

PHASIS

Greek and Roman Studies

VOLUME 18, 2015



IVANE JAVAKHISHVILI TBILISI STATE UNIVERSITY

INSTITUTE OF CLASSICAL, BYZANTINE AND MODERN GREEK STUDIES

EDITOR-IN-CHIEF

Rismag Gordeziani, *Tbilisi State University*

EDITORIAL BOARD

Michael von Albrecht, *Heidelberg University*

Dimitris Angelatos, *University of Athens*

Valeri Asatiani, *Tbilisi State University*

Irine Darchia, *Tbilisi State University*

Riccardo Di Donato, *University of Pisa*

Tina Dolidze, *Tbilisi State University*

Levan Gordeziani, *Tbilisi State University*

Sophie Shamanidi, *Tbilisi State University*

Timo Stickler, *Friedrich Schiller University Jena*

Nana Tonia, *Tbilisi State University*

Renzo Tosi, *University of Bologna*

Jürgen Werner, *Leipzig University*

MANAGING EDITORS

Tamara Cheishvili, *Tbilisi State University*

Tamara Japaridze, *Tbilisi State University*

PHASIS is published annually by the Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

13 Chavchavadze Avenue, 0179 Tbilisi, Georgia

tel./fax: (+995 32) 2 22 11 81

e-mail: phasis@tsu.ge

www.phasis.tsu.ge

„ფაზისი“ 18, 2015

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი
ბერძნული და რომაული შტუდიები

© პროგრამა „ლოგოსი“ 2015

ISSN 1512-1046

EDITOR'S NOTE

Papers published in this volume were presented at the International Conference Topical Issues of Ancient Culture and Its Heritage, held in Tbilisi on 23-27 September 2014. The Conference was organized by the Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies of the Tbilisi State University in collaboration with the Friedrich Schiller University Jena. The Conference revived a long-standing tradition of international joint conferences used to be organized by the two universities. The tradition started in 1969 when the two universities agreed to regularly hold joint conferences on ancient studies. Since then up until 1992, international joint conferences were regularly hosted both in Tbilisi and Jena.

In 2014, to my great delight, after a long undesired break we managed to put together another such conference in Tbilisi with invaluable support of Professor Timo Stickler of Jena University and his colleagues, for which I am forever grateful to them. The present volume thus celebrates our continued cooperation.

Each paper in this volume underwent a selection process, which for the first time this year included double blind peer review. While we remain committed to the quality scholarship, introduction of the peer review process is another step forward in our journal's strive for the academic excellence.

Rismag Gordeziani

CONTENTS

ZU OVIDS MENSCHENBILD IN DEN <i>METAMORPHOSEN</i> MICHAEL VON ALBRECHT	6
MENSCHEN REISEN ZU DEN GÖTTERN, GÖTTER REISEN ZU DEN MENSCHEN: <i>RELIGIO MIGRANS</i> IN ABONUTEICHOS UND AM SCHWARZEN MEER CHRISTOPH AUFFARTH	25
ÉRASME ET L'ANTIQUITÉ: DE L'USAGE DES <i>ADAGES</i> DANS SA PARAPHRASE SUR MATTHIEU JEAN-FRANÇOIS COTTIER	48
DER INBEGRIFF DES KINETISCHEN IM MENSCHEN BEI GREGOR VON NYSSA TINA DOLIDZE	66
LA FIGURE D'AGAMEMNON DANS LES <i>ADAGIORUM CHILIADES</i> D'ÉRASME LIKA GORDEZIANI	90
PRE-GREEK-CAUCASIAN HYPOTHESIS AT THE MODERN STAGE OF RESEARCH RISMAG GORDEZIANI	100
HOMILIES OF APHRAHAT THE PERSIAN SAGE AND THEIR GEORGIAN TRANSLATIONS VICTORIA JUGELI	111
LATIN LEGAL TERMINOLOGY IN THE MONUMENTS OF GEORGIAN LAW EKATERINE KOBAKHIDZE	130
SPRACHLICHE OPPOSITIONEN UND HIERARCHIEN ZUR BESCHREIBUNG DER WELTORDNUNG IN <i>CORPUS AREOPAGITICUM</i> NATALIYA NIKOLAEVA	145
DAS WISSEN DES NICHTWISSENS IN DER SCHULE VON NISIBIS MATTHIAS PERKAMS	166

CONTENTS

DOCTRINAL TRADITIONS AND CULTURAL HERITAGE IN THE NEWLY DISCOVERED HOMILIES OF ORIGEN ON THE PSALMS LORENZO PERRONE	191
GUSTAV RADDE UND DIE KAUKASISCHE ARCHÄOLOGIE ANNEGRET PLONTKE-LÜNING	213
DER TOPOS VOM GOLDENEN ZEITALTER BEI SCHRIFTSTELLERN DER DDR VOLKER RIEDEL	238
DIONYSIOS PS.-AREIOPAGITES IM HEUTIGEN ORSCHUNGSGESPRÄCH ADOLF MARTIN RITTER	251
THEODORE STUDITES AND THE SO-CALLED <i>T'ĤROBAY DIDEBULI</i> ALEXANDER MARKUS SCHILLING	272
MOPSOS. ANTIKE UND MODERNE MYTHEN ÜBER DEN TROJANISCHEN KRIEG TASSILO SCHMITT	301
DER PERSISCHE GROßKÖNIG UND DIE GRIECHEN IN KLASSISCHER ZEIT: KONTINUITÄTEN? BRÜCHE? – DOMINANZ? ABHÄNGIGKEITEN? TIMO STICKLER	320
A PORTMANTEAU THESEUS IN EURIPIDES' <i>SUPPLICES</i> ? MICHAEL VICKERS	335

ZU OVIDS MENSCHENBILD IN DEN *METAMORPHOSEN*

MICHAEL VON ALBRECHT

Abstract. The creation and destiny of man are discussed in Chapters 1 and 2 (Ov. *Met.* 1, 76-88) and compared to Pico della Mirandola (*De dignitate hominis*, 1, pp. 4-6), according to whom animals have their determined place within nature, while man is free to choose his own place and move either upwards (towards the gods) or downwards (towards animals, plants, stones). Chapter 3 is devoted to the double metamorphosis of Philemon and Baucis in the central Book 8 (703-24) as compared to the double metamorphosis of Cadmus and Harmonia (Book 4) and the double apotheosis of Romulus and Hersilia (Book 14). These myths reveal the cultural importance of sexual polarity in Ovid's view of man. A rare type of texts is discussed in Chapter 4: reports of apotheoses related in the first person (Glaucus, Hippolytus). All this sheds light on the last paragraph of the *Metamorphoses* and on the poem's overall structure.

Im Folgenden sollen drei Haupttexte im Mittelpunkt stehen: einer aus dem ersten Buch der *Metamorphosen* (Text 1), einer aus der Mitte des Werkes (Text 8) und einer aus dem letzten Buch (Text 17)

1. ERSCHAFFUNG UND BESTIMMUNG DES MENSCHEN

[Text 1]: Ov. *Met.* 1

Sanctius his animal mentisque capacius altae

76

Deerat adhuc et quod dominari in cetera posset:

*Natus homo est, sive hunc divino semine fecit
 Ille opifex rerum, mundi melioris origo,
 Sive recens tellus seductaque nuper ab alto* 80
*Aethere cognati retinebat semina caeli.
 Quam satus Iapeto, mixtam pluviolibus undis,
 Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum,
 Pronaque cum spectent animalia cetera terram,
 Os homini sublime dedit caelumque videre* 85
*Iussit et erectos ad sidera tollere vultus:
 Sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine, tellus
 Induit ignotas hominum conversa figuras.*

Noch fehlte ein Lebewesen, heiliger als diese, fähiger, den hohen Geist aufzunehmen, und berufen, die übrigen zu beherrschen. Es entstand der Mensch, sei es, dass ihn aus göttlichem Samen jener Weltschöpfer schuf, der Ursprung einer besseren Welt, (80) sei es, dass die junge Erde, erst kürzlich vom hohen Äther getrennt, noch Samen des verwandten Himmels zurückbehielt; diese mischte der Spross des Iapetos mit Regenwasser und formte sie zum Ebenbild der alles lenkenden Götter. Und während die übrigen Lebewesen nach vorn geneigt zur Erde blicken, (85) gab er dem Menschen ein emporblickendes Antlitz, gebot ihm den Himmel zu sehen und das Gesicht aufrecht zu den Sternen zu erheben. So nahm die Erde, die eben noch roh und gestaltlos gewesen war, verwandelt die bisher unbekanntenen menschlichen Formen an.

Nachdem sich aus dem Chaos die vier Elemente (Erde, Wasser, Luft und Feuer) herausgesondert haben und jedes von ihnen die entsprechenden Lebewesen empfangen hat (Tiere, Fische, Vögel, Götter), setzt unser Text ein. Interessant ist, dass der Mensch nach oben 'empfänglich' (*capax*) sein, nach unten aber die Fähigkeit des Herrschens (*dominari*) haben muss. Herrschaft ist etwas anderes als Gewaltherrschaft (zum *imperium* vgl. Vergil, *Aeneis*, 6, 851-53). Mit *dominari*, *imperium* ist ein spezifisch römischer Beitrag zum Verständnis des Menschen umrissen. Dass nur der zum Herrschen berufen ist, der seine Macht nicht absolut setzt, sondern seine Grenzen kennt, betont Horaz (**Text 2:** *carm.* 3, 6, 5 *dis quod minorem te geris, imperas* "Du herrschst, weil du dich verhältst als einer, der geringer ist als die Götter". Also: Selbsterkenntnis, nicht Hybris).

Für die Entstehung des Menschen rechnet Ovid mit zwei Möglichkeiten, die unterschiedlichen Anschauungsformen entsprechen. Die erstere ist philosophisch: In diesem Sinne ist der "Baumeister der Welt" (*opifex rerum*) als der abstrakte Gott der Philosophen (griechisch Demiurgos) zu verstehen (in der Schöpfungsgeschichte spricht Ovid von *deus et melior natura*, das klingt fast wie Spinozas *Deus sive natura*).

Die andere Möglichkeit der Anthropogonie ist teils wissenschaftlich, teils mythisch: Die frisch vom Aether (Feuer) getrennte Erde enthielt noch "himmlische Samen" (Feueratome); Prometheus (Sohn des Titanen Iapetós) mischt diese feurige Erde mit Wasser und formt den Menschen nach dem Ebenbild der "alles lenkenden" Götter. Hier liegt die Gottähnlichkeit für Ovid also wieder in der ('römischen') Fähigkeit des Lenkens. Hinzu kommt der aufrechte Gang und der Blick zum Himmel (dieser Aspekt der antiken Anthropologie ist von Antonie Wlosok (s. Literaturverzeichnis) bis in alle Einzelheiten durchleuchtet worden; es ist eine "griechische", wissenschaftliche Komponente des Menschenwesens). Dieser Blick zum Himmel entspricht der Fähigkeit, hohen Geist in sich aufzunehmen, nach Ovids Worten (*Met.* 1, 76) *mentisque capacius altae*), aber auch wissenschaftliche Forschung zu betreiben. Auf einen weiteren Aspekt der Gottebenbildlichkeit werden wir im Anschluss an Text 8 zurückkommen.

Die Entstehung des Menschen wird von Ovid abschließend – und das ist sehr wichtig – als eine Metamorphose der Welt gedeutet (vgl. Vers 88 *conversa*). Die Erde ist jetzt nicht mehr *rudis et sine imagine* (87). Gottähnlichkeit liegt also nicht nur in der Vernunft (das deutsche Wort hängt mit "Vernehmen" zusammen: das Wahrnehmen und Aufnehmen – vgl. *capacior* – des Geistes) und in der Fähigkeit rechten Herrschens. Hinzu kommt hier die Gestalthaftigkeit der griechischen Gottesvorstellung (*figuras* 88). Die Worte *conversa* und *figuras* greift auf den Eingang des Werkes zurück (*Met.* 1, 1) *mutatas dicere formas*. Es ist somit klar, dass die Umgestaltung des Chaos zum Kosmos und die Ausstattung der vier Elemente mit entsprechenden Lebewesen bis hin zum Menschen als Ebenbild der Götter von Ovid als Metamorphose der Erde verstanden wird.

2. DER MENSCH ZWISCHEN GOTT UND TIER

Eine Analogie zwischen der Gottheit und dem Menschen (einschließlich seiner Gestalt) ergibt sich indirekt auch aus der platonischen Erklärung

der Tierformen aus seelischen Bestrebungen, die den Menschen vom göttlichen Urbild entfernen.

Text 3: Platon (428/7-344/8 v. Chr.), *Timaios*, 91e-92c (übs. nach Franz Susemihl, 1856): ... weil sie nicht von den Umläufen in ihrem Haupte Gebrauch machten, sondern den in der Brust wohnenden Teilen der Seele als Führern folgten. Von dieser Beschäftigung wurden ihr Kopf und ihre Vorderglieder vermöge der Verwandtschaft (*sugge, neia*) zur Erde hingezogen, um sich auf diese zu stützen, und sie bekamen längliche Schädel von allerlei Formen, je nachdem deren Umläufe bei einem jeden durch Untätigkeit zusammengedrückt wurden. Und nicht bloß vierfüßig, sondern auch vielfüßig ward aus denselben Gründen ihr Geschlecht, indem Gott ihnen, je unvernünftiger sie waren, desto mehr Stützen unterschob, um sie noch mehr zur Erde herabzuziehen... Und auf diese Weise werden denn noch jetzt, wie damals, alle Lebewesen in einander verwandelt (*διαμείβεται*), indem sie je nach dem Verlust und Gewinn von Vernunft und Unvernunft (*νοῦ καὶ ἀνοίας*) ihre Gestalt wechseln (*μεταβαλλόμενα*).

Bei Ovid sind in seiner wissenschaftlichen Kosmogonie die Tiere grundsätzlich vor dem Menschen entstanden; bei Platon wird das Umgekehrte vorausgesetzt. In den mythischen Teilen der *Metamorphosen* gibt es beide Bewegungen: Menschen können aus Steinen oder Ameisen hervorgehen, aber häufiger entstehen Tiere, Pflanzen oder Steine aus Menschen. Im letzteren Falle erscheinen Tiere – ähnlich wie bei Platon – als defizitäre oder einseitige Ausformungen der Menschennatur, gewissermaßen als ‘Spezialisten’. Bei Platon unterscheiden sich die Tiere untereinander und der Mensch vom Tier nach dem Grade der Vernünftigkeit. Vorausgesetzt ist dabei ein dreigeschossiges Menschenbild (**Text 4:** Platon [*Staat*, 439 d-e] unterscheidet den denkenden, den muthaften und den begehrenden Seelenteil: τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές [τὸ τοῦ θυμοῦ], τὸ ἐπιθυμητικόν. Bei Ovid (*Met.* 10, 698-704) werden beispielsweise Hippomenes und Atalanta in Löwen verwandelt, weil sie sich in einem Heiligtum der Magna Mater der Liebe hingeben; Löwen sind nicht nur Diener der Muttergöttin. Hinzukommen mag ein naturphilosophischer Grund: Löwen haben in der Brunstzeit einen erstaunlich dichten Paarungsrhythmus; sie sind also ein treffendes Beispiel für die Vorherrschaft des ‘begehrenden’ Seelenteils. In Ovids *Metamorphosen* kommt aber oft auch der Gedanke der Spezialisierung zum Tragen: z.B. Arachne, die ihre Webekunst in großer Einseitigkeit höher achtet als alles

andere, verliert ihre Menschennatur und wird zur Spinne: einem Bauch mit Fingern.

Die vielseitige Entwicklungsfähigkeit ist ein Grundzug des Menschen (die Hand ist ein universales Werkzeug;¹ Hufe oder Krallen erfüllen einzelne Funktionen besser, aber nur diese). Dies wird in Ovids *Metamorphosen* in allen Bereichen durchgespielt. Hier ist ein Paralleltext aus der Renaissance erhellend. Der Autor, Pico della Mirandola, war auch ein Kenner Ovids und hat die *Metamorphosen* wohl tiefer durchdacht als viele andere. Wir begegnen hier einem geistigen Höhepunkt in der Rezeptionsgeschichte Ovids und einem wertvollen Beitrag zur Deutung der *Metamorphosen*.

[Text 5]: G. Pico della Mirandola (1463-1494), *De hominis dignitate* (übs. v. N. Baumgarten, 1990, 4-6): *Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, arcanae legibus sapientiae fabre fecerat. Supercaelestem regionem mentibus decoraverat; aethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complerat. Sed, opere consummato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur.² Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses [Gen. 1, 26] Timaeusque³ testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. Verum nec erat in archetypis unde novam subolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa. ... Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro*

¹ Vgl. Cic. *Nat. D.* 2, 150 *Quam vero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit!* "Wie zweckmäßig und zu wieviel Künsten geschickt sind die Hände, wie sie die Natur dem Menschen gegeben hat!"

² Vgl. Ps.-Apul. *Asclep.* (p. 419, 20): *Hominum enim admirationibus, adorationibus, laudibus, obsequiis caelum caelestesque delectantur.*

³ In Platons *Timaios* ist von den übrigen Lebewesen und ihrem jeweiligen Sitz im Reich ihres Elements schon 39e ff. die Rede, vom Menschen als dem "die Götter am meisten verehrenden" (qoosebe, staton) Wesen erst 42a ff.; andererseits sieht Platon – umgekehrt wie Darwin – die Tiere als Dekadenzformen des Menschen 90e-92c; vgl. auch Ps.-Timaios, *De anima mundi*, 99D.

tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeфинies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.“

Schon hatte Gottvater, der höchste Baumeister, dieses Haus, die Welt, die wir sehen, als erhabensten Tempel der Gottheit nach den Gesetzen verborgener Weisheit errichtet. Den Raum über den Himmeln hatte er mit Geistern geschmückt, die Sphären des Äthers mit ewigen Seelen belebt, die kotigen und schmutzigen Teile der unteren Welt mit einer Schar Lebewesen aller Art gefüllt. Aber als das Werk vollendet war, wünschte der Meister, es gäbe jemanden, der die Gesetzmäßigkeit eines so großen Werkes genau erwöge, seine Schönheit liebte und seine Größe bewunderte. Daher dachte er, als schon alle Dinge (wie Moses und Timaios bezeugen) vollendet waren, zuletzt an die Erschaffung des Menschen. Es gab aber unter den Archetypen keinen, nach dem er einen neuen Spross bilden konnte, unter den Schätzen auch nichts, was er seinem neuen Sohn als Erbe schenken konnte, und es gab unter den Plätzen der ganzen Erde keinen, den der Betrachter des Universums einnehmen konnte. Alles war bereits voll, alles den oberen, mittleren und unteren Ordnungen zugeteilt... Endlich beschloss der höchste Künstler, dass der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die Einzelnen jeweils für sich gehabt hatten. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach ihn so an: "Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluss habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei

entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt“ (**Text 6**).⁴

Auch in Ovids *Metamorphosen* sind für den Menschen die Schranken zwischen den Naturreichen nach oben wie nach unten durchlässig. Die Legende von Pico della Mirandola, aber auch so manche Ovidische Metamorphose, veranschaulicht den Spruch des Angelus Silesius (**Text 7**):

Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden.
Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden.

Unter diesem Gesichtspunkt ist für unser Thema die Frage entscheidend: Wie werden in den *Metamorphosen* Menschen zu Göttern? Die Frage lässt sich von derjenigen der Gottebenbildlichkeit nicht trennen. Zwei Aspekte sollen uns hier besonders beschäftigen: Apotheosen von Mann und Frau (also Doppelapotheosen) sowie die Frage, wie der Einzelne die Apotheose erlebt (Apotheose als Ich-Erzählung). Diese Fragestellungen sind inhaltlich wie formal von Interesse; erzeugen sie doch eigenartige narrative Perspektiven und entsprechend eigentümliche Textformen und Textsorten.

3. DOPPELAPOTHEOSEN, BESONDERS PHILEMON UND BAUCIS

Ovid, *Met.* 8, 703-24 [**Text 8**]

*Talia tum placido Saturnius edidit ore:
"dicite, iuste senex et femina coniuge iusto
digna, quid optetis." Cum Baucide pauca locutus* 705
*iudicium superis aperit commune Philemon:
"esse sacerdotes delubraque vestra tueri
poscimus, et, quoniam concordēs egimus annos,
auferat hora duos eadem, nec coniugis umquam
busta meae videam, neu sim tumultandus ab illa."* 710
*Vota fides sequitur: templi tutela fuere,
donec vita data est; annis aequoque soluti
ante gradus sacros cum starent forte locique
narrarent casus, frondere Philemona Baucis,*

⁴ Hier stimmt Pico della Mirandola überein mit Iamblichos (gest. um 330 n.Chr.), *Protreptikos*, 5 [**Text 6**]: Des Geistes (νοῦς) und der Wahrnehmung (αἰσθησις) beraubt, wird der Mensch ähnlich wie eine Pflanze; ist ihm der Geist allein weggenommen, verwandelt er sich zum Tier. Des Unvernünftigen (ἄλογια) beraubt, aber im Geist verharrend, wird er Gott ähnlich.

Baucida conspexit senior frondere Philemon. 715
Iamque super geminos crescente cacumine vultus
mutua, dum licuit, reddebant dicta "vale" que
"o coniunx" dixere simul, simul abdita textit
ora frutex: ostendit adhuc Thyneius illic
incola de gemino vicinos corpore truncos. 720
Haec mihi non vani (neque erat, cur fallere vellent)
narravere senes; equidem pendentia vidi
serta super ramos ponensque recentia dixi:
"cura deum di sint, et, qui coluere, colantur."

Da sprach Saturnius mit gütigen Lippen: "Sagt, gerechter Greis, und du, Frau, die des gerechten Gatten würdig ist (705), sagt, was ihr euch wünscht." Mit Baucis wechselt Philemon einige Worte und eröffnet dann den Göttern den gemeinsamen Beschluss: "Eure Priester zu sein und euren Tempel zu hüten, darum bitten wir. Und da wir all unsere Jahre in Eintracht gelebt haben, möge beide dieselbe Stunde hinraffen. Nie möge ich meiner Gattin (710) Grab sehen und auch selbst nicht von ihr bestattet werden müssen." Auf den Wunsch folgt die Erfüllung: Hüter des Tempels waren sie, solange ihnen Leben geschenkt war. Als sie einmal, vom hohen Alter entkräftet, vor den heiligen Stufen standen und sich die Geschichte des Ortes erzählten, sah Baucis, wie Philemon, (715) und der alte Philemon, wie Baucis sich belaubte. Und als schon über beider Gesicht der Wipfel hinwuchs, sprachen sie miteinander, solange es ihnen noch vergönnt war. "Leb wohl, mein Gemahl!" sagten sie zugleich, und zugleich verschwanden die Lippen beider im Geäst. Bis heute zeigt der einheimische Thyner⁵ (720) die nebeneinanderstehenden Baumstämme, die aus zwei Leibern entstanden sind. – Das haben mir ernsthafte alte Männer erzählt – sie hatten auch keinen Grund, mich anzulügen. Ich selbst habe Blumengewinde an den Ästen hängen sehen, und als ich ein frisches dazutat, sagte ich: "Es sorgten für sie die Götter. Darum sollen sie selbst Götter sein. Wer Ehre erwies, soll Ehre empfangen."

Die Geschichte von der 'Theoxenie', der Erdenwanderung der Götter, die nirgends Aufnahme finden, außer bei dem armen alten Ehepaar Philemon und Baucis, berichtet Ovid nicht in eigener Verantwortung, sondern durch eine Erzählerfigur. Neuerdings achtet man besonders auf

⁵ Thyner: am Bosphorus wohnendes Volk, das später mit den Bithynern verschmolz.

derartige literarische Techniken. Die einschlägige Literatur ist gründlich verarbeitet von Chrysanthe Tsitsiou-Chelidoni (siehe Literaturverzeichnis). Diese Forscherin entdeckt in der Geschichte mit Recht römische Werte (z.B. *pietas*, *parsimonia*) und bezeichnet (a.O. 314) den Erzähler Lelex als Gläubigen, als affirmativen Erzähler, der die Handlung vorantreibt (*Met.* 8, 618f.; 722-24); er ist nicht genau deckungsgleich mit dem elegischen Ich Ovids (obwohl auch dieses übertriebenen Luxus ablehnt) und auch nicht mit dem auktorialen Erzähler der *Metamorphosen*. Trotz leichter Ironie (z. B. Tongefäße als "Silber" 8, 668f.) brauchen aber weder Lelex noch Ovid die von Philemon und Baucis verkörperten Werte in Frage zu stellen.

Da man heute auf Poetologie besonderen Wert legt, sei noch Folgendes am Rande vermerkt: Dasselbe Prinzip der *parsimonia* hat auch poetologische Resonanz: die betonte, raffinierte Schlichtheit kallimacheischen Dichtens im Unterschied zu großsprecherischer Redeweise. Man vergleiche Horazens *Ode* 1, 34 "Ich hasse persischen Aufwand" (*Persicos odi ... apparatus*). Hier verbindet sich altrömisches Ethos mit poetischer *Oikonomia*.

Mit der Thematik der Apotheose besteht dabei ein unmittelbarer Zusammenhang. Man denkt an [Text 9] Vergil, *Aeneis*, 8, 364f. *aude hospes, contemnere opes et te quoque dignum / finge deo*: "Wage, mein Gast, Reichtümer zu verachten, und bilde auch du dich würdig des Gottes". Schon dort ist der Bezug auf die Gottheit in der Gestaltung des eigenen Wesens vorgebildet: eine Voraussetzung der Metamorphose auch von Philemon und Baucis; wichtig ist die Orientierung des Blickes zu den Göttern hin; in dieser Beziehung ist die Parallele zwischen dem ersten Text, dem anthropologischen Passus, in dem *caelumque videre* als Aufgabe des Menschen erscheint, und dem Wunsch des Paares *delubraque vestra tueri* mehr als nur ein Zufall (*tueri* heißt zugleich "anschauen" [*intueri*] und "behüten": also "fest im Auge behalten"), und der Himmel erscheint als Tempel der Götter z.B. bei Cicero im *Somnium Scipionis*.

Über das rein Erzähltechnische hinaus macht unsere Fragestellung 'Apotheose' noch eine weitere Funktion des Lelex sichtbar, der in dem vorliegenden Abschnitt mit seiner eigenen Person hervortritt (*mihī; equidem*): Er ist hier mehr als nur ein Erzähler: Ist er doch als Augenzeuge wichtig (*vidi*; vgl. den 1. *Johannesbrief*, 1: "Das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir bes-

chaut haben und unsere Hände betastet haben. “ὁ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν”, sogar als der gläubige Sprecher und Bekenner, der die Apotheose bestätigt (*dixi; di sint*), ja durch den Gestus der Kranzdarbringung die Apotheose von Philemon und Baucis geradezu vollzieht. Sein Wort (*dixi*) wird damit zur Tat: *cura deum di sint, et qui coluere colantur*. Der Rahmenerzähler ist hier wichtig als gläubiger Vertreter der ‘Gemeinde’. Für den Römer hat eine Apotheose zugleich einen öffentlichen Bezug. Diese Seite ist bei sehr vielen ovidischen Apotheosen spürbar.⁶

Doch ist es Zeit, sich den Hauptgestalten zuzuwenden. Zunächst das Wichtigste: Es handelt sich bei Philemon und Baucis um eine Doppelapotheose von Mann und Frau in vollkommener Harmonie. Das bereiten die zahlreichen parallel geformten Verse in der Haupterzählung vor, so gleich am Anfang [Text 10] (8, 631-36): *Sed pia Baucis anus pariliq̄ue aetate Philemon / illa sunt annis iuncti iuvenalibus, illa / consenuere casa paupertatemque fatendo / effecere levem nec iniqua mente ferendo*. (“Aber Baucis, die fromme Alte und der gleichaltrige Philemon, wurden in dieser Hütte in jungen Jahren einander verbunden; in ihr wurden sie alt. Und dadurch dass sie ihre Armut offen bekannten und gleichmütig ertrugen, machten sie sie leicht“). Auch im Weiteren hatte Ovid immer wieder das selbstverständliche Zusammenwirken der beiden Alten bei der Bewirtung der Gäste hervorgehoben (8, 639-63), eine prästabilisierte Harmonie, die schließlich zu einem märchenhaften, wie automatischen Erscheinen der Speisen auf dem Tisch führt (Sachen erscheinen – was in lateinischer Prosa ein Verstoß wäre – als handelnde Subjekte, keine Personen werden genannt, alles geschieht wie von selbst, so vollkommen sind die beiden Gastgeber auf einander eingespielt. Dieses Zusammenwirken der beiden Alten, das jenem Mahl trotz seiner Schlichtheit eine geradezu wundersame Note verleiht, krönen die Götter – nicht ohne eine gewisse innere

⁶ Übrigens ist der einfache Gläubige, der nicht nur als Erzähler fungiert, sondern seinen Gott auch als Bekenner vergegenwärtigt, ja geradezu vertritt, auch in der geheimnisvollen Figur des Acoetes bei Ovid gegenwärtig: Bei dieser Gestalt streitet man darüber, ob er nur ein einfacher Gläubiger oder der Gott selbst sei: Für Ovid ist dies kein unauflösbarer Widerspruch, lässt er doch seine Gestalt sagen (*Met.* 3, 658f.): *neque enim praesentior illo est deus*. Das kann allgemein heißen: “Kein Gott ist so hilfreich gegenwärtig wie er“, aber auch ganz speziell: “Kein Gott ist euch hier und jetzt näher.“

Logik – durch ein echtes *auvto,maton*: das Wunder des unerschöpflichen Nachwachsens des Weines.

Die fromme Reaktion der Beiden ist wiederum parallel gestaltet: [Text 11] *concupiunt Baucisque preces timidusque Philemon* ("Sie sprechen Gebete, Baucis und der eingeschüchterte Philemon" 8, 682). In der Endphase der Erzählung (oben Text 8) nimmt Jupiter auf diese durchgehende Parallelität Bezug und bedient sich der gleichen Stilmittel, indem er im Hyperbaton Parallelismus mit Chiasmus verbindet: *Iuste senex et femina coniuge iusto / digna* (8, 704f.; ähnlich wird es bei Romulus und Hersilia heißen 14, 833 *dignissima tanti ... viri*). Gleiches gilt von Philemons Worten (8, 709f.): *auferat hora duos eadem, nec coniugis umquam / busta meae videam neu sim tumulandus ab illa*. In diesem Wunsch, der sich zunächst nur auf die gemeinsame Todesstunde bezieht, liegt indirekt ein Ansatz für das nächste göttliche Wunder: die Apotheose der Beiden. Sie sterben nicht nur gleichzeitig, sondern sie sehen ganz wörtlich (und über ihre Bitte hinausgehend) "das Grab nicht" (vgl. 709f.), erleben also eine Apotheose. Wichtig für die eingangs gestellte Frage, wie die Apotheose erlebt wird, ist die Beschreibung dieses Verwandlungsvorgangs. Hier verwendet Ovid in besonderer Weise die in der ganzen Erzählung beobachtete parallele und chiasmatische Gestaltung (8, 714f.): *frondere Philemona Baucis, / Baucida conspexit senior frondere Philemon*. Eine Steigerung gegenüber früheren Passagen ist der feine Einfall, beide gleichzeitig dieselben Worte sprechen zu lassen "*vale...o coniunx*". Was es mit der gleichzeitigen Apotheose von Mann und Frau im zentralen achten Buch der *Metamorphosen* inhaltlich auf sich hat, zeigen weitere Paralleltexte: im zweitletzten Buch der *Metamorphosen* erfahren Romulus und Hersilia eine Doppelapotheose (*Met.* 14, 805-51) und im vorletzten Buch der ersten Pentade steht die Doppelverwandlung des Herrscherpaares Cadmus und Harmonia (*Met.* 3, 563-603) in gute Dämonen in Schlangengestalt. Rom ist die letzte der großen Poleis, die der Reihe nach Ovids *Metamorphosen* beherrschen (Theben [Bücher 1-5]– Athen [Bücher 6-10]– Troja und Rom [Bücher 11-15]). Die Apotheose des Stadtgründers und seiner Frau hat symbolische Bedeutung. Die Schutzgötter von Theben wie von Rom sind Mars und Venus. Ovids Darstellung von Thebens einseitig männlicher, martialischer Kultur unter Pentheus, der sich an Dionysos versündigt und von den Mänaden zerrissen wird, lässt sich als Warnung an Rom lesen. Der fromme Erzähler Lelex ist dem

Verehrer des Dionysos, Acoetes, vergleichbar, der ebenfalls zugleich Erzähler und Bekenner ist.

