

Erscheinung beschrieben wird. Horaz hat sat. 1, 3, 3-19 einen Mann geschildert, von dem er sagt: *nil aequale homini fuit illi* (V. 9). Zu den sichtbaren Zeichen dieses Mangels gehörte unter anderem, daß er einmal wie vom Feinde gejagt einherrannte, dann wieder einherwandelte wie ein Juno-Priester. Zu diesem Vers hat ein Scholiast angemerkt, es handele sich hier um dieselbe *inaequalitas* wie bei Catilina, von dem es heiße *citus modo, modo tardus incessus* (schol. Hor. sat. 1, 3, 9; Hinweis auf das Sallust-Zitat an dieser Stelle im Testimonien-Apparat der Sallust-Ausgabe von Kurfieß). Zwar ist es Hieronymus zuzutrauen, daß er von sich aus auf den Begriff der *aequalitas* kam, aber es ist nicht uninteressant, daß er diese Satire kannte und sie mindestens dreimal zitiert hat (epist. 6, 2. 79, 9, 4 und 133, 1; Hinweise im Testimonien-Apparat der Horaz-Ausgabe von Klingner), darunter wenigstens einmal in einem Zusammenhang, der an das Schwanken der *inaequalitas* denken läßt (epist. 79, 9, 4). Es ist mithin nicht ausgeschlossen, daß Hieronymus bei der Beschreibung der Tugenden Asellas an diese Satire gedacht hat, und nicht nur an die Sallust-Wendung, an deren Einwirken nicht zu zweifeln sein dürfte. Ob ihm die Verbindung von Sallust und Horaz in diesem Zusammenhang vorgegeben war, wissen wir zwar nicht, aber wenn er voraussetzt, daß Rufin Horaz mit Kommentar gelesen hat (adv. Rufin. 1, 16), dann dürfen wir das für ihn selbst auch annehmen. Vielleicht fand er dort einen ähnlichen Hinweis, wie er in den erhaltenen Horaz-Scholien steht.

Münster

Bernd Reiner Voß

DIE ERSCHEINUNG DER PHILOSOPHIE
IN DER CONSOLATIO PHILOSOPHIAE
DES BOETHIUS

(Aus der ungedruckten Festschrift für Otto Seel,
von seinen Schülern dargebracht, Erlangen 1967)

Wie Boethius, einer der letzten Großen der antiken Geistesgeschichte, in seinen philosophischen Bemühungen die ganze Weite und Tiefe der antiken Philosophie zu umfassen suchte, so hat er auch in der literarischen Form die in über tausendjähriger Tradition ausgebildeten *Topoi* beherrscht und souverän ange-

wendet. Gerade seine Darstellung der Erscheinung der Philosophie im 1. Prosastück des 1. Buches der *Consolatio Philosophiae* ist dafür ein Beweis. Im folgenden soll gezeigt werden, wie Boethius die Topik der Epiphanienschreibung, wie sie sich seit Homer entwickelt hat, ausschöpft, um die Epiphanie der Philosophie zu beschreiben, und wie diese Beschreibung in mannigfacher Beziehung zum weiteren Text der *Consolatio* steht. Damit soll gleichzeitig versucht werden, den geistesgeschichtlichen Rahmen dieses Abschnittes weiter zu umreißen, als es durch die Arbeiten von Klingner¹⁾, Reichenberger²⁾, Schwarz³⁾, Schmidt-Kohl⁴⁾, und Courcelle⁵⁾ geschehen ist⁶⁾.

Im vorausgehenden Gedicht hat Boethius sein früheres Glück dem gegenwärtigen Unglück gegenübergestellt. Er bedenkt seinen Zustand (*haec dum mecum ... reputarem*), und bei diesen Gedanken erscheint die Philosophie; die Erscheinung unterbricht die menschlichen Überlegungen. So ist es schon von Homer *Il.* 1, 188 ff. vorgebildet: Achill überlegt (*οἷ ἦτορ ... διάνδιχα μερμήριξεν*), ob er auf Agamemnon losgehen oder sich beruhigen soll. Während dieser Überlegungen (193 *ἦος ὁ ταῦθ'*

1) Friedrich Klingner, *De Boethii consolatione Philosophiae*, Berlin 1921.

2) Kurt Reichenberger, *Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio Philosophiae*, Kölner Romanistische Arbeiten, Neue Folge Heft 3, Köln 1954.

3) Irene Schwarz, *Untersuchungen zur Consolatio Philosophiae des Boethius*, Diss. mschr. Wien 1955.

4) Volker Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Beiträge zur Klassischen Philologie, herausgegeben von Reinhold Merkelbach, Heft 16, Meisenheim am Glan 1965.

5) Pierre Courcelle, *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. *Études Augustiniennes*, Paris 1967.

6) Reiches Parallel-Material bei Pfister, *Epiphanie*, *RE Suppl.* IV 277 bis 323, der allerdings Boethius nicht berücksichtigt, ebensowenig wie E. Pax, *Epiphanie*, *RAC V* 832–909. Verbindungslinien von Boethius zum *Corpus Hermeticum*, Pastor Hermae, zur *Esra-Apokalypse* und Baruch sowie zu den Mythologien des Fulgentius zog schon Klingner 114 ff. Zu den Parallelen zu Fulgentius vgl. noch P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident de Macrobe a Cassiodore*, Paris 1948, 279 Anm. 3 sowie R. Helm, *RhMus.* 54, 1899, 120. Eine Abhängigkeit des einen vom anderen muß nicht angenommen werden, wenn man die Fülle der möglichen Vorbilder in der Beschreibung von Epiphanienschreibungen berücksichtigt. Mit Recht weist Reichenberger 7 darauf hin, daß die *Consolatio* „als typisches Spätwerk noch einmal den ganzen Reichtum der von der Antike entwickelten literarischen Möglichkeiten zu einer höheren Einheit zusammenfaßt“. Zum typisch Römischen in der Gestalt der Philosophie L. Alfonsi, *Boezio nella tradizione culturale della letteratura latina*, *Orpheus* 2, 1955, 10–16.

ἄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν)⁷⁾ kommt Athene vom Himmel herab (*οὐρανόθεν*). Ebenso kommt die Philosophie vom Himmel, denn Boethius fragt im 3. Prosastück *quid ... supero cardine delapsa*⁸⁾ venisti?

Auch in der bekannten Geschichte des Prodikos von Herakles am Scheidewege (Xen. mem. 2, 1, 21 ff.) findet sich eine ähnliche Situation: Herakles überlegt (*ἀποροῦντα*), welchen Weg er einschlagen soll, dann erfolgt die Erscheinung (*φανῆναι αὐτῷ δύο γυναῖκας προσέειναι*). Im Pastor Hermas vis. 1, 2, 2 überlegt Hermas, wie er von Gott Vergebung für seine Sünden erlangen könne und mit welchen Worten er um Gnade bitten solle (*ταῦτά μου συμβουλευομένου καὶ διακρίνοντος ἐν τῇ καρδίᾳ μου*); darauf

7) Ähnlich Hom. Od. 20, 22 ff.: Odysseus überlegt, wie er Hand an die Freier legen könne (28 *ἔνθα καὶ ἔνθα ἔλισσέτο μερμηρίζων*), da erscheint Athene. – Schmidt-Kohl 2 meint, daß Boethius „seine Erscheinung der Philosophie, die ja das Gewand der Athene trägt, in vielen Einzelheiten der Epiphanie der Athene im ersten Buch der Ilias nachgebildet“ hat. Er übersieht dabei, daß es sich um einen vielfach belegbaren Topos handelt. Ebenso einseitig vermutet M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa 1938, 132 Anm. 2, daß Boethius zur Darstellungsform der Vision durch Proklos angeregt wurde. Dieser sieht im Traum die Stadtgöttin von Konstantinopel, die ihn zum Studium der Philosophie auffordert (Marin. vita Procl. 6 *αὐτῇ γὰρ αὐτῷ ὄναρ φαινόμενη ἐπὶ φιλοσοφίαν παρεκάλει*). Außerdem bringt ihn die Erscheinung einer Frau dazu, der Athene ein Heiligtum zu errichten (ibid. 30 *ἔδοκει γὰρ τῷ φιλοσόφῳ ὄναρ φοιτᾶν παρ' αὐτὸν εὐσχήμων τις γυνή*).

8) Soweit die Philosophie als Gottheit gedacht ist, wird sie im Himmel lokalisiert. Die gleiche Vorstellung liegt auch zugrunde Hom. Il. 6, 128, wo Diomedes zu Glaukos sagt *εἰ δέ τις ἀθανάτων γε κατ' οὐρανοῦ εἰλήλουθας* sowie NT. Matth. 28, 2 *ἄγγελος ... καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ*. Zum Ausdruck vgl. Stat. Theb. 2, 236 *supero ... cardine lapsae Pallas et ... Phoebi soror*. Der Terminus *delabi* wird nach Ausweis des ThLL. vom Erscheinen von Gottheiten zuerst von Vergil Aen. 5, 722 und 7, 620 gebraucht; außerdem Ov. epist. 17, 65, met. 1, 212. 3, 101; Liv. 1, 16, 6; Val. Flacc. 3, 533; Paneg. 8, 19, 1; Macr. somn. 1, 12, 13; vgl. Mart. Cap. 1, 39 *allapsa*. Es kann sich dabei also um eine Vergil-Reminiszenz handeln, denn Vergil-Reminiszenzen finden sich häufig auch in den Prosa-Abschnitten der Consolatio; im folgenden wird öfters darauf hinzuweisen sein. Ausführlich werde ich darauf in meinem sprachlich-philosophischen Kommentar zur Consolatio Philosophiae eingehen. Vgl. vorläufig W. Schmid, Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio Philosophiae des Boethius, Festschrift Bruno Snell, München 1956, 122. – Auch die Frageform *quid ... venisti* ist ein Topos. Wir finden ihn zuerst Hom. Il. 1, 202 *τίπτ' αὐτ' αἰγυόχοιο Διὸς τέκος, εἰλήλουθας*; (ebenso Od. 5, 87, vgl. Ameis-Hentze zur Stelle). Klingner 116 verweist auf Corp. Herm. 1, 2 (Poimandres) *σὺ γὰρ τίς εἶ;* – *ἐγὼ μὲν, φησὶν, εἰμι ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς· οἶδα δ' βούλει, καὶ σύνεμι σοι πανταχοῦ* sowie auf Herm. vulg. vis. 5, 3 *non cognoscis me? ... ego sum ille pastor eqs*. Vgl. noch Fulg. myth. praef. p. 8, 21 H. *cur venisset inquiri* und R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, 361.

hin erscheint ihm die Greisin⁹⁾. Die Erscheinung tritt also dann auf, wenn der Mensch mit eigenem Überlegen nicht mehr weiter kommt oder vor einem schwerwiegenden Entschluß steht.

