

MARIOS SKEMPIS

Der orphische Hymnos auf Chthonios Hermes (57): Genealogie, Eros, Ritual*

Summary – This paper sets out to explore a fairly trivial, yet curiously understudied question related to our understanding of Orphic mythology: its ties with popular mythology of Homeric and Hesiodic provenance. It uses the Orphic Hymn to Chthonios Hermes as a case in point, to the end of assessing the extent to which chthonic Hermes in Orphism owes a lot to its epic peers when transcribing what came to be viewed as traditional attributes of him such as lineage, psychopompic capacity, and presiding over sexual or marital rites of initiation within catabatic settings. I stake out the position that the narrative tradition represented by the Orphic Hymns innovates in the sense that it launches the multi-focal image of a mystagogic Hermes whose traditional traits are made to match the purposes of Orphic theology, given the latter's over-emphasizing of eschatology and rituals of death and re-birth.

Was man als orphische Hymnen kennt, ist eine Sammlung von liturgischen Texten, derer sich ein Mysterienverein Westkleinasiens in der Spätantike bedient zu haben scheint. Die Sammlung besteht aus 87 Hymnen, die in der Regel einer Gottheit bzw. einer Gruppe von Gottheiten oder manchmal personifizierten Mächten oder kosmologischen Kräften gewidmet sind. Diese göttlichen Rezipienten bieten im Grunde ein *who-is-who* der ‚orphischen‘ Mythologie und sollen Zugang zu einer ‚orphischen‘ Theologie gewähren. Prinzipien der inneren Struktur der Hymnen und Anordnung der Sammlung weisen darauf hin, dass ihr Verfasser u. a. Wert auch auf die literarische Gestaltung legte. Da diese Gedichte Orpheus als Autor beanspruchen, nehmen sie Rekurs auf die ältere Dichtung, vor allem auf die homerische und hesiodische Tradition, mit der sie inhaltlich wie auch thematisch konkurrieren. Die ‚orphische‘ Mythologie sucht sich demnach an gewissen Punkten von dieser sozusagen populären Tradition zu differenzieren. Radcliffe G. Edmonds III hat dies folgendermaßen formuliert:¹ „The Greek mythic tradition works by bricolage, to use Lévi-Strauss's metaphor of the rag-bag man who takes old pieces of things and patches them together to make new creations, and the pieces used by the authors of the Orphic

* Für wertvolle Gespräche danke ich Katharina Waldner.

¹ Edmonds 2011, 76.

poems come from the same stock that every other mythmaker uses. Of course, not every subject found in the whole mythic tradition in Orphic poems also appears elsewhere in the mythic tradition. It is the way the pieces are combined and the way the construct is framed that marks them as Orphic.“ Das heißt, dass die Differenzierung der Orphik gegenüber der (vor allem homerischen und hesiodischen) Tradition darin liegt, bekanntes Material neu zu gestalten.

Im Folgenden möchte ich ein typisches Beispiel aus der Sammlung der orphischen Hymnen herausgreifen, um zu zeigen, einerseits in welcher Beziehung der orphische Mythos zur populären Tradition steht, und andererseits inwiefern diese Beziehung dazu beiträgt, die einzelnen Hymnen in den mythischen und rituellen Rahmen der Orphik einzuordnen. Die einzelnen Abschnitte sollen insgesamt drei Aspekte in den Vordergrund rücken: (1.) die Genealogie des chthonios Hermes als Beispiel einer orphischen Eschatologie; (2.) mythische Geschichten über Anodoi von Geliebten aus der Unterwelt; und (3.) die Funktion des Hermes als Seelengeleiters sowohl in diesen mit Eros verbundenen mythischen Geschichten als auch in dem rituellen Kontext der orphischen Hymnen.

Zuerst wende ich mich dem orphischen Hymnos auf chthonios Hermes zu, einem Text, der einen in der homerisch-hesiodischen Tradition gut verwurzelten Gott zum Gegenstand hat.

Der Text lautet (OrphH. 57):²

Κωκυτοῦ ναίων ἀνυπόστροφον οἶμον ἀνάγκης,
 ὃς ψυχὰς θνητῶν κατάγεις ὑπὸ νέρτερα γαίης,
 Ἑρμῆ, βακχεχόροιο Διονύσοιο γένεθλον
 καὶ Παφίης κούρης, ἑλικοβλεφάρου Ἀφροδίτης,
 5 ὃς παρὰ Περσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφοιπολεῦεις,
 αἰνομόροις ψυχαῖς πομπὸς κατὰ γαῖαν ὑπάρχων,
 ἃς κατάγεις, ὅπότεν μοίρης χρόνος εἰσαφίκηται
 εὐιέρῳ ῥάβδῳ θέλγων ἔϋπνοδάτειρα πάντα,
 καὶ ἅλιν ὑπνώοντας ἐγείρεις· σοὶ γὰρ ἔδωκε
 10 τιμὴν Φερσεφόνεια θεὰ κατὰ Τάρταρον εὐρὸν
 ψυχαῖς ἀενάοις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν.
 ἀλλὰ, μάκαρ, πέμποις μύσταις τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις.

² Ich benütze den Text der Ausgabe von Quandt 1955.

I. Chthonios Hermes

Zunächst sind einige Vorbemerkungen zum Verständnis der Bezeichnung chthonios Hermes nötig. Bezieht sich das Attribut $\chi\theta\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$ auf eine Gottheit, so ist es als klassifikatorischer Begriff zu werten, der eine Gruppe von Göttern wie Persephone, Pluton/Hades, Hekate, Hermes und ihren Wirkungsbereich bestimmt. Konkret evoziert es jene spezielle Facette einer Gottheit, die mit der Unterwelt assoziiert wird und von der olympischen Sphäre bzw. den damit verbundenen Zügen zu unterscheiden ist.³ Die Abgrenzung ist in der Regel gegenseitig ausschließend, aber im Falle des Hermes scheint die Eigenschaft des Seelengeleiters einen reibungslosen Übergang vom einen Wirkungsbereich zum anderen zu gewährleisten. Sarah Isles Johnston (1999, 210) hat die These vertreten, der durch die Funktion des Seelenführers zustande kommende Kontakt mit den Seelen der Verstorbenen führe in der spätarchaischen Zeit zu der Überzeugung, Hermes könne Menschen dabei helfen, Seelen heraufzubeschwören. Ein Beispiel kann dies zeigen: In den Choephoren des Aischylos wendet sich Elektra zuerst an chthonios Hermes mit der Bitte, die Götter der Unterwelt anzurufen, und dann richtet sie ein Gebet an ihren verstorbenen Vater und bittet ihn, sie selbst und ihren Bruder vor den Mördern ihres Vaters, Klytaimnestra und Aigisthos, zu schützen (123–144). Daraus lässt sich folgern, dass die mediale Funktion des Geleiters sich dermaßen ausgeweitet hat, dass sie auch andersrum funktioniert: Der Gott ist nicht nur für die Begleitung der Seelen in die Unterwelt verantwortlich, sondern auch dafür qualifiziert, Seelen heraufzuholen.⁴ Aus den Psychagogoi des Aischylos lässt sich Ähnliches beibringen: Odysseus soll außer der Erde chthonios Hermes, den Seelenführer, anrufen und dann auch chthonios Zeus darum bitten, den Schwarm der Seelen hinaufzuschicken.⁵ Vor dem Hintergrund dieser Kontrolle, die Hermes über die Toten zu haben scheint,⁶ ist die prominente Position des chthonios Hermes in den attischen Fluchtafeln aus der klassischen Zeit zu lesen.⁷ Die orphischen Hymnen fokussieren auf den Zugang des Hermes zur Seelenwelt. Die orphische Tradition legt einen Akzent auf das chthonische

³ Parker 2011, 80/81.

⁴ Die bildlichen Darstellungen auf den sogenannten weißen attischen Lekythoi, die eine Todesthematik aufweisen, rücken die Figur des Hermes psychopompos in den Vordergrund, wie Oakley 2004, 137–141 treffend zeigt. Dazu s. auch Bremmer 2010, 20.

⁵ Aisch. Psych. Fr. 273a, 6–9 Radt. Vgl. Henrichs 1991, 187–192.

⁶ Johnston 1999, 45 mit Verweis auf Aisch. Cho. 1–3.

⁷ Laut Bremmer 2010, 19 ist $\chi\theta\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$ das zweithäufigste Attribut des Hermes in diesem Kontext.

Element, da Jenseitsvorstellungen und die damit zusammenhängenden Götter der Unterwelt einen prominenten Platz in der Eschatologie der Orphik haben. In diesem Kontext ist die Tatsache, dass Hermes sich als Schlüsselfigur der orphischen Eschatologie erweist, vielleicht dadurch zu erklären, dass sich die Vorstellung des Seelenführers, die sich bereits zu der Zeit Homers findet und seither einen der festen Züge des Gottes ausmacht, allmählich zum Anführer der Seelen der Verstorbenen entwickelt. So nuanciert werden muss vielleicht auch die Verbindung des Hermes mit dem Kult des Dionysos: Am Fest der Anthesterien – ein Fest zu Ehren des Dionysos – gelten die Opfer des dritten Tages dem chthonios Hermes. An diesem Tag wurden die Choes und die Chytroi gefeiert, bei denen, nach den antiken Scholien zu Aristophanes' Acharnern, eine Mischung aus Hülsenfrüchten (πανσπερμία) in großen Töpfen gekocht und dem chthonios Hermes dargebracht wurde.⁸ Dies taten, so heißt es, die Lebenden, um Hermes zugunsten der Toten zu beschwichtigen. Die Gunst dieser chthonischen Gottheit leitet sich also von ihrer Kompetenz ab, Kontrolle über die Seelen der Verstorbenen auszuüben.

II. Hermes der Seelenführer

In diesem Abschnitt befaße ich mich mit dem Konzept des Seelenführers bzw. mit der Tatsache, dass chthonios Hermes im orphischen Hymnos als Seelenführer dargestellt wird. Diese Darstellung entstammt größtenteils der homerischen Tradition.⁹ Dies wirft die Frage auf, inwieweit die orphische Jenseitsvorstellung von dem Bild der homerischen Eschatologie beeinflusst worden ist und in welchem Zusammenhang miteinander die beiden Traditionen stehen. Konkret soll der Ursprung des Motivs des Schlafs untersucht werden und dann die Art und Weise, wie dieses Motiv in der Orphik mit dem Konzept der Seelenführung und mit der Vorstellung der Wiedergeburt verbunden wird.

Im orphischen Hymnos wird Hermes explizit als eine Gottheit genannt, die für das Hinabführen der Seelen der Toten in die Unterwelt zuständig ist. Als solcher ist er mit der Unterwelt räumlich verbunden: Assoziiert wird er mit dem Fluss Kokytos, dem traditionellen Grenzgebiet zwischen dem Land der Lebenden und jenem der Toten, und daher auch mit dem heiligen Bereich Persephones. Dass er eine Grenzzone besetzt (57, 1: ναίωv) und mit Persephone zu tun hat (57, 5: ἀμφοιπολεύεις), weist darauf hin, dass er mit der

⁸ Schol. in Ar. Ach. 1076a.

⁹ Eingehend zum Verhältnis der orphischen Tradition zur homerischen s. Herrero 2008.

Unterwelt verbunden ist, aber keinen festen Bestandteil davon bildet. Seine Hauptwirkung besteht darin, den Seelen dabei zu helfen, den unumgänglichen Weg in die Unterwelt zu beschreiten (57, 1: ἀνυπόστροφον οἶμον ἀνάγκης). Der Text verweist sogar auf beide geläufige Bezeichnungen, die unter die Kategorie ‚Seelenführer‘ fallen: psychagogos (57, 2: ψυχᾶς θνητῶν κατὰγεις) und psychopompos (57, 6: αἰνομόροις ψυχᾶϊς πομπός). Hinzu kommt, dass Hermes die Katabase der Seelen mithilfe seines Stabs bewirkt, der Seelen zum Schlaf bringen und wieder zu wecken vermag (57, 8/9).¹⁰

Der Kontext der Katabase ist stark homerisch geprägt, insofern als die homerische Jenseitsdarstellung in ihren sprachlichen und geographischen Umrissen evoziert wird. Homerisch heißt hier odysseisch, denn die Odyssee bietet zwei Erzählungen über die Unterwelt, die erste Nekyia im 11. Buch und die zweite im 24. Buch. Beide Erzählungen nehmen Bezug auf Hermes als Gott der Unterwelt: In der ersten wird die Begleitung des Herakles durch Hermes in den Hades anlässlich des Kerberos-Abenteuers – allerdings unter der Mitwirkung Athenes – kurz erwähnt (11, 625/626) und in der zweiten figuriert Hermes als Geleiter der Seelen der ermordeten Freier in die Unterwelt (24, 1–4). Auch die Präliminarien der ersten Nekyia sind wichtig: Im 10. Buch erkundigt sich Odysseus bei Kirke nach dem Gott, der ihm den Weg zur Unterwelt weisen soll (10, 501: τίς γὰρ ταύτην ὁδὸν ἡγεμονεύσει), woran die im orphischen Hymnos beschriebene Funktion des Hermes als Geleiters erinnert (57, 11: ψυχᾶϊς ἀεναίοις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν).¹¹ Im Anschluss an die Frage des Odysseus gibt Kirke Anweisungen, welche topographische Landmarken der Unterwelt wie den Fluss Kokytos betreffen (10, 514: Κόκυτος θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ), bei dem sich chthonios Hermes im orphischen Hymnos aufhält (57, 1: Κόκυτοῦ ναίων ἀνυπόστροφον οἶμον ἀνάγκης).¹² Die Hinweise Kirkes zielen darauf, Odysseus unversehrt von der Unterwelt wieder hinaufzubringen, und können als

¹⁰ Vom Überlieferungsstandpunkt her scheint Vers 8 problematisch zu sein. Ich übernehme die von Quandt 1955, 41 und, nach ihm, auch von Morand 2001, 23 gedruckte Lesart mit der Crux. West 1968, 295 versucht den Vers mit πάνθ' ὑποδοτείρη zu heilen, während Ricciardelli 2000, 150 (und weiter 456 mit detailliertem Kommentar) in ihrer eigenen Textversion ὑποδῶτερ ἅπαντας liest. Die neue Ausgabe von Fayant-Chuvin 2013 konnte ich nicht einsehen. Für mein Argument ist es an sich nicht nötig, auf Fragen der Textüberlieferung einzugehen, solange diese, wie eben im Vers 8, keinen entscheidenden Einfluss auf den Sinngehalt eines Satzes ausüben.