Damit kommen wir zu einem bisher noch nicht erwähnten, aber zentralen Aspekt der Gott-Ebenbildlichkeit. Diese liegt für Ovid nicht nur, wie bisher festgestellt, in der Vernunft und der Fähigkeit, das Niedere zu beherrschen, sondern in der Verbindung von Mann und Frau (denkbar sind die Liebe und die Kreativität als *Tertia comparationis*).

[Text 12] Platon, *Symposion*, 189d ff. Nach einer mythischen Erzählung, die Platon dem Komödiendichter Aristophanes zuschreibt, waren die Menschen ursprünglich kugelförmig – die Kugel ist eine "vollkommene" Form – und sehr stark. (Ursprünglich gab es mannweibliche, rein männliche und rein weibliche Kugeln). Da die Götter um ihre Macht fürchteten, halbierte Zeus die Kugelmenschen; seitdem ist jeder (als Teil- und Erkennungsstück: su,mbolon) mit der Suche nach seiner anderen Hälfte beschäftigt. "Seit so langer Zeit ist demnach die Liebe zu einander den Menschen eingeboren und sucht die ursprüngliche Natur zusammenzuführen und aus zweien ein s zu machen und die menschliche Natur zu heilen".

Dazu [Text 13] 1. Mose (=Genesis) 1, 27 *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit illos.* 2, 24 *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una.* Matth. 19, 5-6 ... *itaque non sunt duo, sed una caro.* Jesaja 66, 13: *Quomodo si cui mater blandiatur, ego consolabor vos.*

Doppelapotheosen von gerechten Gründer- und Herrscherpaaren erscheinen in der ersten (thebanischen) und der letzten (römischen) Pentade. In der Mitte des Werkes, dem zentralen achten Buch, steht die private Doppelapotheose von Philemon und Baucis, die in besonderer Weise ethisch gerechtfertigt wird (*pietas*). Ovid legt Wert auf eine gleichgewichtige Vertretung beider Geschlechter. Die Apotheose von Romulus' Gattin Hersilia/Höra könnte nach Georg Wissowas ansprechender Vermutung von Ovid erfunden sein.⁷ Im Theben des einseitig männlich und martialisch orientierten Königs Pentheus kann Ovid die Verfolgung des Dionysos-Kults anprangern. Ovids Doppelapotheose des ersten römischen Königspaares deutet vielleicht an, dass der Liebedichter seinen Römern ein weniger einseitiges Menschen- und Gottesbild vor Au-

⁷ Kroll 1919.

gen stellen wollte als dasjenige, das man gemeinhin den Römern zuschreibt (Gerade in den *Metamorphosen* – siehe z.B. Buch 3 – hat Ovid das Thema 'Sexualität' noch tiefer durchdacht als in manchen seiner früheren Werke).

4. APOTHEOSENBERICHTE IN ICHFORM – EINE ÜBERRASCHENDE TEXTSORTE

Wir kommen nun zu der Frage: Wie stellt Ovid die innere Erfahrung der Apotheose dar?

[Text 14] Ovid, *Met.* 13 (Glaucus beobachtet, dass die von ihm gefangenen Fische bei der Berührung mit dem Gras am Strand wieder aufleben und ins Wasser springen):

<i>"Quae tamen has" inquam "vires habet herba?" manuque</i>	942
<i>Pabula decerpsi decerptaque dente momordi.</i>	
<i>Vix bene conbiberant ignotos guttura sucos,</i>	
<i>Cum subito trepidare intus praecordia sensi</i>	945
<i>Alteriusque rapi naturae pectus amore;</i>	
<i>Nec potui restare diu „repetenda“que „numquam</i>	
<i>Terra, vale!“ dixi corpusque sub aequora mersi.</i>	
<i>Di maris exceptum socio dignantur honore,</i>	
<i>Utque mihi quaecumque feram mortalia demant,</i>	950
<i>Oceanum Tethynque rogant; ego lustror ab illis,</i>	
<i>Et purgante nefas noviens mihi carmine dicto</i>	
<i>Pectora fluminibus iubeor supponere centum.</i>	
<i>Nec mora, diversis lapsi de montibus amnes</i>	
<i>Totaque vertuntur supra caput aequora nostrum.</i>	955
<i>Hactenus acta tibi possum memoranda referre,</i>	
<i>Hactenus haec memini; nec mens mea cetera sensit.</i>	
<i>Quae postquam rediit, alium me corpore toto,</i>	
<i>Ac fueram nuper, nec eundem mente recepi...</i>	

Und ich sage: Welches Kraut hat denn solche Kraft?“ Schon hat meine Hand Gras abgerupft und mein Zahn das Abgerupfte gekaut. Kaum hatte die Kehle die unbekanntenen Säfte so recht geschluckt, (945) als ich plötzlich ein Beben in der Brust fühlte; Sehnsucht nach einem anderen Lebensbereich riss mich mit sich fort. Ich konnte nicht lange widerstehen: "Leb wohl, Erde, auf Nimmerwiedersehn." Ich sprach's und tauchte in die Meerestiefe. Da nehmen mich die Meergötter auf, ehren mich als ihren Mitregenten (950) und bitten Oceanus und Tethys, alles Sterbliche, das ich an mir trage, von mir zu nehmen. Ich werde von ihnen geläutert, muss

neunmal einen Spruch wiederholen, der mich vom Frevel reinigt, und dann meine Brust unter hundert Flüsse halten. Und alsbald winden sich von verschiedenen Seiten Ströme heran, (955) und das ganze Meer ergießt sich über mein Haupt. So weit kann ich dir die denkwürdige Begebenheit erzählen, so weit mich erinnern; mein Bewusstsein hat das Weitere nicht mehr wahrgenommen. Kaum war es zurückgekehrt, war ich mir neu geschenkt, doch am ganzen Leibe ein anderer als zuvor, und auch mein Bewusstsein war nicht mehr dasselbe...“

Der persönliche Bericht des Glaucus von seiner Apotheose – eine wahrlich ungewöhnliche Textsorte – hat in einer weiteren Sternstunde der Rezeptionsgeschichte fortgewirkt. Beim Übergang vom *Purgatorium* zum *Paradies* muss sich Dante von seinem bewunderten Lehrer Vergil verabschieden. Dieser darf als Heide ihn nicht ins Paradies begleiten. Dante erfährt die Trennung vom Lehrer als etwas zutiefst Schmerzliches. Er ist nun ganz auf sich allein gestellt. In diesem Moment größter Einsamkeit kann er sich nicht mehr auf den Dichter des römischen Gemeinwesens stützen. Hier greift er mit innerer Logik auf ein Bild zurück, das Ovid geschaffen hat, Dichter der Einsamkeit und Dichter der Liebe.

Das Kraut, das Glaucus in einen Gott verwandelt, wird zum Bild für Beatrice, die Dante ins Paradies führt. Das ganz neuartige, so noch nie empfundene Sehnen nach einer anderen Existenzform – von Ovid maßgeblich formuliert – ist auch bei Dante die zentrale Aussage. Er schafft für diesen Vorgang ein neues Verbum: *trasumanar*. Etwa „das Menschsein übersteigen“. Die wörtliche Bezugnahme auf Glaucus (und übrigens auch auf die Umstülpung des Marsyas, der von Apollon aus seiner Haut gerissen wird) zeigt, dass Dante Ovid mit großem Ernst gelesen und gerade für die einsamsten inneren Erfahrungen zu Rate gezogen hat. Die Führung auf gebahnten Wegen verdankt Dante Vergil, aber die Bilder der inneren Emanzipation – des Erwachsenwerdens – verdankt er Ovid. Die Befreierrolle dieses Dichters ist in dieser besonders tiefsinnigen Adaptation mit Händen zu greifen.

[Text 15] Dante, *Paradiso*, 1, 64ff. (übs. Konrad Falke, München 1995): Beatrice stand, ganz in die ewgen Sphären / den Blick versenkt; derweil ich selbst in sie nur / Die Augen tauchte, droben weggewendet. // Bei ihrem Anschauen ward mir so im Innern / Wie Glaucus einst beim Kosten jenes Krautes, / Das ihn gesellt im Meer den andern Göttern.// „Dem Menschlichen entrückt sein“ kann mit Worten / Man schwerlich schildern – drum

genüg dies Beispiel, / Wem Gnade einst Erfahrung vorbehält! //... Des Kluges Fremdheit und das große Leuchten / Entflammten mir nach ihrer Ursach Sehnsucht, / Nie noch empfunden mit so inniger Schärfe.

Beatrice tutta ne l'eterne rote / fissa con li occhi stava: ed io in lei / le luci fissi, di lá su remote. // Nel suo aspetto tal dentro mi fei / qual si fe' Glauco nel gustar de l'erba, / che 'l fe' consorte in mar de li altri Dei. // Trasumanar significar *per verba* / non si poría; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba. //... La novità del sono e 'l grande lume / di lor cagion m'accesero un disío / mai non sentito di cotanto acume.

Der auf Hippolytus bezügliche Text (*Met.* 15, 531-44) bestätigt, dass in den letzten Büchern der *Metamorphosen* das Problem der Apotheose zentral ist (vgl. auch die Apotheose des Aeneas: *Met.* 14, 581-608), aber auch das Problem der inneren Perspektive. Der Gott Virbius erinnert sich an seine Vergangenheit als Hippolytus. Wir übergehen die diversen Läuterungsriten, die mit den Apotheosen verbunden sind (Wasser bei Aeneas und Glaucus, Feuer bei Hercules, Hersilia und Caesar; am vollständigsten ist die Liste bei Hippolytus: er geht unter die Erde, wärmt sich im Wasser des Feuerstroms Phlegethon, wird in Wolken (Luft) gehüllt).

Wichtig ist, dass Hippolytus die Formulierung *ille ego* (15, 500) verwendet, die der Leser aus Ovids Autobiographie (*Trist.* 4, 10, 1) kennt; wir werden darauf zurückkommen.

Caesars Apotheose ist nicht aus seiner Sicht geschildert, also nicht 'autobiographisch' dargestellt; wir benötigen sie hier als Hintergrund für die Selbstapotheose des Dichters ([**Text 16**] *Met.* 15, 843-51, besonders Vers 848 *luna volat altius illa* "sie fliegt höher als der Mond).

Unser letzter Haupttext [**Text 17**] handelt von der Apotheose des Dichters (*Met.* 15, 871-79)

<i>Iamque opus exegi, quod nec Iovis ira nec ignis</i>	871
<i>Nec poterit ferrum nec edax abolere vetustas.</i>	
<i>Cum volet, illa dies, quae nil nisi corporis huius</i>	
<i>Ius habet, incerti spatium mihi finiat aevi:</i>	
<i>Parte tamen meliore mei super alta perennis</i>	875
<i>Astra ferar, nomenque erit indelebile nostrum,</i>	
<i>Quaque patet domitis Romana potentia terris,</i>	
<i>Ore legar populi, perque omnia saecula fama,</i>	
<i>Siquid habent veri vatum praesagia, vivam.</i>	

Schon habe ich ein Werk vollendet, das nicht Jupiters Zorn, nicht Feuer, nicht Eisen, nicht das nagende Alter wird vernichten können. Wann er will, mag jener Tag, der nur über meinen Leib Gewalt hat, meines Lebens ungewisse Frist beenden. (875) Doch mit meinem besseren Teil werde ich fort dauern und mich hoch über die Sterne emporschwingen; mein Name wird unzerstörbar sein, und soweit sich die römische Macht über den unterworfenen Erdkreis erstreckt, werde ich vom Munde des Volkes gelesen werden und, sofern an den Vorahnungen der Dichter auch nur etwas Wahres ist, durch alle Jahrhunderte im Ruhm fortleben.

Die Selbstapothese des Dichters hat eine reiche Vorgeschichte. Die Selbstvorstellung antiker Dichter am Ende von Werken hat Walther Kranz unter dem Titel *Sphragis* untersucht.⁸ Für Ovid ist natürlich Horaz (*carm.* 3, 30 *exegi monumentum*) der unmittelbare Vorgänger. Beide Dichter verbinden verwandte Motive: so die Idee des Denkmals und die Überwindung der zerstörenden Kräfte. Horaz beruft sich auf die Fortdauer des Staatskults (*dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex* "solange der Pontifex mit der schweigenden Vestalin zum Capitol emporsteigen wird"), Ovid aber auf sein weltweites Leserpublikum.⁹ Letzteres erinnert mehr an Horazens Schwanenode (*carm.* 2, 20); den dort angedeuteten Weltenflug des Horaz überbietet Ovid durch den Sternenflug.

Nicht weniger bedeutsam ist aber der werkimmanente Bezug: Die zahlreichen *Metamorphosen*, vor allem aber die Apotheosen, gipfeln in der Aussage: *vivam*.

Eine Feinheit ist, dass Caesars Seele nur "höher als der Mond" (15, 848), Ovid aber "hoch über die Sterne hinaus" fliegt. Diese Bemerkung rückt das Verhältnis zwischen Mächtigen und Dichtern deutlich zurecht. Noch auffälliger ist, dass "Jupiters Zorn" Ovid nichts anhaben kann. Da Augustus in den *Metamorphosen* und auch in den Verbannungsdichtungen ständig mit Jupiter verglichen wird, versteht der Leser den Sinn dieses Ausdrucks ohne Weiteres. In einer Zeit, die mächtige Politiker zu Göttern erhob, ist die Apotheose der Dichter ein wichtiges Korrektiv. Die Dauer ihres Nachruhms haben die antiken Poeten keineswegs überschätzt,

⁸ Kranz 1961.

⁹ Vgl. Ennius' Grabepigramm: *volito vivos per ora virum*. "Ich fliege lebendig von Mund zu Mund".

sondern erheblich unterschätzt. Er hat das römische Imperium längst überdauert.

Es fällt auf, dass Ovids Selbstapotheose – im Unterschied zum Corpus der *Metamorphosen* – keine mythischen Züge trägt, sondern sich – betont weltlich – auf sein dichterisches Werk bezieht. Dennoch besteht eine engere Verbindung zum Ganzen des Werkes als vielfach angenommen.

Die Apotheosen – und insbesondere die in der ersten Person berichteten – sind eine zu wenig beachtete Textsorte und (neben der Sphragis-Tradition) eine wichtige Vorstufe der Selbstvorstellung am Ende und der beide Linien später weiterführenden poetischen Autobiographie (*Tristia*, 4, 10), einer neuen Gattung, die Ovid begründet hat. Ein Schlüssel ist die Formel *ille ego*, die Hippolytus (*Met.* 14, 500; vgl. Pythagoras ebd. 15, 160 *ipse ego*) wie auch später Ovid (*Tristia* 4, 10, 1) verwendet.

Was die nicht-mythische Seite von Ovids Selbstapotheose betrifft, so ist sein Brief an die junge Dichterin Perilla (wahrscheinlich seine Stieftochter), zu vergleichen (*Tristia* 3, 7, 43-52);¹⁰ dabei ist wichtig, dass er in Erinnerung an Szenen, in denen große Helden ihren Söhnen feierlich ein glücklicheres Leben wünschen (Sophokles, *Aias*, 550f., Vergil, *Aen.* 12, 435f.) entgegen aller damaligen Konvention auf eine junge Frau überträgt, der er poetische Kreativität zuspricht [**Text 18**]:

Singula ne referam, nil non mortale tenemus
Pectoris exceptis ingeniique bonis.
En ego, cum caream patria vobisque domoque 45
Raptaque sint, adimi quae potuere mihi,
Ingenio tamen ipse meo comitorque fruorque:
Caesar in hoc potuit iuris habere nihil.
Quilibet hanc saevo vitam mihi finiat ense,
Me tamen extincto fama superstes erit, 50
Dumque suis victrix septem de montibus orbem
Prospiciet domitum Martia Roma, legar.
Tu quoque, quam studii maneat felicius usus,
Effuge venturos, qua potes usque, rogos.

Kurz und gut: Wir haben nichts, was nicht sterblich wäre – außer den Gütern der Seele und des Geistes. (45) Sieh mich an: Ich muss zwar das Vaterland, euch und mein Heim entbehren, und was man mir nehmen

¹⁰ Dazu: von Albrecht. [1977] ²1995, 219-26; Heil 2012.

konnte, ist mir entrissen; dennoch begleitet mich mein eigenes Talent, und ich darf davon Gebrauch machen: Darauf konnte Caesar keinerlei Zugriffsrecht haben. Mag, wer da will, mir dieses Leben mit grausamem Schwert beenden; (50) doch wird, wenn ich ausgelöscht bin, der Ruhm weiterleben, und solange das Rom des Mars von seinen sieben Hügeln siegreich in die bezwungene Welt hinausblickt, wird man mich lesen. Du auch, der die Ausübung der Kunst mehr Glück bringen möge als mir, suche dem künftigen Totenfeuer zu entrinnen, soweit das in deiner Macht steht.

Dieser Lobpreis geistiger Tätigkeit ist der beste Kommentar auch zum Schluss der *Metamorphosen*: Ovid bleibt sich insofern treu, als er schon in der *Liebeskunst* (2, 99-144; 3, 311-48) geistige Werte und Vorzüge über die körperlichen stellt.

Seine Verwendung der Apotheosenthematik ist somit Teil seiner selbständigen und kritischen Auseinandersetzung mit konkurrierenden Menschen- und Gottesbildern in der zeitgenössischen Gesellschaft, die Macht und Reichtum anbetete, und bezeugt sein undogmatisches, aber entschiedenes und lebenslanges Beharren auf dem Vorrang von Geist, Liebe und Kreativität.

Heidelberg University, Germany

BIBLIOGRAPHIE

- von Albrecht, Michael. [1977] ²1995. *Römische Poesie*. Tübingen: UTB.
- 2003. *Ovid. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- 2014. *Ovids Metamorphosen. Interpretationen*. Heidelberg: Winter.
- Beller, Manfred. 1967. *Philemon und Baucis in der europäischen Literatur*. Heidelberg: Winter.
- Granobs, Rorand. 1997. *Studien zur Darstellung römischer Geschichte in Ovids Metamorphosen*. Frankfurt: Lang.
- Haydn, Joseph. 2009. *Philemon und Baucis. Jupiters Reise auf die Erde* [Marionettenoper/Singspiel 1773]. Salzburger Hofmusik. Ausführende v. Wolfgang Brunner. Hänssler Verlag. o. J. Audio CD PROFIL.
- Heil, Andreas. 2012. "Ovid, *Trist.* 3,7: Ein Abschiedsbrief." *Hermes* 140: 310-25.

Jünger, Ernst. 1974. *Zahlen und Götter. Philemon und Baucis*. Stuttgart: Klett.

Kranz, Walther. 1961. "Sphragis. Ichform und Namensiegel als Eingangs- und Schlussmotiv antiker Dichtung." *Rheinisches Museum* 104: 3-46.

Kroll, Wilhelm. 1919. "Hora." In *RE* 16. Halbband, Sp. 2300.

Ovid. 2010. *Metamorphosen*. Text und Übersetzung v. Michael v. Albrecht. Stuttgart: Reclam.

Pico della Mirandola, Giovanni. 1990. *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Hrsg. v. August Buck, übers. v. Norbert Baumgarten. Hamburg: F. Meiner.

Plato. 1856. *Timaios*. Übers. v. Franz Susemihl. Stuttgart.

Tsitsiou-Chelidoni, Chrysanthe. 2003. *Ovid, Metamorphosen Buch VIII: Narrative Technik und literarischer Kontext*. Frankfurt: Lang.

Volk, Katharina. 2012. *Ovid: Dichter des Exils*. Darmstadt: WB.

MENSCHEN REISEN ZU DEN GÖTTERN, GÖTTER REISEN ZU DEN MENSCHEN: *RELIGIO MIGRANS* IN ABONUTEICHOS UND AM SCHWARZEN MEER*

CHRISTOPH AUFFARTH

Gewidmet Alexander-Kenneth Nagel

Abstract. Three forms of *religio migrans* (religion on the move) are addressed in this paper: 1. When people migrate to far-off lands, they take their gods with them ('Gods join migrant people on their journey'). 2. In their new abodes migrant people will confer an allotted place to their gods to dwell together with them; both will integrate into the neighborhood (*religio translata*). 3. People travel to the gods. Of the three, the third is treated most in-depth. As a point of departure the essay begins with the founding of a new cult in the Roman Empire on the southern coast of the Black Sea: the cult of the New Asklepios Glykon. Taking the narrative of Lucian as part of a persecution speech, it can be seen as a historical source that fits well in the religious history of the mid-2nd century AD. 1) illustrating the spread of the cult *in the region* of the south-western coast of the Black Sea and 2) understood as a result of the cult's attractiveness for the people *from the region*, who travelled to a god at the heart of a healing and oracle cult and a great festival. I continue to develop the systematic analysis of *religio migrans* further in respect to 3) religious tourism, pilgrim-

* Dank geht an Levan Gordeziani und seiner Familie für die großzügige Gastfreundschaft in Tbilisi. Den beiden anonymen reviewern für ihre wertvollen Ratschläge.

age, the attractiveness of even remote localities, language diversity, etc. within the framework of religion during the Roman Empire.

1. ZWEI IMPERIEN SCHEITERN:
DER RÖMISCHE KAISER UND DER NEUE ASKLEPIOS

Im Kapitel des Textes von Lukianos von Samosata über Alexandros oder der Lügenprophet (Ἀλέξανδρος ἢ Ψευδόμαντις)¹ berichtet der Verfasser über ein Ereignis, das gleich zwei Unternehmen nahezu an den Abgrund bringt.

Lukian, <i>Alexandros</i> 48	
<p>Ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἔν τι καὶ μέγιστον τόλμημα τοῦ μαροῦ ἀνδρὸς ἄκουσον. ἔχων γὰρ οὐ μικρὰν ἐπίβασιν ἐπὶ τὰ βασιλεία καὶ τὴν αὐλήν τὸν Ρουτιλιανὸν εὐδοκμοῦντα, διαπέμπεται χρησμὸν τοῦ ἐν Γερμανία πολέμου ἀκμάζοντος, ὅτε θεὸς Μάρκος ἤδη τοῖς Μαρκομάνοις καὶ Κουάδοις συνεπλέκετο. ἡξίου δὲ ὁ χρησμός δύο λέοντας ἐμβληθῆναι ζώντας εἰς τὸν Ἰστρον μετὰ πολλῶν ἀρωμάτων καὶ θυσιῶν μεγαλοπρεπῶν. ἄμεινον δὲ αὐτὸν εἰπεῖν τὸν χρησμὸν·</p> <p>Ἐς δίνας Ἰστροιο διηπετέος ποταμοῖο ἐσβαλέειν κέλομαι διοὺς Κυβέλης θεράποντας, / θήρας ὀριτροφέας, καὶ ὅσα τρέφει Ἰνδικὸς ἀήρ / ἀνθεα καὶ βοτάνας εὐώδεις· αὐτίκα δ' ἔσται / νίκη καὶ μέγα κῦδος ἅμ' εἰρήνη ἔρατεινῇ.</p> <p>γενομένων δὲ τούτων ὡς προσέταξεν, τοὺς μὲν λέοντας ἐκνηξάμενους εἰς τὴν πολεμίαν οἱ βάβραροι</p>	<p>Lass dir eine der größten Dreistigkeiten des widerlichen Menschen berichten: Er hatte über den hoch angesehenen Rutilianus einen recht leichten Zugang zum kaiserlichen Hof, und so ließ er auf dem Höhepunkt des Krieges in Germanien ein Orakel zu dem Zeitpunkt ergehen, als der inzwischen vergöttlichte Kaiser Mark Aurel schon in Kämpfe mit den Markomannen und Quaden verwickelt war. In dem Orakel wurde verlangt, dass zwei Löwen lebend zusammen mit vielen Duftstoffen und prächtigen Opfergaben in die Donau geworfen würden. Am besten zitiere ich das Orakel wörtlich:</p> <p>In die Wirbel der Donau, des göttlichen Flusses, sollt ihr werfen zwei von Kybeles Dienern, die Tiere der Berge, und wohlriechende Blumenpracht aus indischen Landen. Dann stellt der Sieg sich ein und großer Ruhm in ersehntem Frieden.</p> <p>Alles geschah, wie er aufgetragen hatte: Die Löwen schwammen durch den Fluss hinaus an das feindliche Ufer und wurden wie Dorfhunde oder seltsame</p>

¹ Ich benutze den Text von Ulrich Victor: Lukian von Samosata 1997. Weniger zuverlässig ist der Text der Oxford-Ausgabe editid M. D. McLeod. Band 2, Oxford 1974, 331-59: libellus 42 Alexander sive pseudopropheta. Rezension von Heinz-Günther Nesselrath. *Gnomon* 56 (1984), 577-609.

<p>ξύλοις κατειργάσαντο ὡς τινας κύνας ἢ λύκους Ξενικούς· αὐτίκα δὲ τὸ μέγιστον τραῦμα τοῖς ἡμετέροις ἐγένετο, διςμυρίων που σχεδὸν ἀθρόων ἀπολομένων. εἶτα ἐπηκολούθησε τὰ περὶ Ἀκυληϊαν γινόμενα καὶ ἡ παρὰ μικρὸν τῆς πόλεως ἐκείνης ἄλωσις. ὁ δὲ πρὸς τὸ ἀποβεβηκὸς τὴν Δελφικὴν ἐκείνην ἀπολογίαν καὶ τὸν τοῦ Κροίσου χρησμὸν ψυχρῶς παρῆγεν· νίκην μὲν γὰρ προειπεῖν τὸν θεόν, μὴ μέντοι δηλῶσαι Ῥωμαίων ἢ τῶν πολεμίων.</p>	<p>Wölfe von den Barbaren mit Knüppeln erschlagen. Unmittelbar darauf kam es zu einer entsetzlichen Niederlage der Unrigen, wohl fast zwanzigtausend fielen insgesamt. In der Folge geschahen die Ereignisse vor Aquileia, die beinahe zur Einnahme der Stadt führten. Angesichts dieses Ausgangs brachte er (Alexandros) geschmackloserweise die bekannte Verteidigung Delphis im Fall des Orakels für Kroisos vor: Zwar habe der Gott einen Sieg vorhergesagt, nicht jedoch deutlich gemacht, ob von den Römern oder den Feinden.</p>
--	---

Der Kaiser Mark Aurel sieht sich gezwungen, etwas gegen die Markomannen und Quaden zu unternehmen: die Grenzen des Imperium Romanum sind in Gefahr. Seit 170 war die Provinz Dacien verloren und die Donau-Grenze war kaum zu halten. In dieser Situation kann Alexandros, der Gründer des Kultes des neuen Asklepios in Abonu Teichos, seinen größten *coup* (μέγιστον τόλμημα) in einem "Krieg" (πόλεμος²) unternehmen: Mit Hilfe eines neu konstruierten Rituals verspricht sein Orakel dem Kaiser den Sieg. Das Ritual ist aufwändig, man müsse zwei Löwen an die Donau bringen und Blumen aus Indien.³ Der Aufwand wird ausgeführt. Doch beide Unternehmen scheitern, das militärische wie das religiöse. Die Löwen erreichen zwar das gegenüber liegende Ufer, werden dort aber von den Feinden tot geprügelt, die Blumen treiben flussabwärts. Die kaiserliche Armee erleidet eine der schlimmsten Niederlagen der Römischen Geschichte. Der Kultgründer Alexander von Abonuteichos hat dazu beigetragen durch sein Orakel und das gründlich misslungene Ritual, das den Sieg versichert hatte. Er kann sich herauswinden, denn wie seinerzeit der berühmte Orakelspruch an Kroisos nicht benannte, wessen Reich untergehen werde, so vermied sein Hexameter-Orakel den Namen zu nennen, wessen Sieg sich sogleich einstellen werde. Lukian stellt das gleichwohl in die lange Reihe von Orakelsprüchen, wo Alexanders Orakel durch die Folgen Lügen gestraft wurden. So führt er ein Orakel an den Statthalter von Kappadokien an,

² So *Alex.* 8 im Zitat aus Thukydides. Lukian von Samosata 1997, 8-12.

³ Chaniotis 2004.

der aber statt des voraus gesagten Sieges die Schlacht verliert. In dem Fall ließ der Gründer des Kultes das falsche Orakel nachträglich durch ein anderes auswechseln, das die Niederlage voraussagte.⁴ Aber der Kult und sein Orakel waren so erfolgreich, dass auch römische Militärs, und nun sogar der Kaiser auf es vertrauten. Und Alexander kann sich vergleichen mit dem Orakel von Delphi.

Über die Historizität des Ereignisses jenseits der Tatsache, dass der Kaiser eine empfindliche Niederlage einstecken musste und damit einen Teil seiner Provinz verlor, lässt sich nur spekulieren. Über den Kult der Neuen Asklepios gibt es sowohl in Abonuteichos, später auf Wunsch des Kultgründers in Ionopolis umbenannt,⁵ wie am Schwarzen Meer durchaus Belege, die für einen weiter florierenden Kult sprechen. Die Stadt prägte Münzen mit dem Bild des Gottes. Noch um die Mitte des 4. Jahrhunderts n.Chr. weigert sich Themistios (lebte um 317 bis nach 388), den Rat anzunehmen, seine Krankheit im griechischen Trikkha oder Epidauros zu kurieren, gebe es doch in seiner pamphyllischen Heimat auch einen Heilkult mit Orakel.⁶ Einiges lässt sich über den Kult im Kontext seiner Zeit sagen.⁷ Ein weit gereister Bürger aus dem Osten des Römischen Reiches, nämlich Lukianos von Samosata in Syrien, stellt sich vor, wie die Gründung eines Kultes vor sich geht, wie der Gründer sein Unternehmen strategisch aufstellt, um seinen, wie Lukian sagt, "Krieg" πόλεμος erfolgreich voranzutreiben,⁸ von einem ganz peripheren Ort ins Zentrum der politischen Herrschaft vorzustoßen und zu deren Erhalt die Sicherung der Peripherie zu garantieren. Damit ist das Thema "Reichsreligion", der Bedeutung von Religion und Kulturen im und für das Römische Reich gestellt, insbesondere ihre Ausbreitung und Wanderung. In diesem Aufsatz will ich zunächst die Frage der Ausbreitung von Religionen im

⁴ Luc. *Alex.* 27. Severianus bei seiner Expedition nach Armenien.

⁵ Abonu Teichos Ἀβώνου τεῖχος ist seit Trajan, also dem frühen 2. Jh. n.Chr. als Polis nachzuweisen. Marek 1993, 82-88; 155-57; Ders. *DNP* 1996, 1, 27f. Robert 1980, 393-421. Nicht in Hansen 2004.

⁶ Them. *Orat.* 27 (Themistius 1971, 156f.). Er bezieht sich auf Apollon als Gott.

⁷ Steger 2005; Langholf 1996.

⁸ Mit einem Zitat aus Thukydides καὶ κατὰ τὸν Θουκυδίδην ἀρχεται ὁ πόλεμος ἐνθὲν δε ἤδη verweist Luc. *Alex.* 8, auf die Großreichsidee der Athener im Peloponnesischen Krieg und ihr jämmerliches Ende, mit Bezug auf den Namen des Religionsgründers Anspielung auf Alexander den Großen (und sein frühes Ende).

Römischen Reich anwenden auf den Fall des Glykon-Kultes, sodann ausgehend davon mein Modell unter dem Begriff der *religio migrans* weiter entwickeln.