Im einleitenden Gedicht hat Boethius seine hoffnungslose Lage geschildert, aus der dann die Philosophie einen Ausweg zeigt. Gleichzeitig hat er aber den Tod herbeigewünscht (20 *protrahit ingratas impia vita moras*). Damit tritt das Gedicht in die Nähe der sonst bei Epiphanien üblichen Ruf- und Heischelieder¹⁰⁾. Es erscheint jedoch nicht der Tod, der Erlösung von den Leiden bringen könnte, sondern die Philosophie, die Boethius zur wahren Erkenntnis Gottes führt¹¹⁾.

Die körperlich-seelische Verfassung¹²⁾, in der sich Boethius gerade befindet, bildet eine günstige Voraussetzung für eine Vision. Die Philosophie diagnostiziert seinen Zustand mit den Worten *lethargum patitur* (1 pr. 2). Schmid hat in dem erwähnten Aufsatz nachgewiesen, daß der Lethargie „in der antiken Nosologie ... ein fest umrissenes Krankheitsbild“ entspricht (S. 114 f.) und daß die Schilderung der Lethargie in der *Consolatio* mit der Symptomenlehre der antiken Medizin übereinstimmt. Wenn auch Schmid 118 mit Recht bemerkt, daß in der Darstellung die durch das Koma gekennzeichnete Krankheitsphase ausgelassen ist, so muß doch festgehalten werden, daß sich Boethius

9) Auf die gleiche Situation im *Pastor Hermae* und bei Boethius hat Schwarz 202 hingewiesen.

10) Vgl. J. Laager, *Epiklesis*, RAC V 577–599. Die Belege aus der römischen Literatur bei G. Appel, *De Romanorum precatationibus* (RGVV VII 2), Gießen 1909, 115 f.

11) 5 pr. 6; vgl. auch die Ankündigung 3 pr. 12 *felicittatis compos patriam sospes revisas*. – Daß überhaupt eine Erscheinung zur Philosophie beruft, war schon vor Proklos (vgl. Anm. 7) aus einer Erzählung bekannt, die von Sokratikern berichtet wird: Fremde kommen von weit her nach Athen, um Sokrates aufzusuchen, treffen aber erst nach seiner Hinrichtung ein. Daher lassen sie sich das Grab zeigen, und dort erscheint ihnen Sokrates. Die ursprüngliche Fassung der Erzählung ist nach Wilamowitz, *Platon II*, Berlin 1919, 27 Anm. 2 in der *Suda* s. v. Sokrates erhalten: *Κύρσας δέ τις ὄνομα ... ὡς σνευσόμενος ἦλθε Σωκράτει ἢ καθευδήσαντι παρὰ τὸν τάφον ὄναρ ὄφθεις ὠμίλησεν*, vgl. auch Liban. *apol. Socr.* 174 und zu dieser ganzen Frage O. Gigon, *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie*, Mus. Helv. 3, 1946, 13 f.

12) Das Einleitungsgedicht ist von Tränen begleitet (*querimonia lacrimabilem*), denn das *lacrimare* ist die stereotype Haltung beim antiken individuellen Gebet; vgl. H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (RGVV IV), Gießen 1907, 71, Appel *op. cit.* 208, J. Berreth, *Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen*, Diss. Tübingen 1931, 12.

in einem Dämmerzustand zwischen Schlaf und Wachen befindet. Die Philosophie spricht 1 pr. 2 vom stupor, der ihn befallen hat, ein „Mangel an jeder Regung und Empfindung“ (Schmid 119), und stellt fest: *sui paulisper oblitus est*. Nach der antiken Traumlehre ist der Zustand zwischen Schlaf und Wachen besonders geeignet, um Traumerscheinungen zu sehen und zu hören¹³), auch Epiphanien werden in diesem Zustand erlebt, so die des Asklepios durch Proklos (Marin. *vita Procli* 30 *μεταξὺ γὰρ ὧν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως εἶδε δράκοντα*). Wenn es sich auch in diesen Fällen um einen normalen, nicht wie bei Boethius krankhaften Zustand handelt, so scheint mir doch das Gemeinsame der Vorstellungen wichtig zu sein: Traumgesichte und Visionen erscheinen dem Menschen, wenn er sich in einem Dämmerzustand befindet.

Den Beginn der Vision beschreibt Boethius mit den Worten: *mihi ... visa est mulier*. Das ist der *Terminus technicus*, der sich häufig findet¹⁴). Ihm entspricht im Griechischen *ἑδόκει*¹⁵).

Die Erscheinung tritt an Boethius heran: *astitisse*. Denselben Ausdruck fanden wir schon Verg. *Aen.* 3, 150 (vgl. 4, 702 und Fulg. *myth.* 1 praef. p. 8, 8 H.), während ihm im Griechischen verschiedene Wendungen entsprechen¹⁶).

Die Philosophie erscheint *supra verticem*, ähnlich Verg. *Aen.* 4, 702 *Iris ... supra caput astitit*¹⁷). Das entspricht dem bei

13) Vgl. die Stellen bei L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig 1900, 4f., insbesondere *Iambl. myst.* 3, 2 *μεταξὺ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεύδειν*.

14) Z. B. Enn. *ann. frg.* 6 *visus Homerus adesse poeta*; Lygd. 4, 24; Verg. *Aen.* 2, 270 *Hector visus adesse mihi*; 3, 150 (*penates*) *visi ante oculos astare iacentis* sowie 5, 722; Liv. 8, 6, 9; 21, 62, 5; 24, 10, 10 und bei der Erscheinung des Asklepios vor dem Römer Ogulnius Ov. *met.* 15, 653.

15) Z. B. Plat. *Kriton* 44 A; Marin. *vita Procl.* 30 und 32 bzw. *φανῆναι* Diod. 4, 48, 6. Der *Terminus ἑδόκει* wird bei Traumerscheinungen häufig verwendet; vgl. die Zusammenstellung bei Deubner 7 Anm. 1.

16) *στῆ δ' ὄπιθεν* Hom. *Il.* 1, 197; *παρίστασθαι* Hom. *Il.* 16, 715. 20, 375; Od. 3, 222; NT. *act.* 1, 10. 27, 23; Marin. *vita Procl.* 7; *ἐπίστασθαι* Hdt. 2, 139, 1; 2, 141, 3; 5, 56, 1; Isocr. *Hel.* 65; Herm. *vis.* 3, 1, 6 (Deubner sieht S. 11 darin den *Terminus technicus* bei Incubationen: „De deo appa-
rente fere adhibetur vox ἐπίστασθαι, quae optime subitum exprimit adventum“; dort sowie S. 71, 83 und 89 zahlreiche Belege. Vgl. auch E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, 105f. und E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, 266); *προσελθεῖν* Plat. *Kriton* 44 A (vgl. *σχεδόθεν ... ἦλθε* Hom. *Od.* 20, 30; *ἀγχού δ' ἰσταμένη* von Athene Hom. *Il.* 5, 123 und *σχεδὸν ... ἔσταν* Apoll. *Rhod.* 4, 1313); *προσιέναι* Xen. *mem.* 2, 1, 22; *ἐπιφοιτᾶν* Paus. 6, 26, 1; Marin. *vita Procl.* 32 (vgl. *φοιτᾶν παρ' αὐτόν* *ibid.* 30).

17) Auch hier kann man wieder an eine Vergil-Reminiszenz denken.

Homer häufigen *ὑπὲρ κεφαλῆς*¹⁸⁾ oder *κεφαλήφω*¹⁹⁾). Boethius sitzt oder liegt währenddessen auf einem lectulus, an das die Philosophie später herantritt und auf dem sie sich dann niederläßt. Es entspricht ganz der Tradition, daß Boethius auf dem Bette sitzend oder liegend die Vision empfängt. Bei nächtlichen Traumerscheinungen ist Liegen die natürliche Voraussetzung²⁰⁾, aber auch bei Visionen am Tage ist diese Situation geläufig, so IV Esra 3, 1. Hermas hat eine Vision, als er auf dem Bette sitzend betet (Herm. vis. 5, 1), und der Hirt setzt sich neben ihn auf die *κλίνη* (vgl. Herm. sim. 10, 1, 1). Das entspricht genau unserer Situation. Daher ist auch für Boethius anzunehmen, daß er die Erscheinung im Sitzen erlebt, da er ja auch gerade sein Gedicht niederschreibt. Außerdem hat Peterson (op. cit. 272 f.) gezeigt, daß *καθῆσθαι* ein Terminus technicus beim Empfang von Offenbarungen ist²¹⁾.

Zugleich übt die Philosophie aber auch die Tätigkeit eines Arztes aus. Nun entspricht die geschilderte Haltung des Boethius und der Philosophie ganz der Darstellung des Asklepios und der Kranken auf Weihreliefs²²⁾. Dort steht oder sitzt Asklepios am Krankenlager und heilt durch Handauflegen.

