

Sinesio di Cirene nella cultura tardo-antica

Atti del Convegno Internazionale

Napoli 19-20 giugno 2014

a cura di Ugo Criscuolo e Giuseppe Lozza

LEDIZIONI

CONSONANZE

Collana del
Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da
Giuseppe Lozza

6

Comitato scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-549-4

Sinesio di Cirene nella cultura tardo antica, edited by Ugo Criscuolo e Giuseppe Lozza

© 2016

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.

Indice

Premessa	5
Ad Conventum Synesianum	7
Un cristiano difficile: Sinesio di Cirene UGO CRISCUOLO	9
El léxico de la educación en Sinesio JUAN ANTONIO LÓPEZ FÉREZ	47
La dottrina del pneuma in Sinesio e la sua ripresa in Marsilio Ficino CLAUDIO MORESCHINI	85
Vita quotidiana e memoria letteraria nell' <i>Epistola</i> 148 Garzya-Roques di Sinesio GABRIELE BURZACCHINI	107
Le citazioni dei classici nelle epistole di Sinesio GIUSEPPE ZANETTO	123
Tracce plutarchee in Sinesio GIUSEPPE LOZZA	137
Ungleiche Herkunft ungleicher Seelen. Philosophische Reminiszenzen in <i>De providentia</i> 1, 1 HELMUT SENG	151
Sull' <i>Inno</i> IX di Sinesio ONOFRIO VOX	173
Νόμος e Ἀρμογὰ: una proposta interpretativa per gli <i>incipit</i> degli <i>Inni</i> 6 e 7 IDALGO BALDI	191

Cosmologia e retorica negli <i>Inni</i> di Sinesio: l'immagine della <i>choreia</i> astrale	203
MARIA CARMEN DE VITA	
Configurazione linguistica e conformazione letteraria nelle lettere di Sinesio	235
GIUSEPPINA MATINO	
Forme di memoria letteraria e strategie allusive in Sinesio	253
ANNA TIZIANA DRAGO	
Tracce di teorie epistolografiche in Sinesio	265
ASSUNTA IOVINE	
Conclusioni	281
Bibliografia	287

Ungleiche Herkunft ungleicher Seelen.
Philosophische Reminiszenzen in
De providentia 1, 1

Helmut Seng

Politik – Literatur – Philosophie lautet der Untertitel eines kürzlich erschienenen Tagungsbandes zu Synesios von Kyrene, der mit diesen Bestimmungen dem facettenreichen Werk und der vielseitigen Persönlichkeit des Autors zu entsprechen versucht.¹ Die dreifache Charakterisierung passt besonders auf die Schrift mit dem Doppeltitel Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας,² meist zitiert als *De providentia*.³ Das politische Interesse des Synesios⁴ manifestiert sich deutlich in der Wahl des Themas; denn der ägyptische Mythos spiegelt die Machtkämpfe politischer Führungspersönlichkeiten im zeitgenössischen Konstantinopel und das Massaker vom 12. Juli 400 an den Goten in der Stadt.⁵ Zu den zahlreichen literarischen Aspekten gehört nicht zuletzt eine klar strukturierte und in sich schlüssige Handlung, aber auch eine von Synesios selbst in seiner Vorrede herausgestellte ποικιλία.⁶ Am philosophischen Gehalt der Schrift hebt Synesios die Erörterung bislang

1. Seng-Hoffmann (ed.).

2. Zum Doppeltitel cf. Hose, 14-15.

3. Editionen, Übersetzungen, Kommentare: Terzaghi; Nicolosi; Garzya; Cameron-Long; Lamoureux-Aujoulat III; Hose.

4. In pragmatischer Hinsicht gerichtet auf Steuererleichterungen für die Pentapolis, als deren Vertreter Synesios nach Konstantinopel reist, und Privilegien für die eigene Person. Cf. die mythisch verschlüsselte Darstellung in *De providentia* 1, 18 (105, 10-107, 13 Terzaghi, insbesondere ab 107, 8) sowie *hy.* 1, 474-509; dazu *ep.* 154, 277, 1-5 Garzya; *De insomniis* 14, 176, 2-6 Terzaghi sowie weiterführend *ep.* 100 und Seng, «Auf dem Weg».

5. Cf. *De providentia* 2, 1-3, 109, 10-118, 15 Terzaghi; cf. ferner, in den Einzelheiten divergierend, neben Nicolosi 21-40 die neueren Darstellungen bei Liebeschutz, 111-125; Cameron-Long, 199-236; Hagl, 46-62; Schmitt, 316-358; Hoffmann, 56-59; Schuol, 133-135.

6. 64, 10 Terzaghi.

ungelöster Probleme hervor;⁷ aber auch die Schilderungen von gegensätzlichen Charakterzügen und Verhaltensweisen der Protagonisten lassen sich als Beitrag zur politischen Philosophie verstehen.⁸ Dazu kommen Einzelheiten, die immer wieder philosophische Vorstellungen und Texte aufnehmen.⁹ Im Folgenden wird das Eingangskapitel *De providentia* 1, 1 etwas näher auf verarbeitete Vorbilder untersucht, und zwar insbesondere mit Blick auf die *Chaldaeischen Orakel* (= OC), die im Zusammenhang bislang nahezu unbeachtet geblieben sind.¹⁰

Zunächst scheint freilich der Bezug auf Plutarchs Schrift *De Iside et Osiride* besonders wichtig;¹¹ allerdings wird rasch deutlich, dass die Bedeutung dieses Vorbilds begrenzt ist. Dies zeigt ein kurzer Überblick zu Handlung und Hintergrund von *De providentia*:

Von den zwei Söhnen des Königs von Ägypten ist der ältere namens Typhos ein dämonischer Charakter, während Osiris als jüngerer beste Anlagen zeigt. Bei der Königswahl, noch zu Lebzeiten des Vorgängers, wird folgerichtig Osiris zum Nachfolger bestimmt (1, 5-8). Doch Typhos gelingt es mit Hilfe der Skythen, die als Söldner in der Hauptstadt sind, den Bruder zu verjagen und selbst die Herrschaft zu übernehmen (1, 13-17). Später allerdings kommt es zu einem Volksaufstand gegen die Skythen. Typhos verliert die Macht (2, 1-3) und Osiris kehrt zurück (2, 4). Die vier spiegelsymmetrisch angelegten Handlungsmomente sind durch Einschübe voneinander abgesetzt. Nach der Wahl des Osiris steht die Rede des Vaters, der vor Nachsicht gegen Typhos warnt (1, 9-11); vergeblich, wie der Fortgang der Ereignisse zeigen wird. Nach der Machtergreifung durch Typhos endet das erste Buch mit dem Wirken eines Philosophen vom Lande, der sich für Osiris einsetzt, und Hinweisen auf dessen Wiederkehr (1, 18).¹² Zwischen dem Sturz des Typhos und der Wiederkehr des Osiris steht eine auktoriale Bemerkung, die nicht nur die Geschichte des Typhos für abgeschlossen erklärt, sondern zugleich die sehr sparsamen Bemerkungen, die zu Osiris folgen, mit Rekurs auf das Motiv der Arkanphilosophie rechtfertigt (2, 5-8).

7. 64, 5-7 Terzaghi. Solche Themen wären etwa «Il dramma dell'uomo nel dualismo del *De providentia*» (Nicolosi, 119-135) oder «Provvidenza, determinismo e libertà nei *Racconti Egiziani*» (Nicolosi, 162-172); cf. auch Lamoureux-Aujoulat III, 57-91 mit weiteren Angaben.

8. Cf. Nicolosi, 105-118; Hagl, 158-163 und vor allem Pizzone, *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia* sowie *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia II*. Streckenweise finden Gedanken politischer Philosophie, wie sie in der an den Kaiser adressierten Rede *De regno* formuliert sind, in *De providentia* eine narrative Umsetzung.

9. Cf. auch die Aufstellung von Vorlagen bei Nicolosi, 81-104 und die Kommentare.

10. Cf. immerhin Pizzone, *Simboli di regalità*, (I), 87, und Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero*, 144, Anm. 84; 145, Anm. 88.

11. Zur Plutarchrezeption bei Synesios cf. auch den Beitrag von G. Lozza in diesem Band.

12. Die Schilderung gilt allgemein als eine Art 'Selbstporträt' des Synesios; cf. Nicolosi, 76-78; Lamoureux-Aujoulat III, 135, Anm. 131; Hose, 120 [Anm. 82] etc.