2. REICHSRELIGION UND *RELIGIO MIGRANS*

2.1 Religion als Medium der Machtausübung?

Lange Zeit ging die Forschung davon aus, dass die fundamentale Veränderung von Religion in der Römischen Kaiserzeit darin bestand, dass die klassischen Kulte immer weniger Bedeutung für die Römer und ihre Untertanen noch boten, keinen Sinn mehr machten, stattdessen aber der Kaiserkult als eine "Loyalitätsreligion" Medium der Machtausübung geworden sei.⁹ Die genauen Studien zum Kaiserkult ergeben jedoch, dass die Zentrale eher zögerlich mit dem Kaiserkult umging, vielmehr die provinziellen Eliten die Erlaubnis erbat, einen Tempel zu errichten, ein Fest umzubenennen oder neu einzurichten.¹⁰ In der Forschergruppe zu Römische Reichsreligion und Provinzialreligion ersetzen wir den Begriff der Romanisierung durch den der (Selbst-) Romanisation.¹¹ Die Eliten vor Ort drängen sich danach, römische Kultur anzunehmen, wie Tacitus im *Agricola* so treffend beschrieben hat. Was die Religion angeht, so haben griechische Denkweisen, wie Götter und Heiliges aussehen, schon seit dem Hellenismus die Länder rund ums Mittelmeer globalisiert.¹² Römische Religion (im Sinne der *religio Romana*) hingegen wird kaum verbreitet mit Ausnahme der *Coloniae*.¹³ Religionen und Kulte haben sich im Römischen Reich vielfach ausgebreitet, aber nicht von Rom aus.¹⁴

⁹ Was aus dem Christenbrief des Plin. *Ep.* 19, 96 und 97 erschlossen wurde.

¹⁰ Grundlegend für die neue Sicht: Price 1984. Feste bei Wörrle 1988.

¹¹ Bendlin 1997. Diese erste Tagung führte zu dem Antrag auf das Schwerpunktprogramm 1080 der DFG (s. Anm. 14). Artikel "Romanisierung" und "Romanisation" im *DNP*: Spieckermann 2001; Woolf 2001.

¹² Am Beispiel des Serapis Auffarth 2012; 2013b.

¹³ Auffarth 2013a. Unter römischer Religion verstehe ich hier stadtrömische Religion (*Religio Romana*, wie sie John Scheid beschreibt), während die Religion der Römer auch die griechischen Riten umfasst. Das religionswissenschaftliche Gegenstück ist *Die Religion der Römer* (Rüpke 2001, 2006).

¹⁴ Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte (DFG, SPP 1080) geleitet von Jörg Rüpke, Erfurt. Beginnend mit dem Band Cancik und Rüpke (1997). Abgeschlossen mit dem Berichtsband Rüpke (2008) und der Abschlusstagung (2008).

2.2 Was früher “Orientalische Religionen” genannt wurde

Hundert Jahre nach dem Erscheinen des Buches von Franz Cumont über die *Orientalischen Kulte im römischen Heidentum* (1906)¹⁵ haben Altertumswissenschaftler über das Konzept diskutiert. In dem Zusammenhang habe ich mein religionswissenschaftliches Modell vorgestellt, die Unterscheidung zwischen *religio migrans* und *religio translata*.¹⁶ Cumonts klassische Darstellung unterschied die Orientalischen Kulte nach ihren “Ursprungsländern“, der Mithraskult aus Persien, Kybele aus Kleinasien, Isis aus Ägypten etc. Die Orientalischen Kulte seien in ein Vakuum eingewandert, weil das römische Heidentum bereits im Absterben begriffen war und die Menschen nun auf der Suche nach Halt in der entfremdeten Welt, in einer Welt der Angst,¹⁷ sich den orientalischen Religionen zuwandten. Sie boten auch die ethisch höheren Werte. So bekehrten sich die einzelnen Heiden, so konvertierte das Römische Reich. Gemeint war letztlich die Christianisierung des Imperium Romanum. Das Christentum kommt aber in Cumonts Darstellung nirgends explizit vor. Verständlicherweise, stand doch der Kampf der päpstlichen Kurie gegen den ‘Modernismus’ gerade auf seinem Höhepunkt. Jede historische Entwicklung oder Übernahmen aus anderen Religionen erklärte der Papst für tabu: das Christentum war als Offenbarung in die Welt gekommen. Die Ursprungsregion (nach der Cumont sein Buch aufbaut) ist aber nur für wenige Religionen von Bedeutung, wie sie in Rom oder anderen Orten des Römischen Reiches gelebt wurden. Simon Price hat in seinem Aufsatz über *Religious Mobility in the Roman Empire* (2012) festgestellt, dass die vermuteten Ursprungsregionen für die Analyse nichts helfen.¹⁸ Für den Mithraskult etwa hat sich herausgestellt, dass der römische Kult mit dem persischen Kult so gut wie nichts gemeinsam hat.¹⁹

¹⁵ Cumont 1906; ⁴1929. Dt. Übersetzung: Cumont 1910; ³1931. ND Stuttgart: Teubner 1989. Kommentierte Neuausgabe der letzten Auflage, hrsg. v. Corinne Bonnet und Françoise van Haepelen (Cumont 2006).

¹⁶ Auffarth 2008.

¹⁷ Dodds 1965; 1985.

¹⁸ Price 2012, 2: “Distinction on the basis of ‘origins’ is also extremely unhelpful, as it fails to take in account the social contexts of the cults.”

¹⁹ Gordon 2012; 2013b. Noch Merkelbach 2005 wollte die Verbindungen eines *persisch-römischen Mysterienkultes* nachweisen, konnte aber die zeitliche Lücke an Belegen

2.3 Krise der Orakel in der Kaiserzeit?

Für die römische Kaiserzeit ist die Frage zu klären, ob die Divination in eine tiefe Krise geraten sei. Diese Frage ist von Plutarch eindringlich in seinen religions-theologischen Abhandlungen zum Orakel problematisiert. Für ihn steckt das Orakel in der Krise. Doch gleichzeitig lässt sich nachweisen, dass in der gleichen Zeit neue Orakel entstehen²⁰ und die großen Orakelstätten intensiv aufgesucht und befragt werden.²¹ Besonders Andreas Bendlin hat diese Diskrepanz zwischen Wahrnehmung und Religionsgeschichte herausgearbeitet.

Schließlich ist das Problem des Lukian als Quelle für die Historizität des Glykon-Kultes noch einmal anzusprechen. Die Schrift des Lukian über den Lügenpropheten ist eine literarische Komposition, die die Entlarvung des Kultgründers zum Ziel hat.²² Sie will natürlich kein 'historischer Bericht' über die Entstehung des Kultes sein. Insofern kann man die Realität des Berichteten in Frage stellen.²³ Andererseits hat Louis Robert eine Grundlage bereit gestellt über die inschriftlichen Zeugnisse zu dem Kult. Zuletzt hat noch einmal Joannis Mylonopoulos auf das einzigartige Detail verwiesen, das den Kult auszeichnet, die Haare der Schlange.²⁴ Eine reine satirische Fiktion scheint mir ausgeschlossen.

2.4 Central peripheries – peripheral center

So führt die Beschreibung der Ausbreitung von Kulturen zu der Beobachtung, dass Kulte aus der Peripherie zu Zentren der Religion

zwischen dem 5. und dem 2. Jahrhundert nicht überbrücken. Auch er kam zu dem Ergebnis, dass es sich im Wesentlichen um eine römische Neugründung handelt.

²⁰ Gerade hat Jutta Stroszcek auf dem großen Athener Friedhof Kerameikos eine aufregende Entdeckung gemacht: das erste Orakelheiligtum in der Stadt Athen, in der Mitte des 2. Jahrhunderts n.Chr. eingerichtet. In einem Brunnen, mit Tonsegmenten gefasst, wird Paian gebeten, das wahre Orakel zu bringen. Berichte u.a. in *Antike Welt* 2016 (bereits Archäologie online:

<http://www.archaeologie-online.de/magazin/nachrichten/ueberraschende-entdeckung-im-kerameikos-von-athen-35909> und die Publikation in den Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Athen 2016.

²¹ Bendlin 2006; 2011.

²² Das stellt Elm von der Osten 2006 heraus.

²³ So Bendlin, jedoch ohne zwingende Gründe. Zum Problem der Historizität unten Abschnitt 6.

²⁴ Mylonopoulos 2016, 106-27.

werden und sie von der Peripherie in andere Peripherien wandern,²⁵ aber nicht gelenkt, nicht strategisch-intentional von einer Zentrale aus aufgebaut, nicht über die Zentrale der politischen Macht, sondern viel häufiger "im Gepäck." D.h. Menschen, die an einem anderen Ort Arbeit finden, migrieren, nehmen ihre Religion mit, in der Regel ohne Spezialisten. Und der Einzelhändler ist eine Figur, der mit wenig Mitteln einen Kult einrichten kann.²⁶ Alexander von Abonuteichos braucht ein Gänseei, eine Schlange und ein Zelt. Der Magier seine Sprüche in einer fremden Sprache und ein paar exotische Gegenstände. Der Evangelist einen Brief, ein Buch.²⁷ Alexander ist eher typisch als ein Einzelfall; ihn einen Scharlatan zu nennen – wie die Forschung Lukian folgend immer weiter nachspricht –, wird dem Phänomen nicht gerecht.²⁸

2.5 Was meint Reichsreligion

Reichsreligion meint demnach nicht die Ausbreitung der römischen Religion oder die Religion der Römer.²⁹ Vielmehr bieten die gut ausgebauten Infrastrukturen für Militär, Verkehr, Handel, Migration die Wege für die Ausbreitung von Kulturen.³⁰ Andererseits bestimmen Kriterien des 'Marktes', welche Kulte und wie sie dargeboten werden müssen, um Anklang beim Publikum zu finden.³¹ Eine Angleichung und Verdichtung führt zu einer neuen Qualität von Religion.³² Der Kult des neuen Asklepios mit Beinamen Glykon stellt sich als ein klassischer Kult dar, der aber deutliche Symbole eines ägyptischen Kultes nutzt, der Schlange ἀγαθός δαίμων *agathos Daimon*. Er spricht Menschen an, die ihn bewusst aufsuchen, weil sie Auskunft für die Lösung eines Problems, einer Entscheidung oder Heilung nachfragen. Die Kombination von Orakel und Heilung trifft die Bedürfnisse vieler Menschen. Prices Unterscheidung von *ethnic cults* trifft nicht für das erstere, die Definition von *elective cults* trifft auch nur begrenzt für das letztere. Rüpkes Beobachtung, dass Symbole verschiedener religiöser Angebote in Römischen Reich immer neu

²⁵ Bendlin 1997.

²⁶ Beschrieben in Auffarth 2012.

²⁷ Lukian spießt das auf in seinem *Peregrinus Proteus*, s. Bremmer 2007; Rabens 2012.

²⁸ Frenschkowski 2002.

²⁹ Rüpke 2011; 2015.

³⁰ Auffarth 2012; 2013a.

³¹ Auffarth 2012.

³² Rüpke 2013.

verknüpft werden, trifft den Kult des Neuen Asklepios genau. Ich hatte das patchwork-Kult genannt.³³

3. RELIGIO MIGRANS: STRATEGIEN EINES KULTGRÜNDERS.

DER KULT DES ALEXANDER IN ABONUTEICHOS

3.1 Form und Ziel von Lukians Angriff auf den Kultgründer

Lukians Schrift ist zunächst in Form und Zielsetzung zu bestimmen. Sie ist einseitig, aber keine menippeische Satire.³⁴ Keine Biographie,³⁵ kein Tatenbericht³⁶ oder (negative) Aretalogie.³⁷ Ich bestimme den Text als Gerichtsrede des Anklägers, die nach dem vorzeitigen Tode des Angeklagten im Jahre 175 *ex eventu* nur geschrieben, nicht mehr vor Gericht gehalten werden konnte. Rund fünf Jahre danach³⁸ klärt er seinen Tod auf als gerechte Strafe seiner Straftaten (bis hin zum misslungenen Anschlag auf Lukian selbst). Zu diesem Zweck argumentieren Gerichtsreden mit der charakterlichen Vorgeschichte des Angeklagten.³⁹ Gewidmet ist die Schrift einem gewissen Celsus, der mit dem Christen-Gegner Celsus gegen Origenes chronologisch und inhaltlich zusammentreffen könnte.⁴⁰ Umgekehrt greift Alexander seinerseits nicht nur Lukian an, sondern fährt scharfe Invektiven gegen die Christen und Epikuräer, denen er beiden Gottlosigkeit vorwirft. Christen waren im nördlichen Kleinasien im zweiten Jahrhundert schon zahlreich vertreten.

3.2 Die Symbole verknüpft: ein Design für die neue Religion

In einer Marktanalyse sucht sich Alexander den geeigneten Ort für die Gründung seines neuen Kultes. Die mangelnde Intelligenz und Leichtgläubigkeit der Paphlagonier war sprichwörtlich.⁴¹ Aber Lukians Begründung führt nicht weit, straft sich selber Lügen: Denn er muss von

³³ Auffarth 1997.

³⁴ Weinreich 1921, 522 der Text gehöre "zu jenen satirischen Schriften, in denen Lukian den Aber- und Wahnglauben seiner Zeit geißelt".

³⁵ Weinreich 1921, 521.

³⁶ Reitzenstein 1906, 38, A. 3.

³⁷ Weinreich 1921, 523 verweist auf Luc. *Alex.* 53, wo der *terminus technicus* ἀρετή verwendet wird.

³⁸ Weinreich 1921, 524.

³⁹ Vergleichbar etwa Ciceros zweiter Serie der *Reden gegen Verres*.

⁴⁰ Weinreich 1921, 524. Aber die Chronologie müsste gepresst werden. Der Celsus des Origenes ist eher eine Generation später.

⁴¹ Marek 2000.

der Ausbreitung außerhalb der Region berichten; selbst bei hohen Beamten des Reiches, vielleicht beim Kaiser findet der Kult Beachtung.

Der neue Kult verknüpft mehrere Symbole aus verschiedenen Traditionen zu einem attraktiven neuen Kult, der auf Klientel-Strukturen angelegt ist: Der Kult richtet sich nicht an eine lokal ansässige Bevölkerung, wie ein bereits in der Stadt Abonu Teichos etablierter Kult (etwa des Apollon),⁴² sondern hier handelt es sich um einen dynamisch Menschen ansprechenden Kult, zu dem man reist, der aber auch zu den Menschen an anderen Orten geht. So inszeniert Alexander die "Ankunft" des Neuen Asklepios (c. 10-17).⁴³ Nicht ganz zufällig findet man in Kalchedon kurz zuvor dort vergrabene Tafeln, die den Bau eines Apollon- und Asklepios-Tempels in Abonu Teichos ankündigen.⁴⁴ Lukian hebt die polyglotte Ausstattung hervor: In vielen Sprachen vermag der Neue Asklepios die Klientel anzusprechen. So kommen aus dem ganzen Römischen Reich Menschen in die verschlafene Provinzstadt. Das Nest am Rande der Welt, wie Lukian suggeriert, wird zu einem religiösen Zentrum und der Kult gewinnt zumindest regionale Bedeutung.⁴⁵ Alexander verknüpft mehrere Kompetenzen in einem Heiligtum.

- Heilkulte nach dem Vorbild des Asklepios.
- Orakel nach dem Vorbild des Vaters des Asklepios Apollon, die auch im Asklepios-Kult wichtig sind, sonst allerdings beschränkt auf das Traum-Orakel, welche und wie die Therapie am besten wirke.
- Einweihung in die Mysterien und das heile Leben.
- Ägyptische Symbole: Die Schlange mit dem Menschenhaupt.

Die folgende Abbildung ist eine sog. magische Gemme aus der Spätantike:⁴⁶ Gegen Durchfall hilft die ägyptische Schlange mit einem Löwenhaupt, Chnoubis. Sie wird durch Beischrift gleichgesetzt mit Glykon und Iao. Das heißt, die Not wird nicht nur durch *eine* göttliche Macht verhindert oder gelindert, sondern die eine Macht wird verstärkt

⁴² Wenn es einen Kult in der neue Stadt gab, dann wahrscheinlich den in der Region häufigen Apollon-Kult. Siehe Anm. 6.

⁴³ Zur Bedeutung der Epiphanie/Adventus von Göttern und Kaisern in der römischen Kaiserzeit Frenschkowski (2002).

⁴⁴ Parallelen, s. Chanotis 2004.

⁴⁵ Der Katalog im *LIMC* bei Bordenache Battaglia umfasst 23 archäologische Belege.

⁴⁶ Auf einer spätantiken Gemme gleichgesetzt mit der Schlange mit dem Löwenhaupt. S. Mastrocinque 2005, 133-40; Weinreich 1921, 539f.

durch weitere göttliche Kräfte. Das ist kein Synkretismus, sondern die Verknüpfung verschiedener Symbole.



Fig. 15

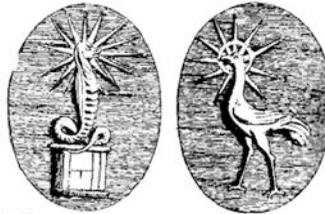


Fig. 16

Mehrere nachgefragte religiöse Funktionen in einem neuen Kult zu integrieren, entspricht dem Bedürfnis der Zeit und Alexander weiß es zu bedienen.

4. RELIGIO TRANSLATA: WIE PASST SICH DER NEUE KULT IN EINE BESTEHENDE SAKRALLANDSCHAFT EIN?

In meinem religionswissenschaftlichen Modell tritt neben die *religio migrans*, der Dynamik des wandernden Kultes durch Migration seiner Kultanhänger an einen anderen Ort – häufiger nicht-intentional als in Form von intentionaler Missionierung, – die Veränderung des Symbolsystems des entsprechenden Kultes in seinem neuen lokalen Kontext als Gegenstück also die *religio translata*. Der Kult kommt in einen neuen kulturellen und religiösen Kontext: Dabei nimmt er entweder die Symbolsprache seiner Umwelt an oder bleibt bewusst fremd und exotisch. Wie stark wird die Verbindung zum Ursprungsort gepflegt? Es gibt Kulte, in denen religiöse Spezialisten und Ritualingredienzen importiert werden, man in der exotischen Sprache feiert; andere üben und feiern ihre Religion und Feste ohne Spezialisten in der Sprache ihrer Umwelt. Für die Analyse des Neuen Asklepios muss man allerdings noch ein weitere Unterscheidung einführen.

In der Schwarzmeerregion sind verschiedene auffällige Besonderheiten stark vertreten, teils durch die griechische Kolonisation in der Nachbarschaft vertraut, teils werden einheimische Kulte unter griechischen Bezeichnungen weiter geführt.⁴⁷ Edith Hall hat jüngst Besonderheiten zusammengestellt.⁴⁸ Auffällig ist der hohe Anteil an Apollon-Heiligtümern und Heilkulten. Mit dem Orakelkult und seinen weiteren Angeboten konnte der Neue Asklepios gerade für das Ansprechen und Binden über den ersten Fall von einem Orakel hinaus. Indem er an einem peripheren, aber zu Schiff gut erreichbaren Ort sich lokal verortet, reisen die Menschen zu diesem Asklepios. Aber indem offenbar schnell an vielen anderen Orten Ableger errichtet werden, laden andere Orte den Gott zum Kommen ein, aus dem lokal nur an einem Ort erreichbaren Kult werden Kulte an vielen Orten der Region. Lukian schreibt dies der Dynamik eines Kultgründers zu, der mit einer planmäßigen (geradezu militärischen) Strategie vorgeht. So wie Lukas in der Apostelgeschichte das dem Paulus zuschreibt. Dahinter steht aber keine Zentrale, die eine Mission (im Sinne des 19. Jahrhunderts) betreibt, sondern das Handeln eines Individuums. Damit lässt sich aber nicht die langfristige Wirkung und Ausbreitung von Kulturen erklären.

5. TYPOLOGIE DER *RELIGIO MIGRANS*

Meine bisherige Systematik erweiternd ordne ich daher den beschriebenen Kult des Neuen Asklepios Glykon ein in eine Typologie der Verbreitung von Religion im Römischen Reich. Zunächst im Vergleich zu Simon Price's Modell:

Price, <i>Religious Mobility</i> 2012	Auffarth, <i>religio migrans</i> 2009
[Polis cults]	[Polis cults]
Ethnic cults	Ethnic cults
	Religio translata
Elective cults	Klientel-Kulte
	– Orakel
	– Heilungskulte
	– Rel. Tourismus
	→ Filialkulte vor Ort
	Mysterien in Gemeinden

⁴⁷ Avram, Hind und Tsetsekhladze 2004. Dort sind 50 *Poleis* genannt.

⁴⁸ Hall 2014. Zuvor der Achill-Kult von Hommel 1980.

Im Folgenden systematisiere ich weiter Typologien und Transformationen der *religio migrans* und *religio translata*:

1. Religion wandert mit den Migranten: *religio migrans*

1.1 Die Migranten nehmen ihre gewohnte Religion mit, müssen sie aber in neuer Nachbarschaft leben. Das Selbstverständliche wird fraglich.

1.2 Die Religion zu Hause ändert sich unter dem Modernisierungs (Romanisierungs-)druck, während die Migrantenreligion in der Ferne eher traditionell bleibt.

1.3 Die Migranten sprechen im Kult und in der Familie ihre Muttersprache.

1.4 Die meisten Kulte haben keine Kultspezialisten mitgebracht, sie bringen die Religion mit "im Gepäck."

1.5 Viel seltener: Die Kulte werden von Spezialisten ausgeübt, die aus der Heimat importiert werden. Diese integrieren sich kaum in die neue Nachbarschaft: Beispiel Isis in der *Casa dei papiri* in Herculaneum.

1.6 Ein Sonderfall stellt die Soldatenreligion dar, die sehr mobil im Reich ihre Heimatkulte mitbringen, aber wenig Kontakt zur der Bevölkerung haben, da sie diese militärisch zu kontrollieren haben.

2. Religion verändert sich am neuen Ort in der Nachbarschaft mit dort ansässigen Kulturen: *religio translata*

2.1 Allmählich integrieren sich die Migranten über zunehmende Umweltkontakte, Sprachkompetenz, Familiengründungen mit Ansässigen.

2.2 Bei Normkonflikten (unausweichlich in Mischehen) müssen Regeln gefunden werden. Entweder geht man damit pragmatisch um. Viel seltener lässt man von Spezialisten bewerten, welches Prinzip anzuwenden ist für den konkreten Fall. Dabei werden etwa für den jüdischen Weg des Lebens (*Halacha*) in der Diaspora oft mehrere Lösungen vorgeschlagen.

2.3 Der Kult etabliert sich am Ort und lädt auch Nicht-Migranten ein. Die Sprache im Kult wird die der Aufnahmegesellschaft mit einem kleinen Anteil einer *lingua sacra* (Liturgiesprache) der ehemaligen Muttersprache.

2.4 Der neue Kult füllt eine Nische in dem vorhandenen Pantheon.

2.5 Für die Migranten aber muss der eine Kult alle Funktionen und Ansprüche an eine Religion erfüllen, während in der Heimat die polytheistische Funktionsaufteilung jedem Kult einen Teil an der Religion

zuweist. (Die Unterscheidung von Kult und Religion ist damit nicht mehr gültig).

2.6 Eine typische Figur für die Verbreitung von Religion ist das Individuum, das als religiöser Unternehmer eine Religion anbietet, die für bestimmte Krisen eine Lösung anbietet.⁴⁹ Das sind besonders Heilkulte und Orakelkulte oder eine Stufe unterhalb der Kulte mit Infrastruktur wie Kultlokal, Unterküften, Verwaltungsangestellten ist die sog. Magie ein typischer Klientelkult.⁵⁰

3. Religion wandert ohne Migranten

3.1 Magistrate oder Diplomaten bringen von ihren Auslandsaufenthalten wertvolle Symbole anderer Religionen mit und verwenden sie in ihrem Haushalt entweder als Ausschmückung der Wohnung oder verehren privat die fremde Gottheit. (Aus dem archäologischen Befund ist das nicht zu entscheiden.)

3.2 Diese Magistrate schenken eine Statue der Öffentlichkeit.

3.3 In Krisensituationen werden Spezial-Götter nach Rom importiert, manchmal mit den Ritualen und Priesterschaft aus dem Herkunftsort, meist aber mit neu zusammengestellten römischen Riten: Kulttranslation etwa Mater Magna, Aesculapius, Venus vom Eryx. Im Ritual der *evocatio* fordern die Römer vor einer Schlacht die einheimischen Götter auf, die Seiten zu wechseln und römisch zu werden.

3.4 Hierzu kann man auch neue Formen der religiösen Medien rechnen, wenn Buch und Brief eine Religion transportieren können, wie im Judentum und Christentum. Allerdings ist der Brief meist begleitet von einem, der den Brief exegetisch erklären kann und der für einige Tage auf Unterkunft und Verpflegung rechnen darf.

4. Wahlmöglichkeiten und Klientelbildung: darunter religiöser Tourismus

4.1 Wie schon länger bei den Heilkulten und bei den Orakelkulten vervielfacht sich das Angebot an Kulturen.

4.2 Heilkulte spezialisieren sich auf eine bestimmte Notlage (etwa nach Symptomen, Alter, Geschlecht ausdifferenziert) und die Klientel reist von

⁴⁹ Auffarth 2012. Die facettenreiche Darstellung von Frenschkowski leidet darunter, dass sie die religionskritische und satirische Perspektive des Lukian übernimmt (Frenschkowski 2002).

⁵⁰ Auffarth 2013c.

weither auch in relativ unwegsame Orte, um dort eine Lösung zu suchen, ihr Problem zu lösen.⁵¹

4.3 Mysterienreligionen erlauben neue geistliche Verwandtschaften, die man sich aussuchen kann (elective cults), in denen man Anerkennung und Pflichten erhält.

5. Reichsreligion

5.1 Reichsreligion bedeutet nicht eine Ausbreitung der *religio Romana*, die im Wesentlichen für offizielle Anlässe reserviert bleibt. Der stadtrömische Kult bleibt städtisch und dehnt sich nicht aufs Reich aus, abgesehen von den römischen *coloniae*, wo Roms Topographie dupliziert wird im Capitolium etc.

5.2 Auch der Kaiserkult übernimmt nicht die Funktion einer Reichsreligion als Loyalitätsbekundung gegenüber der herrschenden Dynastie.

5.3 Vielmehr bietet das Reich die Infrastruktur in Form von Handels- und Reisewegen, die *pax Romana* des militärischen Schutzes und gefahrlosen Reisens, verhältnismäßige Toleranz.

5.4 Was Religion und was Aberglaube sei, was politische Verschwörungen unter dem Deckmantel der Religion, wie Götter aussehen (z.B. menschengestaltig), das ist durch Konventionen bestimmt, seltener durch Gesetze sanktioniert.

6. AUSBLICK

Das Beispiel des Kultes des Asklepios Glykon am Süd- und Südwestrand des Schwarzen Meeres ist durch archäologische Zeugnisse ausreichend belegt, so dass die Existenz der Kulte in der Region nachgewiesen ist. Die dramatische und polemische Erzählung der Gründung des Kultes durch Lukian ist eine (einzigartige) historische Quelle, auch wenn sie nicht 'historisch' sein muss in dem Sinne, dass die Gründung des Kultes sich so ereignet hat. Sie passt indes in die religionsgeschichtliche Situation der Zeit, in der einerseits bestimmte Kulte aufblühen, andere eher stagnieren und gleichzeitig viele Intellektuelle religionskritisch (wie Lukian) oder theologie-reformatorisch (wie Plutarch oder Pausanias oder Dion Chrysostomos) oder enthusiastisch (wie Aelius Aristides)⁵² über Religion reden. Lukian kann sich dem nicht entziehen, dass Alexander in kluger

⁵¹ Musterhaft analysiert bei Hupfloher 2009.

⁵² Petsalis-Diomidis 2010.

Analyse der religiösen Erwartungen und Bedürfnisse geschickt und erfolgreich vorgeht. Er erfüllt die Erwartungen einer 'Reichsreligion', die nicht zentral gesteuert als Mittel der Machtdurchsetzung des Imperiums dient. Die Multifunktionalität des Kultes (Heilkult und Orakelkult) befördert die regionale Attraktivität, die zu weiteren lokalen Gründungen führt ("die Götter reisen zu den Menschen"). Der Kult kann aber regional und sogar überregional Pilger anziehen ("die Menschen reisen zu den Göttern"). Gegenüber letzterem, was unter dem Begriff "Religiöser Tourismus" verhandelt wird,⁵³ hat das Konzept *religio migrans* also zwei weitere Typen zu unterscheiden. Polyglottie, Ritualdesign aus mehreren erfolgreichen Ritualen mit einem Alleinstellungsmerkmal (die Haare der Schlange), Klientelbeziehungen und Pilgereinrichtungen, die Kommunikationswege des Imperiums (wie im Fall der Löwen für das Kriegseröffnungsritual, die man sonst für die 'Spiele' in Rom und den Veteranenstädten regelmäßig beschaffte), die Schifffahrt zur Küstenstadt sind die Voraussetzungen für den Erfolg. Sogar zum senatorischen Adel und schließlich bis zum kaiserlichen Hof dringt der Ruf von Qualität, die durch geschickte Propaganda und Ausweitung der Klientel den Erfolg verstärkt.

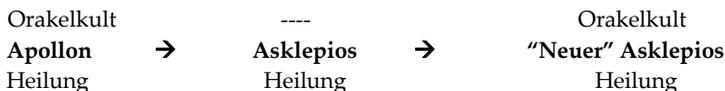
Den Einzelfall verwende ich, um die systematische Beschreibung der *religio migrans* weiterzutreiben. Die Systematik der Ausbreitung von Kulturen im Römischen Reich kann drei große soziologische Typen unterscheiden:

- Migration
"Götter wandern mit den Menschen aus" *religio migrans*
- Kultgründung und Kultfilialen lokaler Kult eines anderswo bestehenden Kultes: "Götter reisen zu den Menschen" *religio translata*
- Religiöser Tourismus, Pilgerreisen, Wallfahrt
"Menschen reisen zu den Göttern" *religio attractiva*

Die Neugründung des Asklepios Glykon kann auf schon bekannten und regional verbreiteten Kulturen aufbauen: Rund ums Schwarze Meer ist besonders häufig der (Gott der Kolonialgründungen) Apollon und seine Schwester Artemis anzutreffen. Besonders viel nachgefragt ist der Typus der Heilkulte, für den früher Apollon, später aber spezialisierter Asklepios steht. Während sich aber die divinatorische Kompetenz im Asklepioskult

⁵³ Umfassend Stausberg 2010; 2011; Elsner und Rutherford 2005; Dillon 1997.

weitgehend beschränkt auf die individuelle Therapie einer Krankheit, weitet der 'neue Asklepios' Glykon die Orakelfähigkeit wieder aus.



Eine Kombination verschiedener attraktiver Rituale macht den neu gegründeten Kult nicht nur zum multifunktionalen *lokal* die Bedürfnisse befriedigenden Kult, sondern mit dem Jahresfest und seinen theatralen Aufführungen, mit der Fähigkeit, Krankheiten zu heilen, und darüber hinaus einem nächst gelegenen Orakelkult *regional* aufgesuchten Ort, mit den Mysterien zur Klientelbildung. Orakel und Heilung aber werden im Römischen Reich auch für religiösen Tourismus von weit her attraktiv. Dazu kommt schließlich die Aura des Kultgründers als θεῖος ἀνὴρ, indem er sich Attribute aneignet, die dem Pythagoras eignen. Alexander spielt alle damals modernen Register und das mit größtem Erfolg, auch *überregional* als Teil der Reichsreligion. Lukian kann eine gewisse Bewunderung nicht absprechen, sein Kampf gilt aber der neuen Religiosität; Alexander ist dafür nur ein Musterbeispiel. Selbst wenn er vieles übertrieben hat, hat Lukian die religiöse Epoche glänzend karikiert und attackiert. Insofern ist er eine gute historische Quelle, wenn man sie in ihrer Gattung als Anklagerede liest. Der Kult hat den Tod des Gründers und die Attacke des Gegners überstanden und blieb eine lange Zeit erfolgreicher Kult, typisch für die mittlere Kaiserzeit.