¹¹ Die Wendung ist bei Homer formelhaft, begegnet aber mit Bezug auf Hermes nur in HHerm. 303.

¹² Kokytos gilt als Unterweltsgrenze par excellence: s. Sourvinou-Inwood 1995, 61; Mackie 1999, 492/493.

solche mit dem in den orphischen Goldplättchen zu findenden Muster der Unterweisung verglichen werden, die eine autoritäre Stimme der Seele erteilt.¹³ Da Hermes aber nur im 24. Buch der Odyssee als Seelenführer auftritt, ist es angebracht, einen näheren Blick auf die zweite Nekyia zu werfen, um feststellen zu können, inwieweit die Orphik von der homerischen Tradition Gebrauch macht.

Das Bild des Hermes im 24. Buch der Odyssee hat einen erheblichen Einfluss auf die Stilisierung des chthonios Hermes im orphischen Hymnos ausgeübt. Bei Homer versammelt Hermes die Seelen der verstorbenen Freier und verwendet dabei seinen goldenen Stab, um den Seelenschwarm zusammenzutreiben und in die Unterwelt hinabzuführen. Der ursprüngliche Gebrauch des Stabs scheint allerdings ein anderer zu sein: Er dient dazu, die Augen der Menschen zu bezaubern bzw. in den Schlaf zu versenken und wieder zu wecken (24,2–4).¹⁴ Deplatziert erscheint die Verwendung dieser formelhaften Wendung in der Kalypso-Episode, wo die wunderwirkende Kraft des Stabs keinen praktischen Gebrauch hat (5,47/48). Die schlafspendende und -lösende Kraft des Stabs findet jedoch ihren Niederschlag im 24. Buch der Ilias, wo die Formel zum ersten Mal vorkommt (24,343/344). Hier führt Hermes in der Eigenschaft eines *πομπός* den betagten Priam ins Lager der Achäer (437–439,461) und schläfert dabei die Wächter ein (445). Miguel Herrero hat kürzlich eine Reihe von Argumenten vorgebracht, um die These zu stützen, diese Episode sei einer Katabase nachgebildet worden, und die Geleitfunktion des Hermes wirke in diese Richtung entscheidend.¹⁵ Seine These lässt sich dadurch bekräftigen, dass auf dieser Grundlage das letzte Buch der Odyssee manche unverkennbare Ähnlichkeiten zum letzten Buch der Ilias aufweist.

¹³ Zu Kontaktpunkten zwischen den orphischen Goldplättchen und homerischen Erzählstrategien s. Martin 2007; Herrero 2011a. Zur Kommunikationssituation in den Texten der Goldplättchen s. Riedweg 1998.

¹⁴ Vgl. Foley 1999, 234: „Whether he actually uses it or not, Hermes possesses the power to override the natural, inevitable rhythm of waking and sleeping, to control the pandamator that otherwise overcomes everyone. Hermes’ power – imaged in the rhabdos – is in effect a traditional attribute in its own right (not unlike an epithet) as well as another inflection of the sleep sema. [...] Hermes’ wand is simply so powerful that it supervenes a defining human characteristic.“

¹⁵ Herrero 2011b. Betreffend die Geleitfunktion des Hermes in der Unterwelt: Es wäre sicher interessant zu erwägen, inwieweit die Psychopomp-Identität als aus einer (eher volkstümlichen) Etymologisierung der Bezeichnung *κηρύκειον* für seinen Stab von *κήρ* ‚Todesschicksal‘ herrührend empfunden wurde. Es hat den Anschein, dass wenigstens die archaische Epik keine derartige Assoziation kennt.

Das Verhältnis des Hermes zu Schlaf und Tod verweist auf eine bereits bei Homer anzutreffende Vorstellung. Christiane Sourvinou-Inwood hat gezeigt, dass die Katabase im 24. Buch der Odyssee zwei gravierende Innovationen im eschatologischen Bild des gesamten Epos einführt. Die erste Erneuerung der Tradition liegt darin, dass die Seelen der ermordeten Freier (im Gegensatz zu Elpenor) den Hades bereits vor der Bestattung betreten dürfen.¹⁶ Die zweite Erneuerung der Tradition zeigt sich darin, dass die Seelen sich nicht alleine zum Hades begeben, sondern von Hermes dorthin geführt werden. Hermes wird hier merkwürdigerweise Kyllenios, also nicht chthonios oder Ähnliches, genannt, was einerseits auf der Grundlage einer geographischen Verbindung der Styx mit Arkadien und Kyllene erklärt werden¹⁷ und andererseits auf eine frühe Phase der Entwicklung seiner Identität als chthonische Gottheit hinweisen könnte. Diese Entwicklung hat in der Folge einen derart maßgeblichen Einfluss auf eschatologisch geprägte Vorstellungen der griechischen Archaik und Klassik gehabt, dass sie schließlich zur Tradition wurde. Es hat aber den Anschein, dass dieser traditionelle Status des Kyllenios Hermes mit den Attributen des Seelenführers auch das Bild des Gottes in der orphischen Dichtung beeinflusste: In den Rhapsodien leitet der Hermes aus Kyllene die Seelen in eine Höhle unter der Erde hinab (OF 339, 7/8 Bernabé: ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς | γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον).¹⁸ Die orphische Tradition, die sich in den Rhapsodien und im orphischen Hymnos auf chthonios Hermes niederschlägt, hat somit große Bedeutung in der Entwicklung der homerischen Eschatologie und eignet sich deren Grundzüge individuell an.

Blickt man auf den orphischen Hymnos zurück, so lässt sich feststellen, dass seine Sprache sich an die homerischen Vorlagen und zwar an die eklatant chthonische Version des 24. Buchs der Odyssee anlehnt, indem er den formelhaften Kern der Wendungen bis zu einem gewissen Grad beibehält: Als Seelengeleiter (24, 9/10 ἦρχε ... κατ' εὐρώεντα κέλευθα ~ 57, 10/11 κατὰ Τάρταρον εὐρύν ... ὁδὸν ἡγεμονεύειν) verfügt Hermes über einen Stab (24, 2 ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χειρὶ ~ 57, 8 εὐιέρω ῥάβδω), mit dem er die Kontrolle über den Schlaf hat (24, 3 ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει ~ 57, 8 θέλγων; 24, 4 αὐτε καὶ ὑπνῶντας ἐγείρεις ~ 57, 9 καὶ πάλιν ὑπνῶντας ἐγείρεις). Über die vielen Gemeinsamkeiten hinaus gibt es dennoch einen markanten Unterschied: Während die Odyssee sich auf das Einschlafen und das Erwachen von Menschen in wörtlichem Sinne bezieht – selbst wenn dieser Bezug sich

¹⁶ Sourvinou-Inwood 1995, 103/104.

¹⁷ Balladié 1980.

¹⁸ Vgl. Herrero 2008, 265.

innerhalb eines Katabase-Kontexts findet –, bedient sich der orphische Hymnos einer metaphorischen Sprache, gesetzt den Fall, dass der Schlaf mit dem Tod gleichzusetzen ist – es sei darauf verwiesen, dass Hypnos und Thanatos nicht nur in der hesiodischen Theogonie (212) gemeinsam auftreten,¹⁹ sondern auch am Ende des Corpus der orphischen Hymnen (85 und 87) zusammengestellt werden. Eingeschlafen sind eben die Seelen der Verstorbenen, die nun von Hermes selbst in den Hades geführt werden, und die Möglichkeit eines Erweckens scheint auf die Wiedergeburt dieser Seelen hinzudeuten. Das Glaubensmuster, wonach die Seele glücklich und befreit ins Jenseits tritt bzw. zum neuen Leben erweckt wird, sei es mit einmaliger Wiedergeburt oder durch einen Zyklus von Wiedergeburten, ist seit der klassischen Zeit tief in der Orphik verwurzelt. In einer Sammlung von Hymnen mit regem Interesse an einem guten Ende des Lebens (τέλος)²⁰ stellt die Metapher im orphischen Hymnos auf chthonios Hermes einen der wenigen Bezüge auf das Jenseits dar. Das Beispiel des chthonios Hermes zeigt, wie Jenseitsvorstellungen der orphischen Hymnik in der Spätantike von der homerisch-epischen Eschatologie ausgehen, um weniger geläufige religiöse Überzeugungen vertrauter zu machen.

Aus unserer Analyse geht hervor, dass die Grundsteine der orphischen Eschatologie – wenigstens im orphischen Hymnos auf chthonios Hermes – auf der populären Mythologie aufbauen, wie sich diese bei Homer findet. Der manchmal rein dekorative, manchmal aber auch funktionale Stab des Hermes wird in der Orphik zu einem Instrument, das den Abstand zwischen Schlaf und Tod beträchtlich verringert und so die Wiedergeburt ermöglicht. Am Beispiel des chthonios Hermes werden demnach jene Punkte herausgehoben, welche die orphische Dichtung mit dem traditionellen Mythos verbinden.²¹

¹⁹ Vgl. Hes. Th. 756. Das gemeinsame Auftreten von Hypnos und Thanatos in den nicht theogonischen Kontexten der Ilias ist auch erwähnenswert: Hom. Il. 14, 231; 16, 682.

²⁰ Athanassakis 1977, x-xi: „Also Orphic, but not uniquely Orphic, is the sentiment expressed in the variations of the formula “grant a good end to a life of industry, etc.“, since a good life on earth attended by the proper rites of initiation and purification constitutes some sort of guarantee of rewards or, at least, of escape from punishment in the afterlife.“ Dagegen Herrero 2010b, 83: „The Orphic Hymns’ lack of interest in the life to come is well-known“; Ricciardelli 2008, 346.

²¹ Zum Hang der orphischen Dichtung, Stränge der Tradition innovativ zu gestalten, vgl. Edmonds 2011, 79: „In some sense, Orphic poetry was always marginal: either its claims to antiquity and direct revelation were accepted, putting its authority higher than Homer and Hesiod, or it was rejected, making it a spurious and later invention, deviant from the familiar and accepted tradition. This very characteristic of deviance from the expected

III. Genealogie

Die Sammlung der orphischen Hymnen widmet Hermes zwei Hymnen, die erhebliche Unterschiede aufweisen, vor allem weil der zweite sich explizit an den chthonios Hermes, also den Gott der Unterwelt, richtet.²² Dieser Hymnos bietet innerhalb zweier Verse eine äußerst komprimierte Form der Genealogie des laudandus: Hermes ist Sohn des Dionysos, welcher bakchische Tänze führt, und der Aphrodite mit den schönen Augenwimpern. Dabei geht es um keine kurzgefasste Erzählung über den Ursprung bzw. die Geburt des Gottes, wie es von einem archaischen, klassischen oder hellenistischen Hymnos zu erwarten wäre; hingegen sind die genealogischen Angaben in diesem Hymnos aus dem 3. Jh. n. Chr. durch die bloße Benennung der göttlichen Eltern und einer einzigen Funktion auf das Wesentliche reduziert. Dies bildet ein festes Charakteristikum der orphischen Hymnen in ihrer Gesamtheit, in denen die sonst zentrale *pars epica*, die meistens eine Erzählung über die Wundertaten des zu preisenden Gottes mit einschließt, praktisch ausgeblendet wird und stattdessen die aus gehäuften Attributen und Epiklesen bestehende Eulogie in den Mittelpunkt tritt, welche schließlich durch eine kurze Bitte abgerundet wird.²³ Bezüge auf die Genealogie der jeweiligen Gottheit sind nicht selten, aber so kurz und bündig, dass sie nahezu als Teil der an die primäre Gottheit gerichteten Epiklesen anzusehen sind. Hinzu kommt die Tendenz der Orphik, bereits vorhandene Genealogien von Göttern zu ersetzen, um ihre Version eines mit anderen Benennungen versehenen religiösen Systems zu fördern und dabei auf punktuelle Unterschiede zur Tradition aufmerksam zu machen.