Nachdem Boethius das Auftreten der Philosophie mit den Termini geschildert hat, die bei Berichten über Visionen geläufig waren, beschreibt er ihre Gestalt. Sie ist *mulier reverendi admodum vultus*, weiter unten nennt er sie *mulier tam imperiosae auctoritatis* (vgl. 4 pr. 1 inc. *dignitate vultus et oris gravitate servata*); das ist göttliche Eigenschaft. So heißt es etwa Apul. met. 10, 30, 6 *puella vultu honesta in deae Iunonis speciem similis* und

18) Il. 2, 20, 2, 59, 23, 68, 24, 682; Od. 4, 803, 6, 21, 20, 32, 23, 4.

19) Il. 10, 496; vgl. auch Hdt. 7, 17 *ὄνειρον ... ὑπερστάν δὲ τοῦ Ἄρταβάνου*.

20) So etwa an den Anm. 18 und 19 zitierten Stellen. Vgl. auch Henoch 83, 3 und 85, 3 und Telephoros bei Marin. vita Procli 7 *παρέστη τῇ κλίνῃ* sowie Ael. Arist. sacr. serm. 4, 57 p. 440 K. *αὐτὸν Πλάτωνα ὄραν ἐδόκουν ἐστῶτα ἐν τῷ δωματίῳ τῷ ἐμῷ ἀπαντικρὺ τῆς τε κλίνης κάμου* und das Heilungswunder des Kosmas und Damian (Wunder 13 S. 133, 21 ff. Deubner *ἐν ᾧ ἐκτινποῦνται σχήματι ἐστῶτας πρὸς τῇ κλίνῃ αὐτῆς* (einer kranken Frau). Auch Ov. met. 15, 653 ff. ist hierher zu ziehen; außerdem Petron: frg. 38 *lecto compositus*, dann erscheint Amor (freundlicher Hinweis von E. Pöhlmann).

21) Neben den bei Peterson angeführten Stellen ist noch auf Fulg. myth. praef. p. 8, 16 H. zu verweisen: (Calliope) *adstitit propter; erectus ergo in cubitum*.

22) U. Hausmann, Kunst und Heilum, Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs, Potsdam 1948, 43 ff.

ibid. 11, 3, 2 (Venus) venerandos diis etiam vultus attollens. Martianus Capella beschreibt in ähnlichen Formulierungen seine allegorischen Gestalten: 5, 426 nennt er die Rhetorik vultus etiam decore luculenta femina insignis und die Geometrie 6, 586 reverenda venerabili dignitate, ...luculenta maiestate resplendens. Allgemein stellt schon Homer fest Il. 20, 131 *χαλεποί δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς* und von Artemis-Hecate heißt es Orph. Argon. 903 *δεινὴν ἀνθρώποισιν ἰδεῖν*.

Die Augen der göttlichen Philosophie sind von besonderer Kraft²³⁾: oculis ardentibus et ultra communem hominum valentiam perspicacibus und dann torvis inflammata luminibus. Seit Homer Il. 1, 200 ist das ebenfalls ein Zeichen von Göttlichkeit²⁴⁾. Dort heißt es von Athene *δεινὸν δὲ οἱ ὄσσε φαάνθην* und obwohl Il. 3, 397 Aphrodite als altes Weib erscheint, hat sie *ἄμματα μαρμαίροντα*. Bei Verg. Aen. 5, 647f. verrät sich die falsche Beroe durch eben diese Eigenschaft: *divini signa decoris ardentisque notate oculos*²⁵⁾. Die perspicacitas der Augen der Philosophie paßt vortrefflich zu ihrer folgenden consolatio, in der sie zeigt, wie man die scheinbaren, irdischen Güter so durchschauen muß, wie sie es selbst tut, um das wahre bonum zu erkennen; vgl. 3 pr. 9 inc.: *Hactenus mendacis formam felicitatis ostendisse suffecerit; quam si perspicaciter intueris, ordo est deinceps, quae sit vera, monstrare*.

Das Äußere der Philosophie wird außerdem mit colore

23) Zu dem medizinischen Aspekt, wonach in der Beschreibung der Philosophie die Antithetik zum lethargicus zum Ausdruck kommt, vgl. die Beobachtungen von Schmid 119f.

24) Diese Stelle wird Heliodor 3, 13 zitiert als Zeugnis dafür, wie man Götter in Menschengestalt erkennen könne.

25) Also wieder Vergil-Reminiszenz, vgl. Schmid 120 Anm. 1. – Der gleiche Topos findet sich noch oft: Eurip. Ion 1549 sagt Ion bei einer Erscheinung der Athene *τίς ... ἀντήλιον πρόσωπον ἐκφαίνει θεῶν*; NT. apocal. 1, 14 sind die Augen des Menschensohnes *ὡς φλόξ πυρός*. Nach Galen. protr. 3 p. 3, 13 K. wurde Hermes von den alten Bildhauern dargestellt *δέδορκε δὲ δρμύ*, denn allgemein gilt: *θεοὺς ... ὀξύτατον ὀρώντας πάντα* (PsPlat. Epinom. 984 D). Zu vergleichen ist ferner Apul. met. 10, 31, 6 (Minerva) *oculis in aspectu minacibus* (vgl. Val. Max. 1, 8, 8 von der Erscheinung bei Philippi *minaci vultu*), ibid. von Venus 10, 32, 4 *acre comminantibus pupulis*, Mart. Cap. 4, 328 die Dialektik *acri admodum visu et vibrantibus continua mobilitate luminibus*, Fulg. myth. p. 13, 21 H. (Calliope) *me iacentem repentiens marcentia languore somni lepido lumina rapido atque admodum splendifice intermicanti quodam sui vultus coruscamine perpulit*. Hom. Il. 19, 365f. werden die Augen des von Athene gestärkten Achill beschrieben: *τῷ δὲ οἱ ὄσσε λαμπέσθην ὡς εἴ τε πυρός σέλας*. – Zum Ausdruck *oculis perspicacibus* vgl. auch 3 m. 11, 8 und 5 pr. 2 *perspicax iudicium*.

vivido atque inexhausti vigoris beschrieben. Apollon erscheint dem Hektor Hom. Il. 16, 716 *ἀνέρι εισάμενος αἰζηῶ τε κρατεροῦ τε*. Das hat der Dichter des delphischen Apollon-Hymnus wieder aufgenommen. Dort 449f. erscheint Apollon den Kretern *ἀνέρι εἰδόμενος αἰζηῶ τε κρατεροῦ τε πρωθήβη* (ebenso Dionysos Hom. hymn. 7, 2f. *ἔφρανη ... νεηνίη ἀνδρὶ εἰκῶς πρωθήβη*); diese antworten 464f. *οὐ μὲν γάρ τι καταθητοῖσιν ἔοικας, οὐ δέμας οὐδὲ φηγήν, ἀλλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν*²⁶). Nach Suet. Aug. 79, 2 wollte Augustus, daß in seinen Augen inesse quiddam divini vigoris. Vigor ist die göttliche Kraft des Hercules Ov. met. 9, 268. Als Boethius die Kraft der Erkenntnis wiedergewinnt, sagt er 1 m. 3, 2 *luminibus prior rediit vigor*. 5 m. 4, 10 und 16 ist *vigere* die von der mens geforderte Eigenschaft (vgl. dort V. 35 *mentis vigor* sowie 4 m. 3, 33 *hominum vigor* und 5 pr. 5 *inc. animi ... agentis vigorem*). Zum Ausdruck *inexhausti vigoris* vgl. Sil. 16, 498 *Celsus inexhaustas effundit ... vires (in currendo)*; Auson. 417, 122 p. 281 P. *senectus servat inexhaustum ... vigorem*. 2 pr. 7 ex. wird die Ewigkeit als *inexhausta* bezeichnet. Somit beantwortet die Schilderung der Philosophie schon von vornherein die Frage in 3 pr. 2: *quid igitur, num imbecillum ac sine viribus aestimandum est, quod omnibus rebus constat esse praestantius?* Die Attribute der Philosophie klingen also bei wichtigen Begriffen der folgenden Erörterung wieder an.

Erhabenheit des Gesichtsausdrucks und strahlende Augen sowie körperliche Frische ergeben zusammen das Bild einer schönen Erscheinung. Daß göttliche Wesen eine besondere Schönheit besitzen, ist ein allgemein verbreiteter Glaube. Es genügt, auf einige Beispiele hinzuweisen²⁷): Im Aristotelischen Eudemos erscheint im Traum ein Jüngling *egregia facie* (Cic. div. 1, 53); es ist der Gott, der die Rückkehr in die ewige Heimat

26) Die jugendfrische Gestalt ist ein Zeichen der Göttlichkeit; man muß also nicht annehmen, daß Apollon „in der Gestalt seines Priesters“ auftritt (so D. Kolk, Der pythische Apollonhymnus als aitiologische Dichtung, Beiträge zur Klassischen Philologie 6, Meisenheim am Glan 1963, 30). Auch weibliche Götter nehmen eine derartige Gestalt an. So erscheint Athene dem nach Ithaka zurückgekehrten Odysseus Hom. Od. 13, 222f. *ἀνδρὶ δέμας εἰκνῖα νέω, ἐπιβῶτορι μῆλων, παναπάλω, οἰοί τε ἀνάκτων παῖδες ἔασιν*.