University of Bremen, Germany

ABBILDUNGEN⁵⁴

1. Glykon-Münze. Nikomedeia (Bithynien), Caracalla, 197-217. AE. Rs. Menschenköpfige Schlange Glykon in mehreren Windungen aufgerichtet rechts. RG II, S. 545. Aus Auktion Numismatik Lanz, München 114 (2003), Nr. 507. <http://www.lanzauctions.com/catalogs/114/a114.htm>

⁵⁴ Aus Zeitgründen war es nicht möglich, die Bildrechte einzuholen, so dass ich auf Abbildungen an anderen Orten verweisen muss.

2. Glykon-Münze. Amaseia (Pontos), Antoninus Pius, AE, 158. Rs. Menschenköpfige Schlange (Glykon) auf Basis n. l. RG 16var. Aus Auktion Gorny & Mosch, München 118 (2002), Nr. 1708.
3. Glykon-Münze. Zeit des Lucius Verus (161-169 n.Chr.). Victor Tafel 2.
4. Glykon Marmorskulptur, 2. Jh. Museum Konstanz. FO Konstanz Veche (2003)
<http://europeana.cimec.ro/detaliu.asp?k=8045C51CB1CB4C2E81D86E1D62457740>
5. Glykon Bronzestatuette 1. Museum Ankara. 2. Agora-Museum Athen. 3. Museum of Fine Arts, Boston (Victor Tafel 3) Höhe 6 cm.
6. Serapis als Schlange mit Menschenkopf. Rijksmuseum van oudheden, Leiden.
7. Agathos Daimon. Statuette aus Terracotta. Aus Kasr Daoud (Unterägypten) Louvre E 26920. Katalog *Ägypten-Griechenland-Rom* 2005, 610. LIMC 1 (1981), 280 Nr. 40 (F Dunand).
8. Harpokrates. Relief Delos.

BIBLIOGRAPHIE

- van Ackeren, Marcel, hrsg. 2012. *A Companion to Marcus Aurelius*. Oxford: Blackwell.
- Auffarth, Christoph. 1997. "Langeweile im Himmel? Das Paradies als Wunsch-Raum und seine Engelsbewohner." In *Symbolon. Jahrbuch der Gessellschaft für Wissenschaftliche Symbolforschung* 13, hrsg. v. Peter Gerlitz, 125-46. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang.
- 2007. "Religionsgeschichte Achaeas in römischer Zeit." In *Antike Religionsgeschichte*, hrsg. v. Jörg Rüpke, 73-80. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2008. "Religio migrans. Die 'Orientalischen Religionen' im Kontext antiker Religion. Ein theoretisches Modell." In *Religioni in Contatto nel mondo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, hrsg. v. Corinne Bonnet, Sergio Ribichini und Jörg Rüpke, 333-63. Rome: Fabrizio Serra (Französische Übersetzung von Anne-Laura Vignaux, "Religio migrans. Les religions orientales dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique." In der *Online-Zeitschrift Trivium* Nr. 4 (2009): "Die orientalischen Religionen in der griechischen und römischen Welt," koordiniert von Corinne Bonnet und Jörg Rüpke). <http://trivium.revues.org/index3300.html>
- Marie Françoise Baslez und Sergio Ribichini. 2009a. "Appréhender les religions en contact." In *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont 1906-2006. Bilan historique et historiographique*, hrsg. v. Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge und Danny Praet, 43-62 (hier: 57-62). Bruxelles/Rom: Institut Historique Belgae de Rome.

— 2009b. "Reichsreligion und Weltreligion." In *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 37-54. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2012. "Mit dem Getreide kamen die Götter aus dem Osten nach Rom: Das Beispiel des Serapis und eine systematische Modellierung." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 20: 7-34.

— 2013a. "Religiöses Denken und sakrales Handeln. Grundlegendes zum Verständnis antiker Religion." In *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich*, hrsg. v. Claus Hatler, 15-19. Stuttgart: Theiss, Konrad.

— 2013b. "With the Grain Came the Gods from the Orient to Rome: The Example of Serapis and Some Systematic Reflections." In *Religions and Trade. Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West (Dynamics in the History of Religions)*, hrsg. v. Peter Wick und Volker Rabens, 19-41. Leiden: Brill.

— 2013c. "Magie: Ein Schlüsselbegriff der Religionsgeschichte." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 21: 114-23.

Avram, Alexandru, John Hindand und Gocha Tsetschladze. 2004. "The Black Sea Area." In *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, hrsg. v. Hansen Herman und Thomas Nielsen, 924-73. Oxford: Oxford University Press.

Beard, Mary, John North und Simon Price. 1998. *Religions of Rome. Vol. 1: A History. Vol. 2: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bendlin, Andreas. 1997. "Peripheral Centers - Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire." In *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 35-68. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2006. "Vom Nutzen und Nachteil der Mantik: Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zeit der Zweiten Sophistik." In *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, hrsg. v. Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner, 159-224. Stuttgart: Steiner.

— 2011. "On the Uses and Disadvantages of Divination: Oracles and Their Literary Representations in the Time of the Second Sophistic." In *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, hrsg. v. John A. North und Simon Price, 175-250. Oxford: Oxford University Press (Etwas gekürzte englische Übersetzung v. A.B.: "Vom Nutzen und Nachteil der Mantik: Orakel im Medium von Handlung und Literatur in der Zweiten Sophistik." In *Texte als Medium und*

Reflexion von Religion im römischen Reich, hrsg. v. Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner, 159-208. Stuttgart: Steiner.

Bonnet, Corinne. 2009. "L'empire et ses religions. Un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des religions orientales." In *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 55-74. Tübingen: Mohr Siebeck.

— Vinciane Pirenne-Delforge und Danny Praet, hrsg. 2009. *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont 1906-2006. Bilan historique et historiographique*. Bruxelles/Rom: Institut Historique Belgae de Rome.

Bordenache Battaglia, Gabriella. 1988. "Glykon." In *LIMC*, hrsg. v. Nikolaos Yalouris, IV. 1: 279-83. [Tafelband] IV. 2: 161-62. Zürich, München, Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag.

Bremmer, Jan N. 2007. "Peregrinus' Christian Career." In *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez*, hrsg. v. Anthony Hilhorst, Émile Puech und Eibert Tigchelaar, 729-47. Leiden: Brill.

Cancik, Hubert, und Jörg Rüpke, hrsg. 1997. *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr.

— 2009. *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Chanotis, Angelos. 2002. "Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos." In *Tradition and Innovation in the Ancient World*, hrsg. v. Edward Dabrowa, 67-85. Krakau: Jagellonian University Press.

— 2004. "Wie erfindet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen - das Erfolgsrezept Alexanders von Abonouteichos." *Forum Ritualdynamik* 9: 1-15.
<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5103/1/ChanotisAlex.pdf>

Cumont, Franz Valery Marie. [1906] ⁴1929. *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*. Paris: Leroux.

— (1910) ³1931. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*. Leipzig: Teubner.

— 2006. *Les Religions orientales dans le paganisme romain. Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora*, édité par Corinne Bonnet et Françoise van Haepere. Torino: Nino Aragno Editore.

Dillon, Matthew. 1997. *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Routledge.

DNP. *Der Neue Pauly*. 1996-2003. hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Stuttgart: Metzler.

Dodds, E. R. 1965. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1985. *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst: Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elm von der Osten, Dorothee. 2006. "Die Inszenierung des Betrugers und seiner Entlarvung. Divination und ihre Kritiker in Lukians Schrift *Alexander oder der Lügenprophet*." In *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich*, hrsg. v. Dorothee Elm von der Osten, Jörg Rüpke und Katharina Waldner, 141-57. Stuttgart: Steiner.

Elsner, Jaś und Ian Rutherford, hrsg. 2005. *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press.

Frenschkowski, Marco. 2002. "Religion auf dem Markt." In *Hairesis FS für Karl Hoheisel (JAC-E 34)*, hrsg. v. Manfred Hutter [u.a.], 140-58. Münster: Aschendorff.

Gordon, Richard. 2012. "Mithras." *RAC* 24: 964-1009.

— 2013a. "Individuality, Selfhood and Power in the Second Century: The Mystagogue as a Mediator of Religious Options." In *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, hrsg. v. Jörg Rüpke und Greg Woolf, 146-74. Tübingen: Mohr Siebeck.

— 2013b. "Von Cumont bis Clauss." In *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus: Kulte und Religionen im Römischen Reich*, hrsg. v. Claus Hatler, 237-42. Stuttgart: Theiss, Konrad.

Hall, Edith. 2014. "Tragic Myth as Medium of Social and Cultural History: Black Sea Artemis and the Cults of the Roman Empire." In *Medien der Geschichte. Antikes Griechenland und Rom*, hrsg. v. Ortwin Dally [u.a.], 171-231. Berlin: De Gruyter.

Hommel, Hildebrecht. 1980. *Der Gott Achilleus*. Heidelberg: Winter.

Horst, Claudia. 2013. *Marc Aurel. Philosophie und politische Macht zur Zeit der Zweiten Sophistik*. Historia-Einzelschriften. Stuttgart: Steiner.

Hupfloher, Annette. 2009. "Zur religiösen Topographie: Heil-Kultstätten in der Provinz Achaëa." In *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 28)*, hrsg. v. Christoph Auffarth, 221-46. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Lane Fox, Robin. 2008. *Travelling Heroes. The Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*. London: Allen Lane.

Langholf, Volker. 1996. "Lukian und die Medizin. Zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten." In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.37,3: 2793-841.

Lukian von Samosata. 1997. *Alexandros oder der Lügenprophet*. Religions in Graeco-Roman World 132. Eingeleitet, hrsg., übersetzt und erklärt v. Ulrich Victor. Leiden: Brill.

Marek, Christian. 1993. *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Istanbuler Forschungen 39. Tübingen: Wasmuth.

— 2000. "Paphlagonien." In *DNP*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 9: 282-84. Stuttgart: Metzler.

Mastrocinque, Attilio. 2005. *From Jewish Magic to Gnosticism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 24. Tübingen: Mohr Siebeck.

Merkelbach, Reinhold. [1984; 21994] 2005. *Mithras: Ein persisch-römischer Mysterienkult*. Wiesbaden: WMA.

Motschmann, Cornelius. 2002. *Die Religionspolitik Marc Aurels*. Hermes-Einzelschriften 88. Stuttgart: Steiner.

Mylonopoulos, Joannis. 2016. "Hellenistic Divine Images and the Power of Tradition." In *Hellenistic Sanctuaries between Greece and Rome*, hrsg. v. Milena Melfi und Olympia Bobou, 106-27. Oxford: Oxford University Press.

Petsalis-Diomidis, Alexia. 2010. *'Truly Beyond Wonders'. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford: Oxford University Press.

Price, Simon. 1984. *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2012. "Religious Mobility in the Roman Empire." *Journal of Roman Studies* 102: 1-19.

Rabens, Volker. 2012. "Von Jerusalem aus und rings umher... (Röm. 15,19). Die paulinische Missionsstrategie im Dickicht der Städte." In *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), hrsg. v. Reinhard von Bendeman und Markus Tiwald, 219-37. Stuttgart: Kohlhammer.

Raja, Rubina und Jörg Rüpke. 2015. "Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the 'Lived Ancient Religion' Approach." In *Religion in the Roman Empire* 1.1: 11-19.

Reitzenstein, Richard. 1906. *Hellenistische Wundererzählungen*. Leipzig: B. G. Teubner.

Robert, Louis. 1980. *A travers l'Asie Mineure: poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*. (BEFAR 239) Paris: École Française d'Athènes.

Rüpke, Jörg. 2001, 2006. *Die Religion der Römer*. München: Beck.

—— hrsg. 2007. *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive*. Tübingen: Mohr.

—— 2009. "Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven." In *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, hrsg. v. Hubert Cancik und Jörg Rüpke, 5-18. Tübingen: Mohr Siebeck.

—— 2011. "Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit." *Historische Zeitschrift* 292: 297-322.

Sfamini Gasparro, Giulia. 2013. "Oracoli e teologi: praxis oracolare e riflessioni." *Kernos* 26: 139-56.

Spieckermann, Wolfgang. 2001. "Romanisation." In *DNP*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 10: 1121-22. Stuttgart: Metzler.

Stausberg, Michael. 2010. *Religion und moderner Tourismus*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

—— 2011. *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations, and Encounters*. London: Routledge.

Steger, Florian. 2005. "Der Neue Asklepios Glykon." *Medizinhistorisches Journal* 40: 1-16.

Themistius. 1971. *Orationes*, hrsg. v. Heinrich Schenkl, A. F. Norman und Glanville Downey. Leipzig: B. G. Teubner.

Weinreich, Otto. 1921. "Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jahrhunderts nach Christus." *Altertum* 47: 129-51. (ND in O.W.: *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. Günter Wille, Bd. I: 520-51. Amsterdam: Grüner 1969 [zitiert nach dem ND]).

Woolf, Greg. 2001. "Romanisierung." In *DNP*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 10: 1122-27. Stuttgart: Metzler.

Wörrle, Michael. 1988. *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien*. Vestigia 39. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda. München: Beck.

ÉRASME ET L'ANTIQUITÉ: DE L'USAGE DES ADAGES DANS SA PARAPHRASE SUR MATTHIEU

JEAN-FRANÇOIS COTTIER

Abstract. This paper discusses one feature of Erasmus' use of the Latin language by demonstrating how the humanist relied upon his own Adagia, a nearly endless sum of classical sayings that mirrored their author's "farsighted" approach to Antiquity when composing the Paraphrases. Evidence drawn from the Paraphrase of the Gospel of Matthew sheds light on this particular approach. Having illustrated (I) the relation between Erasmus' Paraphrases and those of his classical and avowed forerunners (Themistius and Juvenius), and having discussed (II) their author's poesis in rewriting and glossing the Gospel, this paper provides (III) an in-depth analysis of nine Adagia quoted in the *Par. in Mt.* According to my reading, those would have been put to four different uses: (A) simple direct use; (B) amplified direct use; (C) indirect use; and (D) amplified indirect use. Thus, this analysis – that should be applied to the whole of the Paraphrases – allows us to see that Erasmus did not treat the Adagia as fixed *locutiones* that would impede further Latin composition, but as a treasure of sentences and literary images readily available to all writers in order to lift their spirits and their works. Additionally the analysis shows the tight bound rhetoric that links the Adagia and the Paraphrases, sharing the same educational goal: translating (following the Latin meaning of *transducere*) the pagan and Christian classical culture for the benefit of the humanist dream of a universal, evangelical and Latin Christendom.

INTRODUCTION

Les *Paraphrases* d'Érasme marquent la fin d'un long processus éditorial. Parti de l'édition critique du texte grec du Nouveau Testament, accompagné d'une nouvelle traduction latine (*Nouum Instrumentum*, 1516), puis enrichi d'un appareil d'annotations philologiques (*Annotationes*, 1516), ce travail d'exégèse totale aboutit à une réécriture latine du texte évangélique, fondé sur un réseau interprétatif complexe de sources antiques, chrétiennes mais aussi classiques¹ (1517-24). Dans le cadre de cet article, j'aimerais partir de la nouvelle édition critique des *Paraphrases* d'Érasme sur les Évangiles que je suis en train de terminer pour ASD,² afin d'interroger le rapport du grand humaniste à l'Antiquité classique – et en particulier à la langue latine –, en étudiant comment il a utilisé dans son entreprise de réécriture du texte biblique ses propres *Adages*, réservoir infini de citations antiques, et miroir de son propre rapport "écarté" à l'Antiquité.³ Cette question, à ma connaissance, n'a jamais été étudiée, et elle nous permettra, je l'espère, de comprendre un peu mieux le travail et l'intention d'Érasme à travers l'étude de son propre usage des *Adages*, réinvestis ici à *plus haut sens*.⁴

I. PARAPHRASE ERASMIENNE ET MODELES ANTIQUES

Les productions issues de l'antique paraphrase révèlent, sous une stabilité terminologique apparente, ce que Catherine Fuchs nomme une "rupture conceptuelle,"⁵ le même terme "paraphrase" désignant aussi bien les simples exercices de reformulation des apprentis rhéteurs antiques, les adaptations ou créations de la poésie biblique classique, médiévale, ou humaniste, que les commentaires exégétiques, voire même certaines formes de traduction plus modernes.⁶ Or, Érasme est le seul écrivain de sa génération à avoir intitulé son ouvrage *paraphrase* plutôt que *commentaire*,⁷ terme fortement revendiqué, comme le montre la lettre accompagnant la première édition de la *Paraphrase aux Romains* et adressée à Thomas More:

¹ Cottier 2012; 2006.

² Kumaniecki et al. 1969: *Par. in Mt. et Mc.* VII, 1; Lc. VII, 2; Ion. VII, 3; en cours.

³ Sur cette notion d'*écart*, voir Dupont 2013.

⁴ Cf. Rabelais 1986, 39: "[Lecteurs il vous faut] à plus haut sens interpréter ce que par adventure cuidiez dict en gayeté de cueur;" Voir aussi Gaignebet 1986.

⁵ Cottier 2003; Fuchs 2001; 1982; 1994.

⁶ Leblanc 1960.

⁷ Dresden 1981; Hagen 1990; Bateman 1987-1988.

“Je t’ai envoyé le livre de la Paraphrase, si bien nommé.”⁸ Il ne fit d’ailleurs jamais de claire distinction entre les deux termes avant d’être engagé plus avant dans son travail de paraphraste, et c’est sa prise de conscience progressive de la nouveauté d’un genre en nette rupture avec la méthode scolastique qui l’a fait réfléchir et théoriser, en se référant à deux modèles antiques.

La première autorité antique alléguée par Érasme pour expliquer l’esprit de son travail est la paraphrase explicative de Thémistius sur Aristote: “Quelle règle doit suivre la paraphrase, on le verra aisément en comparant ce qu’a fait Themistius avec Aristote. La paraphrase en effet n’est pas une traduction, mais une forme plus libre de commentaire continu, sans l’intervention d’un tiers.”⁹ Cette référence à Themistius, un peu mystérieuse de prime abord, s’explique certainement par la publication en 1481 d’une traduction latine des *Paraphrases* de Themistius au *De anima* d’Aristote par le cardinal vénitien Ermolao Barbaro.¹⁰ Car si cette publication a marqué le point de départ du renouveau de l’étude d’Aristote au XVI^e siècle, elle a aussi exercé une influence considérable sur la renaissance du genre de la paraphrase, provoquant une véritable discussion autour de la définition même du terme.

En poursuivant l’étude des références classiques d’Érasme en la matière, on n’est pas surpris que le second modèle invoqué par Érasme soit l’œuvre de Juvencus¹¹ et des autres poèmes bibliques de la fin de l’Antiquité. Cette autorité référentielle lui permet, dans sa réponse aux violentes critiques d’Alberto Pio, opposé pour sa part à toute réécriture des Évangiles,¹² de rattacher son œuvre au courant des paraphrases rhéto-

⁸ *Ep.* 726, l. 2: “Mitto ad te libellum Paraphraseos, *kai alēthos paraphraseos.*”

⁹ Voir *Ep.* 1274, ll. 37-39: “Quid autem iuris sit paraphrastæ, facile perspiciet qui Themistium cum Aristotele contulerit. Est enim paraphrasis non translatio, sed liberius quoddam commentarii perpetui genus, non commutatis personis.”

¹⁰ Il est sûr qu’Érasme a connu ce travail, puisqu’il en parle dans le catalogue à Botzheim, *Ep.* I, p. 15, ll. 31-33. Sur cette entreprise du cardinal Barbaro, voir p. ex. Lohr 2000, ou Kessler 1999.

¹¹ Huemer 1891; l’œuvre doit dater de la fin du règne de Constantin, dans les années 329/330. Sur les épopées chrétiennes voir Roberts 1985 et Green 2006.

¹² “les Saintes Écritures ne supportent pas la paraphrase, elles qui admettent à peine le commentaire!”: “Sacras Scripturas non pati parapharsim, quæ vix commentaria admittant,” in *Alberti Pii Carporum Comititis illustrissimi et viri longe doctissimi...tres & viginti libri*

riques qui revendiquent une forme d'émulation avec leur modèle, mais aussi à une tradition chrétienne ancienne saluée par Jérôme lui-même:¹³ "Et ce qu'a osé Érasme, avant lui Juvencus l'a osé dans son poème, et il ne manqua pas d'être loué! Or son poème est vraiment une paraphrase. Après lui, Arator osa la même chose dans ses *Actes des Apôtres*,¹⁴ et il n'y a pas si longtemps Gilles de Delft, théologien de la Sorbonne, fit de même pour les Psaumes et un nombre non négligeable d'autres livres des Divines Écritures. Il y a quelques mois, le Minorite de Louvain, Frans Tittelmans, tout jeune encore, fit la même chose que moi pour les *Épîtres* de Paul, si ce n'est qu'il appelle son travail 'éclaircissement' (*elucidatio*), le terme de paraphrase étant par trop modeste, et il le fait sous les applaudissements des théologiens et de l'ordre tout entier des Franciscains!"¹⁵

On comprend donc que si Érasme privilégie le genre de la paraphrase c'est qu'il y trouve l'instrument le plus adéquat pour divulguer sa propre lecture du texte évangélique¹⁶ et rendre la Bible compréhensible au plus grand nombre. C'est aussi que ce genre littéraire lui laisse une grande liberté de composition et lui permet de passer de la philologie à l'éloquence, tout en répondant aux attentes de son époque. Sa référence au genre de la paraphrase est donc bel et bien classique et trouve clairement son origine

in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami, Paris, L. Badius Ascensius, 1531, fol. VIr.

¹³ Jérôme dans sa notice du *De uiris illustribus*, ch. 84 écrit que Juvencus a "transposé les quatre Évangiles en hexamètres presque au mot près" (PL 23, 691B), l'expression "pæne ad uerbum" étant davantage mise pour souligner la fidélité aux Évangiles de cette synthèse en quatre livres que pour le ranger dans la catégorie des paraphrases purement grammaticales, ce que le poème n'est assurément pas!

¹⁴ McKinlay 1951; Bureau 1997; Deproost 1997.

¹⁵ *Resp. ad ep. Alb. Pii LB* (LB = éd. de Jean Le Clerc, Leiden, 1703-1706), IX, 1115: "Quod ausus est Erasmus, ante hunc Iuuenicus ausus est carmine, nec frustratus est sua laude. Nam carmen illius uere paraphrasis est. Idem ausus est hoc recentior Arator in Actis Apostolicis; non ita pridem Ægidius Delphus, e Sorbonna theologus, in psalmos et alios non paucos diuinæ scripturæ libros. Ante paucos menses Louanii Franciscus Titelmannus Minorita, iuuenis etiamnum, idem fecit in epistolas Pauli quod ego, nisi quod pro paraphrasi uocat elucidationem, cum paraphraseos uocabulum sit aliquando modestius, idque facit applaudentibus theologis totoque Franciscanorum ordine." Voir aussi Theunissen-Faider 2011.

¹⁶ Voir Allen et Allen, 1906-1958, 1255, l. 39; 1274, ll. 37-38; 1333, l. 397; 1342, l. 929; 1381, ll. 421-22.

dans la tradition scolaire des *progymnasmata*:¹⁷ “Les *Paraphrases* poursuivent le sens du Nouveau Testament dans une sorte de fluidité oratoire du discours, afin que ceux qui ne sont pas encore versés dans les secrets des théologiens comprennent l'ensemble de la philosophie évangélique grâce à l'emploi d'un latin clair pour sa part (...) Avec mes *Paraphrases* je n'ai rien fait d'autre que ce que fait le professeur de grammaire qui, commentant Virgile, explique d'abord en prose le sujet du poème avec des expressions et des mots plus clairs.”¹⁸

II. POIÉTIQUE D'UNE RÉÉCRITURE

Le cadre théorique de la paraphrase érasmiennne étant établi, analysons-en maintenant la poïétique. Pour aller vite, on pourrait dire que la paraphrase érasmiennne est construite sur l'idée que la narration doit développer la question (*rem*) en y ajoutant les émotions (*affectibus*), tout en y semant pour ainsi dire les graines des arguments. L'explication cherche le sens dans le contexte, dans l'enchaînement des idées, dans l'intention de l'auteur. Elle suit le déroulement temporel: chaque moment du discours est relié à un passé déjà dit et prépare un avenir qui va être dit, en suivant une méthode qui se déroule en trois étapes.

D'abord (1) il lui faut **traduire** le texte évangélique grec dans un latin aussi clair et lisible que possible: sont alors éliminés les hébraïsmes, les vulgarismes et toutes les expressions trop obscures au profit d'une langue latine élégante et claire.

Ensuite (2) il convient de **amplifier** par une écriture qui soit une véritable composition: une fois le travail de transposition accompli, le paraphraste ajoute des parties, des phrases, des paragraphes entiers qui ajoutent des détails ou développent des notions théologiques, en remplaçant le passage dans le contexte plus large de l'histoire du Salut. C'est certainement une des grandes originalités de la paraphrase érasmiennne, et à ceux

¹⁷ Sa conception dérive sans doute de celle de Quintilien (X, 5, 4-11) et peut-être de Pline, *Ep.* VII, 9, 2-4. Voir ASD, VII-6, p. 2. La paraphrase était un exercice conçu pour élargir le vocabulaire et développer la capacité de rédaction; exercice pour élève débutant ou pour orateurs et écrivains confirmés.

¹⁸ *Supputatio calumniarum Nat. Bedæ, LB, IX, 521 A*: “Paraphrases rhetorico quodam orationis fluxu continuant noui Testamenti sententiam, ut qui in theologorum adytis nondum essent versati, dilucido utcunque latino sermone summam euangelicæ philosophiæ perciperent (...). Paraphrasibus nihil aliud egi quam litterator qui Virgilium enarrans, prius argumentum carminis oratione solceticis uerbisque planioribus explicat.”

qui lui reprochent de trop retravailler le texte saint, Érasme répond que si rien n'était ajouté à l'Écriture, ses *Paraphrases* ne seraient pas des paraphrases!

Enfin (3), il faut le **développer en précisions** grâce à différents types d'éclaircissements d'ordre biblique, historique, géographique, ou étymologique par exemple, même si ce qui relève du mystère de la foi doit demeurer caché et qu'il ne faut pas accumulés les détails d'ordre historique, afin de mieux conserver au texte sa portée atemporelle qui permette plus facilement à son lecteur de faire sienne la leçon des Écritures, dont la simplicité énonciative est aux yeux d'Érasme la raison même de leur succès.

III. UTILISATION DES ADAGES ET RÉÉCRITURE

Si donc la spécificité de la paraphrase érasmienne tient à sa volonté de guider le lecteur vers une piété authentique grâce au commentaire théologique inséré dans une réécriture aussi lisible que possible, l'autre caractéristique, formelle celle-ci, est son désir de faire parler les Évangélistes comme de vrais Romains. Il n'est donc pas étonnant que pour donner à son texte une authentique saveur latine, Érasme ait privilégié le recours aux manières de penser antique, en particulier en puisant dans ses *Adages* des expressions qu'il réinvestit "à plus haut sens" et ce, de différentes manières. Pour les besoins de ma démonstration, je me limiterai ici à la seule *Paraphrase sur Matthieu*, dont la lettre de dédicace à l'empereur Charles Quint comprend une référence explicite à cette réalité langagière, qui éclaire l'usage que notre paraphraste fait de la littérature antique, véritable matrice de son propre usage de la langue latine: "Peut-être te semblera-t-il que le paraphraste que je suis ne fait rien d'autre qu'allumer une lampe en plein midi, suivant le proverbe grec."¹⁹

En utilisant cet adage, notre humaniste reprend, en le détournant, l'ancien thème de l'affinité entre la lampe et l'activité de l'esprit, cher à la littérature emblématique.²⁰ Mais en recourant à ce proverbe il dénonce aussi par l'ironie le soupçon qui pèse sur un genre essentiellement pédagogique, dont l'essence semble consister à réécrire de manière plus simple un texte difficile ou plus élaboré, en dénaturant du même coup le mystère de sa

¹⁹ Allen et Allen, 1906-1958, 1255, l. 41: "Fortassis videbitur hic paraphrastes nihil aliud quam lucernam accendere in meriodie, iuxta Græcorum prouerbium" (Saladin 2011, 1406).

²⁰ Voir Choné 1993.

poétique.²¹ Dans le cas du Nouveau Testament, objet principal de la paraphrase d'Érasme, ce soupçon risque même de se muer rapidement en accusation, car c'est la pureté même des Écritures qui semble alors remise en cause!

Ainsi, sur l'ensemble de la *Paraphrase sur Matthieu* qui compte une préface et 28 chapitres (environ 90.000 mots) on peut repérer facilement huit références explicites aux *Adages*, la plupart appartenant aux premières centuries de la première chiliade (ce qui s'explique par des raisons chronologiques de publication). Ces références renvoient à des expressions idiomatiques bien connues, qu'Érasme intègre de manières variées dans son développement pour donner plus de force à son commentaire.

Procédons maintenant à l'analyse de ces huit utilisations:

1. Jean-Baptiste²²

Texte

Par. In Mt. III, 11-12, ll. 208-12: "A vobis nihil exiget, nisi synceram, minimeque fucata[m] pœnitudinem. Gratis vobis conferet sua bona, si vobis ex animo displicuerint vestra mala. (v. 12) Tantum absit fucus apud illum nihil valiturus: nihil illum latet, neminem metuit. Severo et ineuitabili iudicio res agetur. Posthac nihil erit medium; aut^{LB16} ingenue boni sitis oportet, aut ingenue mali."

"De votre part, je ne demande rien d'autre qu'un repentir authentique et dénué de tout fard! Il vous comblera volontiers de ses propres bienfaits, si vous désapprouvez de bon cœur vos mauvaises actions. Il suffit de ne pas avoir recours au fard, qui ne sert à rien avec lui: rien ne lui est caché, et il ne craint personne. Il procèdera à un jugement sévère et incontournable. Après il n'y aura pas de juste milieu; il convient donc que vous soyez sincèrement bons, ou sincèrement mauvais!

Adage

Cf. *Adag. ASD II -1, 452:* "*Fucum facere pro eo, quod est: imposturam facere et artificiosa dissimulatione deludere:*" "Mettre du fard, pour dire

²¹ Voir p. ex. Chomarat 1981, 2, 587-710; Sider 1984; Pabel et Vessey 2002; Ferrer et Mante-ro 2006.

²² Nous donnons ici les 8 citations des *Adages* par ordre d'apparition dans le texte de *Par. in Mt. (LB, VII **5-146)*.

'commettre une imposture et tromper par une dissimulation mensongère.'" ²³

Utilisation

Nous sommes ici en présence d'une référence indirecte aux *Adages*, sur un thème très important dans les *Paraphrases*, celui de la sincérité de la foi, de la pénitence ou de la prière, expression de la vraie piété. ²⁴ Il s'oppose de manière récurrente, à l'hypocrisie des Pharisiens. Dans les *Paraphrases*, l'adjectif *syncerus* est le plus souvent accompagné d'un autre adjectif, comme *purus*, *verus* ou *castus*, et il est opposé ici à *fucatus*, dérivé lui-même de *fucus*.

2. Béatitudes

Texte

Par. in Mt. V, 6 l. 618: "Beati qui esuriunt (v. 6) Publica omnium opinione res est acerba fames, et egestas res est velis equisque fugienda, neque quisquam non eos beatos prædicat qui rem familiarem luculenter auxerint et constabilerint, vt liceat affatim frui."

"Bienheureux les affamés (v. 6). Suivant une idée commune, partagée par tous, la faim est une chose pénible, et il faut fuir la privation par tous les moyens (litt. = à la rame et à la voile), et il n'y a personne qui proclame qu'ils ne sont pas heureux ceux qui ont magnifiquement augmenté leur fortune qui l'ont consolidée au point de pouvoir en profiter abondamment!"