Robert Fowler hat unlängst dargelegt, dass jede Genealogie immanent narrative Elemente enthält.²⁴ Die Mythologie der orphischen Dichtung weist eine charakteristische Dynamik auf, die sich durch geradlinige, auf den Punkt gebrachte Erzählungen entfaltet. Besonders in den orphischen Hymnen ist das narrative Potential mythischer Bezüge verdichtet und daher voll

norm, however, makes Orphic poetry a suitable medium for innovative thinkers trying to develop new cosmological ideas.“

²² Ein besonderer Kontaktpunkt zwischen den beiden Hymnen soll hier verzeichnet werden: Die im orphischen Hymnos auf chthonios Hermes (57) skizzierte Konstellation Persephone-Dionysos-Aphrodite-Hermes lässt sich in etwas abweichender Reihenfolge an der Einrahmung des orphischen Hymnos auf Hermes (28) erkennen: Ihm werden ein Hymnos auf die Mutter der Götter (27) voran- und die Hymnen auf Persephone (29) und auf Dionysos (30) nachgestellt.

²³ Rudhardt 1991, 264; 2008, 183/184; Morand 2001, 40–42; Graf 2009, 173.

²⁴ Fowler 2006.

von Anspielungen. Trotz des Mangels an elaborierten Erzählungen sind derartige Bezüge einer konkret als orphisch gekennzeichneten, mythoserzeugenden Imagination entsprungen. Die Genealogie entzieht sich den Regeln des literarischen Hymnos und wird an die Konventionen des orphisch geprägten religiösen Diskurses angepasst. So ist der Weg frei für die Erforschung der Semantik der knappen genealogischen Angaben. Zugleich stellt sich die Frage nach der Narrativierung der Genealogie: ob (und wenn ja, was für) eine Erzählung hinter einer Genealogie steckt. Meine Antwort auf diese Frage ist durchaus positiv, insofern als die ummythisierte Genealogie des Hymnos als eine Mikroerzählung zu betrachten ist, die sich durch Querverweise auf das mythische System der Orphik erklären lässt.

Die Genealogie ist ein integrales Element der Struktur eines Hymnos, das der an den Anfang gestellten Epiklese zuzuordnen ist. Genealogische Informationen zu der jeweils zu preisenden Gottheit können mittels einer in die Haupterzählung eingefügten Erzählpattie durch einzelne Patronymica bzw. Matronymica oder auch durch bloße Hinweise auf die Identität der Eltern gegeben werden. Der Verfasser des orphischen Hymnos hat sich für die letzte Möglichkeit entschieden, da sich die Namen der Eltern, mit episch klingenden Adjektiven belegt, an die Anrufung des Gottes anschließen. Gegen die vielfach belegte Tradition, wonach die Nymphe Maia dem Göttervater Zeus Hermes gebar, gilt der Gott hier als Sohn von Dionysos und Aphrodite. Es fällt auf, dass diese Version der Abstammung nirgends sonst überliefert wird; gestützt wird sie weder von Textquellen noch von bildlichen Darstellungen. Die Hauptquelle für die geläufige Version ist bekanntlich der homerische Hermeshymnos, in dem von der göttlichen Geburt und dem wundersamen Wachstum des kleinen Gottes berichtet wird. Die homerische Tradition kennt Hermes als Sohn von Zeus und Maia, mit der übrigens auch der orphische Hymnos auf Hermes (28) in Einklang steht. Hingegen ist der orphische Hymnos auf chthonios Hermes (57) einmalig hinsichtlich der Abstammung des Hermes von Dionysos und Aphrodite.

Im Folgenden wird versucht, einen semantischen Rahmen zu skizzieren, der dieser genealogischen Verbindung des chthonios Hermes mit Dionysos und Aphrodite innerhalb der orphischen Mythologie gerecht wird. Dabei wird Nachdruck auf einen implizit theogonischen Erzählstrang gelegt, den die genealogischen Angaben suggerieren. Meine These lautet, dass die mit den Eltern des gepriesenen Gottes verbundenen Epitheta einen Diskurs einleiten, der im Grunde zeigt, wie die orphischen Hymnen mit dem populären

Mythos verfahren.²⁵ Es soll genauer auf die traditionellen ebenso wie speziell orphischen Geburtsgeschichten der Eltern Dionysos und Aphrodite geblickt werden, um zu zeigen, wie sich signifikante Muster im Bild des chthonios Hermes spiegeln: so z. B., dass alle angegebenen Vorfahren des chthonios Hermes (Dionysos, Aphrodite und Persephone) mit dem Motiv der Anodos verbunden sind, was einerseits ihre Beziehung zu chthonischen Elementen zeigt und sie andererseits mit dem orphischen Glauben der Aussicht auf ein besseres Leben nach dem Tod in Verbindung bringt.

In der orphischen Mystik nimmt Dionysos einen herausragenden Platz ein, denn er ist jener Gott, der im Mythos der Titanen den Übergang von der Theogonie in die Anthropogonie ermöglicht. In der Überlieferung des Mythos tritt Dionysos, Persephones Sohn, bereits als Kind die Nachfolge in der kosmischen Herrschaft an. Die Titanen ermorden das Kind aus Eifersucht, zerstückeln und verspeisen es schließlich. Zeus rächt sich an ihnen, indem er sie mit seinem Blitz tötet. Die Körperteile des Kindes werden gesammelt und begraben, aber sein Herz wird von Athene in Semele übertragen, um einen Fötus zu erzeugen. Dionysos wird ein zweites Mal, und diesmal von Semele und im Schenkel des Zeus ausgetragen und geboren. Aus den Überresten der Titanen entsteht die Menschheit, welche die Ursünde ihrer titanischen Ahnen in sich trägt. Damit die Menschen diese Urschuld loswerden, sollen sie sich in dionysische Riten initiieren lassen, damit sie durch die verbitterte Mutter Persephone in der Unterwelt günstig behandelt werden und so eine Chance für ein gutes Leben nach dem Tod haben können. Der Mythos ist in dieser Form in den orphischen Hymnen nicht erzählt,²⁶ es wird aber auf einzelne Elemente Bezug genommen.²⁷ Dass die orphischen Hymnen dem Dionysos diese besondere Position zuerkennen, zeigt sich vor allem darin, dass sie ihm bereits im Proömium den höchsten Rang zuerkennen (OrphH. Pr. 8/9: ὅς τε μεγίστας | τιμὰς ἐν μακάρεσσιν ἔχεις) und den Titanen einen ganzen Hymnos widmen (OrphH. 37).²⁸ Vor

²⁵ Zur Funktion der Epitheta in den orphischen Hymnen s. Hopman-Govers 2001; Rudhardt 2008, 235–250; Ricciardelli 2008, 341–343; Herrero 2010a, 90–95.

²⁶ Der Mythos wird erst im 6. Jh. n. Chr. vom Neoplatoniker Olympiodor vollständig erzählt. Für eine eingehende Behandlung des Mythos und seiner Bedeutung s. Graf-Johnston 2007, 66–93; Bernabé 2008. Für treffende Einzelbemerkungen s. auch Parker 1995, 494–496; Edmonds 2011, 86–88.

²⁷ Vgl. Herrero 2010a, 92 zum orphischen Hymnos auf Dionysos Trieterikos (52): „he [scil. Dionysos] is given titles which allude to his personal mythology as son of Semele (μηροτρειφής) and to his death as Zagreus of the Orphic theogonies (τριφύεζ).“

²⁸ Dass der Kern der Sammlung der Hymnen sich um diesen Mythos dreht, zeigt ein reges Interesse an den Grundrissen der orphischen Mythologie; so Graf 2009, 172.

dem Hintergrund dieses „alternativen Dionysos“, welcher eine „Schlüssel-figur der orphischen Eschatologie“ bildet,²⁹ soll sein Platz als Vorfahre im orphischen Hymnos verstanden werden: Er gilt nicht nur als Ahne der Seelen, die Hermes in die Unterwelt hinabführt, sondern auch des Hermes selbst.

Als Sohn des Zeus und der Kadmostochter Semele ist Dionysos mit dem Attribut βακχεγόροτος, „jener, der in bakchischen Tänzen den Vorsitz hat“, versehen. Das Epitheton kommt zum ersten Mal in den orphischen Hymnen vor, scheint aber aus der in Werken des Euripides mit dionysischem Inhalt erkennbaren semantischen Nähe zwischen Βάκχος und einer Form von χορεύω entstanden zu sein.³⁰ In den Phönizierinnen des Euripides wird dieser bakchische Tanz, der als Βάκχιον χόρευμα bezeichnet wird, mit der Geschichte von der Geburt des Dionysos durch Semele in Zusammenhang gebracht. Der Gott ist bereits als kleines Kind von Efeu umwunden, was die thebanischen Frauen zum bakchischen Tanz veranlasst.³¹ Die Euripides-Stelle bietet also ein quasi Aition für die Genese des bakchischen Tanzes und führt dies auf die Geburtsumstände des Gottes zurück. Festzuhalten ist, dass die Epiklese des Dionysos in seiner Eigenschaft als Vater des chthonios Hermes gleichsam Einblick in die Geschichte seiner eigenen Geburt und der Erlangung seiner festen Charakteristik gewährt. Diese Charakteristik kommt auch an anderen Stellen in den orphischen Hymnen zur Sprache und scheint auf die metaphorische Konzeption des bakchischen Tanzes als nächtlichen Rituals hinauszulaufen.³²

Die Geburt des Dionysos durch Semele wird bereits in der Theogonie Hesiods erwähnt, in der außerdem neben der Apotheose des Dionysos auch auf die Vergöttlichung seiner Mutter hingewiesen wird.³³ Das Nämliche ergibt sich auch aus der 2. Olympischen Ode Pindars, der von ihrem seligen Leben unter den Olympiern berichtet.³⁴ Die Apotheose Semeles folgt jedoch auf einen schrecklichen Tod: Sie ist, vom Blitz des Zeus getroffen, zum flammenden Inferno geworden.³⁵ Diese Version ist auch in den orphischen

²⁹ Parker 2005, 358.

³⁰ Eur. Cycl. 63/64, 156; Bacch. 62/63, 126–134, 144–150, 195, 565–568, 862–864, 1153.

³¹ Eur. Phoen. 649–656 mit Mastronarde 1994, 338/389 z. St. Sollte diese Stelle dem Verfasser des orphischen Hymnos für die Einsetzung des Attributs βακχεγόροτος tatsächlich Vorbild gewesen sein, was hier angenommen wird, wäre es vielleicht nicht so abwegig zu vermuten, dass diese Stelle auch auf Aphrodites Attribut ἔλικο-βλέφαρος vorausweist.

³² OrphH. 49, 1–3.

³³ Hes. Th. 940–942. Vgl. West 2008, 281.

³⁴ Pind. O. 2, 25–27.

³⁵ OrphH. 44, 4/5.

Hymnen zu finden, die eher Semeles chthonische Seite als ihre Apotheose hervorheben. Demgemäß ist die Rede von den Ehren, die Persephone, die erste Mutter des Dionysos,³⁶ ihr erwiesen hat: Sie soll alle drei Jahre von den Sterblichen verehrt werden (44, 6/7). Es ist wichtig, dass die durch Persephone begründeten Ehren Semele in eine Reihe mit dem chthonios Hermes innerhalb der Hymnen-Sammlung stellen (44,6 τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Περσεφονείης ~ 57, 9/10 σοὶ γὰρ ἔδωκε | τιμὴν Φερσεφόνηια θεά), denn beide sind Rezipienten der Gunst Persephones gewesen. Das heißt, dass beide Katabasen erlebt haben. Das Beachtenswerte daran ist aber, dass Semele und Hermes, abgesehen von Kathodoi, auch mit Anodoi aus der Unterwelt assoziiert sind. Betreffend Semele scheint Dionysos als πομπός zu wirken, indem er durch den See Alkyonia in die Unterwelt hinab und, seine Mutter rettend, wieder hinaufsteigt.³⁷ In ähnlicher Weise führt Hermes Kore im homerischen Demeterhymnos vom Hades wieder zurück (334–356). Die Anodoi haben indes unterschiedliche Effekte: Während Semele zu einer olympischen Göttin gemacht wird, erlangt Persephone einen prominenten Platz im chthonischen Bereich. Anlässlich des Attributs βακχεχόροιος, das die Geburt des Dionysos durch Semele evoziert, tritt ein Signifikationsmuster, jenes der Kathodos und anschließenden Anodos, hervor, das nicht nur die Beziehung des Dionysos zu seiner Mutter Semele kennzeichnet, sondern auch einen neuen Aspekt in das Verhältnis zwischen Dionysos und Hermes im orphischen Kontext aufzuzeigen vermag. Denn was Dionysos und Hermes miteinander verbindet, sind der chthonisch nuancierte Kontakt zu Persephone wie auch die mediatorische Funktion des Geleiters in Übergangssituationen, in denen die Grenze zur Unterwelt überschritten wird.³⁸ In den Dionysiaka des Nonnos aus dem 5. Jh. n. Chr. wird eine Geschichte über die Rolle des Hermes im Mythos von Semele überliefert, die seiner Funktion als Vermittler gerecht wird: Er verpflanzt den Fötus aus dem Schoß der Semele in den Schenkel des Zeus und führt zudem Semele auf den Olymp.³⁹ Geht man davon aus, dass diese mythische Variante bereits früher bekannt

³⁶ Rudhardt 2002 (=2008, 268–273) hat gezeigt, dass das Attribut διμῆτωρ, das in den orphischen Hymnen für Dionysos belegt ist (52,9), nach der Zerstückelung des Gottes durch die Titanen auf Semele als seine Mutter übergeht – so erklären sich auch die durch Persephone erteilten Ehren. Dazu s. auch Parker 1995, 495 und 507 Anm. 56.