27) Zahlreiche Belege in der Sammlung bei Deubner 12 sowie bei O. Weinreich, Antike Heilungswunder (RGVV VIII 1), Gießen 1909, 36 Anm. 2; 100; 159. Schön ist auch Dionysos Eurip. Bacch. 453 ff., Apollon Apoll. Rhod. 2, 676f.; vgl. Lygd. 4, 25 und Pease zu Cic. div. 1, 40 v. 4.

voraussagt²⁸). Asklepios erscheint in den Wunderberichten von Epidauros (Nr. XIV, XVI, XVII, XXXI bei Herzog) als schöner Jüngling. Tacitus nennt die Erscheinung des Serapis hist. 4, 83 *decore eximio et maiore quam humana specie iuvenem*. Herm. vis. 5, 1 hat der Hirt ein schönes Aussehen (*ἔνδοξος τῆ ὄψει*)²⁹). In der „Schrift des weisen Ostanos“ begegnet diesem Hermes Trismegistos als Greis von wunderbarer Schönheit; in dem arabisch erhaltenen Buch des Krates erblickt dieser auf seiner Himmelswanderung ebenfalls einen Greis von besonderer Schönheit, der auch Hermes Trismegistos ist³⁰). In der sogenannten Mithrasliturgie (Dieterich S. 10) erscheint der Sonnengott jugendlich-schön.

Die Philosophie ist jung (*inexhausti vigoris*) und alt zugleich (*quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis*). Diesen Topos der alt-jungen männlichen oder weiblichen Idealgestalt hat E. R. Curtius³¹) ausführlich dargestellt. Daher sollen hier nur noch einmal einige hervorragende Parallelen angeführt werden. Curtius hält diese Gestalt für einen Topos, „der aus der Seelenlage der Spätantike erwuchs“ (108). In der *Passio Perpetuae et Felicitatis* 12 sehen die Märtyrer Gott quasi *hominem canum, niveos habentem capillos, et vultu iuvenili*. Im Hirten des Hermas verjüngt sich die Greisin, d. i. die Kirche, zusehends, aber noch vis. 3, 10, 5 ist sie zwar jugendlich, hat aber

28) Nach W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, 37f. vergleicht Aristoteles in diesem Dialog das irdische Leben der Seele mit einer Zeit der Verbannung aus dem ewigen Vaterland. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß Boethius auch diese Stelle vor Augen hatte; auch die Philosophie sagt 1 pr. 5 (Si) *cuius oriundo sis patriae, reminiscare* (vgl. 4 m. 1, 25 f. *haec, dices, memini, patria est mihi, hinc ortus, hic sistam gradum*) und verspricht 4 pr. 1 *pennas etiam tuae menti, quibus se in altum tollere possit, adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris* und 5 pr. 1 *viamque tibi, qua patriam reveharis, aperire* (vgl. oben Anm. 11). Schwarz 88 Anm. 1 hat gut beobachtet: „Der Gedanke von der ‚Patria‘ zieht sich wie ein roter Faden durch die *Consolatio Philosophiae*“. Zur neuplatonischen Ausprägung dieses Gedankens Schmidt-Kohl 38f.

29) Vgl. M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas* (Handbuch zum Neuen Testament, Die Apostolischen Väter IV), Tübingen 1923 zur Stelle, der aber in dem Ausdruck nicht unbedingt die himmlische Herkunft angedeutet sehen will.

30) Vgl. R. Reitzenstein, *Himmelswanderung und Drachenkampf*. Festschrift Andreas, Leipzig 1916, 35 ff.

31) *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 3. Aufl. Bern-München 1961, 108–115.

greisenhaftes Haar (*ὄλη νεωτέρα καὶ κάλλει ἐκπρεπεστάτη, μόνας δὲ τὰς τρίχας προεσβυτέρως εἶχεν*)³²). Das Motiv der Verjüngung ist wohl aus dem der Verwandlung zu erklären, wie es sich etwa im Demeterhymnus findet. Dort erscheint Demeter zunächst als altes Weib (*γρηὶ παλαιγενεὶ ἐναλίγκιος* 101), ist aber dennoch göttergleich (*θεοεἶκελος* 159). Im Hause des Keleos verwandelt sie sich (*μέγεθος καὶ εἶδος ἄμεινε γῆρας ἀποσαμμένη, πέρι τ' ἀμφὶ πε κάλλος ἄητο* 275 f.)³³). Curtius stellt 111 allgemein fest, daß „in verschiedenen Religionen Heilbringer durch die Verbindung von Kindheit und Alter charakterisiert werden“. Zur Philosophie des Boethius bemerkt Curtius 113: „Die jugendkräftige Greisin des Boethius wirkt trotz aller literarischer Vorbilder als visionär geschaute Heilbringerin“³⁴). Vorzüglich paßt dieser literarisch-religiöse Topos zu dem, was Boethius durch seine Consolatio zum Ausdruck bringen will: Obgleich die Philosophie sehr alt ist, ist sie doch noch immer so jung und kräftig, daß sie dem Menschen das wahre Heil bringen kann.

32) Nach Dibelius 451 ist das Vorbild dafür die cumäische Sibylle. Durch ihr Alter wird ihre Würde bezeichnet; ihre Verjüngung bedeutet, daß sich die Kirche zusehends bessert. Selbst vom Kosmos finden wir diese Auffassung Corp. Herm. 11, 6 *σῶμα μὲν (τοῦ κόσμου) ἀκήρατον καὶ οὐ παλαιότερον οὐδὲν ἔσται, διὰ παντός δὲ ἀκμαῖον καὶ νέον καὶ μᾶλλον ἀκμαϊότερον.*

33) P. Hohnen, Die Altersklage im „Herakles“ des Euripides und die Wertschätzung des Greisenalters bei den Griechen, Diss. mschr. Bonn 1952 (freundlicher Hinweis von Prof. Herter) sieht (S. 78) die Anfänge des Verjüngungsmotivs in der Formel Hom. Il. 9, 446 *γῆρας ἀποξύσας* und in dem „magischen Verjüngungsakt“ Od. 16, 172. Auch Medea hat diese Fähigkeit in den Nostoi (frg. 6 Allen). Weitere Beispiele bei Hohnen 79 ff. Vgl. auch die Beschreibung des Eros bei Xen. symp. 8, 1 *τῷ μὲν χρόνῳ ἰσθλίκος τοῖς ἀειγενέσι θεοῖς, τῇ δὲ μορφῇ νεωτάτου.* Dagegen bestreitet Curtius 113, daß das Verjüngungsmotiv klassisch vorgebildet ist. Es findet sich noch Claud. bell. Gild. 1, 17–212 sowie Prud. c. Symm. 2, 655 ff. und Rut. Namat. 1, 47–164. Greisenhaft und jugendschön zugleich ist Natura bei Claud. cons. Stilich. 2, 431 ff. (*vultu longaeva decoro*).

34) Martianus Capella verwendet ebenfalls diesen Topos, der aber bei ihm nur noch ein „literarisches Klischee“ (Curtius 114) darstellt: 3, 223 nennt er die Grammatik *aetate quidem longaevam, sed comitate blandissimam*, 7, 728 die Arithmetik *femina miri decoris ... cui quaedam maiestas nobilissimae vetustatis ... renidebat*. Besonders sei noch auf Asklepios hingewiesen, der nebeneinander als bärtiger Mann und als *παῖς* verehrt wurde, so in Megalopolis (C. A. Meier, Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Zürich 1949, 44). Dionysos wurde als Symbol der Sonne nach Macr. Sat. 1, 18, 9 teils als Kind und teils als alter Mann dargestellt. Das Bild wirkt weiter in der rhetorischen Floskel eines Briefes des Ennodius an Boethius (epist. 7, 13) *tu... , quem in annis puerilibus sine aetatis praeiudicio industria fecit antiquum.*

Die Philosophie hat aber nicht nur ein zwiespältiges Alter, sondern auch eine zwiespältige Größe: *statura discretionis ambiguae. nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat respicientiumque hominum frustrabatur intuitum.* Klassische Vorbilder (vgl. Curtius 113) sind zunächst die Eris Hom. II. 4, 442 f. ἡ τ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορούσεται, αὐτὰρ ἔπειτα οὐρανῶ ἑστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει. Ähnlich die Fama Verg. Aen. 4, 176 f. *parva metu primo, mox sese attollit in auras / ingrediturque solo et caput inter nubila condit.* Das Berühren des Himmels ist „im Griechischen ursprünglich Bezeichnung göttlicher Größe“ bemerken Kießling-Heinze zu Hor. *carm.* 1, 1, 36 (*sublimi feriam sidera vertice*) und vergleichen Sappho frg. 47 D. *ψαύην δ' οὐ δοκίμοιμ' ὄρανῶ*, Hdt. 3, 65, 2 (Smerdis) *ψαύσειε τῆ κεφαλῇ τοῦ οὐρανοῦ*³⁵), Kall. h. 6, 58 (Demeter) *κεφαλά δέ οἱ ἀρατ' Ὀλύμπῳ*. Bei Aristain. *epist.* 1, 11 p. 143 H. ist es sprichwörtlich *ἦσθη ... καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἐδόκει τῆ κεφαλῇ ψαύειν τοῦ οὐρανοῦ*. Die Wendung *cum altius caput extulisset* ist wiederum Vergil-Reminiszenz: *geom.* 3, 553 heißt es von Tisiphone *caput altius effert*³⁶). Die zwiespältige Größe der Philosophie hat

35) Das Traumbild ist Symbol für die Macht des Herrschers; vgl. *ibid.* 1, 107f. und 1, 209.