Mit den Mythen von Osiris und Typhon, wie sie von Plutarch und anderen Autoren überliefert werden,¹³ hat die Erzählung des Synesios nicht viel mehr gemein als die Namen der Protagonisten, ihre gegensätzlichen Charaktere und den Machtkampf, in dem Typhos sich nicht endgültig durchsetzen kann. Vielmehr orientiert sich die Handlungsführung an Ereignissen der Zeitgeschichte:¹⁴ dem Amtsantritt und der Tätigkeit des Aurelianus als *Praefectus Praetorio Orientis*, seiner Ablösung durch seinen Bruder Caesarius¹⁵ (möglicherweise auch den anderen Bruder Eutychnianus),¹⁶ der Auslieferung des Aurelianus an die Goten, dem Massaker an diesen und der Rückkehr des Aurelianus.¹⁷ Auch hier sind die Übereinstimmungen jedoch begrenzt:¹⁸ Aurelianus wird nicht zum βασιλεύς gewählt, sondern von Kaiser Arcadius zu seinem wichtigsten Amtsträger ernannt, und wird nicht Nachfolger seines Vaters, sondern seines Bruders Eutychnianus.¹⁹

Nach dem Muster biographischer Erzählung²⁰ beginnen sowohl das Vorwort als auch die Erzählung selbst mit der Herkunft der ungleichen Brüder. Während jedoch die προθεωρία sie als Söhne des Tauros nennt²¹, führt der Eingang von Buch 1 ihre Herkunft auf ontokosmologische Prinzipien zurück:²²

13. Cf. Hose, 8-11. Zu Typhon als Topos in ideologischen Texten des späten 4. Jahrhunderts cf. die Belege bei Baudy sowie Pizzone, *Simboli di regalità*, (I), 85.

14. «L'interprétation historiques des *Récits égyptiens* est infiniment complexe et délicate», bemerken Lamoureux-Aujoulat III, 29 mit Recht. Die Einzelheiten sind hier nicht zu diskutieren; die im Folgenden aufgegriffene Darstellung nach Cameron-Long, 143-197, entspricht der widersprüchlichen Quellenlage und dem komplexen Zusammenspiel zwischen Faktizität und Fiktionalität in *De providentia*, ohne dass letzte Gewissheit zu erlangen wäre. Cf. auch den Hinweis auf Typhos als mögliche «Kompositgestalt» bei Schul, 140.

15. Barnes, 94-102; Cameron-Long, 143-197.

16. *PLRE* I 319-321, gefolgt von Roques, 243; Liebeschuetz, 253-271; Schmitt, 304-341.

17. Insbesondere ist unklar, ob es tatsächlich zu einer Ablösung des *Praefectus Praetorio Orientis* kam (dann wäre er kaum mit dem Ende des Jahres 400 amtierenden Caesarius zu identifizieren) oder ob in der Dynamik der Erzählung allein die Rückkehr des Aurelianus als Niederlage des Typhon zu deuten ist. (*Il trionfo di Aureliano* bei Nicolosi, 32, ist, übertrieben).

18. Cf. auch Nicolosi, 41-49.

19. Cf. auch Nicolosi, 62-73, zur älteren Forschung, sowie umfassend Lamoureux-Aujoulat III, 29-57, sowie Schul. Die These von Hagl (zusammenfassend 196-198), Osiris und Typhon seien als Arcadius und Honorius zu verstehen, wird ausführlich zurückgewiesen von Lamoureux-Aujoulat III, 42-55.

20. Cf. βίοι in *De providentia*, προθεωρία, 64, 7 Terzaghi. Cf. auch Schmitt, 308-310.

21. Der Bezug auf Flavius Taurus, cos. 361 [*PLRE* I 879-880.] passt historisch und wird fast allgemein angenommen; dass Caesarius und Eutychnianus tatsächlich seine Söhne sind, lässt der gemeinsame Name Flavius vermuten, bei Aurelianus der Name seines Sohnes Flavius Taurus [*PLRE* II 1056-1057]. Dass es sich um bestreitbare Hypothesen handelt, betont Hagl, 134-136 und weist zudem mit Recht auf die Ambivalenz, die sich aus der Wortbedeutung «Stier» ergibt. Der Name des Vaters steht somit ebenso auf der Grenze von Faktizität und Fiktion wie die weitere Erzählung. Cf. auch Hose, 114 [Anm. 3]. Die weiteren Angaben zur Familie sind in

Ὅσιρις καὶ Τυφὼς ἦσθιν μὲν ἀδελφῶ καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐγενέσθην σπερμάτων. ἔστι δὲ οὐ μία ψυχῶν καὶ σωμάτων συγγένεια· οὐ γὰρ τὸ τοῖν αὐτοῖν ἐπὶ γῆς ἐκφῶναι γονέοιν τοῦτο προσήκει ψυχαῖς, ἀλλὰ τὸ ἐκ μιᾶς ῥῆναι πηγῆς. δύο δὲ ἡ τοῦ κόσμου φύσις παρέχεται, τὴν μὲν φωτειδῆ, τὴν δὲ ἀειδῆ· καὶ τὴν μὲν χαμόθεν ἀναβλύζουσαν, ἅτε ἐρριζωμένην κάτω ποι, καὶ τῶν [τῆς] γῆς χηραμῶν ἐξαλλομένην, εἴ πη τὸν θεῖον νόμον βιάσαιτο· ἡ δὲ τῶν οὐρανοῦ νότων ἐξῆπται· καταπέμπεται μὲν γὰρ ἐφ’ ᾧ κοσμήσαι τὴν περίγειον λῆξιν, ἐπιτάττεται δὲ κατιούσα διευλαβηθῆναι, μὴ ἐν ᾧ κοσμεῖ καὶ τάττει τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόσμητον, αὐτὴ πελάζουσα αἴσχους τε καὶ ἀκοσμίας ἀναπλησθῆ. κείται δὲ Θέμιδος νόμος ἀγορεύων ψυχαῖς, ἥτις ἂν ὁμιλήσασα τῇ τῶν ὄντων ἐσχατιᾷ τηρήσῃ τὴν φύσιν καὶ ἀμόλυντος διαγένηται, ταύτην δὲ τὴν αὐτὴν ὁδὸν αὐθις ἀναρρῆναι καὶ εἰς τὴν οἰκείαν ἀναχυθῆναι πηγὴν, ὥσπερ γε καὶ τὰς ἐκ τῆς ἐτέρας μερίδος τρόπον τινὰ ἐξορμησαμένας φύσεως ἀνάγκη ἐς τοὺς συγγενεῖς ἀλίσθησαι κευθμῶνας,

ἔνθα Φθόνος τε, Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

«Osiris und Typhos waren Brüder, und sie entstammten demselben Samen. Freilich bedeutet die Verwandtschaft der Körper nicht zugleich eine Verwandtschaft der Seelen. Denn nicht die Abstammung von denselben Eltern ist bei den Seelen von Belang für die Verwandtschaft, sondern vielmehr das Fließen aus ein- und derselben Quelle. Zwei Quellen stellt die Natur des Kosmos bereit, die eine lichtgestaltig, die andere gestaltlos; und letztere von unten herauf sprudelnd, da sie irgendwo unten eingewurzelt ist, und aus den Höhlungen der Erde hervorbrechend, als ob sie irgendwie das göttliche Gesetz gewaltsam brechen könnte. Die andere hängt an den Rücken des Himmels. Sie wird mit der Aufgabe hinabgeschickt, den Bereich um die Erde herum zu ordnen. Hierbei ist ihr aufgetragen, beim Abstieg auf der Hut zu sein, sich nicht, während sie das Ungefügte und Ungeordnete ordnet und fügt, durch die Annäherung daran mit Schande und Unordnung anzufüllen. Es gilt ein Gesetz der Themis, das den Seelen verkündet, dass jede Seele, die mit dem Tiefsten des Seienden Gemeinschaft hat und dennoch ihre Natur wahr und unbefleckt bleibt, deswegen auf demselben Weg wieder hinauf fließt und in die ihr eigene Quelle wieder zurückgegossen wird, gerade so wie es auch eine Notwendigkeit der Natur gibt, dass die Seelen, die aus dem anderen Teil auf irgendeine Weise herausbrechen, wieder in den ihnen verwandten Höhlungen lagern müssen,

“wo Neid und Groll und die Völker der anderen Keren

PLRE unter Voraussetzung der dort angenommenen Identitäten, insbesondere des Typhos mit Eutychanus, ohne jede Quellenkritik aus Synesios übernommen und methodisch wertlos.

22. *De providentia* 1, 1, 64, 16-5, 16 Terzaghi; Übersetzung teilweise angelehnt an Hose.

auf der Wiese der Verblendung im Dunkel umherziehen”».