³⁷ Paus. 2, 37, 5. Überliefert wird der Mythos auch von Apollod. 3, 5, 3; Plut. De sera 566a; Paus. 2, 31, 2.

³⁸ Die orphische Tradition weist Hermes eine Rolle als Kourotrophos und πομπός des Dionysos zu, weil er den Fötus aus dem Leib der Semele von der Unterwelt in den Schenkel des Zeus überführt: OF 328 Bernabé.

³⁹ Nonn. Dion. 8, 402–412.

gewesen ist, was aufgrund der gut überlieferten kourotropischen Züge des Hermes in Bezug auf den kleinen Dionysos anzunehmen ist,⁴⁰ so kann man feststellen, dass die Orphik die traditionelle Stellung des Gottes in der Apotheose Semeles und der Wiedergeburt des Dionysos umgestaltet hat, indem sie aus dem Kourotropos einen Nachkommen gemacht hat.

Es fällt auf, dass im Anschluss an die genealogischen Angaben der Name Persephones erscheint (57, 5) und so einen nahtlosen Übergang vom genealogischen Teil des Hymnos zu jenem Bereich bewirkt, in welchem die Eigenschaften des gepriesenen Gottes angeführt werden. Denn Persephone gilt in den orphischen Rhapsodien als Tochter und Geliebte des Zeus, dem sie Dionysos als Sohn gebar⁴¹ – anhand dieses Mythos wird das Verhältnis des Orpheus zu den bakchischen Riten erklärt, in denen auf die Zerstückelung des Dionysos zurückgegriffen wird.⁴² Es ist zudem zu vermuten, dass Persephones Rolle als Mutter des Dionysos bereits in den orphischen Goldplättchen thematisiert wird,⁴³ was sich allerdings durch die Lage der Überlieferung nicht beweisen lässt. Martin West geht davon aus, dass der Derveni-Papyrus darauf Bezug genommen haben muss, zumal der erhaltene Text an der Stelle abbricht, an der von der Vereinigung zwischen Zeus und Demeter erzählt wird, die schließlich zur Geburt Persephones führt: „Zeus is involved in a whole series of unions with different goddesses, and many children are born. Only two of them, however, Kore and Dionysus, have a special role as saviours of mankind. Salvation is what we should expect the Derveni Orpheus to be ultimately proclaiming, especially as he has dealt so summarily with all that happened before Zeus’ reign and with Zeus’ own re-creation of the world.“⁴⁴ Der erste eindeutige Hinweis findet sich bei Kallimachos und dürfte auf Rhapsodentradition zurückgehen.⁴⁵ Wie dem auch sei, die orphischen Hymnen scheinen an dieser Stelle den Kontakt zu den

⁴⁰ In weiteren Erzählvarianten holt Hermes das Dionysoskind entweder direkt aus dem Schoß der verbrennenden Semele oder erst aus dem Schenkel des Zeus heraus und bringt es zu verschiedenen Pflegemüttern: Apoll. Rhod. Argon. 4, 1130–1137 (Makris); Apollod. 3, 28/29 (Ino, Nymphen von Nysa); Diod. Sic. 4, 2, 3 (Nymphen von Nysa). In der Ikonographie ist die Figur des Hermes als Kourotropos des Dionysos bereits im 5. Jh. v. Chr. bezeugt. Zu Abbildungen s. Siebert 1990, 319–320 (fig. 365–378). Zwei rotfigurige Vasen aus dem 4. Jh. v. Chr. stellen die Präsenz des Hermes während der chthonischen Geburt des Dionysos Zagreus dar; vgl. Bérard 1974, 84 (pl. 19 fig. 68/69).

⁴¹ OF 89; 270 Bernabé. Cf. Parker 1995, 489, 494.

⁴² OF 283 Bernabé.

⁴³ Graf 1993, 244. Contra Edmonds 2004, 58f. mit Anm. 84.

⁴⁴ West 1983, 94.

⁴⁵ Kall. Fr. 43, 117 Pf. = OF 34 Bernabé.

Rhapsodien dadurch zu bewahren, dass sie Dionysos – in der Form seines stark chthonisch konnotierten Attributs Eubouleus⁴⁶ – als Sohn Persephones besingen.⁴⁷

Entscheidend ist auch der Blickwinkel, unter dem Persephone gesehen wird: Sie wird nicht als Kore bzw. als entführtes Mädchen angesprochen, sondern als Königin der Unterwelt und Gattin des Hades, die in der Lage ist, Ehren zu erteilen: Sie macht Hermes zum psychopompos (57, 9–11). Dies steht in Einklang mit der Darstellung Persephones in den orphischen Goldplättchen als etablierte und respektgebietende Herrscherin der Unterwelt.⁴⁸ Im orphischen Hymnos auf Persephone treten beide Aspekte in den Vordergrund: Sie ist die verehrte Gattin Plutons (29, 3: Πλούτωνος πολύτιμη δάμαρ) und rechtmäßige Königin der Unterwelt (29, 6: ὑποχθονίων βασιλεία)⁴⁹ wie auch der Sprössling von Deo, dem eleusinischen Beinamen Demeters (29, 5: Δηοῦς θάλος ἄγνόν). Daraus lässt sich folgern, dass die Mythologie der orphischen Hymnen die populäre Version billigt, in der Kore von Pluton-Hades geraubt wird, und diese mit der orphischen Variante einer Persephone mit rein chthonischer Kontur in Zusammenhang bringt. Der vorliegende Synkretismus hat den Vorteil, dass dabei das initiatorische Element des Kore-Mythos in den Dienst der orphischen Jenseitsvorstellung gestellt wird: Wie Kore durch ihre Ehe mit Hades von der Kindheit ins Erwachsenenalter geführt wird, so können die Seelen der Toten durch den Kontakt mit Persephone in der Unterwelt von der Ursünde befreit werden und sich eines glücklichen Lebens nach dem Tod erfreuen. Die Figur des Hermes ist in beiden Initiationsparadigmen unerlässlich.

Die Abstammung des Hermes von Aphrodite ist weniger gut zu verstehen, weil die beiden Götter weder im traditionellen Mythos noch sonst im orphischen Corpus in irgendeiner Verwandtschaftskonstellation zusammen aufscheinen. Die gängige Abstammung ist jene von Maia, was auch der orphische Hymnos auf Hermes (28, 1: Κλυθή μου, Ἑρμεία, Διὸς ἄγγελε,

⁴⁶ Zuntz 1971, 310/311 zeigt, dass die Verwendung des Attributs Εὐβουλεύς für Dionysos in den orphischen Goldplättchen aus dem süditalischen Raum keine Identifikation des Gottes mit Hades implizieren soll. Der chthonios Dionysos, der seit hellenistischer Zeit teilweise mit Zagreus geglichen wird, ist eindeutig mit dem Dasein nach dem Tod assoziiert. So Zuntz 1971, 407–411.

⁴⁷ OrphH. 29, 8; OrphH. 30, 6/7; OrphH. 46, 6/7.

⁴⁸ Dazu s. Edmonds 2004, 56–61.

⁴⁹ Ein Allomorph dieser Bezeichnung, χθονίων βασιλεία, kommt in den Tafeln von Pelinna oft vor: OF 488, 1; 488, 7; 490, 1; 491, 1 Bernabé.

Μαϊάδος υίε) übernimmt.⁵⁰ Der orphische Hymnos auf chthonios Hermes scheint sich immerhin der damit einhergehenden Divergenz bewusst zu sein, indem er Aphrodite als ἔλικοβλέφαρος charakterisiert. Das Attribut kommt in der Dichtung der Archaik nicht oft vor: Es ist insgesamt dreimal in hymnischen bzw. theogonischen Kontexten für Aphrodite bezeugt⁵¹ und bezieht sich einmal auf Maia.⁵² Die Einsetzung dieses Epithetons weist somit auf das Gemeinsame hin, das Aphrodite und Maia als Mütter des Hermes in unterschiedlichen Traditionen verbindet.⁵³ So raffiniert wie diese literarische Rechtfertigung der ‚neuen‘ Mutter sein mag, scheint mehr darin zu stecken: ἐλίσσω verweist auf Aphrodites Geburt bzw. Anodos, wie diese in den orphischen Rhapsodien erzählt wird: Sobald die Genitalien des Uranos ins Meer fallen, steigt weißer Schaum in Strömen empor (OF 189, 1/2 Bernabé: μήδεα δ' ἐς πέλαγος πέσεν ὑπόθεν, ἀμφὶ δὲ τοῖσι | λευκὸς ἐπιπλώουσιν ἐλίσσετο πάντοθεν ἄφρός). ἔλικοβλέφαρος hat demnach eine zweifache Wirkung: einerseits die orphische Mutter des Hermes an seine traditionelle Mutter anzuschließen, und andererseits durch die Anspielung auf die orphische Version der Geburt Aphrodites den theogonischen Diskurs ins Spiel zu bringen. Der Nachdruck, der somit auf den Ablauf der orphischen Theogonie gelegt wird, ist als Erzählstrategie, die den laudandus zu legitimieren hat, besonders wichtig, weil ja eine ähnliche Wesenheit auch Zeus als Demiurgen kennzeichnet, in dessen Körper sich alles, d. h. Feuer, Wasser, Erde, Äther, Tag, Nacht, Metis und Eros, in Kreisen bewegt (OF 243, 7/8 Bernabé: ἐν δὲ δέμας βασιλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, | πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ νύξ τε καὶ ἡμαρ | καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρωσ πολυτερπής). Anders gesagt: Ein einziges Attribut hat den bedeutungsvollen Effekt, einen

⁵⁰ Zur traditionellen Abstammung von Maia s. jetzt Vergados 2013, 215–219, ausgehend vom homerischen Hermeshymnos.

⁵¹ Zur sexuellen Konnotation des Attributs s. Rosenzweig 2004, 7.

⁵² Aphrodite: Hes. Th. 16; HHApr. 16, 9; Pind. Fr. 123, 6 Snell-Maehler; Maia: Simon. Fr. 50, 2 West.

⁵³ Vielmehr könnte man sagen, dass der orphische Hymnos auf chthonios Hermes das latent Erotische, das hinter der traditionellen Genealogie steht, durch eine entsprechende Genealogie etwas expliziter macht. Dass die divergierende Abstammung des chthonios Hermes seine Nähe zum erotischen Bereich aufzeigt, kann dadurch gezeigt werden, dass der Hymnos (57) im Corpus von Hymnen eingerahmt wird, die Aphrodite selbst (55) und Eros (58) gewidmet sind. Der unmittelbar vorausgehende Hymnos (56) richtet sich bezeichnenderweise an Adonis. Dass er als Eubouleus angesprochen (56, 3) und Nachkomme von Persephone (56, 9) genannt wird, der allerdings von Aphrodite und Eros aufgezogen wurde (56, 8), zeigt ihn als Pendant zu Dionysos. Zugleich scheint er aber auch Hermes dadurch vorwegzunehmen, dass er im Tartaros verweilt und zum Olymp aufsteigt (56, 10/11).

im orphischen Mythos zentralen Moment in Erinnerung zu rufen, in dem sowohl die Stabilisierung der Herrschaft des bedeutendsten Gottes im theogonischen System der Orphik als auch die Geburt einer weiteren Gottheit zum Ausdruck gebracht sind.⁵⁴

Die Bezeichnung der Aphrodite als Παφίη κόρη lässt außerdem den Schluss zu, dass der orphische Hymnos sich auch deutlich auf Hesiod bezieht. Analog zu der orphischen Darstellung der Geburt der Aphrodite, die sich im Epitheton ἑλικοβλέφαρος zeigt, nimmt das ‚Mädchen aus Paphos‘ Rekurs auf die gängige Version dieser Geburt in Hesiods Theogonie. Bei Hesiod ist Aphrodite aus den abgetrennten und ins Meer gefallen Genitalien des Uranos aus weißem Schaum entstanden.⁵⁵ Diese Version betont die spektakuläre Anodos der neugeborenen Göttin (191: κόρη), deren Körper aus dem aufsteigenden (Meeres)schaum herauswächst (191: ἀφρὸς ὄρνυτο) und schließlich in Zypern landet. Vor diesem Hintergrund wäre auch die Herleitung der Attribute ποντογενής (55, 2) und Κυπρογενής (55, 15) im orphischen Hymnos auf Aphrodite von ihren hesiodischen Vorbildern (196: ἀφρογενής) und (199: Κυπρογενής) her zu sehen. Wie es scheint, wird aber in der Wendung Παφίη κόρη ein Unterschied zwischen hesiodischer und orphischer Theogonie deutlich.⁵⁶ Festzuhalten ist, dass die Attribute Aphrodites im orphischen Hymnos auf chthonios Hermes Kontaktpunkte mit etablierten theogonischen Diskursen herzustellen suchen: Das ‚Mädchen aus Paphos‘ evoziert die hesiodische Version ihrer Geburt, während die ansonsten traditionelle Bezeichnung ἑλικοβλέφαρος zugleich auch das orphische Pendant zu derselben Geburtsgeschichte in den Vordergrund rückt.⁵⁷

Es wurde bereits gezeigt, dass das Motiv der aus dem Meer aufsteigenden Aphrodite, sei es in mythischen Erzählungen oder in bildlichen Darstellun-

⁵⁴ Es gibt eine weitere orphische Tradition, wonach Aphrodite aus dem ins Meer gefallen Samen des Zeus geboren wurde: OF 260 Bernabé. Vgl. West 2008, 286/287.