Adage

Cf. Adag. ASD II-1, 318: "Remis velisque. (...) Inde translatum, quod cum nautis simul et remigio et velo impellitur, summus est nautarum conatus:" "À la rame et à la voile... Cette expression vient du fait que l'effort des matelots, quand le navire est propulsé à la fois à la rame et à la voile, est gigantesque." ²⁵

Utilisation

Nous sommes ici en présence d'une référence directe aux *Adages*, introduite par une double définition de ce qu'est un adage: ²⁶ "une idée commune, partagée par tous," "le contraire de quelque chose que personne ne dirait." Érasme utilise une expression de type maritime et militaire pour souligner la difficulté

²³ Saladin 2011, 1, 367.

²⁴ Pabel 1997.

²⁵ Saladin 2011, 1, 290.

²⁶ Sur la définition des *Adages* par Érasme, cf. *Adag. Avant-Propos*, in Saladin 2011, 1, 19-20.

de ceux qui sont dans le besoin, et mettre mieux en relief là violence paradoxale de cette béatitude.

3. Vous êtes la lumière du monde

Texte

Par. in Mt. V, 14, ll. 757-59: "Cogitate vos in totius orbis theatro fabulam agere, quo sollicitudo vos acuat ad circumspectionem ac diligentiam. In vobis exiguus lapsus fœdi criminis instar erit."

"Imaginez que vous jouez une pièce dans le grand théâtre du monde, afin que le trac aiguise votre attention et votre exactitude. Chez vous, la plus petite erreur sera l'équivalent d'un crime honteux."

Adage

Cf. Adag. ASD II-1, 135: "Supremum fabulæ actum addere."

"Ajouter un tout dernier acte à la pièce."²⁷

Utilisation

Ici, Érasme a recours à deux images habituelles chez lui, et classiques dans la littérature parénétiq ue: la pi e (1) que chaque homme joue dans le théatre du monde (2).²⁸ Comme dans le premier exemple, nous sommes en présence d'une réference indirecte aux *Adages*, et à l'amplification par dérivation de la métaphore, déjà développée par Épictète dans ses *Entretiens*, du théatre qu'est la société humaine:²⁹

"Le monde entier est un théatre, Et tous les hommes et les femmes seulement des acteurs..."³⁰

4. Du jugement que l'on porte sur les autres

Texte

Par. In Mt. VII, 2, ll. 467-69:

"In suis quisque malis debet esse iudex acerrimus, in alienis mitior; ad sua quenque vitia decet esse oculatum, in alienis non perinde curiosum. Et sibi quisque primum debet esse medicus, priusquam alteri manus admoueat."

²⁷ Saladin 2011, 1, 160.

²⁸ Cf. * loge de la Folie* et sur l'image du théatre chez Érasme, cf. Schoeck et Corrigan 1974, 45, 140, n. 2 et Chrys. *Hom. in Mt. 25, 1* Migne PG 57, 328.

²⁹ Cf. la vieille formule cynique "la vie est une scène," reprise et méditée par Épictète: voir p. ex. Cl. Muckensturm-Poulle 2012.

³⁰ Shakespeare, *Comme il vous plaira*, II, 7.

“Pour ses propres maux chacun doit se montrer un juge très rigoureux, mais plus doux pour ceux des autres. Il convient que chacun soit attentif à ses propres défauts, mais qu’il ne soit pas trop curieux de ceux des autres. Et il faut d’abord se soigner soi-même avant d’aider les autres.”

Adage

Cf. *Adag.* ASD, II-7, 3332: “*Aliorum medicus (...) Aliis medetur, ipsus vlceribus scatens. (...) In eundem sensum vsus est Christus apud Lucam. Iudæis enim admirantibus eius dicta factaque (...) respondit ad hunc modum (...): Omnino dicetis mihi parabolam hanc; Medice cura teipsum...*”

“*Soigner les autres.* Il soigne les autres tout en laissant ses propres blessures se développer (...). Le Christ utilise la même idée chez Luc.³¹ En effet aux Juifs s’étonnant de ses paroles et de ses actes, il répondit la chose suivante: ‘Sans doute vous m’appliquerez ce proverbe: Médecin, guéris-toi toi-même.’”

Utilisation

À propos du verset: “Car on vous jugera du jugement dont vous jugez, et l’on vous mesurera avec la mesure dont vous mesurez” (*Mt.* 7, 2), Érasme réemploie l’adage du médecin qui doit se soigner soi-même, image déjà utilisée par le Christ lui-même dans les Évangiles, et par ailleurs très fréquente dans la littérature patristique et spirituelle en général.³²

5. Sur l’apparence

Texte

Par. in Mt. VII, 16, ll. 581-85: “*Est suus cuique arbori peculiaris foetus qui sapore prodit radicem. Si vitam et mores attentius obserues, reperies illos sibi placentes, suis commodis vbique seruientes, elatos, vindices, inuidos, obtrectatores, gloriae sitiētes, nonnunquam et ventri deditos, et omnino suum negocium agentes potius quam gregis aut Euangelii.*”

“Chaque arbre produit un fruit particulier suivant son espèce. Si tu observes bien la vie et les mœurs de chacun, tu en trouveras qui sont contents d’eux-mêmes, qui partout ne servent que leurs propres intérêts, des orgueilleux, des vengeurs, des envieux, des calomniateurs, des assoiffés de gloire, des gens tout entier adonnés à leur ventre, et qui ne s’occupent que de leurs affaires, plutôt que de leur troupeau ou de l’Évangile.”

³¹ Lc IV, 23.

³² Boudon-Millot et Pouderon 2005.

Adage

Cf. *Adag. ASD II-2*, 839:

“*De fructu arborem cognosco (...) E factis hominem judico. Quæ paroemia etiam in Evangelicis litteris extat, quemadmodum ostendimus in operis initio. Vestis sordida, rasmus vertex, jejunium, oratio, frons tetrica folia sunt, quæ sæpenu-mero mentiuntur, quemadmodum illa ficus mentia est Christo...*”

“*Je reconnais l'arbre à ses fruits... Je juge l'homme à ses actes. Ce proverbe se trouve aussi dans l'Évangile, comme nous l'avons montré au début de cette œuvre. Les haillons, la tonsure, le jeûne, la prière, la mine sévère ne sont que des feuilles qui servent souvent à tromper, de même que le figuier a trompé le Christ.*”

Utilisation

Utilisation directe et très complète d'un adage amplifié par une métaphore reprise à peu près telle quelle dans la *Par. in Mt.*

6. Allumer une lampe en plein midi

Texte

Par. in Mt. IX, 8 62-66: “*Quemadmodum enim sol obscurat lucernam, ita diuina gloria obscurat et euanescere cogit inanem hominum gloriam. Sed horum liuor non in aliud profuit nisi quod Christi gloriam obsistendo reddidit illustriorem.*”

“*De même que le soleil obscurcit une lampe, ainsi la gloire divine obscurcit et force la vaine gloire des hommes à disparaître. Mais leur pâleur n'a pas d'autre but que de rendre la gloire du Christ plus illustre en s'éclipsant.*”

Adage

Sentence comparative construite sur un parallélisme entre le soleil et la gloire divine. L'expression “sol obscurat lucernam” (le soleil obscurcit la lampe) ne se trouve pas telle quelle dans les *Adages*, mais on peut la comparer pour l'idée à “lucernam adhibes in meridie” (*Adag. 1406, ASD II-1*): “*Tu allumes ta lanterne à midi' signifie 'tu agis hors de propos' ou tu expliques ce qui est clair en soi.*”³³ Son origine semble se trouver chez Cicé-

³³ Saladin 2011, 1, 278. Cf. aussi Cottier 2009.

ron:³⁴ “ut obscuratur et offunditur luce solis lumen lucernæ...,” “de même que s’obscurcit et s’efface à la lumière du soleil la lueur d’une lampe.”

Utilisation

On peut donc considérer ce “nouvel” adage “sol obscurat lucernam” comme une création érasmienne, réécrite à partir d’une sentence de Cicéron, qu’il réutilise sous différentes formes dans les *Paraphrases* et dans les *Adages*, développant par antithèse un thème fondamental de son commentaire évangélique, celui de la lumière qui s’oppose aux ténèbres.

7. In clou chasse l’autre

Texte

Par. in Mt. XXI, 24, ll. 755-57: “Iesus igitur huius rei non ignarus, quæstionem quæstione, veluti clauum clauo repulit. Percontabor, inquit, et ego vos quiddam ad quod si mihi responderitis, tum respondebo quæstioni vestræ.”

“Jésus donc qui n’ignorait rien de tout cela, chassa la question par une autre question, comme un clou en chasse un autre. Je serai interrogé, dit-il, et pour ma part je ne répondrai à votre question que si vous répondez à la mienne.”

Adages

Cf. *Adag. 104, ASD II-1:* “*Clauum clauo pellere (...)*. Locus igitur adagio, non modo cum vitium vitio, malum malo, dolum dolo, vim vi, audaciam audacia, maledicentiam maledicentia retundimus, verum etiam quoties rem vtcunque molestam diuersa molestia profligamus, vt cum libidinum incitamenta laboribus obruimus, curam amoris aliis maioribus curis domamus.”

“*Un clou chasse l’autre (...)*. Par conséquent, ne limitons pas le ‘lieu’ de cet adage à un vice par un autre, un mal par un mal, un tort par un tort, une violence par une violence, une injustice par une injustice, une insulte par une insulte, mais utilisons-le chaque fois que nous éliminons une chose mauvaise grâce à une autre chose mauvaise, comme quand nous écrasons les aiguillons des désirs par les travaux, quand nous étouffons une peine d’amour par d’autres peines plus importantes.”

³⁴ Cic. *Fin.* 3, 45.

Utilisation

Utilisation directe d'un adage, au sens le plus classique du terme. Mais cet exemple nous montre bien comment Érasme utilise les *Adages* soit en les reformulant, soit en transcendant leur sens premier "à plus haut sens," comme ici où il dépasse l'aspect négatif de l'adage original par une valeur positive.

8. Faux ami

Texte

Par. in Mt. XXIV, 12 ll. 299-302: "Nullus est enim capitalior hostis quam domesticus et fucatus amicus. In his malis nec a fratribus atque amicis multum expectabitur solatii."

"Il n'y a pas de pire ennemi que l'ami intime mais trompeur. Chez ces faux frères et ces mauvais amis, tu ne trouveras pas beaucoup de consolation."

Adages

Cf. *Adag. ASD II-7, 3433: "Hostis domesticus: Rursum in eodem domesticum hostem proverbio solitum dici testatur, vbi malum non aliunde proficiscitur, sed ex nobis ipsis nascitur; velut cum quis ipse se prodit aut redarguit, ipse sua bili aut lioure sese conficit."*

"*Ennemi intérieur*: Dans le même dialogue, il atteste qu'une autre expression proverbiale est usuelle, 'un ennemi intérieur' lorsqu'un mal ne vient pas de l'extérieur mais qu'on trouve en nous-mêmes son origine; par exemple quand on se trahit ou se dénonce soi-même, qu'on se confit soi-même dans sa bile et ses humeurs."³⁵

Utilisation

On retrouve ici le thème de l'hypocrisie et du mensonge, déjà abordés plus haut (1, et 5). Nous sommes en présence du développement d'un adage traditionnel à partir d'un usage direct des *Adages*: réécriture avec amplification.

CONCLUSIONS

Après avoir étudié les huit références aux *Adages* dans la *Paraphrase sur Matthieu*, il me semble qu'on peut distinguer quatre usages des *Adages* dans la *Par. in Mt.* usages répartis de la manière suivante:

³⁵ Saladin 2011, 207.

A. USAGE DIRECT SIMPLE = 4; 5
B. USAGE INDIRECT, avec renvoi à un univers référentiel = 1, 3 (amplifié)
C. USAGE INDIRECT AMPLIFIÉ, avec dérivation ou détournement (création proprement érasmiennne?) = 6 [blason érasmien]

Ainsi, dans son entreprise de reformuler le texte des Évangiles (passage du grec en latin) afin d'en faire mieux comprendre le sens (commentaire), Érasme s'oppose aux galimatias prétentieux des théologiens professionnels, en revendiquant un idéal de clarté pédagogique, que comme "grammairien" il ne cesse de viser. Cet idéal concerne aussi bien le fond que la forme, et donc la langue et le style qu'il emploie, raison pour laquelle, dès les premiers mots de sa *Paraclesis*,³⁶ il s'oppose à Lactance, en rejetant la trop clinquante rhétorique cicéronienne. Il forme au contraire le vœu de posséder une *vis pœtica* où la force du rythme l'emporterait sur l'agrément des figures: "Je souhaiterais que me soit donnée une éloquence toute différente de celle de Cicéron, moins colorée que la sienne, mais à coup sûr bien plus agissante."³⁷ On peut donc considérer qu'il poursuit le même idéal de simplicité et d'accessibilité en annotant et paraphrasant les Évangiles qu'en les traduisant : débarrasser le texte de ses scories et retrouver sa *synceritas* qui garantira celle de la lecture.³⁸ Par ailleurs, il souhaite par son style "médiocre" parvenir à convaincre efficacement "les enfants et les ignorants." Pour le paraphraste, le bon style est celui qui fait oublier les mots: à un effet théâtral (les mots en scène), il fait succéder un effet "naturel" (les choses en scène) qui serait la "simplicité" même: "la bonne part de l'art consiste à dissimuler l'art, puisque les marques de l'artifice enlèvent à

³⁶ exhortation qui suit directement la lettre dédicace à Léon X.

³⁷ *Paracl.* in Delègue and Gillet 1990, 66-67: "...vehementer optarim eloquentiam mihi dari, longe aliam quam fuerit Ciceroni. Si minus picturatum quam fuit illius, certe multo magis efficacem." Cette critique de la rhétorique cicéronienne contient déjà l'essentiel du futur *Ciceronianus* (1528): la vraie rhétorique n'est pas celle des figures (*colores*), mais celle qui possède une efficacité, une puissance de conversion par la seule vertu de ses mots vrais, leur *emphasis*, laquelle relève d'une sorte de latence poétique où agit le Sujet-Christ de la Vérité.

³⁸ Allen et Allen, 1906-1958, 894, l. 43 sq.: "J'ai donné des Épîtres des apôtres une traduction plus claire, si je ne me trompe, que celles qui avaient été faites auparavant, et plus fidèle aussi. J'y ai joint des annotations qui résolvent un grand nombre de difficultés." Voir Rummel 1985, 5, 89-102.

qui parle la confiance qu'on lui accorde: je ne vois donc pas comment pourrait être efficace une éloquence qui se vante et se montre."³⁹

Cette étude encore limitée – mais qu'il faudra étendre à l'ensemble des *Paraphrases* – nous permet donc de comprendre déjà avec quelle liberté Érasme utilise les *Adages*, non comme des formules figées qui engonceraient sa langue, mais plutôt comme un réservoir d'expressions et d'images mises à la disposition des écrivains pour mieux enchanter leur propre inventivité. Elle nous permet également d'établir qu'il existe un rapport rhétorique étroit entre les *Paraphrases* et les *Adages*, qui poursuivent tous les deux le même but pédagogique: celui de traduire (au sens de *trans-ducere*) la culture antique, païenne et chrétienne, au bénéfice du rêve humaniste d'une chrétienté universelle, latine et évangélique. Ce rapport est en particulier visible dans la poïétique similaire qui est mise en jeu dans les deux ouvrages: transtylisation, translation et amplification. Aussi, peut-on dire, je crois, que les *Adages* furent pour Érasme avant tout une manière de contribuer à l'élaboration d'une langue humaniste commune, comme les *Paraphrases* ont pu être considérées par lui comme le socle commun d'un christianisme repensé et renouvelé, ces deux ouvrages puisant leurs racines dans une Antiquité inspirée et, à son tour, inspirante.

Paris Diderot University, France

BIBLIOGRAPHIE

Allen, Percy et Helen Allen, eds. 1906-1958. *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami*. Oxford: Clarendon Press.

Bateman, John J. 1987-1988. "From Soul to Soul: Persuasion in Erasmus's Paraphrases on the New Testament." *Erasmus in English* 15: 7-16.

Boudon-Millot, Véronique et Bernard Pouderon, eds. 2005. *Médecine et théologie chez les Pères de l'Église*. Théologie historique 116. Paris: Beauchesne.

Bureau, Bruno. 1997. *Lettre et sens mystique dans l'Historia Apostolica d'Arator. Exégèse et Épopée*. Série Antiquité 153. Paris: Études Augustiniennes.

³⁹ Allen et Allen, 1906-1958, 531, l. 220 sq.: "Cum enim bona pars artis sit artem dissimulare, quod dicenti fidem abroget artificii significatio, non video qui possit efficax esse eloquentia quæ se iactet ostentetque."

- Chomarat, Jacques. 1981. *Grammaire et rhétorique chez Érasme*. Paris: Belles Lettres.
- Choné, Paulette. 1993. "Ceux qui ont affaire de la lumière d'une lampe." In *Langage et vérité: études offertes à Jean-Claude Margolin*, édité par Jean Céard, 283-91. Genève: Droz.
- Cottier, Jean-François. 2003. "La paraphrase latine, de Quintilien à Érasme." *La Revue des études latines* 79: 237-52.
- . 2006. "La théorie du genre de la paraphrase selon Érasme." In *Les paraphrases bibliques aux XVI^e et XVII^e siècles*, édité par Véronique Ferrer et Anne Mantero, 47-58. Genève: Droz.
- . 2009. "Lucernam accendere in meridie? Du bon usage de la paraphrase biblique selon Érasme." In *Infant Milk or Hardy Nourishment? The Bible for Lay People and Theologians in the Early Modern Period*, édité par Wim François et August A. den Hollander, 65-85. Leuven: Peeters.
- . 2012. "Erasmus's Paraphrases: A 'New Kind of Commentary'?" In *The Unfolding of Words: Commentary in the Age of Erasmus*, édité par Judith Rice Henderson, 41-74. Toronto: University of Toronto Press.
- Cousin, Jean, ed. 1975-1980. *Quintilien, De l'Institution oratoire, Livres I-XII*. Paris: Belles Lettres.
- Delègue, Yves et Jean-Paul Gillet. 1990. *Érasme. Les Préfaces au Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides.
- Deproost, Paul-Augusti. 1997. *L'Apôtre Pierre dans une épopée du VI^e siècle. L'Historia Apostolica d'Arator*. Série Antiquité 126. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Dresden, Sem. 1981. "Paraphrase" et "Commentaire" d'après Érasme et Alberto Pio." *Società, politica e Cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio: Atii del Cinterazionale Convegno*, édité par Cesare Visoli, 207-24. Padoue: Editrice Antenore.
- Dupont, Florence. 2013. *L'Antiquité, territoire des écarts*. Paris: Albin Michel.
- Ferrer, Véronique et Anne Mantero, eds. 2006. *Les paraphrases bibliques aux XVI^e et XVII^e siècles*. Genève: Droz.
- Fuchs, Catherine. 1982. *La Paraphrase*. Paris: Presses Universitaire de France.
- . 1994. *Paraphrase et énonciation*. Paris: Ophrys.
- . 2001. "La paraphrase: un exemple de stabilité terminologique et de rupture conceptuelle." In *Métalangage et terminologie linguistique*, édité par Bernard Colombat et Marie Savelli, 131-46. Louvain: Peeters.

Gaignebet, Claude. 1986. *À plus hault sens. L'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Green, Roger P. H. 2006. *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Hagen, Kenneth. 1990. "What did the Term *Commentarius* Mean to Sixteenth-Century Theologians?" In *Théorie et pratique de l'exégèse*, édité par Irena Backus et Francis Higman, 13-38. Geneva: Droz.

Huemer, Johann, ed. 1891. *Juvenius, Euangeliorum libri quattuor*. CSEL 24. Vienne: Tempsky.

Kessier, Eckhard. 1999. "Introducing Aristotle to the Sixteenth Century the Lefèvre Enterprise." In *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, édité par Constance Blackwell et Sachiko Kusukawa, 1-21. Aldershot: Ashgate.

Kumaniecki, Kazimierz, R. A. B. Mynors, Christopher Robinson et Jan Hendrik Waszink, eds. 1969. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis Primi. Tomus Primus*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company. (www.oapen.org)

Leblanc, Paulette. 1960. *Les Paraphrases françaises des Psaumes à la fin de la période baroque (1610-1660)*. Paris: Presses Universitaire de France.

Leclerc, Jean, ed. 1703-1706. *Erasmi Opera Omnia*. Leiden.

Lohr, Charles H. 2000. "Renaissance Latin Translations of the Greek Commentaries on Aristotle." In *Humanism and Early Modern Philosophy*, édité par Jill Kray, Martin William et Francis Stone, 24-40, London: Routledge.

Martha, Jules, ed. 2013. *Cicéron, De finibus*. Paris: Belles Lettres.

McKinlay, Arthur P., ed. 1951. *Arator, De actis apostolorum (Historia apostolica)*. Vienne: Hœdler.

Muckensturm-Pouille, Claire. 2012. "Les références au théâtre dans les *Entretiens d'Épictète*." In *Éclats de littérature grecque d'Homère à Pascal Quignard*, édité par Sandrine Dubel, Sophie gotteland et Estyelle Oudot, 133-51. Paris: Presses Universitaires de Paris Quest.

Pabel, Hilmar. 1997. *Conversing with God: Prayer in Erasmus' Pastoral Writings*. Toronto: University of Toronto Press.

— et Mark Vessey, eds. 2002. *Holy Scripture Speaks: The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*. Toronto: University of Toronto Press.

Payne, John B. 1970. "The Hermeneutics of Erasmus." In *Scrinium Erasmianum II*, édité par Joseph Coppens, 13-49. Leiden: Brill.

Roberts, Michael. 1985. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 16. Liverpool: Francis Cairns.

Rummel, Erika. 1985. *Erasmus as a Translator of the Classics*. Toronto-Buffalo-Londres: University of Toronto Press.

Saladin, Jean-Christophe, ed. 2011. *Desiderius Erasmus, Les Adages*. Paris: Belles Lettres.

Schoeck, Richard J. et Beatrice Corrigan, eds. 1974. *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press.

Sider, Robert, ed. 1984. *New Testament Scholarship, Paraphrases on Romans and Galatians*. Collected Works of Erasmus 42. Toronto: University of Toronto Press.

Theunissen-Faider, Maries, ed. 2011. *Notes aux textes d'Érasme et d'Alberto Pio da Carpi*. Turnhout, Brepols: Musée de la maison d'Érasme.

Zehnacker, Hubert, ed. 2009-2012. *Pline le jeune, Lettres, Livres I-X*. Paris: Belles Lettres.

DER INBEGRIFF DES KINETISCHEN IM MENSCHEN BEI GREGOR VON NYSSA*

TINA DOLIDZE

Abstract. This paper explores the notion of movement as expressed by the generic term *kinesis* and its grammatical and conceptual derivatives, which regularly occur in Gregory of Nyssa's anthropology. Despite some investigations into the issue within the framework of careful research on Gregory's thought, a more systematic examination of the concept in his anthropological doctrine remains a considerable *desideratum*. I would like to contribute a general sketch of such analysis. The doctrine as presented by Nyssen implies numerous elements of syncretic doctrine about man's nature that were widely accepted in Late Antiquity. Nevertheless, through three structured topics for this research – 1) The cosmic motion in its relation to man; 2) The motion of body and soul in man; and 3) Spiritual ascent as a type of motion – I argue that the concept of motion in Nyssen's anthropology has an authentic character as he rethinks the inherited philosophical ideas according to the biblical model of the relation between universe, man and God. The concept of man as the central creation and image of God results in Nyssen's shifting the sensible universe with its rotation as an ideal form of motion in Greek philosophy from the central position it had to the background, replacing it by the phenomenon of man. Although the sensible cosmos ruled by the wisdom of God remains a paradigm for the ideal constellation of mind, affects and body in man, the highest type of

* Es macht mir Freude, Prof. Dr. Annetregret Plontke-Lüning für ihre freundliche Hilfe bei der stilistischen Berichtigung dieses Textes zu danken.

motion – as St. Gregory recognizes in line with Platonic metaphysics – is spiritual motion. The distinctive feature fundamentally different from the Platonic stance is that St. Gregory (a) highlights the motif of the mystical movement to God, independent from and opposed to the cosmic cyclical harmony, and (b) interprets this spiritual process as an infinite qualitative ascent to the infinite God. Expressed in geometrical terms the concept in Nyssen's epistemology can be traced by his giving precedence to straight line vertical motion before cyclical motion.

Ein riesiger Artikel "κίνησις" im *Lexicon Gregorianum*¹ und auch jene, die über die verbale und namentliche Korrelate dieses Begriffes Auskunft geben, führen vor Augen, wie oft Gregor von Nyssa sich der kinetischen Terminologie bedient. Bereits Jean Daniélou hat darauf aufmerksam gemacht, daß in der Beschreibung des Kosmosbildes bei Gregor κίνησις eine auffallende Rolle spielt. Kurz und umfassend umriss er die Bewegungstypen in Nysseners Nachdenken und wies dabei darauf hin, daß der kappadokische Vater sie hierarchisch nach den kosmischen Schichten klassifiziert: regelmässige eukinetische Bewegungen in der intelligiblen Welt, was Daniélou mit Recht auf platonische Herkunft zurückführt, regelmässige zyklische Bewegungen der Planeten derselben Herkunft und qualitative Veränderungen und Transformationen auf der Erde, worin der Einfluß der stoischen Elementenlehre zu ersehen ist. Insgesamt aber stellt der nyssenische Kosmos, in Daniélou's Sicht, durch die hierarchische Struktur und die darin herrschende Harmonie ein synkretisches Bild des platonisch-neupythagoreischen, auch jenes des früheren Aristoteles, und des Stoizismus dar.² Auch sonst wird gelegentlich in anderen Spezialforschungen auf die philosophischen Implikationen des Bewegungsbegriffes bei Gregor hingewiesen,³ jedoch ohne ihn irgendwie als den die nyssenische Konzeption beinhaltenden Begriff zu etablieren. Dem Kinetischen im Menschlichen als ein wesentliches Merkmal des von der Dimensionalität untrennbaren

¹ Mann 2003, 350-63 (κίνησις, κινέω, κίνημα, κινητικός).

² Daniélou 1970, 75-82.

³ Zum Thema werde ich den bekannten Artikel von Verghese hervorheben (Verghese 1976), obwohl auch hier das Bewegungskonzept im Kontext der eingehenden Untersuchung von *diastema* erst beiläufig berührt wird (speziell 246-48; 251-52).

menschlichen Denkens und der Sprache wurde in Scot Douglass's Buch über die Sprachphilosophie der drei grossen Kappadokier, mit Akzentsetzung auf Gregor von Nyssa, nachgegangen.⁴ In zwei Untersuchungen zum Kinesiskonzept in Gregors Theologie versuchte ich zunächst zu veranschaulichen, daß seine Kosmologie eine durchaus konsequente monistische Lehre von der geistigen Bewegung darlegt; sodann aber zum Vorschein zu bringen, daß der Kinesisbegriff auch in der Trinitätslehre des Bischofs von Nyssa fungiert und zwar in neuerer Fassung angesichts der platonisch-neuplatonischen Tradition.⁵ Mit dem vorgelegten Entwurf wird fortgeführt, wie die existenzielle Kategorie der Bewegung in Nyssener's Lehre vom Menschen, als dem Gewordenen und Werden, zutage tritt.

I. DIE KOSMISCHE BEWEGUNG IN IHREM BEZUG ZUM MENSCHEN

Es ist längst vermerkt, daß Gregor's Darlegungen zum Universum – darin geht er in der Bahn der vorhergehenden christlichen Berichte – eine Menge der Elemente des philosophischen Kosmos in ihrer synkretischen Fassung nachweisen. Dabei wurden in der Gregorliteratur diese Implikationen in etlichen Fällen zur Strukturierung des eigenen ontologischen Bildes des Autors zugerechnet. Im vor einigen Jahren erschienenen Buch von Charlotte Köckert *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie* wird die Frage aufgegriffen, welchen Einfluß auf die Schöpfungsexegese der christlichen Autoren des III-IV Jahrhunderts die Timaeusauslegungen und die von diesem platonischen Werk angeregten philosophischen Debatten bewirkt haben. Nach der systematischen Untersuchung der platonischen und christlichen Texte, kommt die Autorin zu dem Ergebnis, welches das christliche Weltbild als ein prinzipiell Neues ersieht. Darunter wird speziell Gregor von Nyssa eine systematische intellektuelle Durchdringung der christlichen Genesisauslegung zugewiesen.⁶ Köckert bezieht in das in anderen

⁴ Douglass 2005. Douglass gründet seinen Diskurs auf die drei Hauptbegriffe *diastema*, *kinesis*, *epinoia* und geht vom diastematischen Verständnis der *kinesis* aus, in dem sie kategorisch unter dem Zeichen des diastematischen Abstandes vom Göttlichen steht, also keinen Begriff für die geistige Perspektive der Annäherung vermittelt (zur Identität von *epektasis* und *kinesis* hier unten: III. Geistiger Aufstieg als Bewegungsart).

⁵ Dolidze 2000; 2003.

⁶ Köckert 2009, 400-526.

Hinsichten systematisch erforschte Thema nicht speziell die Analyse des kosmologischen Konzeptes der kosmischen Bewegung bei Gregor von Nyssa ein, worin auch die kosmologisch-naturwissenschaftliche Funktion der physischen Bewegungstypen zum Vorschein kommt. Es ist auch nicht Absicht dieser Untersuchung, die eben nur den geistigen Aspekt des kosmischen Bewegungskonzeptes in Angriff zu nehmen gedenkt, und zwar, in seinem Bezug zum Menschenbild als dem kleinen Kosmos.

Das Interesse an der philosophischen Kategorie der Bewegung erregte bei Gregor höchstwahrscheinlich die platonisch-neuplatonische Lektüre. Selbst Platon wendet sich dem κίνησις-Begriff in zahlreichen Stellen seines Schrifttums zu, wenn er den wichtigsten ontologischen Fragen, wie Unsterblichkeit und Lebensart der Seele, Anordnung der sinnlichen und übersinnlichen Welt, oder dialektischer Problematik (vorzüglich in *Sophistes* und *Parmenides*) nachgeht. Dabei trifft der Begriff in den meisten Fällen in Auseinandersetzung mit dem στάσις-Begriff. Die ontologisch-dialektische Behandlung des Themas führte Platon und seine Nachfolger zur These, daß die Bewegung ein Lebensprinzip sei. Untersucht man die Auffassungen des Nysseners über die Kategorie der Bewegung, fällt sofort auf, daß sie eben die wesentlichen Merkmale des platonischen Nachdenkens tragen, d.h. erstens, κίνησις wird bei ihm verknüpft mit στάσις betrachtet, und zweitens, Platon folgend, und anders als bei Aristoteles, bestimmt er psycho-mentalische Vorgänge als Bewegungstyp. Die allgemeinste Teilung der Bewegung folgt *Theaetetus* und *Parmenides*. Das ist der Ortwechsel und die Veränderung, wovon der Ortwechsel, seinerseits, auf den Kreislauf und auf die Bewegung zum anderem verteilt wird.⁷ Man trifft obere Teilungen beim Nyssener in verschiedenen Sinnzusammenhängen, sie kommen sowohl wirkend in der geschaffenen Welt, als auch in der menschlichen psycho-somatischen Natur vor.

Es ist üblich für den Bischof von Nyssa, zu den Kategorien der Ständigkeit und Bewegung zu rekurrieren, wenn er beide Welten, die sichtbare und die unsichtbare Welt, beschreibt. *De hominis opificio* beginnt mit der Bemerkung, daß Gott mit seiner Kunst und Kraft das Seiende mit zwei Tätigkeiten – στάσις und κίνησις – verwaltet, weil er durch Ständigkeit und Bewegung dem Nichtseienden die Entstehung und dem

⁷ *Th.* 181cd; *Prm.* 138b-139a.