Die gegensätzliche Herkunft der ungleichen Seelen erinnert an die Gegenüberstellung von Osiris und Typhon bei Plutarch, *De Iside et Osiride* 49 (371 a-b):²³

Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός καὶ πρὸς τὴν βελτίονα ἀεὶ δυσμαχοῦσαν. ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὁσίρις ἐστίν, ἐν δὲ γῆ καὶ πνεύμασι καὶ ὕδασι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον ὥραις καὶ κράσεσι καὶ περιόδοις Ὁσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη· Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κρύψεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης οἶον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασμοὶ [καὶ] Τυφῶνος.

«Denn gemischt ist unsere Welt: Sie ist entstanden durch die Verbindung von Mächten, die entgegengesetzt, aber nicht gleich stark sind; vielmehr hat die bessere die Oberhand. Dennoch kann die schlechte nicht völlig vergehen, weil sie im Wesen des Körpers stark verwurzelt ist und ebenfalls in der Weltseele, wo sie stets gegen die bessere Kraft in einem aussichtslosen Kampf liegt. In der Seele nun sind Intellekt und Denken der Anführer und Herr all dessen, was am besten ist: Osiris. In der Erde aber, in Winden und Wassern, Himmel und Sternen sind Ordnung und Stabilität und Gesundheit, welche auf den Jahreszeiten, ausgeglichenem Klima und den Umläufen der Sterne beruhen, ein Ausfluss und darin sich manifestierendes Bild des Osiris. Typhon aber ist einerseits das den Leidenschaften Verhaftete und Titanische, das Irrationale und Sprunghafte der Seele; andererseits sind das Hinfällige und Krankhafte und Ungeordnete des Körperlichen, in unpassenden Jahreszeiten und Extremklimaereignissen, in Sonnen- und Mondfinsternissen, gleichsam Ausfälle und Abwerfen der Zügel durch Typhon».

Weiterhin sind eine Anspielung auf Platon²⁴ und die abschließende Abwandlung eines Empedokleszitats²⁵ leicht zu erkennen. Insbesondere aber ist diese Passage, ohne ein wörtliches Zitat zu enthalten, mit Ausdrücken und Motiven der *OC* durchsetzt;²⁶ zum Teil gibt es Berührungen mit den *Hymnen*,

23. Übersetzung in Anlehnung an Görgemanns.

24. 65, 4-5 Terzaghi nach *Phaidros* 247b6-c2; siehe unten zu (8).

25. 65, 15-16 Terzaghi modifiziert nach 31 [21] B 121 D.-K.; siehe unten zu (10).

26. Auf die Kommentierungen bei des Places und Majercik sei vorab verwiesen.

die chaldaeische Ausdrücke in hohem Maße verwenden.²⁷ Im Folgenden werden solche Reminiszenzen benannt und kommentiert.

(1) **ἐκ μιᾶς ... πηγῆς** erinnert an *OC* 37, 2.8.15 (an der letzten Stelle ohne **μία**)²⁸:

Νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλή	
παμμόρφους ιδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἅπο πάσαι	2
ἐξέθορον· ...	
	ὧν μία πηγῆ, 8
ἐξ ἧς ροιζοῦνται ...	
Ἄρχεγόνους ιδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε	15
αὐτοτελῆς πηγῆ.	

«Der Intellekt des Vaters rauschte, denkend mit kräftigem Willen
allgestaltige Ideen, und aus einer einzigen Quelle
heraus sprangen sie alle ...

ihre Quelle ist eine einzige,

aus der sie rauschen ...

Im Anfang geborene Ideen sprudelte diese als erste hervor des Vaters
selbstvollendete Quelle ...».

Allerdings ist dort nicht von Seelen, sondern von den Ideen die Rede, die aus dem Intellekt des Vaters als ihrer ersten und einer Quelle hervorgehen. Synesios nimmt also eine Übertragung der Metaphorik vor. Indessen ist das Motiv der Quelle in zahlreichen Orakelfragmenten belegt und wird in der davon ausgehenden Tradition (wie zum Beispiel den *Hymnen* des Synesios) zu einem der charakteristischen Begriffe.²⁹

So ließe sich als weiteres Beispiel *OC* 52 anführen:

Λατῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῆ,
ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προιεῖσα.

«In Hekates linken Weichen ist die Quelle der Tugend,
Vollständig innen verharrend, das Jungfräuliche nicht von sich werfend».

27. Cf. Theiler und Seng, *Untersuchungen*, 119-170.

28. Auf das Fragment weist auch Pizzone, *Simboli di regalità*, (I), 87. Eine ausführliche Kommentierung des Fragments findet sich bei Luna-Segonds III 2, 154-163; cf. auch Gigli Piccardi und Seng, *Un livre sacré*, 67-71.

29. Seng, *Untersuchungen*, 126-128.

Proklos, Psellos und Michael Italikos nennen in chaldaisierenden Zusammenhängen πηγή τῶν ψυχῶν,³⁰ πηγή τῆς ψυχῆς,³¹ ζφογόνος ψυχῆ³² und πηγαία ψυχῆ.³³ Speziell die *eine* Quelle der Seele findet sich in zwei Belegen bei Arnobius, die ebenfalls stark chaldaeisch geprägt sind. Arnobius polemisiert hier gegen so genannte *virī novi*; damit scheinen vor allem Porphyrios und sein Umfeld gemeint.³⁴

Verbunden mit dem Motiv des Vergessens, das ebenfalls zum chaldaeischen Seelenabstieg gehört³⁵ und auch in den anderen Schriften des Synesios mehrfach in chaldaeisch geprägter Umgebung bezeugt ist,³⁶ erscheint die *eine* Quelle in *adv. nat.* 2, 45, 118, 22 Marchesi:³⁷

... oblitae unius esse se fontis, ...

«... vergessend, dass sie von einer einzigen Quelle sind ...».

Dazu kommt *adv. nat.* 2, 15, 83, 11 Marchesi:

... uno ex fonte omnium nostrum defluunt animae, ...

«... aus einer einzigen Quelle fließen die Seelen von uns allen herab, ...».

Hier findet sich auch das Bild vom Fließen³⁸, wie es komplementär zum Vorstellungsbereich der Quelle gehört und in *De providentia* 1, 1 aufgenommen ist.³⁹

30. Psellos, *op. phil.* 38, 134, 1-2; 135, 13f. O'Meara; *op. phil.* 40, 149, 21-22 O'Meara; *op. phil.* 41, 152, 7-8 O'Meara.

31. Proklos, *Theol. Plat.* 5, 23, V, 87, 11 Saffrey-Westerink; Damaskios, *in Parm.* III 181, 9 Westerink-Combès-Segonds; Michael Italikos, *ep.* 17, 182, 30 Cramer = *Epist.* 28, 190, 15 Gautier.

32. Proklos, *in Crat.* 81, 3 Pasquali (Kontext von *OC* 56); *Theol. Plat.* 5, 20, V, 76, 2 Saffrey-Westerink.

33. Proklos, *in Tim.* I 318, 12; Psellos, *op. phil.* 39, 147, 5.20 O'Meara; *op. phil.* 40, 150, 10-11 O'Meara.

34. Cf. Kroll, 28, Anm. 2; Courcelle, 269; Beatrice mit dem Hinweis 121 auf die Bezeichnung des Porphyrios bzw. seiner Anhänger als νέοι bei Eusebios, *Praep. Euang.* 3, 6, 7; weitere Angaben bei Seng, ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ, 151-152.

35. Cf. Geudtner, 25-27.

36. Cf. *hy.* 1, 525. 659; 9, 96; *De insomniis* 8, 159, 12 Terzaghi; dazu Seng, *Untersuchungen*, 159-160 mit Hinweis auf *OC* 109, 2 und 171.

37. Hier polemisch umgedeutet: Das Vergessen des gemeinsamen Ursprungs sei Ursache bzw. Voraussetzung für das feindselige Verhalten der Seelen untereinander. Zur polemischen Tendenz des Arnobius cf. Föllinger.

38. Fließen vom Himmel und Quelle der Seele finden sich auch bei Macrobius, *somn.* 1, 9, 1, 54 Armisen-Marchetti, dessen (durch Porphyrios vermittelte) Rezeption der *OC* hier sichtbar wird, cf. Seng, *Seele und Kosmos bei Macrobius*, 118-121.