⁵⁵ Hes. Th. 190–193. Wenngleich die Verbindung der Göttin mit Paphos bereits in Homers Odyssee (8, 362/363) und im homerischen Aphroditehymnos (58/59) zu finden ist, bin ich der Ansicht, dass aufgrund des eine Gone implizierenden Begriffs κόρη der hesiodische Einfluss auf den orphischen Hymnos stärker ist. So auch Breitenberger 2007, 12: „When Hesiod calls her κόρη here (191), a significant characteristic of the Greek Aphrodite is already implied. After the amorphous primeval entities (such as Chaos, Earth and Tartarus), and the hardly imaginable gods such as Cronus, she emerges as the first deity to be given clearly anthropomorphic characteristics or, what is more, a detailed female identity.“

⁵⁶ Pausanias (8, 53, 7) berichtet, dass im arkadischen Tegea neben dem Tempel, wo Demeter und Kore als Καρποφόροι verehrt wurden, der Kult der Aphrodite Παφία lag, was chthonische Assoziationen zu implizieren scheint. S. dazu Pirenne-Delforge 1994, 271/272.

⁵⁷ Zum Verhältnis orphischer Dichtung zur hesiodischen Tradition s. West 2008.

gen, auf den altorientalischen Kult einer Ur-Aphrodite der Unterwelt zurückgeführt werden kann und aufgrund dessen im ebenso chthonischen Kontext der Anodos von Kore zu sehen sei.⁵⁸ Dies ist tatsächlich ein besonders verlockender Gedanke, für den manche Anhaltspunkte im Text des Hesiod gefunden werden können. Direkt nach der Meeresgeburt der Göttin, die sie als *ποντογενής* ausweist, wird in formal erstaunlich ähnlicher Art und Weise auf ihre Verbindung zur Erde verwiesen, weswegen sie auch als *Κυπρογενής* bezeichnet werden kann.⁵⁹ Die orphischen Hymnen, die beide Aspekte berücksichtigen, spielen mit der Metapher einer „sichtbaren und unsichtbaren“ Aphrodite (55,10: *φαينوμένη τ' ἀφανής*), und diese verweist sowohl auf Ober- und Unterwelt.⁶⁰ Die Hymnen projizieren ein noch breiteres, allumfassendes Bild der Göttin, deren Wirkung sich über den Himmel, die Erde und das Meer erstreckt.⁶¹ Es scheint kein Zufall zu sein, dass sie in diesem Zusammenhang im orphischen Hymnos auf Aphrodite als „verehrte Genossin des Bakchos“ bezeichnet wird – dies ist die einzige Bezugnahme, die mit der Genealogie des Hermes im orphischen Hymnos auf chthonios Hermes vereinbar ist.⁶² Bemerkenswert wäre in dieser Hinsicht der Nachweis einer Kontextualisierung von Aphrodites Anodos in Hesiods Theogonie. An die Erzählung von Aphrodites Geburt schließt dort ein Verweis auf die Erzeugung der Titanen unmittelbar an, d. h. auf eine Handlung, die als Überheblichkeit interpretiert wird und die die Titanen später büßen sollten (207–210). Diese Handlung (*μέγα ἔργον*), die bei Hesiod verschwiegen wird, ist möglicherweise ihr Anspruch auf die Herrschaft, die schließlich ihre Fesse-

⁵⁸ Bérard 1974, 123–125; Ferrari 2004, 251/252. Hadzisteliou Price 1978, 173 weist darauf hin, dass eine chthonische Aphrodite im Heiligtum Persephones in Lokroi verehrt wurde; s. auch Redfield 2003, 214. – Anhand einer rotfigurigen Vase aus dem ersten Viertel des 4. Jh. v. Chr. vermutet Pingiatoglou 2004, 375 eine synkretistische Gleichsetzung der chthonischen Aphrodite mit Persephone im Kontext einer Anodos. Bei den Vasenbildern, die Anodoi darstellen, überwiegt der dionysische Kontext, was zur Auffassung der Anodos von Aphrodite als „une anodos équivalent a celle de Dionysos“ veranlasst hat: so Bérard 1974, 153. Bérard fasst diesen Aspekt der Göttin unter dem Rubrum „Aphrodite noire“.

⁵⁹ Hes. Th. 190/191 ~ 194/195. Die zweifache Anodos der Aphrodite aus dem Meer und von der Erde zeigt sich auch entsprechend in den ikonographischen Darstellungen, worauf Bérard 1974, 154 hinweist.

⁶⁰ Die Bedeutung dieser Kontraposition wird am besten im orphischen Hymnos auf Pluton gezeigt (OrphH. 18, 16).

⁶¹ OrphH. 55, 3–7.

⁶² Man fragt sich außerdem, ob auch die Bezeichnung des Bakchos als *ἐπάφριος κοῦρος* (OrphH. 52, 9) vielleicht aus seinem Verhältnis zu Aphrodite zu erklären sein könnte.

lung im Tartaros durch Zeus als Folge hat.⁶³ Dies bleibt aber nur eine Mutmaßung, denn eine innere Verbindung zwischen der Benennung der Aphrodite und jener der Titanen fehlt. Diese ‚Leerstelle‘ könnte im Rahmen der orphischen Theologie, die den Titanen eine wichtige Rolle zuweist und dazu neigt, vorhandenes Material aus der hesiodischen Tradition neu zu gestalten, mit der Zerstückelung des kleinen Dionysos, dem ‚orphischen‘ Mythos schlechthin, ergänzt werden.⁶⁴ Im Falle einer in diesem Sinne orphischen Lektüre der Hesiod-Stelle durch den Verfasser des orphischen Hymnos auf chthonios Hermes oder durch die dahinter stehende Tradition ergäbe sich eine Möglichkeit, die ansonsten nicht leicht erkennbare und daher auch kaum erklärbare Verbindung zwischen Dionysos und Aphrodite in die theogonische Tradition Hesiods ‚zurückzuprojizieren‘.⁶⁵ Was also bei Hesiod unausgesprochen bleibt, könnte der orphische Hymnos durch das Zusammenbringen von Dionysos und Aphrodite als Eltern des chthonios Hermes neu interpretiert haben.

Die Analyse der Bezugnahmen auf die Eltern des chthonios Hermes zeigt, dass in beiden Fällen Grundzüge angesprochen werden, die mit den Geschichten ihrer Geburt zu tun haben. In all diesen Geschichten ist von einer Anodos die Rede, und auf diese Weise ist die Theogonie mit den orphischen Überlieferungen um Dionysos verknüpft. Das Anodos-Element findet seine Entsprechung in der Kernkompetenz des chthonios Hermes,

⁶³ So West 1966, 226 z. St.: „The revenge threatened is presumably the overthrow of the Titans by Zeus and their banishment to Tartarus.“

⁶⁴ Auf diesen Mythos wird mit Sicherheit zum ersten Mal im Hellenismus angespielt. Zum Mangel an Hinweisen in der frühgriechischen Dichtung kategorisch Graf-Johnston 2007, 69: „not only is any trace of our myth per se missing from Homer, Hesiod, and fragments of the other epic poets, but so also is mention of any relationship at all between Dionysus and Persephone or between Dionysus and the Titans.“ Bernabé 2002 plädiert für die orphische Nuancierung des Mythos bereits in klassischer Zeit; so auch Bernabé 2008. Geht man davon aus, dass die ins 5. Jh. v. Chr. zu datierenden orphischen Goldplättchen Bezug auf den Mythos der Titanen nehmen, was in der Forschung allgemein angenommen wird, so liegt nahe, dass der Mythos bereits in archaischer Zeit in irgendeiner Form existierte. Die große Bedeutung für die Orphik notiert Parker 1995, 494: „A myth which has often been thought to embody the very core of Orphism.“

⁶⁵ Interessanterweise bespricht Herrero 2008, 258/259, wie die orphische Dichtung in die Anordnung der homerischen Verse eingreift, um an der Zerstückelung des kleinen Dionysos durch die Titanen die Inversion des herkömmlichen Opferrituals aufzuzeigen. Nagy 2001 lenkt die Aufmerksamkeit auf ein vergleichbares Verfahren, wonach hellenistische Grammatiker beim Edieren des Homertextes die in orphischen Schriften geläufige Metapher des Körpers (σῶμα) und der Welt (κόσμος) in den Text hineinprojizierten. Dazu s. auch Herrero 2008, 260–273.

schlafende Seelen zu wecken, und dies begründet seine Verwandtschaft mit Dionysos und Aphrodite im orphischen Signifikationsystem.

IV. Hermes, Eros, und die Unterwelt

In diesem Abschnitt soll der Frage nach der Bedeutung des Eros in der Tradition der Katabase des Orpheus nachgegangen werden, in der die Verbindung von Eros und Tod thematisiert wird. Über die kosmotheogonische Macht des Eros hinaus soll auch die Position des chthonios Hermes im Bereich des Eros untersucht werden. Mit der Funktion des Seelengeleiters in Kathodos und Anodos der Verstorbenen können auch erotische Motive verbunden sein, die im populären Mythos eine Funktion in der Liebesvermittlung erhalten. Beide Funktionen des Hermes verweisen auf Orpheus, der die Motive der Liebe zur verstorbenen Frau und der Initiation der Mysterien idealtypisch verbindet. Ziel ist es, zu zeigen, dass dieses im Grunde initiatorische Denkschema dem Zuständigkeitsbereich des chthonios Hermes angehört. Die Plausibilität des Vergleichs erhöht sich, wenn man die Verflechtung der orphischen Vorlage mit den populären Varianten und die Bedeutung des Hermes in allen damit verbundenen mythischen Geschichten berücksichtigt.

Die Katabase des Orpheus steht im Mittelpunkt der orphischen Theologie. Dafür spricht u. a. die Tatsache, dass verschiedene, obgleich bruchstückhaft überlieferte, Versionen dieser Geschichte im orphischen Corpus bekannt sind (OF 707–717 Bernabé). Eine vieldiskutierte Passage aus den späten orphischen Argonautika zeigt, wie Liebe und damit das Wirken des Eros die Katabase des Orpheus auslösen.⁶⁶ Es ist hervorgehoben worden, dass diese Passage die Verbindung von Orphik und Jenseitsvorstellungen aitiologisch erläutert.⁶⁷ Dabei geht es offenbar um Mysterien, die ihren Ursprung in dem archetypischen Charakter der Reise des Orpheus in die Unterwelt haben.⁶⁸ Die Metapher des eingeschlagenen Weges spricht für ein Initiationsritual, das sich durch visuelle Erfahrung (εἶσιδον) und Wahrnehmung (ἐνόησα) vervollständigt.⁶⁹ Was aber bisher nicht gebührend betont worden ist, ist der

⁶⁶ Orph. Argon. 40–42.

⁶⁷ Bowra 1952, 122; Calame 2000, 60; Graf-Johnston 2007, 174.

⁶⁸ Überzeugend dazu Graf 1987. Vgl. Bremmer 1991, 17–20; Graf-Johnston 2007, 171/172.