Seienden die Haltung eingerichtet hat.⁸ Die erste Bewegung der Schöpfung ist Veränderung, da sie vom Nichtsein zum Sein kommt.⁹ Zusammen mit Basilius und Gregor von Nazianz, dazu der ganzen philosophischen Tradition, ist für den Nyssener die sichtbare Welt mit ihrer Ordnung und ihren vielfältigen Bewegungen Gegenstand des Wunders, welches durch die Ordnung der Schöpfung im Himmel und auf der Erde auf die Weisheit seines Schöpfers hindeutet. Wie ein gelehrter Christ in der antiken Kosmologie spricht er besonders ausführlich darüber zuerst in der *Apologia in Hexaemeron* im Verlaufe der Erörterung des in diesem Werk ihn besonders interessierenden Themas der *Akolouthia* der Erschaffung,¹⁰ wo unter anderem in der ständigen Bewegtheit der Natur und in der Unbewegtheit, d.h. Unveränderlichkeit der Naturordnung die Weisheit des Gesetzgebers ersehen wird.¹¹ Das Verhältnis von *stasis/kinesis* in der sichtbaren Welt sieht Gregor immer dialektisch, aber aus unterschiedlichen Blickwinkeln, je nach der Absicht der Betrachtung als auseinandergesetzte und einander ausschliessende, andererseits miteinander verknüpfte und einander implizierende Prinzipien.¹²

In der Bahn der zeitgenössischen christlichen Theologie vertritt der kappadokische Vater die philosophische, vorzüglich pythagoreisch-platonische Idee, daß der Mensch nach der Analogie mit dem Kosmos als

⁸ *Op. hom.* I, PG 44, 128c.

⁹ *Op. hom.* II, PG, 44, 129c; die Deutung von ἀρχή als erste Bewegung der Zeit bei Basil. *Hex.* 1 (SC 26 bis (1968), 110).

¹⁰ In beiden Genesisexegesen Gregors (sowohl *In Hexaemeron* als auch in *De hominis opificio*) stützt sich der *Akolouthia*-Begriff auf das Dynamische der göttlichen Vorsehung. Dazu Alexandre 1971, 96.

¹¹ *Hex. Gregorii Nysseni Opera* (GNO) IV/1, 77, 14-78, 22. Außer den Himmelskörpern betrifft dies auch die physischen Elemente. Die ihnen verordnete unaufhörliche Veränderung, wenn sie ständig auseinander hervorgehen und wiederum ineinander eintreten, versteht Gregor als eine kreisartige Lokomotion (ἐγκύκλιος περιφορά) Siehe *Hex.* GNO IV/1, 63, 18-64,16. Vgl. etwa *Op. hom.* I, PG 44,128c-132c; Makrina's Kosmoschau in *An. et res.* GNO III/ 3, 11,17-13,9; 27, 13-29; *Inscr.* I 3, GNO V,31,15-32,6. Der epistemologische *topos* soll bei den Kappadokiern zeigen, daß die Erfassung sowohl der göttlichen Vernunft als auch der nach ihr geordneten Welt unmöglich sei. Beispielsweise: Basil. *Hex.* I (SC 26, 86-88); Gr. Naz. *Or.* 20, 11 (SC 270, 80); Gr. Nyss. *Eccl.* I (GNO V, 293, 8-16).

¹² Etwa *Inscr.* I 3, GNO V, 31, 20-32,1: ἀμήχανος ἐν αὐτοῖς καθορᾶται τῶν ἀντικειμένων μίξις, nämlich ἐν τῇ κινήσει τὸ στάσιμον δείκνυσθαι καὶ ἐν τῷ μὴ κινουμένῳ τὸ ἀεκίνητον.

ein musikalisches Instrument ausgestattet ist.¹³ Die Idee wird weitgehend im *Psalmenkommentar* thematisiert mit der christlich-innovativen Akzentuierung, daß der Mensch, wenn er ein Mikrokosmos sei, doch gleichfalls das Abbild Gottes ist, des Schöpfers des Kosmos.¹⁴ Davids Psalmen, schreibt Gregor, schenken das göttliche Vergnügen, weil sie die Philosophie der Tugend mit den schönen Melodien vorbringen. Diese müssen eine Nachahmung der himmlischen Harmonie sein, welche der Prophet anscheinend mit seinem Geist gehört hat, "wenn er die kunstvolle und allweise Bewegung der Himmel sah und die Herrlichkeit Gottes hörte, der dies in ihnen, in solcher Weise geführt, bewirkt."¹⁵ Die herkömmliche Analogie der kosmischen Harmonie besagt: wie ein Plektrum die Saiten zupft, um die Melodie in verschiedenen Noten erzeugen, so ist die Verbindung des Universums in Verschiedenheit,

¹³ Gregor steht darin sehr nah zu der gesamten alexandrinischen Tradition, nämlich zu solchen Autoren wie Philon, Clemens, Athanasius und besonders Origenes, wie seine neuentdeckte griechische Psalmenhomilien veranschaulichen. Siehe dazu in diesem Band den Aufsatz von L. Perrone. Die sinnvolle Bewegungsart der Welt dient zwar Athanasius zum stichhaltigen Argument gegen Polytheismus (*Contr. gent.* 38-40, PG 25, 77a-81b). Wenn die Welt von vielen Gottern geleitet wurde: διαφόρους εἶχε καὶ κινήσεις καὶ ἀνομοίους ἑαυτῷ. Πρὸς ἕκαστον γὰρ τῶν ποιησάντων ἀποβλέπων, διαφόρους εἶχε καὶ κινήσεις (col. 77a-80α.) Die Ursache der sinnvollen und harmonischen Ausstattung des Weltalls ist also die Vorsehung des einzigen Gottes. Weiterhin ähnelt auch das ausgewogene Verhältnis der Körperteile im Menschen der Harmonie im Weltall. So harmonisch kann die Lyra sich nicht von sich selbst bewegen und auch nicht von mehreren Musikern, sondern nur von dem Einen (*Contr. gent.* 38: PG 25, 76a-77a).

¹⁴ *Inscr.* I 3, GNO V, 30, 24-26; 32, 16-21. In *Timaeus* betrachtet Platon die ganze menschliche Natur als ein Kosmosteil mit keinem direkten Hinweis, daß Mensch ein Abbild des Gottes ist. Das Nachahmungsmotiv im Dialog entwickelt sich zwischen Menschen mit seinen psychosomatischen Teilen und dem von der göttlichen Vernunft/Gott aufgerichteten sinnlichen Kosmos (47b; 89a; 90d), der seinerseits als sinnlicher Gott ein Abbild der intelligiblen Welt (27d-29d;50c) und sogar des intelligiblen Gottes (92c) ist. *Timaeus* spricht über harmonische Angemessenheit im sinnlichen Kosmos und Menschen als seinem Teil (80ab) ohne die Begriffe 'Mikrokosmos' oder 'musikalisches Instrument' zu erwähnen.

¹⁵ *Inscr.* I,3, GNO V, 31,13-16. Daß von Gott ausgewählte Menschen seine göttliche Musik den Menschen vollbringen, soll, wie Perrone annimmt, eine authentisch origeneische Idee sein. Vgl. Augustinus, der diese geheimnisvolle Harmonie und Melodie Gottes in der Seele verborgen findet (*Conf.* IV 15: Augustine 1995, 195). Tief psychologisch entwickelt er auch das Motiv der Wechselbeziehung des Ästhetischen und Ethischen in Kirchengesängen (*Conf.* X 33; Augustine 1997, 165).

welche sich selbst durch einen unveränderlichen Rhythmus zupft. Sie stellt eine Harmonie der Teile mit dem Ganzen her und singt die polyphone Melodie in allen Dingen der Welt.

So lassen die Psalmen die menschliche Natur stufenweise heilen und durch die Nachahmung der kosmischen Harmonie dem Schöpfer der archetypischen Musik annähern. Das Oppositionspaar *stasis/kinesis* und seine untrennbare Wechselbeziehung ist dabei in der kosmischen Vision des Nysseners der tatsächliche ontologische Grund dieses Gott lobenden kosmischen Hymnus.¹⁶ Die kosmische Ästhetik als Harmonie der Teile mit einander und dem Ganzen bewundert Gregor auch in der *De anima et resurrectione*. Die Vollkommenheit des Weltalls, Weisheit und Kunst, womit es existiert und in seinem Bestand bewahrt ist, gipfelt in die Idee, daß es von einer einzigen Kraft eingerichtet ist.¹⁷

Die Beschreibung des Universums trifft man beim Bischof von Nyssa häufig und zwar mit verschiedenen Akzentsetzungen, die mit dem *skopos* der jeweiligen theologischen Erörterung abgestimmt sind. Unter ihnen verdient eine besondere Aufmerksamkeit der Ekklesiasteskommentar, weil er eine Erwägung entwirft, die dafür spricht, wie weit Gregor sich in dieser Schrift von dem philosophischen Weltbild distanziert, wenn er auch einige Partien der philosophischen Symbolik aufgreift.¹⁸ Die ziemlich ausführliche Darstellung der sichtbaren Welt fängt mit der Anrede an: Jener, der in göttlichem Geheimnis erzogen ist, weiß, daß für Menschen das der göttlichen Natur ähnliche Leben naturgemäß ist. Das sinnliche Leben, wie Gregor wohl im Wege der platonisch-aristotelischen Idee erörtert, ist dem Menschen gegeben, um die Erkenntnis der phänomenalen Welt zum Leiter nach der unsichtbaren Welt zu machen. Die menschliche Torheit wird aber darin gesehen, daß sie den Gegenstand der Verehrung nicht richtig bestimmt, sondern statt Gott, welcher durch diese Weltordnung verehrt sein muß, das Mittel selbst zum Gegenstand

¹⁶ Für die ganze Erwägung siehe *Inscr.* I, 3, 29, 18-34, 15.

¹⁷ *An. et res.* GNO III/3, 11,17-13,9. Die Schau der kosmischen Harmonie und das Konzept des Menschen als Mikrokosmos (13,10-14,6) dient hier als Einführung in die Argumentation für die Existenz der Seele: wie wir durch die Betrachtung der Weisheit in der sichtbaren Welt zum unsichtbaren Weisheit des Schöpfers geführt sind, so finden wir den Anhalt, von unserem Sichtbaren auf die Existenz unseres Unsichtbaren, d.h. der Seele, zu schliessen, wenn wir unsere Innenwelt betrachten.

¹⁸ Vgl. Drobner 1996, 17.

der Verehrung macht.¹⁹ Das danach folgende kosmische Bild bestreitet faktisch die These des *Timaeus*, die Nachahmung des himmlischen Kreislaufs ordne die chaotische Bewegung der Seele.²⁰ Was Gregor im Kosmos diesmal sieht, ist die in der Rotation versenkte Welt. Durch eine unerklärliche Regel überschreitet sie nie ihre Grenze und wird nie zu etwas Neuem verändert. Die Naturordnung, die in anderen Schriften an sich genommen die Herrlichkeit der göttlichen Vorsehung veranschaulicht, kommt im Ekklesiasteskommentar als Mahnung derselben Vorsehung Gottes durch Solomon und seinen Exegeten an Jene vor, die die natürliche Bestimmung des menschlichen Daseins innerhalb des sinnlichen Lebens sehen.

Die ideale Art der Bewegung der gesamtphilosophischen Tradition, wie der Kreislauf als immerwährend auf demselben Weg drehend und dadurch auf Ewiges hindeutend geschätzt wurde, symbolisiert im Ekklesiasteskommentar den dramatischen, unüberwindlichen Zyklus der physischen Existenz. So soll man im Sonnenaufgang und Sonnenuntergang die ständige Umdrehung des Lebens und Todes im menschlichen Geschlecht erkennen. Das Meer mit den in ihn mündenden Flüssen bildet eine Analogie zur Unersättlichkeit der sinnlichen Begierden. Wie das Meer trotz den hineinfließenden Strömungen immer in seinen Grenzen bleibt, so ist es mit dem Menschen und seinem Begehren. Sind die hineinfließenden Begierden unbegrenzt, so kann die menschliche Natur sie nicht alle erfüllen, weil das Genußvermögen des Menschen begrenzt ist.

Die in der phänomenalen Welt herrschende zyklische Bewegung veranschaulicht dem Kappadokier nicht die Nichtigkeit der sinnlichen Welt an sich, die von Gott erschaffen ist, sondern des auf sie orientierten menschlichen Denkens und Daseins: "wer auf diese Dinge schaut, schaut auf nichts" (ὁ πρὸς ταῦτα βλέπων βλέπει οὐδέν), belehrt Gregor, aber "wer durch das Vergehende die verweilende Natur begreift, und erfährt, was das Gleiche für immer bleibt, der sieht das echt Gute und besitzt es somit, da das Sehen mit dem Beherrschen identisch ist."²¹

¹⁹ *Ecl.* I, GNO V, 284, 19-285, 5.

²⁰ *Ti.* 90d. Die positive Wirkung der Nachahmung der kosmischen Bewegungen für die Gesundheit von Körper und Seele *Ti.* 88d-90e.

²¹ *Ecl.* I, GNO V, 285, 7-12; der ganze Abschnitt: 286, 1-290, 6.

Die Wahrheit wird in der sinnlichen Welt nicht nur *via negativa* erfaßt, weil in der sichtbaren Welt auch ein positives Beispiel dafür gegeben ist, wonach man sich erziehen kann. An die Ansicht der zeitgenössischen ptolemäischen Astronomie anknüpfend, ist Gregor überzeugt, daß die Erde feststehend und unbewegt sei, was er gewandt für die Thematisierung des ethisch-stabilen Bewußtseins kontra eines vergänglich-sinnlich-bewegliches ins Spiel bringt.²² Eine herangezogene Analogie belehrt für die Erziehung in Tugenden von Geduld und Fleiß: der Mensch müsse die Mühen des tugendhaften Lebens so ertragen, wie die leistungsfähige Erde trotz allen Mühen in einer unbewegten Festigkeit (ἀκίνητος παγίότης) steht. Der Mensch soll aber wohl diesen Planet, welcher besinnungslos ist, durch seine vernunftbegabte Natur überragen, sofern ihm, zum einen, Verstand (λογισμός) für die freie Leistung gegeben ist und, zum anderen, das Wort (λόγος) ihn zu ewigen Leben leitet. Die Worte aus dem I Brief an die Korinther (15.58): “seid fest, unbeweglich“ (ἀμετακίνητοι) meinen unveränderliche Liebe und unbewegte Stabilität (ἀκίνητος στάσις) in Güte zu haben.²³

Kaum kann man dieses Kosmosbild, zum einen, im Sinne eines Urbildes schätzen, in Gleichnis dessen der Mensch als kleine Welt mit der harmonischen Ordnung des Universums ein eingewogenes Ganzes bilde; zum anderen, ist es aber auch nicht eine Reflexion über die menschliche Vernunft, die das Vergnügen von der Schönheit der sinnlichen Dinge als Stufen benutzt, um die göttliche Schönheit zu erstreben. Die sinnliche Welt im *Ekklesiasteskommentar* ist, wie gesehen, Lehrmeister in der ethischen Theologie, ist aber keine ontologische oder ästhetisch-intellektuelle Instanz, mit dem das Menschenwesen der alten philosophischen Kosmologie in Einklang stehe.

Gregor setzt scharf im *Ekklesiasteskommentar* im Kontext der Bewegungssemantik die physische Kreatur und Mensch als Geschöpf Gottes auseinander. Wenn der Kreislauf als Form der physischen Natur ihm durchaus naturgemäß erscheint, da er die einzige Existenzbedingung für sie ist, trägt dieselbe geometrische Form andererseits in Bezug auf den

²² Er trägt hier die Idee der Unbewegtheit der Erde ziemlich polemisch (*Eccl.* I, GNO V, 286, 4-6) anscheinend gegen die alternative zeitgenössische Ansicht der Nachfolger von Aristarchus und Seleukus vor.

²³ *Eccl.* I, GNO V, 288, 21-289, 3.

Menschen eine radikal verschiedene Sinndeutung, sofern der beste Teil seiner Natur, seine Seele, für das gehoffte immaterielle Leben bestimmt ist.²⁴

Im in der derselben Periode verfassten *De hominis opificio* kritisiert Gregor mit aller Schärfe das hauptanthropologische Konzept "der äußeren Philosophen," daß der Mensch überhaupt ein Mikrokosmos sei. Gemäß dem christlichen Stand des Nysseners, ist der Mensch der größte Wunder der Welt, weil nur er von der ganzen Schöpfung nach dem Bild Gottes erschaffen ist.²⁵ Die Ähnlichkeit mit dem Kosmos wird nun lediglich auf den körperlichen Teil der menschlichen Natur, sowie ihm unterworfenen tierische Affekte seiner Seele beschränkt. Darum ist es in Gregors Sicht keine Grösse des Menschen, wenn er durch die vier kosmischen Elemente zum geschaffenen Weltall Ähnlichkeit findet, da auch "Mücke und Maus eine Mischung von ihnen sind:" "Was ist es Großes – fragt er – den Menschen für eine Abbildung und Gleichniss des Weltalls zu behaupten? des umlaufenden Himmels, der sich ändernden Erde, da alles, was von ihnen regiert ist, mit dem Vorübergang des Umfassenden zugleich zu sein aufhört?" Zur Alternative der gesamtphilosophischen Ansicht kommt der neue Menschenstand des Christentums: "Gemäß der kirchlichen Lehre" – schreibt er – bestehe die Grösse des Menschen "nicht in der Ähnlichkeit mit der geschaffenen Welt, sondern daß er das Bild der schöpferischen Natur ist."²⁶

Wenn man in Betracht zieht, daß die angeführten Schriften innerhalb einer kurzen Zeitstrecke (376-380/1) geschrieben sind,²⁷ kann man hier nur über eine ziemlich rasch entwickelte Distanzierung von dem philosophischen Makro-und-Mikrokosmos-Modell mit seiner zyklischen Bewegungsästhetik, sowohl auch dem zentralen Stand des Makrokosmos in der alten philosophischen Ontologie Gott – Welt – Mensch sprechen.

²⁴ *Eccl.* I, GNO V, 290, 18-291, 8.

²⁵ *Op. hom.* praef. PG 44, 125d-128a.

²⁶ *Op. hom.* XVI, PG 44, 178d-180a

²⁷ *Inscr.* in 376-78, *An. et res.* in 379, *Op. hom.* in 379, *Eccl.* 378-81; Siehe betreffende Artikel in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Mateo-Seco und Maspero 2010; speziell 26, 246, 429, 545).

II. DIE BEWEGUNG DES KÖRPERS UND DER SEELE IM MENSCHEN

In der räumlichen Symbolik wird der Opposition "oben" und "unten" eine besondere Rolle zugewiesen. *De hominis opificio* sagt, die Bedeutung des Menschen als Herrscher der Welt lasse sich darin erkennen, daß seine Gestalt aufrecht und zum Himmel gerichtet ist und daß er in die Höhe blickt.²⁸ Das Äußere der menschlichen Natur entspricht seinem idealen ontologischen Status als Ebenbild und Nachahmung Gottes durch seine Vernunft und seinen naturgemäßen kosmischen Stand als dem in der Mitte (μέσσον) zwischen den göttlichen/unkörperlichen und vernunftlosen/tierischen Wesenheiten Existierendem und dementsprechend zwei Weltordnungen in seiner Ausstattung Vereinigendem. Nach der Angleichung an das Göttliche erhielt er Vernunft und Denkvermögen, was nach der Doppelgestalt des Menschen als Mann und Frau kein Unterschied impliziert, an die Tiere knüpft ihn aber eben jene geschlechtliche Doppelteilung an.²⁹ Dementsprechend besteht die generelle Auseinandersetzung³⁰ und zugleich Zusammenhang im Menschen zwischen seinen Grundbestandteilen – Körper und Seele.³¹ Ihrer Natur nach neigt sich der Körper nach unten zum Irdischen als Schweres, die Seele als Leichtes tendiert nach oben zum Himmel.³² Es unterscheiden sich die Lebensweise und Perspektive,³³ sowie das kinetische Potenzial der beiden. Wie Feuer immer bewegend kann die Vernunft unübersehbare Sphären besuchen, indes der Körper etwa unbewegt bleibt. Durch jene Bewegtheit und Geschwindigkeit der Vernunft ist dem Menschen vielfältiges Erfindungsvermögen zuteil, und sogar eine Fähigkeit, sich von

²⁸ *Op. hom.* VII, PG 44, 141 a. Vgl. *Pl. Ti.* 90ab.

²⁹ *Op. hom.* VIII-XI, XVI, PG 44, 145a-156b; 181b-185d.

³⁰ Das Extrem dieser Auseinandersetzung ist mit dem Ausdruck geäußert: der Tod des Körpers ist Leben der Seele und umgekehrt. Die letztere Idee des Todes der rationalen Seele durch Sünde, wie Ramelli andeutet, hat Ansätze im Neuen Testament und gleichzeitig in der kaiserzeitlichen Philosophie. Die Theologisierung des Themas bei Gregor geht über Origenes zu Philon zurück (Ramelli 2014, 29-56, speziell 41-44). Zum philosophischen Hintergrund der nyssenischen Anthropologie im allgemeinen siehe Zachhuber 2000.

³¹ Der zweite Aspekt ist insofern sehr wichtig, wie Leuenberger-Wenger bemerkt, als die Einheit der beiden Teile die christliche Sicht der Anthropologie Gregors angesichts der platonischen und gnostischen ausführt (Leuenberger-Wenger 2008, 238 und Anm. 13).

³² *Vit. Moys.* II, GNO VII/ 1, 112,6.

³³ Wie etwa *Eccl.* I, GNO V, 284,1-11 besagt; Vgl. *Phd.* 64d-67b, 79b-80b.

der göttlichen Realität eine Vorstellung auszubilden.³⁴ Wenn miteinander verbunden, üben die Seele und Körper einen Einfluß aufeinander aus.³⁵ So ist der zyklische Bewegungstyp ein Charakteristikum des Körpers, welches mit der Kreisharmonie des sinnlichen Weltalls übereinstimmt. Ganz anderes bedeutet jene zyklische Beweglichkeit in der Seele, wie auch so krass der *Ekklesiasteskommentar* vorbringt, da dies keine natürliche Bewegungsweise für die vernunftbegabte menschliche Seele ist.

Eine reiche Palette der Bewegungen im Sinne der qualitativen Veränderungen innerhalb der Seele bewirken die drei platonischen Seelenkräfte – λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδής. Gregor gibt dieser Teilung des philosophischen Gemeingutes den Vorrang und setzt alle schon in der Philosophie existierende Benennungen für Zorn und Begierde ins Spiel, wie Teile (μέρη), Kräfte (δυνάμεις), Bewegungen (κινήματα) oder Affekte/Leidenschaften (πάθη) der Seele. In Gregors Reflexion über ihre Natur handelt es sich um eine Entwicklung jener platonischen Sichtweise, welche die ἐπιθυμητικόν und θυμοειδής nicht unbedingt als negative, sondern als ambivalente Eigenschaften der Seele schätzt. Dabei faßt er, sich an die Bibel anlehnd, den positiven Aspekt ihrer Wirkung zum Aufbau der Tugend scharf ins Auge, womit Gregor ihnen einen neuen epistemologisch-spirituellen Ausblick in der christlichen Anthropologie bildet.³⁶ Andererseits, wiederum an Platon anschließend, aber mit neuem Ansatz der biblischen Ebenbildlichkeitsthese, argumentiert er, wenn er die Seelenbewegungen nicht dem Wesen der menschlichen Seele zuweist. Denn Zorn und Lust und andere Affekte können, so will er zeigen, keine Ähnlichkeit mit der allerhöchsten von den Leidenschaften freien Natur tragen. Wenn für die unvernünftige Natur in diesen Affekten Lebensbedürfnis besteht, sind sie an der Seele

³⁴ Die Vernunft wird öfters bei Gregor mit der Seele gleichgesetzt, insofern besteht in ihr das Wesen der Seele. Gregor lokalisiert sie dabei in keinem Teil des Körpers. Sie durchdringt den ganzen Körper und kann als unkörperliche Substanz nicht von Körper umgeben sein (*Op. hom.* XII, PG 44, 157d; 161 ab). *Nem. Nat. Hom.* III, 41, 5-6, 8-10 (Nemesius Emesenus 1987); Nemesius formuliert diese Beziehung folgenderweise: wenn man sagt, die Seele ist im Körper, das bedeutet, sie steht im Verhältnis (ἐν σχέσει oder κατὰ σχέσηιν zum Körper, eben wie man sagt, daß Gott in uns ist (41, 15-19).

³⁵ *An. et res.* GNO III/3, 41, 22-42,4; *Op. hom.* IX, PG 44, 149b-152a; vgl. *Nem. Nat. Hom.* II, 25, 26-26, 9 (Nemesius Emesenus 1987); Arist. *De an.* II, 1, 412a-413a.

³⁶ Vgl. zum Thema: Meissner 1991, 266 und Anm. 2, 269, 275 und Anm. 30.

des Menschen, welcher sie vom tierischen Teil des Geschöpfes an sich herangezogen (ἐφειλκύσατο) hat, von außen angehaftet (ἐξωθεν ἐπεισκριθέντων) und als fremde Wurzeln herangewachsen.³⁷

Die Verwendung einer reichen Bewegungsterminologie im Bereich der Seele bezieht sich in Gregors Sprachgebrauch nämlich auf die in Wirkung gesetzte Vernunft und Affekte, so daß die menschliche Seele als ein Ort der verschiedenen Regungen (ἐν τῇ ψυχῇ κινήματα), in dem gefallenen Mensch aber wie in Kampfplatz hauptsächlich kontrovers aufgerichtet, fungiert. Liegend am Grenzgebiet (ἐν μεθορίῳ) der Seele neigen sich die Affekte stark in entgegengesetzten Richtungen der geistigen Skala – wie Gut und Böse, Tugend und Laster, je nach der Konstellation der Vernunft mit ihnen in dem jeweiligen Seelenzustand. Die Ursache der permanenten Unbeständigkeit zwischen den beiden Existenzpolaritäten Gut und Böse, d.h. Sein und Nichtsein, kann wohl im Auge Gregors nicht von Gott in die menschliche Natur von vornherein eingepflanzt sein. Sie liegt in der freien Wahl des gefallenen Menschen, der den verändernden Bewegungskursus verursacht.³⁸ Den gemeinsamen Affekten bei Menschen und Tieren wird die menschliche Vernunft in ihrer Funktion als der Zentrale (ἡγεμονικόν) der Seele gegenübergesetzt, worin gerade die Ebenbildlichkeit mit dem Göttlichen besteht. Die ideale Gesamtlage meint eben die leitende Rolle der Vernunft, wenn sie imstande ist, die Affekte zu regeln und dadurch das Spezifische der menschlichen Seele zu realisieren. Ritter macht darauf aufmerksam, wie eng sich Gregor an die intellektualistische Psychologie der philosophischen, vorzüglich platonischen Ethik anlehnt, wenn er den vom Intellekt abhängigen anthropologischen Begriff der freien Wahl – noch ein programmierender Bewegungsimpuls auf die Seele und Körper – in die Wechselbeziehung der drei platonischen Seelenkräfte einbezieht,³⁹ obwohl hier nach dem authentisch-christlichen Ansatz in Einschätzung des epistemologischen Wertes der zwei Grundaffekte bei der Übernahme wohl zu fragen ist.

Die ethisch schwankende Mobilität wird metaphorisch mit den Worten “oben“ und “unten“ noch einmal in *De hominis opificio* weitgehend

³⁷ Vgl. *Op. hom.* XVIII, PG 44, 192 a-c; *An. et res.* GNO III/3, 40, 14 und 42, 13 mit *Pl. Resp.* X, 611d-612a.

³⁸ *An. et res.* GNO III/3, 32,18-43, 16; *Beat.* II, GNO VII/2, 94, 16-97, 12.

³⁹ Ritter 1976, 204.

angesprochen: „Alles, was je aus der tierischen Unvernunft entspringt, ist durch den schlimmen Gebrauch der Vernunft (νοῦς) zur Schlechtheit geworden, wie denn auch umgekehrt, wenn der Verstand (λογισμός) die Herrschaft über dergleichen Bewegungen ergreift (τῶν τοιούτων κινήματων ἀντιμετάλαβοι), jede derselben zu einer Art von Tugend verwandelt wird. Es verursacht nämlich der Zorn die Mutigkeit, die Schüchternheit die Vorsicht, die Furcht die Gehorsamkeit, der Haß Abwendung vom Bösen, die Liebeskraft das Verlangen nach dem wahrhaft Schönen, die Überheblichkeit des Gemütes überragt die Leidenschaften und bewahrt ungeknechtet vom Bösen die Einsicht (φρόνημα). Diese Art der Anregung lobt aber auch der große Apostel, indem er stets mahnt⁴⁰ den Sinn nach oben zu richten (ἄνω φρονεῖν); und so kann man finden, daß jede derartige Regung durch die Hoheit des Denkens mit emporgehoben (πᾶν τὸ τοιοῦτον κίνημα τῷ ὑψηλῷ τῆς διανοίας συνεπαιρούμενον), nach der Schönheit des göttlichen Bildes mitgestaltet wird. Jedoch weil die Regung (ὄπη) zur Sünde gleichsam schwer ist und niederwärts zieht (κατωφερέης), so geschieht mehrmals das Gegenteil. Denn eher wird durch die Schwere der unvernünftigen Natur das Leitende der Seele mit nach unten gezogen als durch die Höhe des Denkens (τῷ ὑψεῖ τῆς διανοίας) das Schwere und Erdhafte nach oben erhoben (ἀνυψοῦται).“⁴¹

Als Christ ist Gregor bewußt, wie ambivalent die Vernunft betreffs der Grundbewegungen der Seele, woran alle andere Leidenschaften hängen, wirken kann. Andererseits sind Zorn und Begierde, so will er zeigen, bei der idealen Lage der Seele nicht in dem Maße von der Vernunft untergeworfen, wie mit ihr in Partnerschaft stehend.⁴²

⁴⁰ Kol. 3, 2.

⁴¹ *Op. hom.* XVIII, PG 44, 193 bc; siehe auch den Abschnitt 192c-196a. Die Übersetzung stützt sich teilweise auf: Thalhofer und Hand 1874, 265.

⁴² ἐν πᾶσι δι' ἀλλήλων γίνεται πρὸς τὸ καλὸν ἡ συνεγμία (*Vit. Moys.* II, GNO VII/1, 62, 20) Zu dieser Reziprozität eingehend in Leuenberger-Wenger 2008, 285-315. Dabei weist zur Frage nach Apathie die Autorin darauf hin, daß Gregor die Apathie als Freiheit von schlechten Affekten und die Metriopathie (Mäßigung) der Affekte verstand (ebenda, 313-15). *Beat.* II, GNO VII/II, 95, 17ff) erwidert Gregor, der Herr hat dem Menschen nicht verordnet, Apatheia im Sinne der inneren Distanz von allem Weltlichen zu erreichen, da es widernatürlich für die materielle Existenz sein würde.

Die ideale Konstellation der Seelenteile resultiert in der idealen Beziehung von Seele und Körper. Um zu veranschaulichen, wie die Seele den Körper bewegen muß, bedient sich Gregor der platonischen Analogie von Geist als Musiker und Körper als sein Instrument, was an das Toposbild Gott als Musiker und Welt als Instrument anspielt.⁴³ Nur macht auch hier die Parallele den Akzent auf der Ebenbildlichkeit mit Gott, nicht aber mit dem Geist des Kosmos, wie *Timaios* das menschliche Denken in seinen Kreisläufen als die Nachahmung der Rotation des Kosmosgeistes aufrief.⁴⁴

Nach dem Andauern sind die auseinandergesetzten ethischen Bewegungen zum Besseren und Schlechten nicht gleich. Der Horizont der sündhaften Bewegtheit in dem durchaus monistischen Denksystem Gregors ist begrenzt, weil die ontologische Existenz nur dem Guten in seiner unumgänglichen Kraft und Unbegrenztheit zugewiesen ist. Die Grundhaltung der christlichen Ethik Gregors besagt, daß das, was immer bewegend ist, wenn es gerade zu Guten vorrückt, wegen der Unendlichkeit des Fortgangs sich niemals zu bewegen aufhört.⁴⁵ Anderswo macht Gregor den göttlichen Aspekt des Prozesses aus, wie der absolute Charakter der Güte Gottes sich in die einzige Anziehungskraft setzt, um den Menschen an sich zu bringen.⁴⁶ In dieser Synergie muß wiederum der Mensch die Abhängigkeit von der schwerfälligen irdischen Masse, die ihn niederdrückt, ablehnen, um erleichtert mit der Strukturierung von Tugend zu beginnen. Die letztere, trägt Gregor vor, ist eine ἔξις, Besitztum des Guten und ständige Übung in ihm, sowie ein Zustand, welcher langsam und schwer zum Abweg zum Bösen gebracht werden kann.⁴⁷ Sie ist Ergebnis der freien Wahl des Menschen, die permanente Veränderung des Bewegungskursus in zwei Existen-

⁴³ *Op. hom.* IX, PG 44, 149c. Siehe oben Anm. 13.