(2) Die beiden Quellen, die Synesios hier ansetzt, werden gegensätzlich charakterisiert:

τὴν μὲν φωτοειδῆ, τὴν δὲ ἀειδῆ

«die eine lichtgestaltig, die andere gestaltlos»

Damit ist die erwartbare Gegenüberstellung von hell und dunkel umspielt und auf den metaphorischen Gehalt der Beschreibung hingewiesen. Insbesondere wird die Aufmerksamkeit auf ἀειδῆ gelenkt, das gerade in der folgend ausgeführten Bildhaftigkeit von oben und unten an den Hades denken lässt; die quasi-etymologische Verknüpfung von ἀειδής und Ἄιδής ist topisch.⁴⁰ Während Lichthaftigkeit innerhalb und außerhalb der OC eine geläufige Charakterisierung des Göttlichen und Geistigen darstellt, kommt die Gestaltlosigkeit der Materie zu. Besonders expressiv ist OC 163 mit weiterer Unterweltmetaphorik;⁴¹ Synesios zitiert die ersten drei Verse des Fragments in *De insomniis* 7 und bezieht es dort auf die sublunare Welt:⁴²

Μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,
ὧ βυθὸς αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής,
ἀμφικνεφῆς ῥυπῶων εἰδωλοχαρῆς ἀνόητος
κρημνώδης σκολιδὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἐλίσσων,
αἰεὶ νυμφεύων ἀφανὲς δέμας ἀργὸν ἄπνευμον.

«Und neige dich nicht hinab zur schwarzglänzenden Welt,
unter der ein Abgrund, immer gestaltlos und formlos, gebreitet ist,
ringsumdunkelt, schmutzig, an Trugbildern sich freuend, vernunftlos,
abschüssig, krumm, torsoartige Tiefe immer umkreisend,
immer sich vermählend mit glanzlosem Körper, trägem, ohne
Lebensodem».

39. Cf. auch Synesios, *hy.* 1, 712-713 = II 295-295 ὄθεν ἅ ψυχᾶς προρέει παγά; dazu *hy.* 2, 202-204 ὄθεν ὁ ζωᾶς ὀχετὸς προρέων φέρεται μέχρι γᾶς (zu ὀχετός unten Abschnitt 8). Zur Formulierung ἀναβλύζουσιν siehe unten Abschnitt 3.

40. Cf. etwa die Zusammenstellung von Ἄιδου und αἰδές bei Platon, *Gorgias* 493b4-5.

41. Cf. auch Kroll, 62 und Lewy, 297-298, die jedoch an eine Unterwelt im wörtlichen Sinne denken; ausgehend von Synesios (siehe die folgende Anmerkung) spricht sich auch Pfligersdorffer, 151-154 gegen diese Deutung aus. Cf. ferner Saudelli.

42. *De insomniis* 7, 158, 4-6 Terzaghi; dort mit der Variante ἄπιστος für ἄμορφος; cf. auch Damascius, in *Parm.* IV 126, 3-4 Westerink-Combès-Segonds.

Die Einzelheiten, die Materievorstellungen im Platonismus aufnehmen, sind hier nicht zu kommentieren.⁴³ Hinzuweisen ist jedoch auf die negative Lichtmetaphorik in μελαναυγής und ἀμφικνεφής. Der Gegenbegriff ἀμφιφαής ist in OC 1, 4 auf die höchste, über-intelligible Entität bezogen; Synesios charakterisiert mit den konträren Ausdrücken in *De insomniis* 9-10 den irdischen und den himmlischen Bereich, indem er ἀμφιφαής mit Bezug auf εἰς τόπον ἀμφιφάοντα in OC 158, 2 als synonym verwendet.⁴⁴ Allerdings wird ἀμφιφαής in der Orakellexegese regelmäßig auf Hekate bezogen, den Ursprung der Seelen und eine der höchsten Entitäten des chaldaeischen Systems. Dies passt besonders zum hier vorliegenden Zusammenhang.⁴⁵

(3) Zu den Quellen gehört das bei Synesios im Kontext begründete Kompositum ἀνα-βλύζουσαν, dem sich das Simplex ἔβλυσε in OC 37, 15 als vergleichbare Formulierung an die Seite stellen lässt. Näher kommt jedoch OC 51:⁴⁶

Δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων
πολλὴ ἄδην βλύζει ψυχῆς λιβάς ἀρχιγενέθλου
ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμος.

«Denn um der rechten Flanke Knorpelhöhlungen
sprudelt üppig der mächtige Schwall anfangsgeborener Seele
vollends beseelend Licht, Feuer, Aither, Welten».

Hier ist βλύζει intransitiv vom Entstehen der Urseele aus Hekate gebraucht. Somit liegt auch eine sachliche Anlehnung vor, wenngleich bei Synesios von individuellen Seelen die Rede ist.

(4) Besonders deutlich ist das Fragment mit dem ungewöhnlich Ausdruck τῶν [τῆς] γῆς χηραμῶν aufgenommen; in OC 51 bezeichnet χήραμα χόνδρων, wie gerade gesehen, eine Höhlung von Knorpeln an der anthropomorph

43. Cf. Platon, *Tim.* 51a7-b2; Lewy, 295-298; Seng, ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΨΥΧΗ. *Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques*; instruktiv auch Dörrie-Baltes, 491-497. Speziell auf die Frage, ob die Materie als Ursache des Bösen gilt, zielt des Places, *La matière dans le Platonisme moyen. Surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques*. Dabei beschränkt er sich auf Numenius, die OC und Iamblichos (mit einer Passage aus Calcidius als Anhang).

44. Cf. auch Pizzone, *Simboli di regalità*, 87, (I) Anm. 51.

45. Cf. Seng, Ἀμφιφαής: *Facetten einer chaldaeischen Vokabel*.

46. Cf. jetzt auch Hoffmann, 101-120.

vorgestellten Hekate. Der gesamte Ausdruck καὶ τῶν [τῆς] γῆς χηραμῶν ἐξαλλομένην⁴⁷ variiert die ersten Worte von OC 90:

... ἐκ δ' ἄρα κόλπων
γαίης θρώσκουσιν χθόνιοι κύνες οὔποτ' ἀληθὲς
σῆμα βροτῶ δεικνύντες.

«... aus den Schößen
der Erde springen erdhafte Hunde, die niemals ein wahres
Zeichen einem Sterblichen zeigen».

Das Fragment bezieht sich auf Dämonen;⁴⁸ indem Synesios es auf den Seelenquell anwendet, von dem der böse Bruder stammt, charakterisiert er diesen als dämonisch. Wichtig ist festzuhalten, dass Synesios sich zwar auf Formulierungen der OC und zum Teil auch Motive chaldaeischer Seelenlehre bezieht, diese aber keineswegs treffend wiedergibt, sondern stattdessen einen ontologischen Seelendualismus entwickelt. Demgegenüber kennen die OC zwar die Vorstellung von Abstieg und Aufstieg der Seelen und konträre Haltungen, die sich als moralischer Dualismus beschreiben ließen.⁴⁹ Doch die Herkunft auch der Dämonen vom Himmel wird ausdrücklich festgehalten, so in der Erläuterung des zitierten Fragments bei Psellos, Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν (= *op. phil* II 38, 139, 1-3 O'Meara):

καὶ κύνας μὲν τούτους καλεῖ ὡς τιμωροὺς τῶν ψυχῶν, χθονίους δὲ ὡς ἐξ οὐρανοῦ πεπτωκότας καὶ καλινδουμένους περὶ τὴν γῆν.

«Das Orakel bezeichnet diese als Hunde, weil sie die Seelen strafen, und als irdisch, weil sie vom Himmel gefallen sind und um die Erde herum schweifen».

Auch im Vergleich mit *De insomniis*⁵⁰ wird die Abweichung deutlich. Zu ergänzen ist eine Einzelheit: In *De insomniis* ist der Aufenthalt der an das Pneuma gebundenen Seele in den χήραμα und unterirdischen Orten das Resultat eines ethisch verfehlten Lebens, das sich nach dem Tode einstellt,⁵¹ sodass mit der Zuordnung in *De providentia* zugleich ein moralisches Urteil

47. In *De providentia* 1, 1 variiert aufgenommen mit τὰς ἐκ τῆς ἐτέρας μερίδος τρόπον τινὰ ἐξορησαμένας φύσεως ἀνάγκη ἐς τοὺς συγγενεῖς ἀλισθῆναι κευθμῶνας (cf. *hy.* 2, 46 und Seng, *Untersuchungen*, 70).

48. In Nicolosis Kapitel *La tradizione demonologica greca e la demonologia sinesiana* (136-161) sind die OC nicht berücksichtigt; cf. aber Geudtner, 56-63 (mit weiteren Angaben).

49. Zur Frage des Dualismus in den OC cf. Seng, ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ, zitiert.

50. Siehe oben unter (2).

51. *De insomniis* 7, 156, 16-157, 5 Terzaghi.

anklingt. Doch erweisen die Unterschiede, dass es Synesios in dieser Schrift nicht, oder zumindest nicht immer, darum geht, seine philosophischen Ansichten zu entwickeln. Vielmehr können philosophische Motive auch im Dienste einer politischen Tendenz oder der narrativen Konstruktion stehen.

(5) Der böse Seelenquell wird ferner charakterisiert als

ἐρριζωμένην κάτω ποι

«irgendwo unten eingewurzelt».