36) Zu diesem Topos der übernatürlichen Größe seien aus dem reichen Material, das bei Pfister l. c. verzeichnet ist, noch einige Stellen angeführt: Athene erscheint dem Odysseus zuerst als Jüngling, dann Hom. *Od.* 13, 288 f. *δέμας δ' ἦντο γυναικὶ καλῇ τε μεγάλῃ τε*. Von Demeter heißt es, als sie in das Haus des Keleos tritt Hom. *Hymn.* 2, 188 f. *ἡ δ' ἄρ' ἐπ' οὐδὸν ἔβη ποσὶ καὶ ἔα μελάθρον κύρε κάρη* (ebenso Aphrodite Hom. *Hymn.* 5, 173 f., nachdem schon 85 Anchises ihre Größe und Schönheit bewundert hatte). 275 wird dann noch gesagt *μέγεθος καὶ εἶδος ἄμεινε*, d. h. sie wurde größer und schöner. Von übermenschlicher Größe sind die einheimischen Heroen, die Delphi vor den Persern schützen Hdt. 8, 38 *δύο γὰρ ὀπίπτας μέζονας ἢ κατὰ ἀνθρώπων φύσιν*. Plut. *parall.* 1, 305 C nennt eine Erscheinung bei Marathon *ὑπεράνθρωπον φαντασίαν*. Plut. *Arat* 32 erscheint die Tochter des Epigethos, *αὐτῇ δέ κάλλει καὶ μεγέθει σώματος εὐπρεπέως*, als Artemis und ist ein *θέαμα σεμνότερον ἢ κατ' ἀνθρώπων*. In gleicher Weise wird die Erscheinung der Dioskuren beschrieben von Dion. Hal. 6, 13, 1 *κάλλει τε καὶ μεγέθει μακρῶ κρείττους, ὧν ἡ καθ' ἡμᾶς φύσις ἐκφέρει ... μῆκιστοὶ τε καὶ κάλλιστοὶ* (ähnlich Plut. *Aem. Paul.* 25, 2; Suet. *Nero* 1, 1; *Phaedr.* 4, 26, 24; *Val. Max.* 1, 8, 1 *iuvenes excellentis formae*). Asklepios Imuthes erscheint *Pap. Ox.* 1381, 117 (GGA 1918, 120) *ὑπερμύρης ἢ κατ' ἀνθρώπων*, Kandake dem Alexander bei Ps.-Kallisthenes 3, 22, 1 *ὑπερμεγέθης τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν ὄψιν ἡμίθεος*. Weiterhin werden Erscheinungen beschrieben als *humano habitu augustiorem* Val. *Max.* 1, 8, 8; (vgl. *Liv.* 1, 7, 9, 8, 6, 9, 8, 9, 10 und dazu H. Erckel, *Augustus, Felicitas, Fortuna*, Göteborg 1952, 10ff.), *exi-*

Klingner 2 treffend gedeutet: „ipsa figura ac specie Philosophiae quam Boethius ait tum ad communem hominum modum se cohibuisse, tum caelum vertice attigisse, ordo disputandi significatur, quo ille per genus disputandi populari magis captui adcommodatum ad ipsum deum contemplandum adducitur“. Auch hierbei hat also Boethius einen Topos, der bei der Beschreibung von Göttergestalten ausgebildet worden war, für seine Zwecke herangezogen und dadurch gleichsam mit neuem Inhalt erfüllt³⁷⁾.

Es folgt die Beschreibung des Gewandes (vestes), quas ... suis manibus ipsa texuerat. Vorbild ist Athene Hom. Il. 5, 734f. *πέπλον, ... ὃν ᾧ αὐτῇ ποιήσατο καὶ κάμει χερσίν*³⁸⁾. Sonst erscheinen himmlische Gestalten in strahlend weißen oder bunten Gewändern³⁹⁾. Hier aber heißt es: quarum speciem veluti fumosas ima-

miae magnitudinis (ibid. 1, 8, 6); mortali specie excelsiorem (ibid. 1, 7 ext. 1) oder species muliebris ultra modum humanum (Tac. ann. 11, 21, 1). Eine species barbarae mulieris humana amplior schreckte Drusus vom Überschreiten der Elbe ab (Suet. Claud. 1, 2; vgl. Cass. Dio 55, 1 3 *γυνή γάρ τις μελίων ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν*). Aus neuplatonischem Schrifttum vgl. Corp. Herm. 1, 1 *ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τινγγάνοντα*. Alter und Größe sind zusammen genannt in der Vision der Perpetua Pass. Perp. 4, 5 et vidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum, in habitu pastoris, grandem. Die Gestalt Christi überragt menschliches Maß V Esra 2, 43, Herm. sim. 9, 6, 1 und besonders Ev. Petri 10, 40, wo zwei Jünglinge Christus aus dem Grab geleiten *τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπὸ αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανοὺς*. Auch bei den Gestalten des Martianus Capella findet sich diese Vorstellung: Die Rhetorik ist 5, 426 quaedam sublimissimi corporis femina, die Astronomie nennt er 8, 803 feminam quadam venerabilis excellentiae celsitudine reverendam. Fulg. myth. p. 13, 24 H. nennt die Erscheinung ultra solitum eminentis mortalitatis aspectum.

37) Vielleicht besteht auch eine Beziehung zu 3 pr. 1 occupato ad imagines visu ipsam illam (veram felicitatem) non potest intueri (animus): Wie das wahre Glück sich der Anschauung durch die ans Irdische gebundene Seele entzieht, so entzieht sich bisweilen die Philosophie dem Blick der Menschen.

38) Das wurde von den Neuplatonikern allegorisch gedeutet: Prokl. in Tim. I 167, 22 *τὸν μὲν γὰρ πέπλον, ὃν αὐτῇ ποιεῖ καὶ ὑφίστησι ταῖς εἰρησῆς νοήσεσι, τὴν νοερὰν αὐτῆς σοφίαν ἀκουστέον*. Boethius hat sicher auch diese Deutung gekannt und spielt mit darauf an; vgl. Klingner 117 und etwas zu weit gehend („die Philosophie erscheint also im Kleid der Athene“) Schmidt-Kohl 1.

39) Plat. legg. 956 A *χρώματα δὲ λευκὰ πρέποντ' ἂν θεοῖς εἶη καὶ ἄλλοθι καὶ ἐν ὑφῆ*, danach Cic. leg. 2, 45. So ist z. B. das Gewand der Isis Apul. met. 11, 3 multicolor, bysso tenui pertexta (vgl. bei Boethius tenuissimis filis ... perfectae), nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea ...; ähnlich Acta Archelai 14 (12) (Beeson 22) das Gewand des Manes pallium autem varium, tamquam aerina specie, wenn ‚aerinus‘ als ‚hauchdünn‘ zu verstehen ist und nicht als ‚himmelblau‘ wie Tert. cult. fem. 1, 8, wogegen

gines solet caligo quaedam neglectae vetustatis obduxerat; das Gewand ist also dunkel. Außerdem ist es zerrissen: eandem tamen vestem violentorum quorundam sciderant manus et particulas, quas quisque potuit, abstulerant. Die Erklärung folgt im 3. Prosastück: Das Epicureum vulgus ac Stoicum hat das Sokratische Erbe an sich gerissen, denn nach altem Glauben geht die Kraft dessen, der ein Gewand trägt, auf das Gewand über, und ein neuer Besitzer übernimmt mit dem Gewand auch die Kraft des früheren Trägers⁴⁰). Man darf also interpretieren: Wohl war das Gewand einmal strahlend hell, aber durch die Befleckung des vulgus und der profana multitudo ist es verdunkelt. So deutet auch Herm. vis. 4, 3, 2 die Greisin die Farbe: τὸ μὲν μέλαν οὗτος ὁ κόσμος ἐστίν, ἐν ᾧ κατοικεῖτε⁴¹). Auf die Symbole des Gewandes muß hier nicht weiter eingegangen werden. Dazu hat schon Klingner 2 das Wesentliche gesagt⁴²).

aber das vorhergehende varium spricht (die Stelle fehlt im ThLL); Pap. Ox. 1381, 119 ist Asklepios λαμπραῖς ἡμυρισμένους ὀθόνας, Herm. vis. 1, 2, 2 heißt es ἤλθεν γυνή πρεσβύτις ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ. Weitere Parallelen bei Dibelius zu dieser Stelle. Übrigens sind in der Spätantike „figuriert gestickte oder gewirkte Kleider“ in Mode (J. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Großen, Anm. 482). Die Belege für Lichtgottheiten und weiße Engel sowie für weißgekleidete Gestalten sammelte G. Radke, Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer, Diss. Berlin 1936, 9ff. (Hinweis von Prof. Herter). Auf die vor allem bei den Gnostikern weit verbreitete Vorstellung von einem himmlischen Lichtkleid sei nur andeutungsweise hingewiesen; dazu W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, 303 und 363f. und F.-N. Klein, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Leiden 1962, 61–66, der besonders auf Philon somn. 1, 216f. aufmerksam macht: Im Innersten des Heiligtums legt der Priester das bunte Kleid ab und zieht ein anderes, weißes an βύσσου τῆς καθαρωτάτης πεποιημένην ... ἢ δ' ἐστὶ σύμβολον εὐτοτίας, ἀφθαρσίας (vgl. indissolubili materia), ἀγροειδεστάτου φέγγους.

40) Vgl. Herm. sim. 9, 13, 3 und Dibelius zur Stelle sowie Fr. Preisigke, Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit, Berlin 1922, 3 und passim.

41) Nach Radke 67ff. ist Weiß ein Zeichen der Ehrung, die dunkle Farbe des Gewandes der Philosophie zeigt also, daß sie entehrt wurde. Noch weitergehend gilt Dunkel als düster und dämonisch, daher sind die Dämonen des Jenseits wie andere Todesmächte dunkel gekleidet. Belege mit Literatur bei H. Herter, RhMus. 109, 1966, 256; vgl. auch Klein op. cit. 64.