⁴⁴ *Pl. Ti.* 47b.

⁴⁵ *Op. hom.* XXI, PG 44, 201 bc; *Catech.* GNO III/4, 35,20 ff. Das *perpetuum mobile* der Seele, behauptet Athanasius, ist Ergebnis des Sündenfalls durch die körperliche Begierde. Hat die Seele falscherweise entschieden, daß Lust des Körpers das echt Schöne ist, fängt sie an, sich vielfältig zu bewegen und kann wegen ihrer beweglicher Natur keinen Halt in dieser Bewegung haben (*Contr. gent.* PG 25, col. 9bc).

⁴⁶ Z. B. *An. et res.* GNO III/3, 78, 4-79, 17 (mit starker kinetischen Terminologie ausgerüstet).

⁴⁷ *Beat.* II, GNO VII/II, 94, 24-25. *Cant.* I und XIV, GNO VI, 22,4; 400, 1.

zrichtungen zu beenden und mit hoher Geschwindigkeit zu höheren und ihn überragenden Dinge zu laufen.⁴⁸

Die Frage, ob für den Menschen in seinem ethischen Fortschritt die Vollkommenheit erreichbar ist, ist genau der Punkt, wo Gregor über die *communis opinio* der griechischen Philosophie hinausgeht, gemäß derer es für die menschliche Natur möglich ist, die Vollkommenheit in Tugend zu erwerben. In diesem Punkt trifft Gregors ethische Lehre mit seiner Mystik zusammen.

III. GEISTIGER AUFSTIEG ALS BEWEGUNGSART

Mit seiner Lehre von der unendlichen progressiven Teilhabe am Guten hat der Nyssener sich mit dem allgemeinen philosophischen Standpunkt offensichtlich auseinandergesetzt. Die Epektasislehre, wie sie in der Gregorliteratur genannt wird, ist bereits weitgehend erforscht. Nur müßte man hier eine diese Untersuchung interessierende Perspektive berühren.⁴⁹ Die Idee wurde in Paulus' *Brief an die Philipper* 3, 13 erfunden und mehrmals zitiert. Wie in Gregors Schrifttum vielfach zum Ausdruck gebracht wird, bedeuten die paulinischen Worte *ἐμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος* das endlose Sich-Ausstrecken zu Gott, was wie jegliche beschreibende Definitionen besagen, unendliche Zunahme im Guten ist.⁵⁰ Die Unabgeschlossenheit dieser einübenden Wachstumstruktur entspricht der bekannten gregorschen Idee der Unendlichkeit Gottes. Der prinzipielle Unterschied unter zwei Arten der Unendlichkeit impliziert unüberwindbaren Abstand zwischen ungeschaffenen und geschaffenen geistigen Naturen in Gregors Denksystem. Gott als ungeschaffene Natur besitzt die Unendlichkeit/Unbegrenztheit als immerwährende aktuelle Existenzweise, wenn dem geschaffenen geistigen Seiendem infolge seiner ontologischen Erstehung aus Nichts lediglich ein permanentes Sich-

⁴⁸ Für den ganzen Abschnitt mit dieser Dromosterminologie: *Beat.* II, GNO VII/II, 93,11-95, 17). Vgl. etwa *Vit. Moys.* I, GNO VII/ 1, 3, 16-23.

⁴⁹ Daß Gregor *epektasis* und *prokope* mit der Bewegungssemantik verbindet, hat schon Daniélou angedeutet (Daniélou 1954, siehe insgesamt 291-307). Siehe auch Böhm 1996, 51-52, 157-63, 261. Das Thema wird berührt, aber nicht entfaltet in anderen Untersuchungen, wie z.B.: Mühlenberg 1966, insgesamt 165-69; Ferguson 1973; 1976, 307-14; Macleod 1982; Canévet 1983.

⁵⁰ Etwa *Cant.* VI, GNO VI, 175,17-20: γέγονεν ἐν ταῖς προλαβούσαις ἀνόδοις πρὸς λόγον τῆς ἐκάστοτε γινομένης ἀξήσεως αἰὶ πρὸς τὸ κρείττον ἀλλοιουμένη καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ καταληφθέντος ἀγαθοῦ ἰσταμένη.

Verändern zum Besseren, d.h. eine potenzielle Unendlichkeit naturgemäß ist. Dennoch nicht nur Gott, sondern auch vernünftige Geschöpfe sind in dieser ontologischen Struktur sich selbst identisch. Befindet sich Gott immer in demselben Zustand, besteht hingegen die Identität des geschaffenen geistigen Seienden darin, daß es seiner Natur nach an der ersten geistigen Ursache sich orientiert und unerschütterlich im Guten steht, indem es immerwährend am Überraschenden partizipiert. Die Veränderung des erschafften geistigen Subjekts durch Streben zu größerem Guten ist ja eine dauernde Erschaffung, worin ein ständiger Tod des schon Zurückgelegten stattfindet.⁵¹ Gregor will diese höchste geistige Regung Verlangen (*ἐπιθυμία*) benennen, die sich zwischen Verlangendem (*ἐπιθυμητής*) und Verlangtem (*τὸ ἐπιθυμητόν*) vorgeht.

In dieser geistig-dynamischen Sinndeutung ist auch das paulinische Entrücktsein in den dritten Himmel zu verstehen.⁵² Gregor interpretiert die Stelle eher im Sinne platonischen als der christlich-orientalischen Mystik, wenn er Paulus' Vermutungsworte "ob im Körper... ob außerhalb des Körpers" zugunsten des ausschließlich geistigen Verfahrens auffaßt: "Mir scheint nämlich der große Apostel, der sich über alles vor ihm Liegende hinausstreckt, die Grenzen der gesamten wahrnehmbaren Natur durchschritten zu haben und in den vernünftigen Zustand geraten zu sein, wobei ihm die Betrachtung des Vernünftigen genaugenommen nicht körperlich geschieht."⁵³

Wieweit der Mensch in dem geistig-sittlichen Sich-selbst-Ausstrecken gelangen kann, ist aber in Gregors Schriftum nicht genau bestimmt. In *Hexaemeron* unterscheidet Gregor, wie in anderen Stellen, den dritten Himmel von Paradies.⁵⁴ Er plädiert, der dritte Himmel ist das Äußerste der wahrnehmbaren Welt, was auch Grenzscheide zur vernünftigen Schöpfung ist. In der schwer zu interpretierenden Passage am Ende der Schrift versucht er tatsächlich seine Epektasistheorie mit der paulinischen Kunde zu harmonisieren. Wie er zeigen will, nennt Paulus, dem biblischen Sprachgebrauch folgend, den dritten Himmel das Hinausgehen (*διέξοδος*) durch drei Sphären des wahrnehmbaren Universums, wodurch er in die

⁵¹ *Cant.* XII, GNO VI, 366, 14-23.

⁵² *2 Kor.* 12, 2-4.

⁵³ Gregor von Nyssa 1999, speziell 100. Vgl. *Hex.* GNO IV/1, 81, 5-8.

⁵⁴ E.g. *Vit. Moys.* II, GNO VII/ 1, 93, 1-2; *Contr. Eun.* I 308 (GNO I 1, 112, 6); Siehe dazu auch Kommentar von Risch, 230-31, Anm. 383 (Gregor von Nyssa 1999).

feststehende und vernünftige Natur, d.h. Paradies gelangt.⁵⁵ Im Kommentar zum *Canticum Canticorum* läßt Gregor die fortgeschrittene Seele sich wie die des Paulus nicht nur über den dritten Himmel, sondern sogar auch das Paradies hinausstrecken.⁵⁶ Doch kommt die Bewegungsperspektive wiederum nicht eindeutig zum Vorschein. Das Ziel des himmlischen Laufens ist auch in anderen gleichen Passagen mit der Aufstiegsthematik nicht näher angedeutet, so daß Gregors Leser einen Eindruck gewinnt, daß der Autor dieser schwankenden Berichte beabsichtigt, kein metaphysisches Bild darzulegen.

Worüber wir von Gregor Auskunft bekommen, ist, daß ἔμπροσθεν ἐπέκτασις eine unendliche Angleichung in der Tugendleistung an Gott sei, wenn ein Mensch jeden Augenblick Christus sucht und wählt. Zu diesem Kern seines konkreten Glaubensgefühls kann der Nyssener in ganz abstrakter Ausdrucksweise ausführen: "Das Finden ist an sich ein permanentes Suchen. Denn das Suchen ist nicht eines und das Finden etwas anderes, sondern das Nutzbare des Suchens ist selbst das Suchen."⁵⁷

Die offene geistige Struktur stützt sich auf die Gesetzmäßigkeit eines Relationprinzips in der synergetischen Wirkung. Die göttlichen Güter, zu denen der Mensch gelangt, machen die Seele aufnahmefähiger, indem ihre Aufnahme eine Vermehrung der Kraft und Grösse bewirkt, so daß der Empfänger immer zunimmt und in der Zunahme nicht verharret, da in diesem Prozess das Ende den Anfang des Neuen bedeutet.⁵⁸

⁵⁵ Die ganze Erwägung auf *Hex.* GNO IV/1, 81,1-83,9. In Rischs Übersetzung τρίτον οὐρανὸν ὀνόμασας τὴν τῶν τριῶν τούτων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων τμημάτων διέξοδον liest man: Paulus "nennt einen dritten Himmel den Durchgang durch diese drei Abschnitte." Somit versteht Risch διέξοδος hier nicht als Austritt, sondern als Weg (Durchgang) (S. 100). Dementsprechend behauptet er: "Der dritte Himmel als Ziel der paulinischen Himmelsreise ist nicht eindeutig bezeichnet. Zuerst erreicht Paulus das äußerste Ende der wahrnehmbaren Welt, dann ist der dritte Himmel sogar nur der Weg durch diese drei Sphären"(S. 231, Anm. 383). Wenn ich hier διέξοδος im Sinne von Resultat des Durchlaufens verstehe, ist es doch nicht zu bezweifeln, daß die Epektasis-Struktur sich auf die dynamische Gleichwertigkeit von Weg und Ziel basiert.

⁵⁶ *Cant.* VIII, GNO VI, 245, 17-22. Paulus bei Gregor kann nicht Stillstand für sich in Paradies finden, denn das widerspricht der Unabgeschlossenheit der Epektasis-Struktur (vgl. *Vit. Moys.* I, GNO VII/1, 3, 12-21).

⁵⁷ *Ecc.* VII, GNO V, 400, 21-401,2.

⁵⁸ *Cant.* XI, GNO VI, 320, 11: τὸ ἀεὶ καταλαμβάνομενον ἀρχὴ πρὸς τὸ ὑπερκείμενον γίνεταί.

Man kann auf viele ausdrucksvolle Stellen im Schrifttum des Bischofs von Nyssa für die stufenhafte geistige Umwandlungskinetik im synergetischen Vorgang verweisen, doch empfiehlt es sich nun, einige davon paradigmatisch anzuführen, worin Gregor sich der metaphorischen Sprache bedient, um die *unio mystica* zu reproduzieren. Es ist dabei nicht zu übersehen, wie die angebrachte kinetische Metaphorik für das doktrinäre Konzept der energetischen Vereinigung des Menschen mit Gott vorteilhaft ist. So setzt Gregor am Ende der *De Perfectione* die Reinheit Gottes mit der des Tugendathleten in Vergleich, dafür sich der Analogie mit Wasser bedienend: "wenn ein Mensch aus Christus wie aus einer reinen und unvergänglichen Quelle die Gedanken für sich schöpft, so wird er für sich eine solche Ähnlichkeit mit seinem Urbild erweisen, wie Wasser mit Wasser hat, und zwar das üppig sprudelnde Quellwasser mit jenem, das von dort in den Krug gefüllt wurde."⁵⁹ Die erste Schrift Gregors *De virginitate* und eine der letzten, *In Canticum Canticorum*, gibt dieselbe Idee der nach der Natur identischen Energie mit der Metapher eines Flügels wieder. Sie ist gut bekannt aus Davids Psalmen, aber auch aus platonischen Texten wie etwa *Phaedon*, *Phaedrus* und *Enneaden* mit dem mystischen Bedeutungsgehalt der überirdischen Reise der Seele. *De virginitate* sieht nur einen Verkehr, der die flügellose Seele zum Himmel bringt. Die Seele muss sich der Gestalt der herabgefliegenen Taube (d.h. des Hl. Geist) ähnlich machen. Dann wird sie sich mit Taubenflügeln über das ganze Universum herausheben.⁶⁰ *In Canticum Canticorum* fungieren wiederum Flügel als gemeinsame Prädikate für Mensch und Gott. Die Figur wiederum meint, daß dem Menschen alle Tugenden gehörten, solange er Gott in allem ähnlich war: "Hernach aber beraubte uns das Absinken zur Bosheit dieser Art von "Flügel" – als wir uns nämlich aus der Deckung der "Flügel" Gottes herausbegeben hatten, wurden wir auch der eigenen "Flügel" ledig."⁶¹

Wer sich im energetischen Bereich der doppelseitigen Anziehungskraft befindet, der kennt keine Grenze der Umstellung ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, wie die berühmte Abschlußpassage von *De Perfectione* verkündet.⁶² Eben

⁵⁹ Die Übersetzung nach: Gregor von Nyssa 1977, 74. Vgl. *Perf.* GNO VIII/1,212,5-10.

⁶⁰ GNO VIII/1,294,11.

⁶¹ Gregor von Nyssa 1994, 795. Vgl. *Cant.* XV, GNO VI, 448, 11-16; *Perf.* GNO VIII/1,213, 22.

⁶² GNO VIII/1, 213, 26-214, 1.

über diese Beständigkeit (στάσις) unterrichtet dialektisch die *Vita Moysis*, daß sie wie Flügel zur raschen Vorwärtsbewegung gebraucht wird.⁶³

Wenn man sich nun den geometrischen Kategorien zuzuwendet und fragt: Hat Gregor darüber nachgedacht, auf welchen Bewegungstyp und sein geometrisches Analogon sich jene höchste ἐπι τὰ ἄνω κίνησις beziehen darf?

In der ganzen heidnischen Philosophie fungiert der regelmäßige Kreislauf mit seiner geometrischen Hintergrundsform – dem Kreis – als eine ideale Form des ewigen Daseins sowohl für die physische als auch die metaphysische Realität. Nicht weniger als jeder hellenisch gebildete Intellektueller der Spätantike bewunderte der Bischof von Nyssa den antiken physischen Kosmos mit seiner intellektualistischen Ästhetik. Jedoch wozu und inwieweit benötigt „das höchste Wunder der Welt“ – unmittelbares Abbild und Angleichung Gottes – die Nachahmung der kreisförmigen Existenzweise eines überkosmischen oder kosmischen philosophischen Gottes, wenn es dem fleischgewordenen, in den historischen Ablauf der Menschheit eingetretenen Wort Gottes für sein geistiges Vervollkommen folgt?

Die Thematisierung der rationalen und kontemplativen Bewegungsweisen der Seele gehört wesentlich zur nachgregorschen christlichen Theologie,⁶⁴ doch hat bereits der Nyssener darüber zu reflektieren und auch die terminologische Vorarbeit begonnen. So nimmt man wohl zu Recht an, wenn er in mehreren Stellen den Begriff εὐθύτης/εὐθειᾶ thematisiert, und auf geistlich-ethische (‘Geradheit’) und zumal geometrische (‘das Gerade’) Konnotationen anspielt.⁶⁵ Anhand dieser Beobachtungen können wir feststellen, daß wir es in dem

⁶³ *Vit. Moys.* II, GNO VII/I, 118, 23-24.

⁶⁴ Vgl. Ps.-Dionys. *DN* 4, 8-10 (Corpus Dionysiacum 1990-1991), der in dieser Hinsicht viel näher als Gregor von Nyssa zur platonischen Tradition steht (vgl. dazu auch Pseudo-Dionysius Areopagita 1988, 115, Anm. 93 mit der weiteren Literatur).

⁶⁵ Aus diesen recht häufig benutzten Termini bei Gregor siehe etwa *Inscr.* I, 8, GNO V, 55, 16- 24; 59, 12-21; II, 9, GNO V, 124, 2-4; *Eccl.* VIII, GNO V, 423, 18- 21; *Cant.* II, GNO VI, 42, 1-9; *Cant.* XII, GNO VI, 342, 1-8; *Cant.* XV, GNO VI, 449, 6-12. Sehr selten wendet sich Gregor der γράμμῃ zu. Speziell in bedeutsamem theologischem Sinnzusammenhang trifft man sie zweimal als den Bestandteil (die Senkrechte) der Kreuzsymbolik (*Vit. Moys.* und *Trid. spat.*) und einmal als sich in Kreis abrundende Linie, die metaphorisch an die Unendlichkeit Gottes gerichtete menschliche Denken kennzeichnet (siehe unten Anm. 68).

anthropologischen Bewegungskonzept des jüngeren Kappadokiers mit einer Neuerung angesichts der Philosophie zu tun haben, da er anstatt der zyklischen die lotrechte Kinetik als eine geistige Bewegungsart für vorrangig hält.⁶⁶

Das Konzept hat objektive und subjektive Voraussetzungen. Die objektiven sind zuerst in der biblischen Historizität mit ihrem Anfang und Ende,⁶⁷ dann aber in der biblischen Grundthese der Ebenbildlichkeit der Seele zu Gott zu suchen. Die Bedeutung des Kosmos als des epistemologischen Mittlers zwischen Gott und Mensch war in dieser Eikontheologie durchaus aufbewahrt, doch als das höchste Angleichungsziel abgeschafft worden. Besteht die Ähnlichkeit zwischen Makro- und Mikrokosmos in den physiologischen und allgemeinen psychologischen Vorgängen im Sinne des regelmäßigen Veränderungsablaufes, so schließt diese Abhängigkeit nicht den menschlichen Geist ein. Denn als Abbild Gottes ahmt er das Göttliche in seinem geistigen Nachfolgen gerade nach 'vorne' und 'oben' nach. Der subjektive Gedankenansatz besagt im Hinblick auf jenes Nachfolgen, daß geistig-ethisches Beweglichsein der menschlichen Seele zu Gott sich als unendlich ergibt, da die Natur Gottes unendlich ist. Wie Gregor dachte, ist jenes ewige Leben – ohne Anfang und Ende – kein κύκλος an sich. Nur ist es ein κύκλος für die Kraftlosigkeit unserer Vernunft, welche sich im Kreise der Unbegreiflichkeit dreht, sobald sie jenes transzendente Leben zu bedenken versucht.⁶⁸

Tbilisi State University, Georgia

⁶⁶ Auch an der universalen eschatologischen Bewegung der Kreatur, wie Gregor die von Origenes angeeignete Apokatastasislehre im eigenen Denksystem reproduziert, ist ein offensichtlicher Abstand von dem zyklischen Restitutionskonzept aufweisbar. Schon Daniélou zog aus der Untersuchung der nyssenischen Deutung der Apokatastasis den bedeutungsvollen Schluß, daß Gregor sie mit der Auferstehung Christi, sowie mit der Auferstehung des gefallenen Menschen, gleichsetzt und im Unterschied zum platonisch-origenesischen Modell eine historische Perspektive anstelle der zyklusartigen Wiederherstellung entwirft (Daniélou 1970, 224-26). In ihrer systematischen Analyse der Apokatastasisgeschichte unterstreicht Ramelli andererseits den ausschließlich christlichen Charakter des Konzepts bei Origenes und Gregor von Nyssa und sieht darin Gregor als treuen Nachfolger des Origenes (Ramelli 2013, 384, 390).

⁶⁷ Das war der bedeutendste Punkt in der neuen Bewertung der Weltordnung in der christlichen Spätantike. Darüber eine markante kultur-historische Untersuchung bereits von dem jungen Averintsev 1975, 266-84.

⁶⁸ *Contr. Eun.* I(I), 667-69; GNO I, 217, 29-218, 17.

BIBLIOGRAPHIE

- Alexandre, Monique. 1971. "La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio* et l'*In Hexaemeron*." In *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, hrsg. v. Marguerite Harl, 87-110. Leiden: Brill.
- Augustine. 1995. *Confessions*. Books I-IV, hrsg. v. Gillian Clark. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997. *Confessions*. Books X-XIII, hrsg. v. Gillian Clark. Cambridge: Cambridge University Press.
- Averintsev, Sergei. 1975. *Porjadok Kosmosa i Porjadok istorii v mirovoztrenii Rannego Srednevekov'ja* [Die Kosmosordnung und Ordnung der Geschichte in der Weltanschauung des Frühen Mittelalters]. *Antichnost' i Vizantija* [Antike und Byzanz]. Moskau.
- Böhm, Thomas. 1996. *Theoria. Unendlichkeit. Aufstieg. Philosophische Implikationen zu 'De Vita Moysis' von Gregor von Nyssa*. Leiden: Brill.
- Canévet, Mariette. 1983. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*. Paris: Etudes augustiniennes.
- Corpus Dionysiacum. 1990-1991. *Patristische Texte und Studien* 33. Hrsg. v. Beate Regina Suchla, Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin: De Gruyter.
- Daniélou, Jean. 1954. *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris: Aubier.
- 1970. *L' être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: Brill.
- Dolidze, Tina. 2000. "Der ΚΙΝΗΣΙΣ-Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa." In *Gregory of Nyssa. Homilies on the Beatitudes. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, hrsg. v. Hubertus R. Drobner and Albert Viciano, 221-45. Leiden: Brill.
- 2003. "Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins und Gregors von Nyssa." In *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, hrsg. v. Theo Kobusch, Bukhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, 41-75. Amsterdam/Philadelphia: B. R. Grüner.
- Douglass, Scot. 2005. *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. American University Studies, Series VII: Theology and Religion 235. New York: Peter Lang.

- Drobner, Hubertus. 1996. *Archaeologia Patristica. Die Schriften der Kirchenväter als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa. Homilie in Ecclesiasten*. Città del Vaticano: Pontificio istituto di archeologia Cristiana.
- Ferguson, Everett. 1973. "God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa." *Greek Orthodox Theological Review* 18: 59-78.
- 1976. "Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's *Vita Moysis*." *Studia Patristica* 14: 307-14.
- Gregor von Nyssa. 1977. *Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit*, eingel. übers. und mit Anm. versehen v. Wilhelm Blum. Stuttgart: Hiersemann.
- 1994. *In Canticum Canticorum Homiliae*. III, Griechisch-Deutsch, übers und eingel. v. Franz Dünzl. Freiburg: Herder.
- 1999. *Über das Sechstageswerk*. Eingel. übers. und kommentiert v. Franz Xaver Risch. Stuttgart: Hiersemann.
- Köckert, Charlotte. 2009. *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*. Studien und Texte zu Antike und Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leuenberger-Wenger, Sandra. 2008. *Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 49. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Macleod, Colin. W. 1982. "The Preface to Gregory of Nyssa's *De Vita Moysis*." *Journal of Theological Studies* 33: 183-91.
- Mann, Friedgelm. 2003. *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Schriften Gregors von Nyssa*. Leiden: Brill.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco und Giulio Maspero, hrsg. 2010. *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden: Brill.
- Meissner, Henriette. 1991. *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione*. Frankfurt: P. Lang.
- Mühlenberg, Ekkehard. 1966. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. 1988. *Die Namen Gottes*. Bibliothek der griechischen Literatur 26, eingel. übers. und mit Anm. versehen v. Beate Regina Suchla. Stuttgart: Hiersemann.
- Nemesius Emesenus. 1987. *De Natura Hominis*. Hrsg. v. Moreno Morani. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.

Ramelli, Ilaria. 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.

— 2014. "Philo's Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies and Patristic Aftermath." In *The Studia Philonica, Annual 26*, hrsg. v. David T. Runia und Gregory E. Sterling, 29-56. Atlanta, Georgia: Scholars Press.

Ritter, Adolf M. 1976. "Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift *Über das Leben des Mose*." In *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18-23. September 1972*, hrsg. v. Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger und Uta Schramm, 195-239. Leiden: Brill.

Thalhofer, Valentin und Heinrich Hand. 1874. *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa*. Kempten: Jos. Kösel'sche Buchhandlung.

Verghese, Paul T. 1976. "ΔΙΑΣΤΗΜΑ and ΔΙΑΣΤΑΣΙΣ in Gregory of Nyssa." In *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. v. Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger und Uta Schramm, 244-59. Leiden: Brill.

Zachhuber, Johannes. 2000. *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill.

LA FIGURE D'AGAMEMNON DANS LES *ADAGIORUM CHILIADES* D'ÉRASME

LIKA GORDEZIANI

Abstract. Among the ancient expressions we find in the *Adagiorum Chiliades* of Erasmus, many are inspired by mythology. In this paper I focus on those related to Agamemnon's personality. What arouses interest is that within these expressions and their commentaries we can clearly see the contradictions existing in respect to Agamemnon since antiquity, and Erasmus — with his reserved criticism of the king and his differing opinions — seems to underline these contradictions. I think that this could be explained by the fact that Agamemnon interested Erasmus as a fine example of a great king who can also have dangerous vices for his people, thus representing both an example (*exemplum*) and a warning (*monitum*).

Dans le recueil *Adagiorum Chiliades* d'Érasme, dont la dernière édition augmentée par l'auteur comprend 4151 expressions antiques commentées, nous trouvons beaucoup d'adages inspirés plus ou moins directement par la mythologie gréco-romaine. C'est justement à l'étude de ce type d'adages que nous consacrons notre thèse. Quant à la présente communication, nous essaierons d'y montrer comment se présente dans ce recueil d'Érasme une figure mythologique précise – celle d'Agamemnon.

Tout d'abord, rappelons brièvement le sens du mot *adagium*, son acception érasmienne et le principe des commentaires que suivait l'humaniste de Rotterdam dans son recueil. Le terme *adagium* semble être apparu au 1^{er} siècle av. J.-C. dans les écrits de l'homme politique et grammairien Quin-

tus Valerius Soranus, comme l'atteste le poète de la même époque, Publius Terentius Varron. Étymologiquement, ce terme est lié au verbe latin *aio* ("dire," "affirmer," "soutenir"), dont la forme ancienne est **ag-yo*. C'est à la racine *ag* que s'est ajoutée la préposition *ad* et on a obtenu *adagio* ("preuve," "ce qui sert à prouver") qui est presque le synonyme du *proverbium* ("proverb").¹ Plus tard, apparaît également la forme *adagium*. Mais il faut dire que ce terme était très peu utilisé dans l'Antiquité. En revanche, à la Renaissance, il est déjà assez courant et grâce aux *Adagiorum Chiliades* d'Érasme il acquiert une nouvelle ampleur. Dans l'avant-propos de ce recueil, l'humaniste de Rotterdam critique les définitions anciennes du terme comme insuffisantes, et en propose une nouvelle: *Paroemia est celebre dictum, scita quapiam novitate insigne*. Il est à remarquer qu'Érasme emploie comme synonymes les termes *adagium* ("adage") et *paroemia* ("proverb"), mais qu'il donne au terme *adagium* un sens beaucoup plus large, puisque nous trouvons dans son recueil des expressions de divers types,² aussi bien des préceptes avec une morale précise, comme *Cum Minerva manum quoque move*,³ que des mots isolés constituant des notions, comme *Labyrinthus*.⁴ Quant aux commentaires qu'Érasme joint aux adages, parfois ce sont de petites remarques de quelques lignes, parfois ils se déploient sur une trentaine de pages. La structure du commentaire est habituellement la suivante: l'humaniste propose d'abord la version originale de l'adage – et sa traduction latine, si l'adage est en grec –, puis son sens premier, sa source principale et le contexte initial; ensuite, Érasme cite d'autres sources où l'on trouve une expression semblable, et analyse les diverses interprétations. Parfois, l'auteur du recueil donne des consignes d'ordre méthodologique, disant comment on peut utiliser l'adage, lui donner plus de charme en le détournant de son contexte, et comment créer de nouveaux adages sur le modèle des anciens. Dans certains cas, l'adage sert de prétexte à Érasme pour exprimer ses propres opinions sur des sujets qui lui tiennent particulièrement à cœur, et son commentaire ressemble alors à

¹ Pour l'étymologie du terme nous nous appuyons sur les dictionnaires suivants: Ernout et Meillet ¹1967; Walde et Hofmann ³1938; Georges 1861.

² Pour l'acception érasmiennne de l'adage v. notamment Céard (2005) et Chomarat (1981, 776).

³ N°518

⁴ N°1951

un essai moral et politique.⁵ Ce sont ces commentaires, et non seulement la grande quantité d'adages réunis, qui font des *Adagiorum Chiliades* un ouvrage si original et si différent des autres recueils du même type. En effet, ce n'est pas un simple dictionnaire de 'paroles ailées', mais une sorte d'anthologie de la littérature gréco-latine, une encyclopédie de l'Antiquité, un manuel de stylistique et un ouvrage qui nous apprend également beaucoup de choses sur l'auteur lui-même, sa vie, son époque, ses amis et ses principes.

Revenons à présent au sujet principal de notre communication. Agamemnon apparaît uniquement dans 3 adages, mais Érasme revient à cette figure dans 37 cas, dans les commentaires d'autres adages.⁶

Commençons par les 3 adages contenant la figure de l'Atride. Leur source, comme le note Érasme, est le recueil parémiographique de Zénobe. Le premier, *Agamemnonis hostia*,⁷ selon le commentaire, se disait de gens difficiles à persuader, et vient de l'épisode suivant: Agamemnon qui s'apprêtait à faire un sacrifice à Troie, laissa échapper un bœuf qui ne fut rattrapé et ramené qu'à grand-peine. Comme le remarque le Rotterdamois, l'adage peut être également appliqué à ceux qui agissent malgré eux, et peut faire référence au sacrifice d'Iphigénie.⁸ Le deuxième, *Pro beneficentia Agamemnonemulti sunt Achivi*,⁹ d'après le commentaire, s'appliquait aux personnes ingrates. Érasme rappelle aux lecteurs qu'Agamemnon dépensa énormément d'énergie dans la guerre contre Troie, afin de défendre l'honneur de la Grèce, et qu'à son retour à la maison, Clytemnestre, aidée de son amant Égisthe, l'enroula dans un tissu inextricable et l'assassina. L'humaniste cite ici les vers suivants de la quatrième *Ode Pythique* de Pindare: φαντί δὲ ἔμμεν/τοῦτ' ἀνιαρότατον καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκη/ἐκτὸς ἔχειν πόδα.¹⁰ Après avoir fourni aux lecteurs une traduction litté-

⁵ Ribhegge 1998, 157.

⁶ Nous ne comptons pas le cas de l'adage *Lemnius malum* (n°827), car nous ne trouvons dans le commentaire que le titre de la tragédie d'Eschyle et l'humaniste ne parle pas d'Agamemnon.

⁷ N° 1463.

⁸ *Quadrabit etiam in eos, qui nolentes et adacti quippiam agunt. Olim in sacris spectabatur, ut hostia lenis ac volens adstaret. Quod si refracto fune profugisset, infaustum omen habebatur. Mihi videtur et huc posse referri, quod Agamemnon in Aulide filiam Iphigeniam sacrificavit, sed admodum inuitus.*

⁹ N° 1507.