Wurzelmetaphorik zur Bezeichnung der Herkunft und mit dem implizierten Aspekt eines Verbleibens im Ursprung trotz des Hervorgangs ist vor allem seit Plotin in der neuplatonischen Tradition geläufig. Synesios verwendet den Ausdruck mehrfach in den Hymnen.⁵² Hier passt das Motiv der Wurzel natürlich besonders zur Herkunft von unten.

(6) Der himmlische Ursprung der guten Seele ist mit einem Ausdruck Platonischer Provenienz formuliert:⁵³

ἡ δὲ τῶν οὐρανοῦ νότων ἐξήπται

«Die andere hängt an den Rücken des Himmels».

Zugrunde liegt *Phaidros* 247b6-c2:

αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἥνικ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἕξω πορευθεῖσαι ἕστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεοροῦσι τὰ ἕξω τοῦ οὐρανοῦ.

«Wenn die unsterblich genannten [sc. Seelen] zur Höhe gelangen, dringen sie durch nach außen und stellen sich auf den Rücken des Himmels; während sie aber stehen, dreht sie der Umschwung herum und sie betrachten, was außerhalb des Himmels ist».

Allerdings ist zugleich wieder auf Chaldaeisches angespielt. Denn auch die φύσις als eine niedere Erscheinungsform der Weltseele hängt von Hekate ab (OC 54):

Νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠώρηται.

52. Cf. Plotin., *Enn.*, III 3 [48] 7, 10-23 etc.; dazu Seng, *Untersuchungen*, 214 mit weiteren Angaben.

53. Der Übergang vom Seelenquell zur Seele selbst geschieht grammatikalisch unvermerkt.

«Um den Rücken der Gottheit herum schwebt die unermessliche Natur».

Der nicht von Platon vorgegebene Rücken im Plural und der Ausdruck für das Hängen, morphologisch übereinstimmend im Perfekt Medium formuliert, lassen auch diese Formulierung des Synesios, deren Bildhaftigkeit befremdet,⁵⁴ als Anspielung auf die *OC* erscheinen.

Zugleich wird erneut deutlich, dass es Synesios in seiner aus philosophischen Quellen gespeisten Ursprungserzählung nicht um die Wiedergabe eines kohärenten Systems geht. Denn beide Anspielungen auf die *OC* führen auf die Herleitung aus Hekate; selbst der Ausdruck *πηγή* erscheint nunmehr in einem neuen Licht und lässt sich wiederum als Anspielung auf *OC* 52 verstehen.⁵⁵ Die Herkunft aus Hekate wäre damit den beiden Brüderseelen gemeinsam; der Hypotext wiederlegt den Hypertext.

Als weitere mögliche Vorlage ist *OC* 218 zu nennen, ein Fragment, das allein bei Synesios in *De insomniis* überliefert ist. Da dort eine klare Zuschreibung fehlt, wird es mit Recht als *dubium* angesehen; auch eine allgemeine Zuordnung zu den theologischen Orakeln, wie sie am umfanglichsten bei Porphyrios, *De philosophia ex oraculis haurienda* und in der *Tübinger Theosophie* zu fassen sind, ist gut denkbar. Der Text lautet:

Ἡ μάλα δὴ κείναι γε μακάρταται ἔξοχα πασῶν
 ψυχῶν ποτὶ γαίαν ἀπ' οὐρανόθεν προχέονται·
 κείναι δ' ὄλβισταί τε καὶ οὐ φατὰ νήματ' ἔχουσαι,
 ὅσσαι ἀπ' αἰγλήεντος, ἄναξ, σέθεν, ἠδὲ καὶ αὐτοῦ
 ἐκ Διὸς ἐξεγένοντο, μίτου κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.

«Fürwahr, weitaus am seligsten vor allen anderen
 Seelen ergießen jene sich zur Erde hin vom Himmel.
 Jene sind die gesegnetsten, unnennbar ist ihr Schicksalsgespinnst,
 die aus Dir, glänzender Herr, und aus
 Zeus selbst geworden sind, unter des Fadens starker Notwendigkeit».

Die Herkunft vom Himmel, beschrieben in einer Metaphorik fließenden Wassers, entspricht der Bildhaftigkeit in *De providentia*.

(7) Zur Seelenlehre der *OC* gehört die Vorstellung vom Abstieg der Seele:

καταπέμπεται μὲν γὰρ ἐφ' ᾧ κοσμήσαι τὴν περίγειον λήξιν

54. Cf. Hose, 115.

55. Siehe oben unter (1).

«Sie wird mit der Aufgabe hinabgeschickt, den Bereich um die Erde herum zu ordnen».

Formulierungen mit *πέμπεσθαι* in ähnlichen Kontexten finden sich zwar in den *OC*,⁵⁶ sind aber nicht sehr spezifisch. Die Synesios am nächsten kommenden Formulierungen bietet Psellos in seinem chaldaeischen Kompendium mit dem Titel Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίοις δογμάτων⁵⁷ (= *op. phil.* II 41, 152, 9-11 O'Meara):⁵⁸

Καταβιβάζουσι δὲ πολλάκις τὴν ψυχὴν εἰς τὸν κόσμον δι' αἰτίας πολλὰς, ἢ διὰ πτερορρήσιν ἢ διὰ βούλησιν πατρικὴν εἰς τὸ κοσμήσαι τὴν περιγίειον λήξιν.

«Sie schicken die Seelen oftmals in die Welt hinab, aus vielen Gründen: entweder aufgrund des Ausfalls der Federn oder aufgrund des väterlichen Willens, zur Ordnung des Losanteils, der um die Erde ist».

Auch wenn die Vorstellung von einer kosmischen Aufgabe der Seele als Ursache ihres Abstiegs nicht auf die *OC* beschränkt ist, sondern sich zum Beispiel auch im *Corpus Hermeticum* findet,⁵⁹ so stimmt der spezifische Ausdruck des Psellos doch so auffällig mit der Formulierung bei Synesios überein, dass die Vermutung einer gemeinsamen Vorlage nahe liegt. Da beide Kontexte chaldaeisch geprägt sind, lässt sich eine Quelle aus dem Bereich der Orakellexegese plausibel, wenngleich vorsichtig vermuten.⁶⁰

(8) Bei der Betätigung der Seele im Kosmos ist Vorsicht geboten. Denn es besteht die Gefahr, durch allzu große Nähe zum Materiellen, das durch einen ontologischen Mangel an Ordnung charakterisiert ist, selbst angesteckt zu werden:

ἐπιτάττεται δὲ κατιούσα διευλαβηθῆναι, μὴ ἐν ᾧ κοσμεῖ καὶ τάττει τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόσμητον, αὐτὴ πελάζουσα αἴσχους τε καὶ ἀκοσμίας ἀναπλησθῆ

56. Cf. Geudtner, 8-9.

57. Zur Gleichsetzung von Chaldaeern und Assyrern cf. Porph., *De phil. ex or.*, 141 W. = fr. 324F 8-9 Smith.

58. Ähnlich *op. phil.* II 39, 147, 26-148, 2 O'Meara mit 148, 5 O'Meara (dazu auch die Fortsetzung der ausgeschriebenen Stelle, 152, 12-13 O'Meara).

59. Cf. *Asclepius* 8 (II 304, 20-306, 21 N.-F.), dort bezogen auf Landwirtschaft, Architektur, Seefahrt, Gesellschaftsordnung etc. als kulturelle Mission.

60. Auch die Rede vom Herabschicken der Seele (*καταπέμπεται*) passt zu den *OC* (cf. *OC* 115 und den Kontext von *OC* 94); doch ist der Ausdruck zu wenig spezifisch, wie die bei Geudtner, 8-9 zusammengestellten Belege zeigen, die mit Plotin beginnen.

«Hierbei ist ihr aufgetragen, beim Abstieg auf der Hut zu sein, sich nicht, während sie das Ungefügte und Ungeordnete ordnet und fügt, durch die Annäherung daran mit Schande und Unordnung anzufüllen».

Im 8. Kapitel von *De insomniis* ist dieser Gedanke in Form eines didaktischen Mythos ausgeführt, der den Begriff der Zeitarbeiterin, *θησσα*, entwickelt.⁶¹ Demnach steigt die Seele hinab vom himmlischen Bereich des Lichts 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 Arbeitgebers dermaßen angezogen ist, dass er, um mit ihr zusammen sein zu können, sich selbst in die Sklaverei bei demselben Herrn begibt.⁶²

In *hy. I* finden sich umfangreiche Parallelen zu dem gesamten Abschnitt samt weiteren Motiven;⁶³ auch der Ausdruck *ἀμόλυντος* findet sich dort.⁶⁴ Die Ausführungen in der Eingangspartie von *De providentia*⁶⁵ zeigen große Ähnlichkeit zu beiden Stellen, wenngleich der Begriff der *θησσα* ebenso fehlt wie die narrative Ausgestaltung. Zugrunde liegt jedoch jeweils OC 110 (Psellos, *op. phil.* II 38, 138, 16-18 O'Meara):⁶⁶

Δίξῃαι ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἢ τίνι τάξει
σώματι θητεύσας ** ἐπὶ τάξιν
αὐθις ἀναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

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

61. 159, 14-160, 13 Terzaghi.