42) Vgl. auch Schmidt-Kohl 52 mit Anm. 3. Die Gestalten des Martianus Capella haben ebenfalls Symbole auf ihren Gewändern: Die Rhetorik 5, 426 subarmalis autem vestis illi peplo quodam circa humeros involuto Latiariter tegebatur, quod omnium figurarum lumine variatum cunctorum schemata praeferebat; die Geometrie 6, 580 peplo, in quo siderum magnitudines et meatus, circulorum mensurae ... videbatur; die Arithmetik 7, 729 huius autem multiplicem pluriformemque vestem quoddam velamem, quo

Der Philosophie wurde also ebenso wie dem Boethius übel mitgespielt. Das wird auch durch die Worte der Philosophie im 3. Prosastück deutlich: Nunc enim primum censes apud improbos mores lacessitam periculis esse sapientiam? Die Philosophie ist aber gekommen, um Boethius zu heilen. Dabei liegt demnach die alte religiös-medizinische Vorstellung zu Grunde, daß der (göttliche) Arzt, der selbst krank war oder verwundet oder verfolgt wurde, auch den Weg der Heilung kennt⁴³).

In ihren Händen hält die Philosophie Bücher und ein Zep-
ter (dextra quidem eius libellos, sceptrum vero sinistra gestabat). Allegorischen Figuren, Götterstatuen und dergleichen wird in literarischen und bildlichen Darstellungen gern in jede Hand ein Attribut gegeben, um ihr Wesen näher zu kennzeichnen⁴⁴). So hat Isis bei Apul. met. 11, 4 in der Rechten eine eiserne Klapper, in der Linken ein goldenes Gefäß. Die Göttergestalten des Martianus Capella tragen ebenfalls Attribute, welche die Allegorie verdeutlichen⁴⁵). Die Bücher der Philosophie sind Symbole der

totius naturae opera tegebantur, abdiderat. Es handelt sich also wieder um einen Topos bei der Beschreibung allegorischer Figuren. *Π* und *Θ* werden allgemein als die Anfangsbuchstaben der Wörter *θεωρητική* und *πρακτική* gedeutet. Man könnte *Π* aber auch als Abkürzung für *πολιτικά* (*ἀρεταί*) auffassen, denn nach Porphyrios bezwecken die politischen Tugenden die Mäßigung der Affekte (*μετριοπάθεια*), die erste Aufgabe der Philosophie in der Consolatio, und sorgen dafür, daß der Mensch der Vernunft folgt. Die theoretischen Tugenden bezwecken dann die Ablösung vom Irdischen, welche sich in der Apathie vollendet. Positiv entsteht daraus die Hinwendung der Seele zu ihrer Ursache und damit die *ὁμοίωσις θεῶ* (vgl. 1 pr. 4 quem tu in hanc excellentiam componebas, ut consimilem deo faceres): Porph. sent. 32 p. 19, 3 ff. *ἡ μὲν οὖν κατὰ τὰς πολιτικὰς ἀρετὰς διάθεσις ἐν μετριοπαθείᾳ θεωρεῖται τέλος ἔχουσα τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν, ἡ δὲ κατὰ θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις. Θ* liebe sich dann auch deuten als *θεία ἀρετή* nach Hierocl. in carm. aur. p. 23, 7 ff. *πρῶτον οὖν ἄνθρωπον δεῖ γενέσθαι καὶ τότε θεόν. ἄνθρωπον ποιοῦσιν ἀγαθὸν αἱ πολιτικαὶ ἀρεταί· θεοποιοῦσι δὲ αἱ πρὸς τὴν θεῖαν ἀρετὴν ἀνάγουσαι ἐπιστήμαι.* Sie führen dann zur *πρὸς θεὸν ὁμοίωσις*.

43) Meier 17 weist in diesem Zusammenhang auf Asklepios und Trophonios hin.

44) Damit gleichen die Götter, die in Epiphaniien erscheinen, den Götterstatuen, vgl. Peterson 266f., 276. Den Übergang von der einen zur anderen Beschreibung finden wir etwa Galen, protr. 3 (Anm. 25).

45) So die Dialektik 4, 328 in laeva quippe serpens gyris inmanibus involutus, in dextra formulae quaedam florentibus discolora venustate ceris sollerter effigiatæ latentis hami nexu interius tenebantur; die Rhetorik 5, 426 arma in manibus quibus se vel communire solita vel adversarios vulnerare; die Geometrie 6, 580 radium dextera, altera sphaeram solidam gestantem und die Astronomie 8, 811 gestabat in manu cubitalem fulgentem-que mensuram, in alia librum.

philosophischen Lehre, aber auch des Heiles und der Erlösung⁴⁶). Daher erscheinen auch sonst öfters heilbringende Gestalten mit Büchern in den Händen, so etwa die Kirche Herm. vis. 1, 2, 2 oder Hermes Trismegistos⁴⁷). Um die Macht göttlicher Gestalten zu symbolisieren, wird ihnen neben Büchern auch ein Stab in die Hand gegeben. Dafür sind die Darstellungen im Mithräum von Dura ein schönes Zeugnis. Die beiden Gestalten, wohl Zoroaster und Ostanes, werden von Bidez-Cumont folgendermaßen beschrieben⁴⁸): „Ils siègent dans une chaire doctorale et tiennent de la main droite la baguette d'ébène des thaumaturges et de la gauche un volumen, le livre sacré où sont consignées leurs révélations“⁴⁹). Außerdem weisen Bidez-Cumont auf die Beschreibung des Mani durch Hegemonius Acta Archelai 14 (12) (Beeson 22) hin: in manu vero validissimum baculum tenebat ex ligno ebelino; Babylonium vero librum portabat sub sinistra ala. Während nun diese Gestalten einen Zauberstab tragen⁵⁰), hat die Philosophie ein Zepter. Sie steht damit außerhalb des Bereichs der Magie.

Warum nun die Philosophie gerade in der Rechten die Bücher und in der Linken das Zepter trägt, darüber läßt sich vielleicht Aufschluß aus den Aitia des Kallimachos gewinnen⁵¹). Dort erklärt Apollon aus der goldenen Statue zu Delos heraus seine Attribute frg. 114, 8–11

46) Darauf hat Curtius 312 hingewiesen, der eine Stelle aus den Hymnen des Proklos anführt. Proklos ruft die Musen an, welche die ins Irdische verstrickten Seelen mit reinen Weihen aus geisterweckenden Büchern läutern (hymn. 3, 3ff. αἱ ψυχὰς κατὰ βένθος ἀλωομένας βίωτοιο | ἀχράντους τελετήσιν ἐγερωσῶον ἀποβίβλων | γηγενέων ἔϋσαντο δυσαντήτων ὀδυνάων).

47) Vgl. Dibelius zu Herm. vis. 1, 2, 2. Auch Schwarz 202 weist auf die Parallele zum Pastor Hermae hin.

48) Les mages hellénisés I Paris 1938, 39; dort Tab. I die Abbildung.

49) Vgl. auch Peterson 257 mit Anm. 20.

50) Auf die enge Verbindung zwischen der antiken Magie und den Visionen, gerade im Gebrauch eines (Zauber-) Stabes, hat Peterson 260 in Zusammenhang mit Herm. vis. 3, 2, 4 hingewiesen. Zum Typus dieser Darstellungen vgl. auch die Schmalseite eines Sarkophags im Louvre (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris 1942, Tab. XXXIII 2): Vor dem sitzenden Homer steht Kalliope. Sie hält in der rechten Hand ein Buch, aus dem Homer liest; mit der linken stützt sie sich auf einen Stab. Der Zauberstab kann auch die Seelen erwecken, vgl. Prud. c. Symm. 1, 89ff. und die Darstellung auf einem ravennatischen Sarkophag (F. Benoit, Latomus 12, 1953, 80).

51) Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Prof. Merkelbach.

τοῦ δ' ἔνεκα σκαυῆ μὲν ἔ]χεις χερσὶ Κύνθιαι τ[όξον
 τὰς δ' ἐπὶ δεξιτερῆ] σὰς ἰδανὰς Χάριτας;
] ἢν' ἀφρονὰς ὕβρ[ιως ἴσχω
 τοῖς ἀ]γαθοῖς ὀρέγω.

Seine Rechte ist schnell bereit, gute Gaben zu geben, deswegen hält er die Chariten in der rechten Hand; den Bogen hält er in der linken, weil die Strafe nicht immer dem Vergehen auf dem Fuß folgt und die Menschen noch Gelegenheit zur Reue haben sollen (V. 16 ἴ]ν' ἦ μετὰ καί τι νοῆσαι)⁵²). Daraus ergibt sich für unsere Stelle die Deutung: Bücher, d. h. Belehrung und Erlösung, gibt die Philosophie bereitwillig mit der rechten Hand, das Zepter als Symbol der Herrschaft hält sie in der linken, denn ihre Autorität setzt sie nicht sofort durch, wie das Beispiel des Epicureum vulgus ac Stoicum zeigt⁵³).

Wenn die Philosophie auftritt, müssen die poeticae Musae weichen. Wir wollen hier einmal von dem seit Platon immer wiederkehrenden Gegensatz zwischen Philosophie und Dichtung absehen⁵⁴) und die Szene unter dem Aspekt antiker Epiphanien betrachten. Einsamkeit ist die Voraussetzung für Epiphanien, und die Philosophie kann sich dem Boethius erst offenbaren, wenn die poeticae Musae gewichen sind. Parallelen⁵⁵) dazu sind

52) So die Erklärung Macr. Sat. 1, 17, 13 (= Apollod. π. θεῶν 244 F 95) Apollinis simulacra manu dextera Gratias gestant, arcum cum sagittis sinistra, quod ad noxam sit pigrior, et salutem manus promptior largiatur. Ähnlich Philon, leg. ad Gai. 95; vgl. R. Pfeiffer, Ausgewählte Schriften, München 1960, 55 ff. Überhaupt hat nach dem Volksglauben die rechte Hand die Segenswirkung, die linke verderblichen Einfluß: Weinreich 42. Auch Helios-Serapis wird so dargestellt, er segnet mit der Rechten und hält links ein Zepter (H. P. L'Orange, Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World, Oslo 1953, 154 f.).

53) Nach Courcelle, Cons. phil. 36 entsprechen die Bücher in der linken, das Zepter in der rechten Hand der Teilung in praktische und theoretische Philosophie.