⁶⁹ Auffälligerweise gehören diese zwei Verben (oder verwandte Formen) zum ‚language register‘ der odysseischen Nekyia, wo sie Einzeleinträge in den Heldenkatalog einführen (Agamemnon: 11,395 ἰδόν; Minos: 11,568 ἴδον; Orion: 11,572 εἰσενόησα; Tityos: 11,576 εἶδον; Tantalos: 11,582 εἰσεἶδον; Sisypchos: 11,593 εἰσεἶδον; Herakles: 11,601 εἰσε-

angeführte Grund, der überhaupt den Anlass zur Unterweltreise gegeben hat: die Liebe zur Frau (δι' ἔρωτ' ἀλόχοιο). Bowra bemerkt richtig, dass die Rückführung der Frau durch Orpheus keine Rolle in der Gestaltung der orphischen Riten zu spielen scheint, und dennoch wird die treibende Kraft des Eros thematisiert. Dies zeigt sich in der zentralen Stelle, die sowohl Eros als auch Aphrodite in der orphischen Kosmotheogonie einnehmen. Das prokreative Potential des Eros, der generativen Urkraft nach der hesiodischen Theogonie (116–122), zeigt sich am deutlichsten in der parodistischen Version der orphischen Kosmogonie, wie sie in den Vögeln des Aristophanes erscheint (Av. 693–700 = OF 61 Bernabé). Dass Eros im breiten Tartaros mit Chaos verbunden ist, was zur Entstehung der Vögel führt, weist darauf hin, dass sich das Potential des Eros zuerst deutlich im Bereich des Tartaros zeigt.⁷⁰ Die μῖξις, die in dieser Urzone stattfindet, welche in der Spätphase der Kosmogonie mit der Unterwelt identifiziert wird, erfüllt die primär initiatorische Funktion, Leben zu spenden, und sie wird mit der geläufigen Metapher des als Anodos imaginierten Initiationswegs wiedergegeben (ἀν-ήγαγεν εἰς φῶς). Genese bzw. Geburt⁷¹ ermöglicht einen Übergang vom schemenhaften Bereich des Tartaros ins Dasein. In Anbetracht der bereits in den Rhapsodien bemerkbaren synkretistischen Tendenz, Wesenszüge des Eros in Protogonos und Phanes hineinzuprojizieren,⁷² ist der orphische Hymnos auf Protogonos besonders aufschlussreich, da er die immanente Kompetenz dieser polyvalenten Gottheit anspricht, den dunklen Nebel aufzulösen und, sich in Kreisen bewegend, Licht zu bringen.⁷³ So eröffnet sich die primäre ebenso wie die vermittelnde Stellung des Eros in der orphischen Kosmotheogonie.⁷⁴

Wenden wir uns Aphrodite zu, so lässt sich feststellen, dass sie sich in der Orphik einer dem Eros ähnlichen, hohen Rangstellung erfreut. Bereits in den Rhapsodien wird ihre fundamentale Position in der Kosmogonie deutlich gemacht: Sie ist von Zeus, dem Demiurgen, selbst für Schönheit, Ordnung,

vόησα). Das heißt, dass auch an dieser Stelle die katabatische Szenerie des orphischen Hymnos homerische Sprachregister verwendet.

⁷⁰ In OrphH. 58, 7 herrscht Eros u. a. über Alles, was im Tartaros liegt.

⁷¹ Breitenberger 2007, 162: „In Aristophanes [...], Eros' role as a cosmic god is emphasized by his participation in the act of creation and recalls the idea of “desire” as an unpersonified power of reproduction.“

⁷² Zur Konzeptualisierung dieser exklusiv orphischen Identität des Eros als eines Demiurgen s. West 1994, 304; Breitenberger 2007, 158.

⁷³ OrphH. 6, 6–8.

⁷⁴ Calame 1991, 243 spricht treffend von Eros als „agent démiurgique“ und „maître initiatique“. Zu Eros als Gott der Initiation in der Orphik s. auch Calame 1997; 1999, 192–197.

Harmonie und Zusammenhalt der Welt zuständig gemacht worden, und aufgrund der immanenten Eigenschaft des Eros, Alles zu vereinigen, wurde er zu ihrem Begleiter bestimmt.⁷⁵ Diese eigenartige Fähigkeit, die drei Hauptelemente des Kosmos zusammenzuhalten, ist, wie wir bereits gesehen haben, in den orphischen Hymnen in der Art und Weise thematisiert, dass Aphrodite und Eros als wesensähnliche Götter kosmischer Bedeutung gesehen werden (55, 5–9 ~ 58, 5–8). Aphrodites Assoziation mit Fruchtbarkeit lässt sich ferner unter dem Rubrum ‚Erzeugerin von Allem‘ (55, 5: γεννᾷς δὲ τὰ πάντα) erfassen, was vielmehr als chthonische Qualität zu werten ist, wenn man die kosmische Signifikanz der mit Kypris gleichzusetzenden Nyx als ‚Erzeugerin von Allem‘ (3, 2: Νύξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν) berücksichtigt. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass in der orphischen Kosmotheogonie Eros und Aphrodite nicht bloß mit kosmischen, sondern mit speziell chthonischen Zügen versehen sind (Eros-Tartaros, Aphrodite-Nyx).⁷⁶

Im Zusammenhang mit der Verbindung von erotischen und chthonischen Elementen, wie sie in der Orphik und auch sonst gegeben sind, ist es sinnvoll, einen genaueren Blick auf die Geschichte von Orpheus und Eurydike zu werfen. Es wird vermutet, dass der Mythos von der Katabase des Orpheus bereits zu Zeiten Homers bekannt war,⁷⁷ aber das älteste Zeugnis von Eurydikes Tod und Abstieg in die Unterwelt stammt aus der Alkestis des Euripides (357–362), in deren Mittelpunkt eine in mehreren Punkten vergleichbare Geschichte steht. In diesem und in anderen Kontexten wird Nachdruck auf die Wiedervereinigung eines Paares gelegt, die eine Anodos voraussetzt; im Text wird dies stets mit einer Form von ἀνάγω wiedergegeben,⁷⁸ und auf diese Weise kommt deutlich die Funktion des Geleiters zum Ausdruck. Es ist kein Zufall, dass Hermes, wie Abbildungen zu diesem Mythos zeigen, seiner vertrauten Rolle als psychagogos nachkommt.⁷⁹ Besonders

⁷⁵ OF 261 Bernabé.

⁷⁶ Erhellende Diskussionen der kosmischen Bedeutung von Eros und Aphrodite in der Orphik finden sich bei Rudhardt 1986; 1998.

⁷⁷ Martin 2001 meint sogar, dass die in der ersten Person Singular gehaltene Erzählung von Odysseus' Katabase im 11. Buch der Odyssee einer Katabase des Orpheus nachgezeichnet ist. Vgl. Herrero 2007, 297 mit Anm. 20.

⁷⁸ Schol. in Eur. Alc. 357 Schwartz; Heracl. Paradox. 21 = OF 978 Bernabé; Hermesian. Leont. Fr. 7, 1–3 = OF 985 Bernabé; Diod. Sic. 4, 25, 4 = OF 984 Bernabé; Apollod. 1, 3, 2 = OF 987 Bernabé. Zum sinnverwandten ἀνίημι s. Henrichs 1991, 190 Anm. 61.

⁷⁹ Nach Bowra 1952, 121 existieren mehrere römische Repliken eines attischen Reliefs, das auf das 5. Jh. v. Chr. zurückgeht. Dazu s. jetzt die Diskussion zur Frage nach dem Ver-

deutlich ist die implizite Gleichsetzung von Orpheus und Hermes bei Isokrates, der von der Kompetenz des Orpheus spricht, die Toten hinaufzuführen (Bus. 11, 8: τοὺς τεθνεῶτας ἀνῆγεν) – eine Aufgabe, die eindeutig in den Bereich des Hermes fällt.⁸⁰ In seinem kurzen Bericht von Eurydikēs Wiederbelebung durch den erfolgreichen Ausgang von Orpheus' Unterweltfahrt sucht Plutarch die entscheidende Rolle des Eros in einen breiteren Rahmen zu stellen. Sein Fazit lautet nämlich, Hades lasse sich nur von Eros unter die Götter einordnen.⁸¹ Diese Aussage spricht Eros im Bereich der Unterwelt eine übergeordnete Rolle zu und weist zugleich auf seine primäre Funktion als Demiurg hin, die am deutlichsten in der orphischen Kosmogonie zum Ausdruck kommt.

Ich möchte nun auf weitere mythische Kathodoi und Anodoi hinweisen und im Rahmen des Initiationsparadigmas Ähnlichkeiten zur Geschichte von Orpheus und Eurydike aufzeigen; dabei soll die Funktion des chthonios Hermes differenzierter herausgearbeitet werden. Im Grunde gibt es drei Mythen, die das Thema aufgreifen: Hades und Persephone, Protesilaos und Laodameia, Admetos und Alkestis. Der Kore-Mythos hat dabei besonderes Gewicht, zumal Kores Kathodos zur ehelichen Bindung mit Hades führt und trotz der Anodos ihre periodisch wiederkehrende Bindung an die Unterwelt zur Folge hat. In den beiden anderen Mythen geht es um Ehepaare, die durch die Kathodos eines Partners getrennt und nach seiner Anodos wieder vereinigt werden. Chthonios Hermes spielt in allen Mythen die Rolle des Seelengeleiters.

Unabhängig davon, ob der Kore-Mythos in der nachhomerischen oder in der orphischen Tradition behandelt wird (OF 386–397 Bernabé), bleiben ihre Kathodos und ihre Anodos immer feste Bestandteile der Erzählung. Im homerischen Demeterhymnos hat man eine vollständige Version des Raubes von Persephone durch Hades, der sich in sie verliebt hat. Nach der vollzogenen Kathodos befiehlt Zeus Hermes mit dem goldenen Stab, in den Erebos hinabzusteigen, um Hades zu überreden, Persephone freizugeben; Ziel ist es, Persephones Anodos in die Wege zu leiten (HHDem. 338: ἐς φάος ἐξαγάγοι). Nachdem die Zustimmung des Hades gesichert ist, steigt Hermes mit Persephone auf den Wagen und durchquert die Flüsse der Unterwelt. Selbst wenn der Gott am Abstieg Kores in die Unterwelt nicht beteiligt ist, knüpft der von ihm beaufsichtigte Aufstieg an seine Seelen-

hältnis zwischen Original und Abbildern bei Olmos 2008. Vgl. Graf 1987, 102 mit Anm. 5; Bremmer 1991, 14; Graf-Johnston 2007, 172/173.

⁸⁰ Zu Orpheus als psychopompos vgl. Plut. Ser. num. vind. 566b = OF 998 Bernabé.

⁸¹ Plut. Amat. 761e–f.

führer-Funktion an und bestätigt zugleich seine Tätigkeit als Vermittler, da er auf diese Weise in die Liebesaffäre zwischen Hades und Kore eingreift. Diese Liebesaffäre, die mit der Entführung der Kore durch Hades ihren Anfang nimmt, kann sich erst durch den von Hermes bewerkstelligten Aufstieg entwickeln, weil Demeters Zorn nur so beendet werden und Kore als Herrin in die Unterwelt zurückkehren kann.⁸² An dieser Stelle soll daran erinnert werden, dass der orphische Hymnos auf chthonios Hermes den Fokus auf die Verbindung des Hermes mit Persephone legt. Letztere wird als Königin der Unterwelt zum ersten Mal direkt nach der Genealogie des Hermes erwähnt, in welcher Dionysos für den wiederbelebten Gott steht und Aphrodite das in diesem chthonischen Rahmen angelegte prokreative Potential repräsentiert. Im Kore-Mythos wirkt also Hermes sowohl als Seelengeleiter als auch als Liebesvermittler, was im Hinblick auf seine ‚orphische‘ Abstammung von Aphrodite seine chthonische Seite mit Elementen der Liebe und der Erotik verbindet.

Der Mythos des Protesilaos handelt von der Wiederauferstehung des Helden, des ersten vor Troja gefallenen Griechen. Protesilaos war nur einen Tag lang mit seiner Frau verheiratet, als er nach Troja ziehen musste. Als Seele in der Unterwelt bittet er die chthonischen Gottheiten um die Erlaubnis, nur für einen Tag seine Frau wiederzusehen.⁸³ Hermes begleitet ihn bei seinem Aufstieg und sichert seine Rückkehr in den Hades. Unter den wenigen Fragmenten der Tragödie Protesilaos des Euripides kann eines mit Sicherheit dem Hermes als Sprecher zugewiesen werden; es scheint die Vorgeschichte zum Aufstieg aus der Unterwelt zu behandeln: Fr. 646a Kannicht (ἔπου δὲ μόνον ἀμπρεύοντί μοι) bezieht sich wohl auf Hermes in seiner Funktion als Geleiter, der allem Anschein nach kurz vor dem Aufstieg den Helden anspricht.⁸⁴ Seelengeleiter- und Wegweiser-Funktion sind dem-

⁸² Diese zwei Faktoren werden in der Rede des Hades gegenüber Persephone thematisiert (HHDem. 360–369).

⁸³ In den Kyprien wird hingegen Nachdruck auf die Liebe seiner Frau Laodameia zu ihm gelegt, die sie dazu getrieben hat, ein Eidolon von ihm herzustellen: Cypr. arg. 10 W.