62. Cf. Geudtner, 27-29 et Susanetti, 139-146.

63. *hy. I*, 571-576.591-608.639-679. Cf. den Vergleich von *De insomniis* 8, 158, 10-161, 8 Terzaghi, und *hy. I* bei Baldi, 88-99.

64. *hy. I*, 548, nach OC 104. Cf. Seng, *Untersuchungen*, 160.

65. Das Motiv der doppelten Fässer, aus denen Zeus zuteilt (nach *Ilias* 24, 527), findet sich in den Abschnitten aus *De insomniis* und in *hy. I*; in *De providentia* erst in 2, 6 (wörtlich zitiert nach Homer).

66 Cf. auch OC 99 mit Kontext (Proklos, *in Remp.* II 99, 1-4): Καὶ οἱ θεοὶ φασὶν τὴν γένεσιν ἐπιστρεφομένας (sc. τὰς ψυχὰς τὰς ἐφημέρους) θητεύειν, ἀλλ' ἀδαμάστῳ / τῷ αὐχένι θητεύουσας / ἀνάγεσθαι πάλιν ἐντεῦθεν καταλιπούσας τὴν γένεσιν («Auch die Götter sagen, dass die Seelen, wenn sie sich der Welt des Werdens zuwenden, *Zeitarbeit leisten*; doch wenn sie mit *un gebeugtem / Nacken ihre Zeitarbeit leisten*, / sie die Welt des Werdens wieder verlassen und von hier aus wieder emporsteigen»).

Hier bietet der typisch chaldaeische Ausdruck ὄχετός, der Kanal des Seelenab- und -aufstiegs,⁶⁷ die Vorlage für den schlichten Weg,⁶⁸ doch ist die Metaphorik des Fließens in Kombination mit αὐθις ἀναστήσεις aufgenommen in

ταύτην δὴ τὴν αὐτὴν ὁδὸν αὐθις ἀναρρῦναι καὶ εἰς τὴν οἰκείαν ἀναχυθῆναι πηγὴν.

«deswegen auf demselben Weg wieder hinauf fließt und in die ihr eigene Quelle wieder zurückgegossen wird».

Weitere Übereinstimmungen zwischen *De insomniis*, *hy.* I und *De providentia* sollen hier nicht verfolgt werden. Zwar liegt in diesen drei chaldaeisch geprägten Kontexten die Vermutung nahe, dass weitere Übernahmen aus den OC vorliegen, auch wenn sich die Herkunft nicht anderweitig nachweisen lässt. Doch könnte es sich auch um spezifische Eigenheiten des Synesios handeln, die seinen drei Texten gemeinsam sind.

(9) Die göttlich verankerte Ordnung der Rückkehr zum Ursprung formuliert Synesios, indem er **Θέμιδος νόμος** und **φύσεως ἀνάγκη** gegenüberstellt. Dabei ist letzteres eine chaldaeisch konnotierte Formulierung. OC 114 lautet mit Kontext (Proklos, *Th. Pl.* 5, 24, 297, 32-35 P. = 87, 22 - 88, 1 S.-W.):

[...] τὸν Προμηθεά κοσμοῦντα τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ προνοοῦντα τῆς λογικῆς ἡμῶν ζωῆς, ἵνα μὴ

βαπτισθεῖσα χθονὸς οἴστροις
καὶ ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις, ὡς φησὶ τις θεῶν, ἀπόληται [...]

«... Prometheus, der das Menschengeschlecht einrichtet und Vorsorge für unser rationales Leben trifft, damit es nicht,

getaucht in der Erde Triebe
und die Zwänge der Natur, wie einer der Götter sagt, zerstört werde ...».

Die genaue Abgrenzung des Fragments ist nicht eindeutig, doch legt die Stellung der Zitationsformel nahe, auch die Formulierung **φύσεως ἀνάγκαις** noch auf das Orakel selbst zurückzuführen. Aber auch wenn sie der Exegese

67. Cf. Geudtner, 53-56; Seng, *Untersuchungen*, 140.

68. Entsprechend τὴν πρώτην κάθοδον ἀναδραμούση in *De insomniis* 8, 161, 8 Terzaghi nach ὄχετον ... αὐθις ἀναστήσεις, cf. Geudtner, 7-8. Zu ἱερῷ λόγῳ ἔργον ἐνώσας cf. τὰ δρώμενά τε καὶ τὰ λεγόμενα, *De insomniis* 8, 158, 17-18 Terzaghi.

zuzuordnen sein sollte, wird der Zusammenhang mit Synesios deutlich. Indem er den unteren Bereich des Seienden mit φύσις und ἀνάγκη verbindet, überträgt er die negativen Assoziationen⁶⁹ wiederum auf den von dort stammenden Typhos.

(10) Das rhetorische Finale des Abschnitts bildet ein modifiziertes Empedokleszitat (31 [21] B 121 D.-K.):

ἔνθα Φθόνος τε, Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότον ἠλάσκουσιν.

«wo Neid und Groll und die Völker der anderen Keren
auf der Wiese der Verblendung im Dunkel umherziehen».

Nicht alle textkritischen Einzelheiten brauchen hier betrachtet zu werden. Bemerkenswert ist jedoch der erste Vers. Zu den Varianten, die bei anderen Autoren überliefert sind,⁷⁰ zählen:

ἔνθα φόνος τε κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν
(Hierokles, *In carmen aureum* 24; Lydos, *De mensibus* 4, 159, 176, 24 W.)

ἔνθα κότος τε φόνος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν
(Theon von Smyrna, 149, 6 Hiller;⁷¹ Proklos, *in Crat.* 97, 23; *in Remp.* II 157, 27)

ἔνθα κότος τε χόλος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν
(Planudes, *ep.* 90, 138, 10 Leone)

Synesios am nächsten kommt zeitlich, räumlich und im Wortlaut Hierokles. Allerdings ändert Synesios φόνος in φθόνος,⁷² wie es dem zu erzählenden Mythos entspricht: Denn Typhos, auf den die Zitatvariation zielt, neidet Osiris das Königsamt und verdrängt ihn aus diesem, um es selbst zu usurpieren; er tötet den Bruder aber nicht. Dazu kommt eine weitere Abwandlung. Nach übereinstimmender Auskunft der übrigen Zitationskontexte, soweit ersichtlich, beziehen sich die Verse des Empedokles auf die irdische Welt, zu der die menschliche Seele vom Himmel herabkommt;

69. Cf. den Zusammenhang von φύσις und Dämonen in OC 88 mit Kontext (Psellos, *op. phil.* II 38, 136, 15-16 O'Meara); dazu Seng, *Untersuchungen*, 237-238 und *Un livre sacré*, 107-110.

70. Angesichts ähnlicher Zitationskontexte vermuten Cameron-Long 282 mit Anm. 124 und 339 Anm. 14 einen Traditionszusammenhang (ohne Bezug auf die OC).

71. Von Theon hängt Calcidius, 123, 15 Waszink ab; die lateinische Fassung dort lautet: <N>ex ubi vis rabies furiarum examina mille. Cf. die Apparate bei Waszink, 123-124.

72. Φθόνος auch bei Michael Choniates (*ep.* 2, 25, 38, 25 und 50, 81, 5) sowie Theophylaktos (*ep.* 55, 4), offenbar jeweils nach Synesios.

in diesem Sinne adaptiert Synesios das Fragment auch in *hy.* 9, 98. In *De providentia* hingegen verwendet er das Zitat wiederum im Zusammenhang eines originären Dualismus der Seelen mit Unterweltbezug, um die Rückkehr der schlechten Seelen zum chthonischen Ort ihres Ursprungs und damit die substanzhafte Schlechtigkeit des Typhos zum Ausdruck zu bringen.

Besonders interessant ist, dass Proklos das Empedokles-Fragment nicht nur wie die übrigen Zeugnisse auf die materielle bzw. sublunare Welt bezieht, sondern auch stets zusammen mit Material aus *OC* 134 anführt:

Μηδ' ἐπὶ μισοφαῖ κόσμον σπεύδειν λάβρον ὕλης,
ἔνθα φόνος στάσιές τε καὶ ἀργαλέων φύσις ἀτμῶν
αὐχμηραὶ τε νόσοι καὶ σήψεις ἔργα τε ῥευστά·
ταῦτα χρεὼ φεύγειν τὸν ἐρᾶν μέλλοντα πατρὸς νοῦ.