54) Unter diesem Aspekt behandelt diese Stelle ausführlich L. Alfonsi, Aevum 25, 1951, 223–227, der das Motiv aus der literarischen Tradition seit Platon und aus der protreptischen Literatur, besonders der epikureischen, erklärt. Das Vorbild ist natürlich Platon, der seine Dichtungen verbrennt und sich dann der Philosophie zuwendet (Diog. Laert. 3, 5 und Gigon 16 f.). Wie aber das Werk Platons selbst gegen ihn gezeugt hat (H. J. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, Freiburg 1957, 110), so zeigt auch das Werk des Boethius, daß die poeticae Musae gar nicht vertrieben werden, sondern aufgehoben sind in den eingestreuten Gedichten und Hymnen.

55) Nach Peterson 293. Die Stelle ist sicher literarisch abhängig von Verg. Catal. 5, 8 ff. nos ad beatos vela mittimus portus, magni petentes docta

etwa die Stellen Herm. vis. 3, 1, 5 *φρίκη μοι προσῆλθεν μόνου μου ὄντος*, darauf erscheint die Greisin, oder vis. 4, 1, 3 *μόνος οὖν περιπατῶν* hört er eine Stimme. Auch Numa begibt sich Plut. Num. 4 in die Einsamkeit (*πλανᾶσθαι μόνος ἤθελε ἐν ... τόποις ἐρήμοις ποιούμενος τὴν διαίταν*). Im 3. Prosastück spricht Boethius nochmals ausdrücklich von den *exsilio nostri solitudines*. Um diese Einsamkeit zu erreichen, werden andere Anwesende weggeschickt. Zu vergleichen ist wieder Herm. vis. 3, 1, 8 *καὶ μετὰ τὸ ἀναχωρῆσαι τοὺς νεανίσκους καὶ μόνων ἡμῶν γεγονότων λέγει μοι*⁵⁶). Die *poeticae Musae* dürfen wohl einen profanus verlocken, aber nicht *hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum*. Die Sprache heiliger Weihen klingt an. Wenn die Gottheit erscheint, müssen sich die Unreinen entfernen (Kallim. hymn. Apoll. 2 *ἐκὰς ἐκὰς ὅστις ἀλιτρός*)⁵⁷).

Die *poeticae Musae* sollen weichen und den Kranken den Musen der Philosophie zur Heilung überlassen. Wenn auch im folgenden nicht mehr davon die Rede ist, daß die Musen im Gefolge der Philosophie auftreten, so liegt hier doch noch, wenn auch stark verblaßt, die Vorstellung zugrunde, daß die Philosophie mit einem Gefolge auftritt. Schon seit Pythagoras und Platon gehören Musen und Philosophie zusammen⁵⁸), aber be-

dicta Sironis, vitamque ab omni vindicabimus cura. ite hinc Camenae, vos quoque ite salvete, dulces Camenae.

56) „Diese Erwähnung des *μόνον γενέσθαι* ist ebenfalls typisch für die Form der Offenbarungsliteratur“ Peterson 259. Vgl. auch PsApul. Ascl. 1 praeter Hammona nullum vocassis alium, ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interventu praesentiaque violetur.

57) Die Heilungen in Epidauros fanden im *ἄβατον* oder *ἄδντον* statt, nur die von Gott Berufenen durften eintreten. Vgl. Meier 62 mit Hinweis auf Paus. 10, 32, 13; Philostrate. vita Apoll. 4, 1 und 9; Tac. hist. 4, 81; Cass. Dio 66, 8. – Daß die Philosophie ihre Musen herbeiruft, widerspricht dem nicht. Sie sind gleichsam eins mit der Philosophie und bleiben in der Allegorie selbst ganz im Hintergrund. Von ihrem Auftreten ist weiterhin nicht die Rede. Das entspricht dem Schema der Offenbarungsliteratur, wo in der Regel nur ein „Offenbarungsträger“ und ein „Jünger“ gegenübergestellt werden.

58) Natürlich die wahre Muse im Gegensatz zur poetischen (Plat. rep. 548 B *τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας*, 3 m. 11, 15 quod si Platonis Musa personat verum); vgl. auch Verg. georg. 2, 475 ff. und Curtius 236 f. Die poetischen Musen heißen bei Boethius später Sirenen. Dieses Bild war aus der protreptischen Literatur geläufig (Alfonsi l. c. mit weiterer Literatur sowie H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945, 445–466, der der christlichen Umdeutung des Bildes nachgeht). Außerdem wirkt der Mythos vom Streit zwischen Musen und Sirenen nach, in dem die Musen die Sirenen besiegten (Schol. Lycophron

sonders in der Popularphilosophie werden allegorische Gestalten gerne mit einem *θίασος* umgeben, und auch das Bild von der Philosophie und den Musen wird in diesen Zusammenhang einzureihen sein⁵⁹). Außerdem sei auf eine Stelle bei Julian hingewiesen (or. c. Christ. 225 B): *ἴαται Ἀσκληπιὸς ἡμῶν τὰ σώματα, παιδεύουσιν ἡμῶν αἱ Μοῦσαι σὺν Ἀσκληπιῷ καὶ Ἀπόλλωνι καὶ Ἐρμῇ λογίῳ τὰς ψυχάς*. Hier finden wir nun die in der Spätantike weitverbreitete religiöse Bedeutung der Musen. Sie spenden Weisheit und damit Unsterblichkeit⁶⁰).

Es ist nun noch zu betrachten, wie sich Boethius verhält, während ihm die Philosophie erscheint. Wir haben schon festgestellt, daß die Vision während der Überlegung und Unschlüssigkeit, ja Ausweglosigkeit des Menschen eintritt. Auch die äußere und innere Haltung des Menschen während der Vision ist durch literarische *Topoi* festgelegt. Der Mensch erkennt zunächst nicht, was es mit der Erscheinung für eine Bewandnis hat. Boethius sagt: *at ego, cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem, quatenam haec esset mulier*. Darauf bezieht sich dann auch die Frage der Philosophie pr. 2 *agnoscisne me?* Klingner 116 verweist in diesem Zusammenhang auf Herm. vis. 5, 3 *nonne tu me adgnoscis?* (gr. *οὐκ ἐπιγινώσκεις με;*)⁶¹). Die unbekannte Erscheinung löst Staunen, Verwundern oder Verwirrung aus, der Mensch schweigt und hält dabei häufig den Blick zu Boden gesenkt. Diesem Schema entspricht genau das Verhalten

653; Paus. 9, 34, 3 und Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire* 325 f. mit weiteren Belegen). Vgl. auch Porph. *vita Pyth.* 39 *διετήν γὰρ εἶναι διαφορὰν ἡδονῶν τὴν μὲν γὰρ γαστρὶ καὶ ἀφροδισίοις διὰ πολυτελείας κεχαρισμένην ἀπέικαζε (Πυθαγόρας) ταῖς ἀνδροφόνους τῶν σειρήνων ὄδαϊς τὴν δ' ἐπὶ καλοῖς καὶ δικαίοις τοῖς πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίοις, ὁμοίως καὶ παραχρήμα ἡδεῖαν καὶ εἰς τὸ ἐπιὸν ἀμεταμέλητον, ἣν ἔφρασκεν εἰκέναι μουσῶν τινὶ ἀρμονίᾳ* und P. Courcelle, *Rev. Et. Anc.* 46, 1944, 73–93.

59) Lukian *Pisc.* 16 ist die Philosophie von Arete, Sophrosyne, Diakiosyne, Paideia und Aletheia umgeben; Hermes und Tyche bei Kebes 7, 1 und Galen *Protr.* 2f. treten ebenfalls mit Gefolge auf. Die Greisin im Hirten des Hermas erscheint mit sechs Jünglingen (vis. 3, 1, 6, vgl. vis. 1, 4). Von einem Gefolge des Asklepios, der als Vorbild für die Gestalt der Philosophie in ihrer Eigenschaft als Ärztin gelten kann, erfahren wir aus einem Heilungsbericht in Epidauros (R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, *Philologus Suppl.* XXII 3. Leipzig 1931, Wunder 59 *κλανδηφόρων πέντε*).

60) Cumont *op. cit.* 275 und *Prokl. Hymn.* 3, 6ff.; in *remp.* II p. 68, 3 Kr.

61) Vgl. auch Dibelius zur Stelle, der das Auftreten des göttlichen Wesens in unbekannter Gestalt als eines der immer wiederkehrenden Motive in Epiphanyen herausstellt.

des Boethius: obstupui visuque in terram defixo, quidnam deinceps esset actura, exspectare tacitus coepi. Zu den einzelnen Teilen dieses Schemas lassen sich aus den Beschreibungen von Epiphaniien zahlreiche Belege anführen.

Als Hom. Il. 1, 199 Athene dem Achilleus erscheint, heißt es *θάμβησεν δ' Ἀχιλλεύς*, ebenso 3, 398 Helena vor Aphrodite und Od. 1, 323 Telemachos vor Athene⁶²). Die gleiche Vorstellung findet sich auch im NT, so Luc. 1, 12 *ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδὼν (τὸν ἄγγελον)*, ähnlich *ibid.* 1, 29. An lateinischen Parallelen ist etwa heranzuziehen Cic. rep. 6, 10 als Africanus erscheint *equidem cohortui*, dieser antwortet: *ades animo et omitte timorem*; Verg. Aen. 3, 172 *talibus attonitus visis et voce deorum* und 4, 279f. *at vero Aeneas aspectu obmutuit amens, arrectaeque horrore comae et vox faucibus haesit*.