⁸⁴ Kannicht 2004, 199 kommt zu diesem Schluss, nachdem er die bildliche Darstellung auf einem römischen Sarkophag-Relief zum Vergleich herangezogen hat, auf der Hermes und Protesilaos erscheinen; Mastronarde 2010, 175 Anm. 40 ist hingegen nicht schlüssig, ob es sich dabei um eine Kathodos oder Anodos handelt. Burkert 1972, 271 lenkt die Aufmerksamkeit auf den rituellen Kontext dieser und einer weiteren thematisch verwandten Darstellung: „Ein kaiserzeitlicher Sarkophag stellt die Rückkehr des Protesilaos dar, als man eben Hermes – dem Hermes Chthonios – geopfert hatte; ein anderer zeigt den Abschied des Toten, der vor einer Dionysos-Maske zusammenbricht.“

nach bei Euripides ebenso verbunden wie im orphischen Hymnos (OrphH. 57, 11: ψυχαῖς ἀνάοις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν).⁸⁵

Ein weiteres Beispiel ist der Mythos von Alkestis und Admetos.⁸⁶ Das Erzählmuster der Anodos, das die Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt zu vereinen trachtet, ist in diesem Mythos zentral. Bei Euripides wird Hermes in seiner Funktion als Seelengeleiter neben Hades, dem Herrn der Unterwelt, im Kontext einer Totenklage angerufen. Die Totenklage folgt dem Tod der Alkestis. In diesem Zusammenhang spricht der Chor einen Wunsch bzw. eine Bitte aus: Mögen der chthonios Hermes und Hades Alkestis in der Unterwelt wohlgesinnt aufnehmen, und möge sie aufgrund ihrer Tugend einen Platz neben Persephone finden.⁸⁷ Genauso wie Hermes eine Rolle in der Beziehung des Hades zu Persephone spielt, so scheint er in der Ehe zwischen Admetos und Alkestis entscheidend zu wirken, indem er in Kooperation mit Hades Alkestis von ihrem Gatten wegführt.⁸⁸ Daraus lässt sich folgern, dass eigentlich Hermes die Seele der Alkestis in die Unterwelt führt. Bei Euripides allerdings ist es Herakles, der Alkestis vom Totenreich gleichsam wieder hinaufführt, was einen Vergleich mit Eurydike und Persephone ermöglicht,⁸⁹ aber auf bildlichen Darstellungen scheint Hermes das Geschehen zu beaufsichtigen.⁹⁰ Im Symposium erwähnt Platon die Geschichte vom Ab- und Aufstieg der Alkestis und bemerkt, dass die Götter der Unterwelt ihrer Seele gestatteteten, wieder zurückzukehren.⁹¹ Dass hier

⁸⁵ Die Darstellungen auf den römischen Sarkophagen zeigen, dass Hermes die Seele des Protesilaos nicht nur hinauf, sondern zuerst einmal hinabführt; dazu s. Newby 2011, 197.

⁸⁶ Kullmann 2002, 235 sieht die thematische Verbindungslinie zwischen der Alkestis und dem Protesilaos des Euripides in der bedingungslosen Liebe zum Mann, die die Anodos veranlasst. Foley 2001, 312–314 liest sowohl die Alkestis als auch die Helena des Euripides als Anodos-Dramen: „Husband and wife both come to experience the “death”-change of identity initially suffered by the wife and then share in a rescue-return to marriage and a new existence characteristic of the anodos story pattern“ (314). Interessanterweise vermerkt Simon 1989, 200 erotische Nuancen in bildlichen Darstellungen aufsteigender Göttinnen.

⁸⁷ Eur. Alc. 741–746.

⁸⁸ Auch in Abbildungen der Szene aus der klassischen Zeit zeigt sich die Verbindung des chthonischen Elements mit der Mittler-Funktion des Hermes in der Ehe, wie Oakley-Sinos 1993, 41 gezeigt haben: „Alcestis is depicted after she has completed her wedding, as she leans on the bed from which Hermes will lead her to the underworld when she sacrifices her life to save that of her husband, Admetus.“

⁸⁹ Eur. Alc. 357–362 = OF 980 Bernabé.

⁹⁰ So Schefold-Giuliani 1992, 149/150 anhand einer rotfigurigen Amphora aus dem 5. Jh. v. Chr.

⁹¹ Plat. Symp. 179b–d.

ausdrücklich von Seelen die Rede ist, macht den Diskurs philosophischer und das Exempler der Alkestis vergleichbar mit den eschatologischen Prämissen der orphischen Mystik.

Die Vermittler-Rolle des Hermes⁹² in all diesen Liebesgeschichten, in denen seine chthonische Seite dadurch betont wird, dass er die Seelen der verstorbenen Partner in den Hades hinab- und wieder hinaufführt, zeigt deutlich den Zusammenhang mit seiner im orphischen Hymnos dargelegten Kompetenz, Seelen einzuschläfern und wieder zu wecken. Sowohl diese spezielle Seite der Geleiter-Funktion des Hermes auf der einen Seite, als auch das Prinzip der Wiedergeburt in der orphischen Eschatologie auf der anderen, bilden die Grundlage für die orphischen Paradigmen der Initiation. Die Genealogie des Hermes dient als Mikroerzählung, die einige miteinander verbundene Motive aus der populären Tradition evoziert, um das chthonische Profil des Gottes in der kryptischen Manier der Orphik hervorzuheben.

V. Ritual, Initiation, Wiedergeburt

Lange Zeit galt die Sammlung der orphischen Hymnen als ein nur bedingt zugängliches Corpus literarischer Artefakte, doch allmählich wird in der neueren Forschung den Gedichten, wie es scheint, die verdiente Aufmerksamkeit gewidmet. Es gilt nun die These, dass es sich bei den Hymnen um religiöse Texte handelt, in denen mehr oder weniger direkt Bezug auf den Ablauf eines Rituals genommen wird. Den entscheidenden Anstoß hat Fritz Graf gegeben, der in seinem bezeichnenderweise ‚Serious Singing‘ betitelten Aufsatz mit überzeugenden Argumenten den liturgischen Charakter der Texte aufzeigt: Die Art und Weise, wie die Sammlung der Hymnen angeordnet sei, spiegle deutlich den konkreten rituellen Kontext wider, in dem die Hymnen vorgetragen wurden.⁹³ Demzufolge hat der allererste Hymnos auf Hekate Prothyraia programmatische Bedeutung, wenn man sich die einzelnen Gruppen der Mysteren vor Augen hält, die gerade dabei sind, in das Heiligtum einzutreten. Auch die Platzierung des Hymnos auf Nyx (2) am Anfang der Sammlung hat eine besondere Bedeutung, zumal durch die ange-rufene Gottheit deutlich auf den Beginn des nächtlichen Rituals, dessen Beginn bei Sonnenuntergang anzusetzen sei, Bezug genommen wird. Mit

⁹² Die Rolle des Hermes in nicht-orphischen Liebes- und Ehe-Konstellationen werde ich in einer noch unveröffentlichten Studie untersuchen: *Heaven's Works: Narrativising Hermes as God of Sexual Initiation and Marriage in Archaic Greece* (in Vorbereitung).

⁹³ Graf-Johnston 2007, 155; Graf 2009, 171.

diesen beiden Hymnen korrespondieren die ans Ende der Sammlung gesetzten Hymnen auf Mnemosyne (77) und auf Eos (78), mit denen auf das bei Sonnenaufgang zu Ende gehende Ritual hingewiesen wird. Graf fasst das so zusammen: „the ritual begins at the doors of the shrine and spans the entire period between nightfall and dawn.“⁹⁴ Die abermalige Bezugnahme auf die am Ritual teilnehmenden Mysteren und auf das Verhältnis der Götter zu den Mysteren macht deutlich, dass dabei von Riten die Rede ist, die mit Initiationshandlungen im Zusammenhang stehen. Graf gibt eine Beschreibung der Initiationsrituale, die in den orphisch-bakchischen Mysterien erscheinen: „Die Zulassung hängt [...] von einer persönlichen, exklusiven Zeremonie ab, der sich jeder einzelne zu unterziehen hat. Damit ändert sich der Status des Initianden (in einer Innensicht) gegenüber dem Gott, und er tritt in den inneren Kreis der Vertrauten ein. Ein Wandel ist im Falle der antiken Mysterien dabei nicht in der sozialen Stellung des Eingeweihten zu konstatieren, sondern in der Persönlichkeitsstruktur, die von einer besonderen Erfahrung im Bereich des Heiligen herrührt. Die Mysterien erfüllen zweifellos einen lebenspraktischen Zweck und sind den Freuden und Lüsten des irdischen Lebens durchaus zugetan. Nachdrücklich betont werden jedoch das Versprechen und die Verheißung einer seligen postmortalen Existenz, die dem Initianden durch die rituelle Einweihung zugesichert wird. Der Verbindungspunkt zwischen bakchischen Mysterien und der Orphik besteht vermutlich darin, dass der mythische Sänger Orpheus als Prophet bakchischer Mysterien gesehen wurde.“⁹⁵

Der orphische Hymnos auf chthonios Hermes scheint nicht nur gut zu dieser Interpretation zu passen, sondern aufgrund seines als eschatologisch zu wertenden Bezugs vielmehr eine entscheidende Stellung im gesamten Corpus zu haben. Mein Ziel ist es zu zeigen, dass der Hymnos eine für den Ablauf des Rituals wichtige Funktion erfüllt, die in drei Punkten erfasst werden kann.⁹⁶ Erstens weist der Hymnos auf den abschließenden Teil des Rituals voraus, wenn man ihn eschatologisch liest. Wie wir bereits gesehen haben, handelt der Text von der Fähigkeit des chthonios Hermes, Seelen in

⁹⁴ Graf-Johnston 2007, 155.

⁹⁵ Graf, in: Plassmann 1982.

⁹⁶ Dies zeigt sich auch darin, dass die Figur des Hermes eine Schlüsselposition im gesamten Corpus der Hymnen einnimmt. Dass der orphische Hymnos auf Hermes (28) und der orphische Hymnos auf chthonios Hermes (57) die Sammlung der 87 Hymnen ungefähr in drei Teile teilen, spricht dafür, dass Hermes in gewisser Hinsicht als Übergangsgott verstanden wird und als solcher für den Ablauf des in den Hymnen beschriebenen Rituals steht.

Schlaf zu versenken und wieder aufwachen zu lassen (57,6–9). Es ist schwierig, diese Aussage ohne Bezugnahme auf die eschatologischen Grundsätze der Orphik zu deuten. Die Seelen, die chthonios Hermes in die Unterwelt hinabführt, sind als αἰνόμοροι (57,6) charakterisiert und scheinen dementsprechend als Nachkommen der Titanen, die den kleinen Dionysos töteten, deren Urschuld zu tragen. Da die Titanen den Ursprung aller durch Sterbliche erlittenen Mühen signalisieren,⁹⁷ müssen die Seelen der Verstorbenen in der Unterwelt von Persephone, der Mutter des unglücklichen Dionysos, gereinigt werden und auch von ihr die Erlaubnis für ein besseres Weiterleben einholen. Es ist Aufgabe der Persephone, die Ansprüche der Toten auf Kompensation ihrer Urtrauer geltend zu machen, wie Pindar es eindringlich formuliert hat: Die Seelen, die beim Einholen dieser Erlaubnis durch Persephone erfolgreich sind, kehren nach einem gewissen Zeitraum schließlich wieder in die Oberwelt zurück und erreichen das Land der Seligen, wo sie zu weiteren Mysterien und Bakchoi kommen.⁹⁸ Die Seelen können somit Unsterblichkeit erst im Haus des Hades bzw. im ἱερὸν δόμον Περσεφόνης (57,5) erlangen.⁹⁹ Das Bild des chthonios Hermes, der im heiligen Haus der Persephone verweilt und mittels seines Stabs die schlafenden Seelen wiedererweckt, ist in dieser eschatologischen Szenerie besonders passend. Denn der Grundgedanke, der hinter beiden Texten steht, scheint einer Jenseitsvorstellung entsprungen zu sein, die ein seliges Leben für die Seelen der Verstorbenen vorsieht.

Zweitens wird die Gleichsetzung zwischen Hypnos und Thanatos, die im Hymnos auf chthonios Hermes nur als Implikation erscheint, erst in den Hymnen auf Hypnos (85), auf Oneiros (86) und auf Thanatos (87) deutlich gemacht, welche die Sammlung abschließen: Während es Aufgabe des Hypnos ist, die Seelen in den Schlaf zu geleiten bzw. sich an den ewigen Schlaf des Thanatos zu gewöhnen,¹⁰⁰ bewirkt der Schlaf des Thanatos eine Zäsur, indem er eine permanente Schlafsituation hervorruft, in der die Seele endgültig vom Körper getrennt wird.¹⁰¹ Dazu kommt die vermittelnde Wir-

⁹⁷ OrphH. 37,1–4.

⁹⁸ Pind. Fr. 133 Snell-Maehler mit Graf 1993, 244; Parker 1995, 496; Graf-Johnston 2007, 68/69. Zu der Rolle Persephones in den Goldplättchen s. Graf 1993, 242; Herrero 2007, 310.

⁹⁹ Herrero 2007, 306 mit Verweis auf Albinus 2000.

¹⁰⁰ OrphH. 85,7.