«Und nicht zur Welt eilen, die das Licht hasst, Ungestüm der Materie,
wo Mord und Aufstände und das Wesen übler Dünste,
trockene Krankheiten und Fäulnisse, Werke im Fluss,
Dies muss fliehen, wer des Vaters Intellekt lieben will».

So heißt es bei Proklos, *in Crat.* 97, 23-24:

ἔνθα κότος τε φόνος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν,
αὐχμηραὶ τε νόσοι καὶ σήψεις ἔργα τε ῥευστά.

«wo Groll und Mord und die Völker der anderen Keren,
trockene Krankheiten und Fäulnisse, Werke im Fluss».

Hingegen lautet Proklos, *in remp.* II 157, 27-158, 1:

Ἐνθα Κότος τε Φόμος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν
Ἄτης ἐν λειμῶνι κατὰ σκότος ἠλάσκοντα·
μισοφαῖς γὰρ οὗτος ὁ χῶρος.

«wo Groll und Mord und die Völker der anderen Keren,
auf der Wiese der Verblendung im Dunkel umherziehend;
denn dieser Ort hasst das Licht».

Dazu kommt Proklos, *in Tim.* III 325, 30-326, 1:

ἡ τῆς Ἄτης λειμῶν, ὡς φησιν Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τὸ λάβρον τῆς ὕλης καὶ
ὁ μισοφαῖς κόσμος, ὡς οἱ θεοὶ λέγουσι

«die Wiese der Verblendung», wie Empedokles sagt, und das Ungestüm der
Materie, und die Welt, die das Licht hasst, wie die Götter sagen».

Während Proklos, *in remp* II 157, 24-158, 2 und *in Tim.* III 325, 30-326, 2 zwischen Empedokles und *OC* unterscheidet, fehlt *in Crat.* 97, 24 ein Trennhinweis nach dem Empedoklesvers. Diese unpräzise Zitationsweise des Proklos hat zu erheblicher Verwirrung der Fragmentherausgeber geführt, die das erst 1969 von H. D. Saffrey publizierte *λόγιον* noch nicht oder erst zu spät berücksichtigen konnten.⁷³ So hat Diels *OC* 134, 3 als Teil des Empedoklesfragments angesehen,⁷⁴ und Edouard des Places hat aus der zuletzt zitierten Stelle mit dem Material aus *OC* 134 zwei Fragmente gebildet:⁷⁵

OC 180 : ... τῆς ὕλης τὸ λάβρον ...

«... der Materie Ungestüm ...»

OC 181 : ... ὁ μισοφαῆς κόσμος ...

«... die Welt, die das Licht hasst ...»

Wichtig für Synesios ist, dass die Verbindung von Empedokles, 31 [21] B 121 D.-K. und *OC* 134 bei Proklos die Vermutung nahe legt, dass es einen – vielleicht exegetisch geprägten – Zitationszusammenhang dieser Art gegeben hat. Dann aber dürfte auch die Kombination bei Synesios darauf zurückgehen.

Somit bleibt zusammenzufassen:

Synesios bedient sich in *De providentia* 1, 1 zahlreicher philosophischer Reminiszenzen, um die ungleiche Herkunft der ungleichen Seelen darzulegen. Besonders deutlich sind zum einen Platon und Empedokles zu erkennen; im Mittelpunkt steht zum anderen aber die chaldaeische Tradition, wobei neben den Orakeln selbst auch ihre Exegese aufgegriffen ist. Im fraglichen Abschnitt bedient sich Synesios der Bezüge auf die philosophische Tradition nicht, um eine stringente Seelenlehre zu entwickeln. Seine Ausführungen widersprechen nicht nur dem, was sich für die *OC* erschließen lässt, sondern auch seinen eigenen Ausführungen an anderer Stelle (*De providentia* 1, 9-11; 2, 6;⁷⁶ *De*

73. Cf. Saffrey, 64-67, auch zum Folgenden. Die mangelnde Unterscheidung bei Proklos, *in Crat.* 97, 23-24, «s'explique certainement par le fait que, dans son état actuel, l'*In Crat.* n'offre que des extraits du commentaire de Proclus» (Saffrey, 66).

74. Bezweifelt schon von Koster, 88 und Wilamowitz, 637-638 (= 488-489). Cf. auch Saudelli, 59-60.

75. Majercik hat die beiden Fragmente in der Nachfolge von Tardieu, *Concordance*, 680, mit Recht als *dubia* markiert. Cf. auch Seng, *Un livre sacré*, 38.

76. 81, 9-82, 5; 83, 17-20; 125, 11-126, 8 Terzaghi; dazu Lamoureux-Aujoulat III, 155, Anm. 199: «Contradiction flagrante avec le livre I, 1-3». Cf. auch Nicolosi, 119-121.

insomniis, Hymnen).⁷⁷ Somit wird deutlich, dass er hier die philosophischen Motive frei und kreativ gebraucht, um durch eine ontologisch aufgeladene Charakterisierung der beiden Brüder, die eine Notiz zu Abstammung und Vorfahren ersetzt und überbietet,⁷⁸ nicht nur den konkreten biographischen Bezug in der Schwebe zu lassen, sondern zugleich eine politische Tendenz zu verfolgen. Osiris ist himmlischen, Typhos infernalischen Ursprungs. Der vom geistigen Licht stammende Osiris ist von Natur aus zur Herrschaft über den materiell umdunkelten Typhos bestimmt.⁷⁹

Literaturangaben

1. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare

Arnobius

Arnobii Adversus nationes libri VII. Recensuit C. Marchesi. Torino 1953².

Calcidius

Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink. London–Leiden 1962. (Plato Latinus 4).

Empedokles

Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Recensuit et illustravit S. Karsten. II Empedocles. Amsterdam 1838.

Hierokles

Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius. Recensuit F. G. Koehler. Stuttgart 1974.

Johannes Lydos

Ioannis Lydi Liber de mensibus. Edidit R. Wuensch. Leipzig 1898. (ND Stuttgart 1967).

Oracula Chaldaica

Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens. Texte établi et traduit par É. des Places. Troisième tirage revue et corrigé par A.-P. Segonds. Paris 1996 (1971¹).

The Chaldean Oracles. Text, translation and commentary by R. Majercik. Leiden 1989. (SGRR 5).

Planudes

77. Cf. neben Geudtner auch Pfligersdorffer; Vollenweider, 160-164; Seng, *Untersuchungen*, 157-168. 246-273 (ergänzend: «Der Körper des Theurgen», insbesondere 854-856); Lamoureux-Aujoulat I, 194-252; vor allem paraphrastisch (mit Bemerkungen zur Forschungsgeschichte) Lamoureux-Aujoulat III, 57-91.

78. Immerhin nennt die *προθεωρία* Tauros als Vater.

79. Als methodische Konsequenz bleibt die Frage nach der Möglichkeit chaldaeischer Reminiszenzen ohne wörtliche Zitate sowohl im Rest von *De providentia* (cf. Cameron-Long, 355 Anm. 110; Pizzone, *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero*, 119, Anm. 1 und 141, Anm. 76; 148-149) und in den weiteren Schriften des Synesios (siehe oben Anm. 68 zu *De insomniis*) als auch bei weiteren Autoren (cf. etwa Tardieu, *L'oracle de la pierre mnouziris*, 104-105 zu Anklängen an OC 147 bei Iamblichos, *De mysteriis* 2, 4, 75, 11-15 P. = 56, 23-27 S. - S. - L. und Seng, *Un livre sacré*, 99 Anm. 14 zu Anklängen an OC 134; 163; 172 bei Iamblichos, *De mysteriis* 2, 7, 84, 14-17 P. = 63, 23-25 S. - S. - L.).

Maximi Monachi Planudis epistulae. Edidit P. A. M. Leone. Amsterdam 1991. (Classical and Byzantine Monographs 18).

Platonismus

Dörrie, H.-Baltes, M.: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Baustein 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

Plutarch

Plutarque, *Œuvres morales V 2: Isis et Osiris*. Texte établi et traduit par C. Froidefond. Paris 1988.

Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben. Über die späte Strafe der Gottheit. Über Isis und Osiris. Griechisch-deutsch. Übersetzt und herausgegeben von H. Görgemanns unter Mitarbeit von R. Feldmeier und J. Assmann. Düsseldorf-Zürich 2003.

Proklos

Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria. Edidit G. Pasquali. Leipzig 1908. (ND Stuttgart–Leipzig 1994).