Auch das Schweigen bei einer Epiphanie ist seit Homer geläufig. Hom. Od. 19, 40ff. antwortet Odysseus auf die Frage *ἦ μάλα τις θεὸς ἔνδον* mit den Worten *σίγα καὶ κατὰ σὸν νόον ἴσχανε μηδ' ἐρέεινε*⁶³). Das Schweigen ist aber gleichzeitig die Voraussetzung für das Erkennen der Gottheit. Der Myste mußte bei der Initiatio schweigen, so etwa Hom. Hymn. 2, 194, wo Demeter die Haltung eines Mysten einnimmt⁶⁴) *ἀκέουσα ἔμμυε κατ' ὄμματα καλὰ βαλοῦσα*. Aus der neuplatonischen Literatur sei hingewiesen auf Corp. Herm. 10, 5 *ἦ γὰρ γινῶσις αὐτοῦ (i. e. θεοῦ) καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων*, 1, 30 *ἐγένετο ... ἦ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ*, 13, 2 *σοφία νοερά ἐν σιγῇ*, Iambl.

62) Vgl. Hom. Hymn. 7, 37 beim Weinwunder des Dionysos *ναύτας δὲ τάφος λάβε πάντας ἰδόντας*, Hdt. 8, 38 bei einem Wunder in Delphi *φόβος τοῖσι βαρβάροισι ἐνεπτῶκε*, Apoll. Rhod. 2, 681 bei der Erscheinung Apollons *τοὺς δ' ἔλε θάμβος ἰδόντας ἀμήχανον οὐδὲ τις ἔτλη ἀντίον ἀγάσασσθαι ἐς ὄμματα καλὰ θεοῦ. στὰν δὲ κάτω νεύσαντες ἐπὶ χθονός*. Vgl. *ibid.* 2, 921 *οἱ δ' ἐσιδόντες θάμβησαν* und 3, 1221 bei der Erscheinung der Hekate *Αἰσονίδην ... ἔλεν δέος*. Dagegen nimmt Aphrodite Hom. hymn. 5, 81ff. menschliche Gestalt an, damit Anchises nicht erschrickt. Plut. Arat 32 bei der Erscheinung der als Artemis auftretenden Jungfrau *τοῖς πολεμοῖς φάσμα θεῖον ὄραν δοκοῦσιν φρέκην ἐνέβαλε καὶ θάμβος*. 1 pr. 2 stellt die Philosophie fest te... *stupor oppressit. stupor* entspricht dort dem griech. *θάμβος*, von dem Boethius befallen ist, weil er in der Erscheinung nicht die ihm vertraute Philosophie erkennt.

63) Vgl. weiterhin neben Verg. Aen. 4, 279 *Ov. met. 15, 678 en deus est, deus est; animis linguisque favete, quisquis adest*; Apul. met. 11, 14, 1 *at ego stupore nimio defixus tacitus haerebam* (es handelt sich dabei zwar nicht um eine Epiphanie, aber um die Reaktion des Lucius auf seine Rückverwandlung, eine Gnade der Isis, also auch in gewissem Sinne eine Begegnung mit der Gottheit).

64) H. Diels, Sibyllinische Blätter, Berlin 1890, 123.

myst. 8, 3 *τὸ πρῶτον ... νοοῦν ... ὁ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνῃς θεραπεύεται*, Porph. abstin. 2, 34 *διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς... θρησκευόμεν (θεόν)* ⁶⁵). Auf das Schweigen des Boethius wird noch zweimal in pr. 2 hingewiesen ⁶⁶); es hat also wohl besondere Bedeutung, wenn Boethius beim Anblick der Philosophie schweigt. In diesem Zusammenhang sei noch eine bemerkenswerte Stelle bei Plutarch angeführt, in der die Parallelen zwischen der Einweihung in die Mysterien und dem Vordringen zur wahren Philosophie gezogen werden. Er sagt prof. virt. 10 p. 81 Df. *ὡς γὰρ οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ πρὸς ἀλλήλους ἀνθούμενοι συνίασιν, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φόβου καὶ σιωπῆς, οὕτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇ καὶ περὶ θύρας πολλὴν θόρυβον ὄψει καὶ θρασύτητα καὶ λαλιάν, ὠθουμένων πρὸς τὴν δόξαν ἐνίῳ ἀγροίκως καὶ βιαίως· ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ μέγα φῶς ἰδὼν, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγόμενων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος ὡσπερ θεῶ τῷ λόγῳ, ταπεινὸς συνέπεται καὶ κεκοσμημένος* ⁶⁷ (Plat. legg. 716 A).

Beim Erscheinen der Gottheit hält der Mensch den Blick gesenkt. Neben der oben zitierten Stelle Apoll. Rhod. 2, 683 ist noch hinzuweisen auf NT. Luc. 24, 5 *ἐμφοβῶν δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινοσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν* und Verg. Aen. 3, 320 *deiecit vultum*; bei der Ekstase Tert. exhort. cast. 10 *ponentes faciem deorsum* ⁶⁷).

Im 2. Prosastück wird die Erkenntnis der Philosophie durch eine bezeichnende Geste eingeleitet: *ammovit pectori meo leni-*

65) Zahlreiche weitere Beispiele bei O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (RGVV XVI 2) Gießen 1919, G. Mensching, *Das heilige Schweigen* (RGVV XX 2) Gießen 1926 und F. Cumont, *AJA* 37, 1933, 263. Hingewiesen sei auch auf das *silentium*, das in Gegenwart des römischen und byzantinischen Kaisers beachtet wurde. Die Philosophie ist ja auch eine Ehrfurcht gebietende Erscheinung (*mulier reverendi admodum vultus*). Vgl. dazu A. Alföldi, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 49, 1934, 38 und O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938, 52 ff.

66) Dort fragt die Philosophie: *Quid taces, pudore an stupore siluisti?* *Malle pudore*. *Pudor* ist auch die Haltung, die man dem Kaiser entgegenbringt (Plin. paneg. 47, 6 und Alföldi l.c.).

67) Die medizinische Interpretation bei Schmid 119 Anm. 5 und die neuplatonische bei Schmidt-Kohl 6 ff. werden dadurch nicht ausgeschlossen; die Vorstellungen sind eben sehr komplex. Zu spätjüdischen Praktiken vgl. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Darmstadt 1960, 22. – Die Wendung *visuque in terram defixo* erinnert an Cic. rep. 6, 17 *quousque humi defixa tua mens erit?*

ter manum. Das ist die Haltung des heilenden Arztes, wie wir sie aus Darstellungen des Asklepios kennen⁶⁸). Nicht kann davon der Segensgestus der Gottheit⁶⁹) getrennt werden. Dabei ist noch wichtig, daß die Hand sanft (leniter) anfaßt, auch das ist ein Charakteristikum der heilenden Gottheit⁷⁰). Somit geht auf Boethius die Kraft der Philosophie über⁷¹): 1 m. 3, 2 prior rediit vigor. Gleichzeitig redet sie ihm sanft zu. Dieser gleichsam familiäre Ton ist aus dem Umgang zwischen Göttern und Menschen bei Homer bekannt (Il. 1, 207ff. 3, 399; Od. 13, 293) und findet sich bis in die Spätantike (Marinos, Vita Procli 32)⁷²). Danach kann die Erkenntnis der Philosophie im 3. Prosastück erfolgen: ad cognoscendam medicantis faciem mentem recepi... respicio... Philosophiam. Zu vergleichen sind Wendungen wie Hom. Il. 1, 199f. *αὐτίκα δ' ἔγνω Παλλάδ' Ἀθηναίην* oder Herm. vis. 5, 4 *καὶ ἐπέγνω αὐτόν*.

Betrachtet man diese vielfältigen Beziehungen zu anderen Darstellungen von Epiphanien oder Visionen, so wird klar, daß Boethius alle Möglichkeiten genützt hat, die Erscheinung der Philosophie so darzustellen, wie es seiner bestimmten Intention entsprach. Dabei hat er sich aber nicht an ein bestimmtes literarisches Vorbild gehalten, sondern sich der ganzen Fülle der Topoi bedient, die für die Beschreibung von Göttererscheinungen seit Homer ausgebildet worden waren. Somit ist Boethius auf dem Boden einer reichen Tradition eine originale Schöpfung gelungen.

Erlangen

Joachim Gruber

68) Hausmann 43 und Weinreich 48ff. Reiches Material bei J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum, Leipzig 1911.

69) und des Herrschers, vgl. L'Orange 139ff.

70) Weinreich 38, der an das Beiwort des Apollon und der Hygieia *ἡπιόχειρ* erinnert (A. P. 9, 525, 8; Orph. Hymn. 23, 8 und 29, 18). Er weist außerdem S. 16 hin auf Ov. met. 10, 511 *admovit... manus* und IG IV 955, 23, bei der Heilung des Apellas durch Asklepios *ἤψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χιρῶς καὶ τοῦ μαστοῦ*. Vgl. auch Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890, 328, der zu dieser Geste noch folgende Stellen vergleicht: Theokr. 17, 37 Aphrodite einem schönen Mädchen *κόλπον ἐς ἐδώδη ἑαδινὰς ἐσεμάξατο χεῖρας*, Krinagoras A. P. 6, 244, 3f. *ᾠδίνας νεύσαστ' Ἀντωνίη Ἰλαοὶ ἔλθειν* (*Ἥρη καὶ Ζεὺς*) *πρηγίας μαλακαῖς χερσὶ σὺν Ἠπιόνης*. Außerdem ist Fulg. myth. 1 praef. p. 8 H. heranzuziehen: *ludibundo palmarum tactu meum vaporans pectusculum*. Helena berührt ein Kind, um ihm Schönheit zu verleihen Hdt. 6, 61. Zum medizinischen Aspekt äußert sich Schmid 117.

71) Zu dieser Kraftübertragung durch Berührung vgl. Preisigke I. c.; ders. Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung, Berlin 1920; Weinreich op. cit.; Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes, Tübingen 1904.

72) A. Cameron, Sapphos Prayer to Aphrodite, Harv. Theol. Rev. 32, 1939, 7f. mit Hinweis auf Epiphanien.