¹⁰¹ OrphH. 87,3–5. Zu dieser Vorstellung vgl. Herrero 2007, 289: „around the 6th-5th centuries BC there came to being an “Orphic religion” which introduced in Greece the idea of an immortal soul separated from the mortal body, where the true identity of men was to be found, and which was bound to suffer punishments and rewards in the Afterlife.“

kung des Oneiros, der die Seelen der Sterblichen während des Schlafs in Kontakt mit dem Willen der Götter bringt.¹⁰² Wenn man nun von der Anordnung der Hymnen ausgeht und dem von Graf dargelegten Schema folgt, kommt man zu dem Schluss, dass die drei aufeinander folgenden Hymnen direkt aufeinander Bezug nehmen und den Abschluss des Rituals beschreiben. Die Teilnahme der Mysten am nächtlichen Ritual, das deswegen als Schlaf imaginiert wird, impliziert eine Todeserfahrung, die sie die Macht der Unterweltgötter erfahren lässt. Die rituelle Inszenierung des Todes bildet also den Rahmen der Initiation der Mysten, deren positiven Ausgang die nächtlichen Riten vorwegzunehmen trachten. Die zeitliche Abfolge des Rituals zielt darauf, den Tod und die Wiedergeburt der Mysten zu signalisieren, und die Position des chthonios Hermes ist eine unabdingbar verbindende, da er auf der Ebene der rituellen Imagination Kontrolle über den Schlaf hat und auf der Ebene der rituellen Pragmatik die Mysten durch das Ritual führt. Die Wechselwirkung dieser zwei Ebenen innerhalb des orphischen Hymnos auf chthonios Hermes und deren Projektion auf die abschließende Triade von Hymnen sprechen dafür, dass die imaginierte Funktion des Hermes als psychagogos der pragmatischen eines mystagogos, der die Mysten in die Riten initiiert, nachgebildet ist.¹⁰³

Drittens wird anlässlich der Katabase, welche die Einzelzüge des Hermes als Geleiters der Seelen deutlich macht, das Ziel der Initiation gezeigt, die durch die rituelle Rezitation der Hymnen erreicht werden soll. Das Ziel des Rituals ist es nämlich, dass die Mysten sich ein Bild von der Unterwelt machen können und zugleich rituelle Handlungen vollziehen,¹⁰⁴ die ihnen ein günstiges Erleben der Unterwelt ermöglichen und Hoffnungen auf ein seliges Dasein im Jenseits erwecken sollen. Hermes steht für den mystagogos, der die Verbindung mit der Unterwelt koordiniert. Grundbestandteile der Katabase sind die damit einhergehende Kathodos der Seelen ebenso wie ihre Anodos, sobald die eschatologischen Kriterien erfüllt sind.

So auffällig und neu einzelne Züge der Katabase-Tradition und auch religiöse Konzeptionen der Seelenwanderung sein mögen, im Einzelnen bauen sie auf formale, strukturelle sowie diskursive Züge der Katabasen mythischer Gestalten auf oder rekurren, wie ausführlich gezeigt wurde,

¹⁰² OrphH. 86, 3–5.

¹⁰³ Für diesen Hinweis bin ich Katharina Waldner zu Dank verpflichtet.

¹⁰⁴ So auch Herrero 2007, 305: „death is defined as the central focus of anthropological speculation and religious feeling, the point at which real life starts and towards which rites are to be oriented.“

auf katabatische Erzählmuster des Heldenepos.¹⁰⁵ Der Verweis auf die Katabasis in der Odyssee und auf Mythen, die von unglücklichen Entwicklungen von Liebesverhältnissen handeln, ergibt, dass die jeweils entgegengesetzten Richtungen der von Hermes geleiteten Seelenführung mit dem orphischen Prinzip der Seelenwanderung zusammenzusehen ist. Die motivgeschichtliche Analyse zeigt, dass die eschatologischen Grundlagen der Orphik ihren Ursprung in mythischen Erzählmustern populärer Traditionen haben. Dazu kommt, dass die semantische Verschlüsselung der Abstammung des chthonios Hermes von Dionysos und Aphrodite, bei der es um Vorstellungen von Wiedergeburt und Zeugung geht, auf die orphische Vorstellung von einer hoffnungsvollen Eschatologie ausgerichtet zu sein scheint.

Bibliographie

- Albinus, L. 2000. *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus
- Athanassakis, A. N. 1977. *The Orphic Hymns: Text, Translation and Notes*. Atlanta
- Balladié, R. 1980. Le Styx, site et personnification, in: J. Duchemin (ed.), *Mythe et personification: Actes du colloque du Grand Palais (Paris), 7/8 Mai 1977*. Paris, 17–24
- Bérard, C. 1974. *Anodoi: Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*. Rome
- Bernabé, A. 2002. La toile de Penélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? *Revue de l'histoire des religions* 219, 401–433
- 2008. El mito órfico de Dioniso y los Titanes, in: A. Bernabé-F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro I*. Madrid, 591–607
- Bowra, M. 1952. Orpheus and Eurydice, *CQ* 46, 113–126
- Breitenberger, B. 2007. *Aphrodite and Eros: The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. London-New York
- Bremmer, J. 1991. Orpheus: From Guru to Gay, in: P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève, 13–30
- 2010. Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?, *Kernos* 23, 13–35
- Burkert, W. 1972. *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin-New York
- Calame, C. 1991. Éros initiatique et la cosmogonie orphique, in: P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève, 227–247
- 1997. Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary, in: A. Laks-G.W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford, 65–80
- 1999. *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Princeton
- 2000. Orphik, Orphische Dichtung, *DNP* 9, 58–69

¹⁰⁵ Vgl. Herrero 2011b, 41. Zu einem kritischen Überblick über frühe Katabase-Traditionen s. Edmonds 2004.

- Christopoulos, M. 2010. Dark-Winged Nyx and Bright-Winged Eros in Aristophanes' Orphic Cosmogony: The Birds, in: M. Christopoulos - E. Karakantza - O. Levaniouk (eds.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth*. Lanham, 207–220
- Edmonds III, R.G. 2004. *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*. Cambridge
- 2011. Orphic Mythology, in: K. Dowden - N. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*. Oxford - Chichester, 73–106
- Fayant, M. - C., Chuvin, P. 2013. *Hymnes orphiques*. Paris
- Ferrari, G. 2004. The "Anodos" of the Bride, in: D. Yatromanolakis - P. Roilos (eds.), *Greek Ritual Poetics*. Cambridge, Mass. - London, 245–260
- Foley, H. P. 2001. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton
- Foley, J. M. 1999. *Homer's Traditional Art*. Pennsylvania
- Fowler, R. 2006 How to Tell a Myth: Genealogy, Mythology, Mythography, *Kernos* 19, 35–46
- Graf, F. 1987. A Poet among Men, in: J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Mythology*. London, 80–106
- 1993. Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions, in: C. A. Faraone - T. H. Carpenter (eds.), *Masks of Dionysus*. Ithaca - London, 239–258
- 2009. Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts, *Kernos* 22, 169–182
- und Johnston, S. I. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London - New York
- Hadzisteliou Price, T. 1978. *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden
- Henrichs, A. 1991. Namenlosigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama, H. Hofmann - A. Harder (eds.), *Fragmenta dramatica: Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*. Göttingen, 161–201
- Herrero de Jáuregui, M. 2007. Orphic Ideas of Immortality: Traditional Greek Images and a New Eschatological Thought, in: M. Labahn - M. Lang (eds.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*. Leipzig, 289–313
- 2008. Tradición órfica y tradición homérica, in: A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro I*. Madrid, 247–278
- 2010a. Orphic God(s): Theogonies and Hymns as Vehicles of Monotheism, in: S. Mitchell und P. van Nuffelen (eds.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*. Leuven - Walpole, MA, 77–99
- 2010b. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin - New York
- 2011a. Dialogues of Immortality from Homer to the Gold Leaves, in: R. G. Edmonds III (ed.), *The Orphic Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*. Cambridge, 265–284
- 2011b. Priam's Catabasis: Traces of the Epic Journey to Hades in Iliad 24, *TAPhA* 141, 37–68
- Hopman-Govers, M. 2001. Le jeu des épithètes dans les Hymnes orphiques, *Kernos* 14, 35–49
- Johnston, S. I. 1999. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley - Los Angeles - London

- Kannicht, R. 2004. Scheiben von den großen Mahlzeiten Homers: Euripides und der Troische Epenkreis, in: A. Bierl - A. Schmitt - A. Willi (eds.), *Antike Literatur in neuer Deutung: Festschrift für Joachim Latacz anlässlich seines 70. Geburtstages*. München - Leipzig 2004, 185–202
- Kullmann, W. 2002. Zum Sinngehalt der euripideischen *Alkestis*, in: *Realität, Imagination und Theorie: Kleine Schriften zu Epos und Tragödie in der Antike*, hrsg. von A. Rengakos. Stuttgart, 222–248
- Mackie, C. J. 1999. Scamander and the Rivers of Hades, *AJPh* 120, 485–501
- Martin, R. 2001. Rhapsodizing Orpheus, *Kernos* 14, 23–33
- 2007. *Golden Verses: Voice and Authority in the Gold Tablets*, Stanford-Princeton Working Papers in Classics (Paper No. 040701)
- Mastronarde, D. J. 1994. *Euripides: Phoenissae*. Cambridge
- 2010. *The Art of Euripides: Dramatique Technique and Social Context*. Cambridge
- Morand, A. -F. 2001. *Études sur les hymnes orphiques*. Leiden - Boston - Köln
- Nagy, G. 2001. *Éléments orphiques chez Homère*, *Kernos* 14, 1–9
- Newby, Z. 2011. In the Guise of Gods and Heroes: Portrait Heads on Roman Mythological Sarkophagi, in: J. Elsner - J. Huskinson (eds.), *Life, Death and Representation: Some New Work on Roman Sarkophagi*. Berlin - New York, 189–228
- Oakley, J. H. 2004. *Picturing Death in Classical Athens*. Cambridge
- und Sinos, R. H. 1993. *The Wedding in Ancient Athens*. Madison
- Olmos, R. 2008. Las imágenes de un Orfeo fugitivo y ubicuo, in: A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro I*. Madrid, 137–177
- Parker, R. 1995. Early Orphism, in: A. Powell (ed.), *The Greek World*. London - New York, 483–510
- 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford
- 2011. *On Greek Religion*. Ithaca - London
- Pingiatoglou, S. 2004. Αφοδίτης άνοδοι, in: D. I. Jakob - E. Papazoglou (eds.), *Θυμέλη: Μελέτες χαρισμένες στον Ν. Χ. Χουρμουζιάδη*. Herakleio, 369–388
- Pirenne-Delforge, V. 1994. L'Aphrodite grecque: Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique. Athènes - Liège
- Plassmann, J. O. ²1982. *Orpheus: Altgriechische Mysterien*. Aus dem Urtext übertragen und erläutert, mit einem Nachwort von Fritz Graf. München
- Quandt, W. 1955. *Orphei hymni*. Berlin
- Redfield, J. 2003. *The Locrian Maidens: Love and Death in Greek Italy*. Princeton
- Ricciardelli, G. 2000. *Inni orfici*. Milano
- 2008. Los himnos órficos, in: A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro I*. Madrid, 325–348
- Riedweg, C. 1998. Initiation – Tod – Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakthischen Goldplättchen, in: F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart - Leipzig, 359–398
- Rosenzweig, R. 2004. *Worshipping Aphrodite: Art and Cult in Classical Athens*. Ann Arbor
- Rudhardt, J. 1986. *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*. Paris
- 1991. Quelques réflexions sur les hymnes orphiques, in: P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève, 263–288

- 1998. La figure d'Éros dans les traditions orphiques, *Uranie: mythes et littératures* 8, 81–92
- 2002. Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Sémélé, dans les Hymnes orphiques, *Revue de l'histoire des religions* 219, 483–501
- 2008. *Opera inedita: Essai sur la religion grecque-Recherches sur les Hymnes orphiques*, éd. par P. Borgeaud-V. Pirenne-Delforge. Liège
- Schefold, K. -Giuliani, L. 1992. *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art*. Cambridge
- Siebert, G. 1990. Hermes, *LIMC* 5, 285–387
- Simon, E. 1989. Hermeneutisches zur Anodos von Göttinnen, in: H.-U. Cain, H. Gabelmann, D. Salzmann (eds.), *Festschrift für Nikolaus Himmelmann*. Mainz am Rhein, 197–203
- Sourvinou-Inwood, C. 1995. *Reading Greek Death to the End of the Classical Period*. Oxford
- Vergados, A. 2013. *The Homeric Hymn to Hermes: Introduction, Text and Commentary*. Berlin - Boston
- West, M. L. 1966. *Hesiod: Theogony*. Oxford
- 1968. Notes on the Orphic Hymns, *CQ* 61, 288–296
- 1983. *The Orphic Poems*. Oxford
- 1994. *Ab ovo*, *CQ* 44, 289–307
- 2008. Los poemas órficos y la tradición hesiódica, in: A. Bernabé-F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro I*. Madrid, 279–289
- Zuntz, G. 1971. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*. Oxford

Marios Skempis
Agathonos 53
56123 Ampelokipi
Thessaloniki
Griechenland