Proclus, Commentaire sur le Parménide de Platon. III 2 livre III. Par C. Luna et A.-P. Segonds. Paris 2011.

Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii. Edidit G. Kroll. I-II Leipzig 1899-1901. (ND Amsterdam 1965).

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Edidit E. Diehl. I-III Leipzig 1903-1906. (ND Amsterdam 1965).

Proclus, Théologie Platonicienne. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. I-VI Paris 1968-1997.

Psellos

Michaelis Pselli philosophica minora. II edidit D. J. O'Meara. Leipzig 1989.

Synesios

Opere di Sinesio di Cirene. Epistole Operette Inni. A cura di A. Garzya. Torino 1989.

Synesii Cyrenensis Opuscula. N. Terzaghi recensuit. Romae 1944.

Synésios de Cyrène. IV *Opuscules* I. Texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat. Paris 2004.

Synésios de Cyrène. VI *Opuscules* III. Texte établi par J. Lamoureux, traduit et commenté par N. Aujoulat. Paris 2008.

Sinesio di Cirene, I sogni. Introduzione, traduzione e commento di D. Susanetti. Bari 1992 (Studi e commenti 10).

Nicolosi, S.: *Il De Providentia di Sinesio di Cirene*. Studio critico e traduzione. Padova 1959 (Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero di Catania 15).

Synesios von Kyrene, Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung. Herausgegeben von M. Hose, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Hose, W. Bernard, F. Feder und M. Schuol. Tübingen 2012. (Sapere 21).

Theon von Smyrna

Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium. Recensuit E. Hiller. Leipzig 1878.

2. Sekundärliteratur

Baldi, I., *Gli inni di Sinesio di Cirene. Vicende testuali di un corpus tardoantico*. Berlin–Boston 2012. (BzA 299).

- Barnes, T., *Synesius in Constantinople*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 27 (1986) 93-112.
- Baudy, G., *Die Wiederkehr des Typhon. Katastrophen-Topoi in nachjulianischer Rhetorik und Annalistik: Zu literarischen Reflexen des 21. Juli 365 nC.*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 32 (1995) 47-82.
- Beatrice, P. F., *Un oracle antichrétien chez Arnobe*, In: *Mémorial Dom Jean Gribomont*. Roma 1988, 107-129. (Studia Ephemeridis Augustinianum 27).
- Cameron, A.-Long, J. with a contribution by L. Sherry, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley–Los Angeles–Oxford 1993. (The Transformation of the Classical Heritage 19).
- Courcelle, P., *Les sages de Porphyre et les 'viri novi' d'Arnobe*, «Revue des études latines» 31 (1953) 257-271.
- Föllinger, S., *Aggression und Adaption: Zur Rolle philosophischer Theorien in Arnobius' apologetischer Argumentation*, In: Fuhrer, T.-Erlar, M., in Zusammenarbeit mit K. Schlapbach (ed.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Stuttgart 1999, 13-31. (Philosophie der Antike 9).
- Geudtner, O.: *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*. Meisenheim 1971. (BzKPh 35).
- Gigli Piccardi, D., *Sul fr. 37 degli Oracoli Caldaici*, «Prometheus» 12 (1986) 267-281.
- Hagl, W., *Arcadius Apis imperator. Synesios von Kyrene und sein Beitrag zum Herrscherideal der Spätantike*. Stuttgart 1997. (Frankfurter althistorische Beiträge 1).
- Hoffmann, L. M., *Die Lebenswelt des Synesios von Kyrene – ein historischer Überblick*, In: Seng - Hoffmann (ed.), 35-65.
- Hoffmann, Ph., *Φάος et τόπος: le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicius (Corollarium de loco)*, In: Lecerf-Saudelli-Seng (ed.), 101-152.
- Hose: vd. Synesios von Kyrene, *Ägyptische Erzählungen*.
- Karsten: vd. Empedokles.
- Kroll, G., *De oraculis Chaldaicis*. Breslau 1894. (ND mit einem Nachtrag Hildesheim 1962). (BphA VII 1).
- Lecerf, A.-Saudelli, L.-Seng, H. (ed.), *Oracles chaldaïques, fragments et philosophie*. Heidelberg 2014. (Bibliotheca Chaldaica 4).
- Lewy, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Troisième édition par M. Tardieu avec un supplément *Les Oracles chaldaïques 1891-2011*. Paris 2011. (Le Caire 1956¹, Paris 1978²). (CEAA 77).
- Liebeschuetz, J. H. W. G., *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford 1990.
- Luna-Segonds : vd. Proclus.
- Pfligersdorffer, G., *Der Schicksalsweg der Menschenseele nach Synesios und nach dem jungen Augustinus*, «Grazer Beiträge» 5 (1976) 147-179.
- Pizzone, A., *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia*, «Prometheus» 27 (2001) 73-92.
- Pizzone, A., *Simboli di regalità nel De providentia di Sinesio di Cirene: taxis e eukosmia, II*, *Prometheus* 27, 2001, 175-186.
- Pizzone, A., *Sinesio e la 'sacra ancora' di Omero. Intertestualità e modelli tra retorica e filosofia*. Milano 2006. (Università degli Studi di Milano. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 231).
- des Places, E., *La matière dans le Platonisme moyen. Surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques*, In: *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan E. de*

- Strycker*. Antwerpen 1973, 215-223 (= *É. des Places, Études platoniciennes*, 1929-1979. Leiden 1981. [EPROER 90]. 285-293).
- PLRE = Jones, A. H. M.-Martindale, J. R.-Morris, J., *The Prosopography of the Later Roman Empire* I. Cambridge 1971. Martindale, J. R., *The Prosopography of the Later Roman Empire* II. Cambridge 1980.
- Roques, D., *Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*. Bruxelles 1989 (Collection Latomus 205).
- Saffrey, H. D., *Nouveaux Oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. Gr. 1853*, «Revue de philologie» 43 (1969) 59-72.
- Saudelli, L., *Monde, abîme, corps : le fragment 163 des Places (p. 62 Kroll) des Oracles chaldaïques*, In: Lecerf-Saudelli-Seng (ed.), 47-60.
- Schmitt, T., *Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. Politik und Philosophie, Hof und Provinz als Handlungsräume eines Aristokraten bis zu seiner Wahl zum Metropolit von Ptolemais*. München–Leipzig 2001. (BzA 146).
- Schuol : vd. Synesios von Kyrene, *Ägyptische Erzählungen*, 125-155.
- Seng, H., *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*. Frankfurt/Main 1996. (Patrologia 4).
- Seng, H., *Auf dem Weg nach Konstantinopel: Die gescheiterte zweite Reise des Synesios in die Hauptstadt*. In: Cavallero, P.-Frenkel, D.-Buzón, R. (ed.), *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March en sus ochenta años*. Buenos Aires 2003, 305-314.
- Seng, H., *Seele und Kosmos bei Macrobius*, In: Feichtinger, B.-Lake, S.-Seng, H. (ed.), *Körper und Seele. Aspekte spätantiker Anthropologie*. München–Leipzig 2006, 115-141. (BzA 215).
- Seng, H., *Der Körper des Theurgen*. In: Institutum Patristicum “Augustinianum” (ed.), *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*. Roma 2006, 849-860. (Studia Ephemeridis Augustinianum 96).
- Seng, H.: ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. *Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*. Heidelberg 2009. (Bibliotheca Chaldaica 1).
- Seng, H.: Ἀμφοφάης: *Facetten einer chaldaeischen Vokabel*. In: Seng-Tardieu (ed.), 193-208.
- Seng, H., *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout 2016 (BEHE 170).
- Seng, H., ΠΑΤΡΟΓΕΝΗΣ ΥΛΗ. *Au sujet du dualisme dans les Oracles Chaldaïques*. In: Jourdan F.-Vasiliu, A., *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, Paris 2015, 279-304. (Còra. Hors-série 2015).
- Seng, H.-Hoffmann, L. M. (ed.), *Synesios von Kyrene. Politik–Literatur–Philosophie*. Turnhout 2012. (Byzantios 6).
- Seng, H.-Tardieu, M. (ed.), *Die Chaldäischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*. Heidelberg 2010. (Bibliotheca Chaldaica 2).
- Tardieu, M., *Concordance*, In: Lewy, 679-691.
- Tardieu, M., *L'oracle de la pierre mnouziris*, In: Seng-Tardieu (ed.), 93-108.
- Theiler, W., *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*. Halle 1942. (SKGG 18, 1). [= *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin 1966. (QSGPh 10), 252-301.]
- Vollenweider, S., *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene*. Göttingen 1985. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 35).
- Wilamowitz, U. von: *Die Καθαρμοί des Empedokles*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 1929, 626-661 [= *Kleine Schriften*. I., Berlin 1935, 473-521].