‘, in Andrew Smith (ed.): *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown* (Swansea: Classical Press of Wales 2005) 203–213.
- Susanetti (1992). – Davide Susanetti, *Sinesio di Cirene, I sogni. Introduzione, traduzione e commento* (Bari: Adriatica Editrice 1992) (= *studi e commenti* 10).
- Tanaseanu-Döbler (2012). – Ilinca Tanaseanu-Döbler, ‚Synesios und die Theurgie‘, in Helmut Seng & Lars M. Hoffmann (ed.), *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie* (Turnhout: Brepols 2012) (= *Byzantios* 6) 201–230.
- Tanaseanu-Döbler (2013). – Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (Göttingen & Bristol CT: Vandenhoeck & Ruprecht 2013) (= BERG 1).
- Tanaseanu-Döbler (2014). – Ilinca Tanaseanu-Döbler, ‚Synesios and the Pneumatic Vehicle of the Soul in Early Neoplatonism‘, in Donald A. Russell & Heinz-Günther Nesselrath (ed.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesios, De insomniis. Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by Donald A. Russell, Ursula Bittrich, Börje Bydén, Sebastian Gertz, Heinz-Günther Nesselrath, Anne Sheppard, Ilinca Tanaseanu-Döbler* (Tübingen: Mohr Siebeck 2014) (= *Sapere* 24) 125–156.
- Terzaghi (1944). – Nicolaus Terzaghi (ed.), *Synesii Cyrenensis Opuscula* (Roma: Typis Regiae Officinae Polygraphicae 1944).
- Thiel (2016). – Rainer Thiel, ‚Die Transformation der Theurgie im christlichen Alexandria des 6. Jahrhunderts nach Christus‘, in Helmut Seng, Luciana G. Soares Santoprete & Chiara O. Tommasi (ed.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike* (Heidelberg 2016: Winter) (= *Bibliotheca Chaldaica* 6) 403–418.
- Thiel (2018). – Rainer Thiel, ‚Aufstieg der Seele und Theurgie bei Olympiodor‘, in Chiara O. Tommasi, Luciana G. Soares Santoprete & Helmut Seng (ed.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike* (Heidelberg: Winter 2018) (= *Bibliotheca Chaldaica* 7) 289–302.
- Treu (1959). – Kurt Treu, *Synesios von Kyrene, Dion Chrysostomos oder vom Leben nach seinem Vorbild. Griechisch und deutsch* (Berlin: Akademie-Verlag 1959) (= *Schriften und Quellen der Alten Welt* 5).
- Vollenweider (1985). – Samuel Vollenweider, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985) (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 35).

- Wagner (2019). – Kevin Wagner, ‚Synesius of Cyrene and Neoplatonic Dream Theory‘, in Bronwen Neil, Doru Costache & Kevin Wagner, *Dreams, Virtue and Divine Knowledge in Early Christian Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press 2019) 116–168.
- Ziehen (1935). – Ludwig Ziehen, ‚Νηφάλια‘. *RE* XVI (1935) 2481–2489.
- Ziehen (1939). – Ludwig Ziehen, ‚Opfer‘. *RE* XVIII (1939) 579–627.

Helmut Seng

Goethe-Universität Frankfurt

Norbert-Wollheim-Platz 1

D-60629 Frankfurt am Main

helmut.seng@em.uni-frankfurt.de

Suggested citation

Helmut Seng: Träume statt Theurgie. Zum Traumbuch des Synesios (Περὶ ἐνυπνίων/*De insomniis*). In: *thersites* 11 (2020): *tessellae* – Birthday Issue for Christine Walde, pp. 247–276.
<https://doi.org/10.34679/thersites.vol11.167>