¹⁰ Pind. *Pyth.* IV, 287-89.

rale de ces vers, il les explique de la manière suivante: le plus grand des maux, est de ne pas jouir du bonheur mérité, et de subir les critiques des mauvaises langues en récompense de ses belles actions. C'est une interprétation personnelle d'Érasme, car chez Pindare, il ne s'agit pas de l'ingratitude, mais d'instabilité de la fortune. Quant au troisième adage, *Agamemnonii putei*,¹¹ il se disait d'ouvrages nouveaux et admirables. Dans le commentaire, nous apprenons qu'Agamemnon avait ordonné de creuser des puits autour d'Aulis, et aussi partout en Grèce, pour ne pas souffrir du manque d'eau en été. Il est à noter que dans ces adages il n'y a rien qui présente Agamemnon de manière négative, alors que dans les sources antiques on insiste sur ses traits négatifs. En effet, dans l'adage *Pro beneficentia Agamemnonemulti sunt Achivi*, c'est le bienfait d'Agamemnon et l'ingratitude des Achéens à son égard qui sont accentués. Le commentaire de l'adage *Agamemnonii putei* nous apprend que l'expression est tirée de l'ordre du roi de Mycènes donné pour le bien de son peuple. Quant à l'adage *Agamemnonis hostia*, il fait référence à une circonstance et non à Agamemnon lui-même.

Passons maintenant aux adages dont le lien avec le roi de Mycènes se révèle dans le commentaire. Agamemnon y apparaît sous plusieurs aspects, et il est représenté de manières diverses. Parfois, il est uniquement mentionné, et l'adage, ainsi que son commentaire, concernent plutôt une autre figure (Achille, Ajax). Nous nous intéressons ici aux cas où l'on trouve de claires indications sur le caractère du chef des Achéens. À notre avis, dans les adages et commentaires liés à Agamemnon, on peut relever 18 mauvaises et 9 bonnes qualités. La quantité de vices est donc deux fois plus grande que celle des vertus. Cependant, il est à noter que ces vices et vertus sont contradictoires et se neutralisent. Examinons les cas qui, de ce point de vue, sont particulièrement intéressants.

Commençons par les aspects négatifs. Dans le commentaire de l'adage *Festina lente*,¹² il est dit que l'on imputait à Agamemnon une certaine mollesse d'âme, c'est-à-dire τὸ βραδέως, et que l'on ne lui attribuait aucun acte remarquable. Outre la lenteur excessive et sa faiblesse on insiste sur son étourderie et son irréflexion: l'adage *A fronte atque a tergo*¹³ est tiré des

¹¹ N° 1560.

¹² N°1001.

¹³ N° 2053.

paroles prononcées par Achille dans le chant I de l'*Illiade*, où le héros dit qu'Agamemnon ne peut voir à la fois devant et derrière (Οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἄμα πρόσω καὶ ὀπίσω),¹⁴ ce qui veut dire sans doute que le roi de Mycènes est incapable de prévoir ce qui peut arriver et qu'il ne peut pas non plus tirer conclusion du passé. En effet, "regarder en avant et en arrière" signifie, comme le dit Érasme, de comparer le passé avec le présent et le futur (*praeterita cum praesentibus ac futuris conferre*) et de prendre le temps d'examiner soigneusement les choses (*diligenter inspicere*). Agamemnon, qui n'agit pas ainsi, est taxé d'*incogitantia* ("étourderie", "irréflexion"). À cela s'ajoutent l'ambition excessive et la folie. Dans le commentaire de l'adage *Aut regem aut fatuum nasci oportere*,¹⁵ il est dit qu'Agamemnon était plus ambitieux qu'avisé,¹⁶ et celui-ci figure dans la liste des rois fous. La folie du chef des Achéens est prouvée par le sacrifice d'Iphigénie et la spoliation d'Achille de sa petite amie. L'Atride apparaît également comme un roi particulièrement avide et cruel envers son peuple. Dans le commentaire de l'adage *Scarabeus aquilam quaerit*,¹⁷ où le Rotterdamois traite de la tyrannie, Agamemnon se présente comme un exemple du roi qui dévore le bien de son peuple (δημοβόρος βασιλεύς).¹⁸

Quant aux aspects positifs, dans le commentaire de l'adage *Boni ad bonorum convivia ultro accedunt*,¹⁹ on lit qu'Agamemnon excellait à la guerre, ce qui compense sa mollesse. De même, il faut dire que l'adage *imperator bonus, et idem robustus miles*,²⁰ qui est la traduction latine d'un vers du chant III de l'*Illiade*²¹ (Ἀμφότερον, βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής) concerne Agamemnon et compense en quelque sorte l'irréflexion de celui-ci. Assez intéressant, à cet égard, est, à notre avis, l'adage *Spartam nactus es, hanc orna*.²² Il s'agit d'une traduction latine des paroles que dans un fragment du *Téléphe*²³ d'Euripide Agamemnon

¹⁴ Hom. *Il.* I, 343.

¹⁵ N° 201.

¹⁶ *Siquidem Agamemnonem suum Homerus et hunc imitati tragici ambitiosum potius quam cordatum faciunt.*

¹⁷ N° 2601.

¹⁸ Érasme s'appuie sur l'*Illiade* (I, 231).

¹⁹ N° 935.

²⁰ N° 2975.

²¹ Hom. *Il.* III, 179.

²² N° 1401.

²³ Érasme s'appuie sur Stobée, *Florilège*, 3, 39, 9 (cf. TGF, *Tel.* fr. 65).

adresse à Ménélas. Ce qui est dit dans ce fragment est très proche, comme le signale Érasme, de l'aphorisme platonicien qui conseille d'être satisfait de ce que l'on possède. Par conséquent, Agamemnon, qui ailleurs apparaissait comme une personne extrêmement ambitieuse, semble ici, au contraire, prôner la modération. Il faut dire qu'Érasme accorde beaucoup d'importance à ces paroles qui sont devenues un adage, puisque selon lui elles devraient être gravées dans les cours des princes trop avides et ambitieux. Enfin, dans le commentaire de l'adage *Non decet principem solidam dormire noctem*²⁴ se trouve une citation du chant X de l'*Illiade*, où il est dit que pendant que les autres se livrent au repos, Agamemnon, en tant que pasteur de son peuple, reste éveillé et "roule mille pensées:"

Ἄλλοι μὲν παρὰ νηυσὶν ἀριστήρες Παναχαιῶν
 Εὔδον παννύχιοι μαλακῶ δεδμημένοι ὕπνω·
 Ἀλλ' οὐκ Ἄτρεΐδην Ἀγαμέμνονα, ποιμένα λαῶν,
 Ὕπνος ἔχε γλυκερὸς πολλὰ φρεσὶν ὀρμαίνοντα.²⁵

Agamemnon se présente donc ici comme un roi qui se soucie de son peuple.

Ces caractérisations contradictoires d'Agamemnon dans les *Adagiorum Chiliades* ne sauraient nous étonner. Tout d'abord, il faut dire que déjà dans l'Antiquité, à partir de l'épopée homérique, Agamemnon est une figure assez contradictoire. D'une part, c'est un roi puissant qui assume le commandement de l'armée achéenne durant la guerre de Troie, et qui par la victoire dans cette guerre défend l'honneur des Grecs. D'autre part, c'est un individu imprudent, irascible, cruel et ambitieux, qui prend habituellement de mauvaises décisions, et qui, par conséquent, peut être même dangereux pour son peuple. En outre, il faut, bien entendu, tenir compte de la nature de l'ouvrage que nous étudions. En effet, le but d'Érasme dans les *Adagiorum Chiliades* n'est pas de dresser un portrait cohérent du chef des Achéens. Ce qui est important pour lui, c'est avant tout d'expliquer le plus clairement possible la signification de l'adage, de mener une étude de ses sources, de ses variantes et de diverses interprétations possibles. Il parle d'Agamemnon, lorsque l'occasion se présente, c'est-à-dire lorsque un adage lui est associé. Il faut donc tenir compte ici de l'adage lui-même, du contexte et de l'oeuvre d'où il est tiré.

²⁴ N° 1695.

²⁵ Hom. *Il.* X, 1-4.

Or, les sources principales de ces adages et des citations, qui sont proposées comme exemples illustrant le propos, sont *l'Illiade* et *l'Iphigénie à Aulis*,²⁶ où l'aspect contradictoire de l'Atride se révèle particulièrement bien. Quant aux contextes, où apparaît Agamemnon, ce sont le plus souvent celui du sacrifice d'Iphigénie et des épisodes de la guerre de Troie, en particulier du conflit entre lui et Achille, vu du point de vue d'Achille. Cela explique la prépondérance des traits négatifs d'Agamemnon dans les *Adages*.

Comme nous avons déjà remarqué, Érasme ne se contentait pas d'expliquer le sens de l'adage et d'indiquer ses sources, et souvent, il exprimait aussi ses propres opinions sur des sujets qui lui tenaient à cœur. Un de ces sujets est justement la bonne éducation du prince, dont il parle dans plusieurs de ses ouvrages, parmi lesquels sont les *Adagiorum Chiliades*. Nous pensons aux commentaires des adages *Aut regem aut fatuum nasci oportere; Spartam nactus es, hanc orna; Festina lente*. Comme l'a remarqué Jeanine De Landtsheer dans sa communication lors du colloque consacré aux *Adagiorum Chiliades*, les commentaires de certains adages, comme par exemple *Aut regem aut fatuum nasci oportere* et *Spartam nactus es, hanc orna*, constituent le sol nourricier de *l'Institutio principis christiani* (1516) destiné au jeune roi d'Espagne Charles de Habsbourg, futur empereur Charles Quint.

Certes, nous ne pouvons pas dire qu'Érasme s'intéresse particulièrement à la figure d'Agamemnon en tant que telle. Ces 40 adages liés au chef des Achéens ne sont rien par rapport aux 4110 autres adages qui ne le concernent pas du tout. Mais Érasme ne pouvait être complètement indifférent envers cette figure en tant que pasteur de son peuple, car l'idée du roi qui est pasteur de son peuple était assez importante à la Renaissance et constituait un lieu commun. Il faudrait dire aussi qu'Agamemnon n'était pas un simple roi, il était, si l'on peut dire, le

²⁶ On peut dire que *l'Illiade* et *l'Iphigénie à Aulis* font partie des œuvres particulièrement chères à Érasme. Il avait traduit *Iphigénie* en latin et par conséquent, on peut comprendre que cette œuvre lui était particulièrement familière. Quant à *l'Illiade*, le Rotterdamois la considérait comme une véritable mine d'adages et disait que n'importe quel vers pouvait être pris comme adage (Wolfe 2015, 57). Pour l'importance et la réception d'Homère à la Renaissance, v. notamment Ford (2007) et Capodieci et Ford (2011). Concernant l'intérêt particulier d'Érasme pour les sources grecques de manière générale, v. entre autres Rummel (1985).

premier empereur européen. Or, à l'époque d'Érasme, il y avait chez plusieurs princes européens une volonté de créer un empire chrétien universel, volonté qui, selon le Rotterdamois, était contre la nature et, par conséquent, une folle et dangereuse ambition de la part du prince, car elle pouvait mener à de nombreuses guerres absurdes et horribles.²⁷

Bien qu'Érasme n'énonce pas clairement son avis sur le roi de Mycènes, on peut dire a priori que selon l'humaniste de Rotterdam, Agamemnon ne pouvait être une figure convenable. Comme nous le savons, un bon roi, pour Érasme, doit être équilibré, ne doit pas être esclave d'indignes désirs, ne doit pas être cupide ni trop ambitieux, il doit presque toujours éviter la guerre comme le plus grand malheur, l'accepter uniquement si elle est indispensable pour la défense de son peuple, et dans ce cas aussi, veiller à ce qu'elle dure le moins de temps possible.²⁸ D'une part, Érasme exprime effectivement une certaine antipathie envers Agamemnon lui-même, et même là, où l'adage et son contexte le présentent de manière positive. Nous pensons à l'adage *imperator bonus, et idem robustus miles*. Dans son commentaire, Érasme remarque que pour lui la force physique du roi n'est pas très importante et que la pondération et la sagesse valent beaucoup mieux. De ce point de vue, encore plus intéressant est, à notre avis, le fait que dans le commentaire de l'adage *Aut regem aut fatuum nasci oportere* Érasme propose le trop ambitieux Agamemnon comme premier exemple du roi fou. Par conséquent, si l'on considère ce commentaire comme la base de *l'Institutio Principis*, Agamemnon est le premier parmi les rois que le jeune prince ne devrait pas imiter. Il est notoire que dans ce commentaire la folie et l'ambition sont étroitement liées. C'est que, pour Érasme, une ambition excessive de la part du roi est une sorte de folie.

Cependant, outre ces commentaires et remarques, nous rencontrons également ceux qui font penser qu'Érasme est quelque peu discret dans la critique d'Agamemnon. Il est à remarquer que là, où il s'agit d'une critique du chef des Achéens, Érasme semble souvent insister sur la source et sur le fait que la critique vient d'Achille. De plus, quand l'humaniste dit qu'Homère attribuait à Agamemnon une certaine mollesse d'âme, il emploie le verbe *adfinco*, dont le sens premier est "attribuer à tort,"

²⁷ Margolin 1987, 279-81.

²⁸ Voir par exemple le commentaire de l'adage *Aut regem aut fatuum nasci oportere et l'Institutio principis christiani* (1516).

“imputer,” ce qui rend la critique quelque peu subjective. Qui plus est, l’humaniste semble parfois exprimer aussi une certaine sympathie envers le roi de Mycènes. Par exemple, il développe le commentaire que Zénobe avait joint à l’adage *Pro beneficentia Agamemnonem uli sunt Achivi*, explique en quoi consistait le bienfait d’Agamemnon, et semble souligner la perfidie de Clytemnestre et d’Égisthe.²⁹

Il s’ensuit de là qu’Érasme, loin de tenter de proposer un portrait cohérent du roi de Mycènes, semble, au contraire, souligner davantage avec sa critique réservée et ses différentes appréciations les contradictions qui existaient à l’égard de ce personnage dès l’Antiquité. Comment peut-on expliquer cela? À notre avis, il pourrait y avoir plusieurs raisons. Il faut dire que, de manière générale, Érasme évitait d’être dogmatique et préférait montrer la complexité d’une question.³⁰ L’humaniste tient compte peut-être également de l’impossibilité qu’un roi aussi puissant qu’Agamemnon, soit un roi absolument mauvais. Mais, à notre avis, le plus important est ici le fait que la figure d’Agamemnon intéresse le prince des humanistes en tant qu’un bel exemple du grand roi qui peut aussi avoir des vices dangereux pour son peuple et représenter ainsi à la fois un exemple (*exemplum*) et un avertissement (*monitum*). Érasme désire peut-être montrer que le grand pouvoir, les succès dans les expéditions militaires ne suffisent pas pour être considéré comme un bon roi, et que le plus important est de ne pas se laisser tenter et de ne pas manifester une folle et funeste ambition.

Paris Diderot University, France

²⁹ Notons qu’au Moyen Âge et à la Renaissance Agamemnon est considéré comme une figure plutôt positive. Pour Boèce le roi des Achéens est, tout comme Ulysse et Hercule, un exemple de l’homme que la Fortune ne peut ébranler. Boccace interprète le meurtre d’Agamemnon comme la victoire de la perfidie sur la vertu (Brumble 1998). Érasme, qui avait beaucoup de respect pour Boccace, subit-il son influence dans le commentaire de l’adage *Pro beneficentia Agamemnonem uli sunt Achivi*?

³⁰ “Érasme était un maître de la restriction mentale. Même lorsque son point de vue était arrêté, il savait éviter les décisions catégoriques. Mais il ne le faisait pas seulement par prudence. Sa réserve n’est pas basée uniquement sur la crainte. Elle tient à sa nature essentielle. Dans tous les problèmes de l’esprit humaniste, il discernait une éternelle ambiguïté” (Huizinga 1980, 213). Émile Callot voit même dans ce refus du dogmatisme “la marque profonde de l’Humanisme parfait” (Callot 1947, 103).

BIBLIOGRAPHIE

Brumble, David H. 1998. *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and Renaissance. A Dictionary of Allegorical Meanings*. Westport: CT: Greenwood Press.

Callot, Émile. 1972. "Érasme ou le parfait humaniste." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1(3): 97-120.

http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1947_num_1_3_4803

Capodieci, Luisa et Philip Ford. 2011. "Homère à la Renaissance: mythe et transfigurations." *Renaissance Quarterly* 64 (4): 1202-04.

Céard, Jean. 2015. "Le proverbe selon Érasme." *Seizième Siècle* 1: 17-20.

http://www.persee.fr/doc/xvi_1774-4466_2005_num_1_1_844

Chomarat, Jacques. 1981. *Grammaire et rhétorique chez Érasme, Les classiques de l'humanisme*. Paris: Les Belles Lettres.

Ernout, Alfred et Antoine Meillet. 1967. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.

Ford, Philip. 2007. "De Troie à Ithaque. Réception des épopées homériques à la Renaissance." *Travaux d'Humanisme et Renaissance* 186: 10-411.

Georges, Karl. 1861. *Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Leipzig: Hahn.

Huizinga, Johan. 1995. *Érasme*. Paris: Gallimard.

Margolin, Jean-Claude. 1987. "Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand I^{er}, et le modèle érasmien du prince chrétien." *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, temps modernes* 99 (1): 275-301.

Ribhegge, Wilhelm. 1998. "Latein und die nationalen Sprachen bei Erasmus von Rotterdam, Martin Luther und Thomas More." In *Latein und Nationalsprachen in der Renaissance*, édité par Bodo Guthmüller, 151-80. Wiesbaden: Harrassowitz.

Walde, Alois et Johann Hofmann. 1938. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Wolfe, Jessica. 2015. *Homer and the Problem of Strife from Erasmus to Hobbes*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.

PRE-GREEK-CAUCASIAN HYPOTHESIS AT THE MODERN STAGE OF RESEARCH

RISMAG GORDEZIANI

Abstract. Linguistic correspondences between the Kartvelian languages and Pre-Greek are demonstrated at the phonological, morphological and lexical levels, which have a systematic character. Three types of lexical correspondences are discussed: A. Pre-Greek formatives made from Kartvelian stems and affixes show close semantic affinity with their Kartvelian counterparts; B. Kartvelian stems and affixes make up words that are formally identical with the Pre-Greek formatives, but the semantic correspondence is somewhat remote; and C. Kartvelian stems partly preserved their meaning in Pre-Greek but are subject to semantic transformation, generating terms that have no analogy in Kartvelian.

The specialists of ancient studies have been taking particular interest in linguistic and cultural origins of the Pre-Greek population for many years now. Paul Kretschmer's well-known book¹ highlighting linguistics features that might have been typical of the Pre-Greek linguistic substrate, gave rise to disputes over ancient languages of the Aegean that continue till present. The discovery of more dead languages and the deciphering of ancient scripts have encouraged diverse hypotheses: Caucasian, Indo-European with its so-called Pelasgian or Hittite-Luvian versions, Semitic, etc. From the 1950s, first Paul Kretschmer returned to his non-Indo-

¹ Kretschmer 1896.

European, Caucasian hypothesis, while the works of Fritz Schachermeyr and his quite numerous followers promoted the opinion that the dominant language of the Aegean in the first half of the 2nd millennium BC was a non-Indo-European and non-Semitic language preserved in yet undeciphered linear A texts and several hundreds of substrate lexical formatives and word-forming elements attested in Greek. Though many researchers attempted to identify features that must have been typical of Pre-Greek, it was not possible until the 1970s to establish criteria sufficient to define Pre-Greek as a language system. In his dissertation,² published as a book in 1972, Edzard John Furnée proposed the first systemic account of typically Pre-Greek vowel and consonant properties that sets this language apart from Indo-European or Semitic languages. Based on this, he discussed over 4400 lexical formatives including up to 1000 etymons and assigned them to the Pre-Greek linguistic world. Despite a number of critical reviews, we can see that Furnée's publication has become a main reference book for researchers of Pre-Greek. After this publication Furnée continued his work in the direction of Pre-Greek correspondences with other languages, which led him to south Caucasian, that is, Kartvelian languages. In 1979, he published his book³ in 1982 another⁴ and in 1986 very important monography.⁵ Having already acquired a deep insight into Kartvelian linguistics, in fact, Furnée came to the same conclusion as I in my research of the same period, published as a book in 1985.⁶ Specifically, the Pre-Greek linguistic world is related to the Caucasian not only through the so-called earliest Mediterranean substrate, which must have developed in the entire Mediterranean area as a result of migrations from Neolithic south-eastern Anatolia to the west, north and east, but rather to the migration of Kartvelian tribes from the second half of the 3rd millennium BC in two directions: Anatolia and the northern Black Sea area. The first stream exported typically Kartvelian, or in Furnée's terms, Pelasgian elements to the Aegean, while the second disseminated what Furnée calls Paleo-Kartvelian elements in Western Europe including the Aegean via the areas settled by late-Indo-European and especially

² Furnée 1972.

³ Furnée 1979.

⁴ Furnée 1982.

⁵ Furnée 1986.

⁶ Gordeziani 1985.

Germanic tribes. In his book published in 1986, Furnée attests that his position fully complies with the evidence provided in my book. Regrettably, his death prevented his further investigation of Pre-Greek-Kartvelian relations. In my four-volume work, published in 2007-2008,⁷ I tried to consolidate Furnée's and my findings and by analyzing linear A texts, the Lemnos stele inscription and the Pelasgian linguistic evidence to discuss all presently available material from linguistic as well as historical and archeological point of view. Another remarkable contribution to Pre-Greek studies was the two-volume *Etymological Dictionary of Greek* by a well-known Indo-Europeanist Robert Beekes, published in 2010. Mainly following the principles set forth in Furnée's 1972 publication, Beekes highlights the ratio of Pre-Greek in the lexical stock of Greek. According to his *Etymological Dictionary*, which, in my opinion, is the best of its kind, 30-35% of the formatives included in the dictionary are of Pre-Greek origin. The dictionary is introduced by Beekes' extensive research: *Pre-Greek Loanwords in Greek*, discussing typical features of Pre-Greek at the phonological and morphological levels. Beekes notes: "Furnée's book met with fierce criticism and was largely neglected. In my view, this was a major mistake in Greek scholarship."⁸ Beekes offers several principal theses:

- A. According to formatives preserved in Greek, Pre-Greek is a non-Indo-European language.
- B. Pre-Greek is either one language or a unity of several closely related dialects.
- C. Obviously under the influence of Furnée's works, the author hypothesizes on the relationship of Pre-Greek with the Basque and Caucasian languages, though adds that these parallels are beyond his competence and therefore are not dealt with in his *Etymological Dictionary of Greek*. He calls Hellenologists whose research interests include Basque and Caucasian languages to continue studies in this direction.

Naturally, when discussing Caucasian languages, we should bear in mind that they divide into three language groups: Abkhazian-Adygean, Nakho-Dagestani and Kartvelian. If in the early 20th century they were seen as kindred languages of the same, Iberian-Caucasian family,

⁷ Gordeziani 2007-2008.

⁸ Beekes 2010, XIV; see also Beekes 2014.

following the 1950s, more and more researchers identified them as three separate families. The reason was that no systemic sound correspondence had been revealed by then. The languages were considered so different from one another that the Kartvelian group was assigned to the earlier Nostratic, while others to Dene-Caucasian macro family. Moreover, if parallels were found between any of the dead tongues and a group of Caucasian languages, some researchers would rule out the latter's genetic affinity with other Caucasian language groups. A good example is Etruscan. Following V. Thomsen, some researchers have been paying attention to the evidence of Nakho-Dagestani elements in Etruscan. This compelled a supporter of this hypothesis, Robertson, to conclude that Etruscan could not be at the same time related to Kartvelian languages, as argued by a number of scholars. Recently, new insights have been proposed into the Caucasian studies that have introduced some remarkable changes. A fundamental work⁹ by our untimely departed colleague, Mikheil Kurdiani, was published in 2007, which resuscitates the Basque-Kartvelian and Iberian-Caucasian theories exactly based on the systemic sound correspondence principle. The viability of theories on Kartvelian and East-Caucasian, Nakho-Dagestani genetic parallels was propounded by Merab Chukhua¹⁰ likewise on the basis of systemic sound correspondence.

Evidently, criteria for establishing genetic relationships among languages will be substantially revised in the 21st century. Nowadays, the hypothesis of the single proto language or two original languages is becoming more and more popular. After the humankind started to speak around 100000-150000 years ago, the formation of presently known language families was preceded by the evolution of large macro systems. Some researchers believe that the application of the systemic sound correspondence principle may enable us to reconstruct the contours of not only the common proto language for these macro systems but even of the first natural human language. To this extent, the following question may crop up: today, when it is not clear where the initial stage of language family formation ends, what criteria shall be applied to trace parallels between a scantily attested dead language of the Mediterranean and

⁹ Kurdiani 2007.

¹⁰ Chukhua 2008.

languages well known to us? I believe that in this case a comparative analysis may lead to a more or less convincing conclusions on genetic relations only if the surviving evidence of the dead language in question, however scanty, allows us to describe it as a system. In case of Pre-Greek, the above-mentioned works attest to such a possibility at the phonological, morphological and lexical levels. It can be argued that at each level Pre-Greek shows complete (systemic) correspondence with the Kartvelian linguistic world. I will try to give a concise overview of this correspondence:

A. The so-called characteristic sounds and sound groups found in the stem. Beekes distinguishes between 25 such groups.¹¹ They show obvious correspondence with their Kartvelian counterpart.¹²

B. One of the most important criteria for Pre-Greek is the types of sound alternation or variation in vowels (a/o, a/e, e/i, o/u, i/u, o/i), as well as consonants (media/tenuis/ aspirata, b/p/ph/m, b,p,(ph)/v, m/v, assibilation of dentals, development of n, m, s, l, r, etc.).¹³

In this regard too there is a complete systemic correspondence with Kartvelian, though we should not rule out the earlier Mediterranean provenance of these sound alternation patterns in both Pre-Greek and Kartvelian.¹⁴ At the morphological level, Pre-Greek is characterized by:

1. Rich Suffixation. Beekes distinguished between 135 suffixal elements, the absolute majority of which contain one consonant, which in case of stops, is represented by a prenasalized variant. The consonant is preceded by a, i or y vowels and much rarely by e or o. All suffixes revealed by Beekes show full correspondence with the likewise rich Kartvelian suffixal system in terms of sound composition as well as function, where Pre-Greek suffixal functions can be identified.¹⁵
2. Prefixes. The evidence of prefixes was pointed out already by P. Kretschmer in one of his last works.¹⁶ If in case of Pre-Greek suffixes some parallels can be drawn not only with Kartvelian but also with other

¹¹ Beekes 2010, XX-XXII.

¹² Gordeziani 2007-2008, II, 36.

¹³ Furnée 1972; Beekes 2010, XXIII-XXXII.

¹⁴ Gordeziani 2007-2008, II, 38-50.

¹⁵ Gordeziani 2007-2008, II, 57-79.

¹⁶ Kretschmer 1953.

languages, prefixes present a clearer picture. It can be argued that sa-, se-, si-, la-, le-, na-, ne-, ni- revealed by Furnée and me and evidently traceable in Linear A texts as well, find parallels only with Kartvelian languages.¹⁷ I will cite a few examples below, when discussing lexical correspondences. We should set apart the so-called prothetic vowels, which can also be called deictic prefixes: a-, i-, u-, and rarely e, o. I argue that since these vowels must have been characteristic of a number of the so-called substrate languages of Anatolia and Mesopotamia, their evidence in Kartvelian and Pre-Greek can be considered as the heritage of the earliest linguistic relations in the Neolithic and Chalcolithic periods.

Naturally, lexical correspondences invite special interest. They almost reach many hundreds¹⁸ and include verbal as well as nominal stems, mythical and place names. What deserves particular attention is that the so-called Kartvelian word-forming or lexical elements attested in Pre-Greek appear as organic parts of the natural flow of language rather than borrowings. This increases the likelihood that Pre-Greek could have been a Kartvelized Aegean language. In support of this statement, I will discuss several types of lexical correspondences:

A. Pre-Greek formatives made up from hypothetical Kartvelian stems and affixes show close semantic affinity with their Kartvelian counterparts: φᾶρος/φάρος ‘cloth, linen, garment, cloak, costume’. In my opinion, the stem attested in this formative makes up σίφαρος ‘topsail, topgallant sail’, ‘curtain in theatre’ with the Pre-Greek σι- prefix and ναφρόν ‘linen thread’ with the Pre-Greek να- prefix. It directly corresponds to the common Kartvelian *par- ‘cover, hide’ and multiple derivatives including those containing si-/sa- and na- prefixes: sa-par-i, na-par-i.¹⁹

χημαρός ‘hole, cleft, slit’. This Pre-Greek formative consists of the χηρ- <χαρ- stem and the Pre-Greek word building suffix -αμ. It directly corresponds to semantically similar Georgian xram-i (‘canyon, deep rocky ravine’) deriving from the *xar-/ *xr Georgian-Zan stem and the Kartvelian word building suffix -am.²⁰

¹⁷ Gordeziani 2007-2008, II, 51-7.

¹⁸ 761 lexical formatives and about 100 place names are presented in Gordeziani 2007-2008, II, 81-355.

¹⁹ Cf. Gordeziani 2007-2008, II, 307.

²⁰ Cf. Gordeziani 2007-2008, II, 311.

To the same type would belong parallels such as $\theta\iota\beta\rho\acute{o}\varsigma$ 'warm, hot', 'tender, affectionate' and its Kartvelian semantic counterpart $t\text{bil-}i/tpil-i$, also $\lambda\iota\beta\rho\acute{o}\varsigma$ 'wet', 'grim', 'dripping' and Kartvelian $l\text{bil-}i$ deriving from * $lab-/lb-$ and meaning 'soaking', 'wetting' and 'soft'.²¹

B. Hypothetical Kartvelian stems and affixes make up words that are formally identical with Pre-Greek formatives, but the semantic correspondence is somewhat remote.

$\acute{\iota}\mu\epsilon\rho\omicron\varsigma$ 'attraction, desire, lust'. Beekes questions its Indo-European origin. One of the hypothetical versions of its archetype is * $s\text{ismer(o)}$. Furnée reconstructs the Pre-Greek word to the Georgian-Zan formative deriving from the * $zm-$ common Kartvelian stem ('dream', 'hallucination'), the $si-$ prefix and $-ar$ suffix.²²

$\nu\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\nu$. This gloss attested by Hesychius is defined as $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\tau\omicron\nu$ 'unclean, untidy, impure'. In support of my idea regarding the evidence of the $n+voc$ prefix in Pre-Greek, Furnée decomposes this formative into the $\nu\acute{\alpha}-$ prefix and $\kappa\omicron\lambda-$ stem and associates it with the formative $n\acute{\alpha}\kappa\epsilon\lambda$ deriving from the common Kartvelian * $\kappa\omicron\lambda-$ stem and the $na-$ prefix.²³

$\nu\eta\delta\upsilon\varsigma$ 'stomach, belly, paunch', 'mother's stomach'. It must be related to Etruscan $net\text{svi}$ 'harpuspex' ('haruspicy'). Hence, the stem $net\text{sv-}$ must have the meaning of 'animal entrails'. I find obvious its correspondence with $nezv-i$ 'sow/ewe/nanny goat' deriving from the common Kartvelian stem * $zu-$ 'sow/ewe/nanny goat', 'giving birth', and the prefix $ne-$.²⁴

C. The hypothetical Kartvelian stem partly preserves its meaning in Pre-Greek but is subject to semantic transformation, generating terms that have no analogy in Kartvelian. This type of correspondence best of all reveals the intensive functioning of Kartvelian elements in Pre-Greek. I will consider them more closely.

$\delta\alpha\iota\delta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ 'work cunningly', 'embellish'. This stem can be found in the name of the mythical craftsman, inventor and engineer $\Delta\alpha\iota\delta\alpha\lambda\omicron\varsigma$. According to Beekes,²⁵ the name derives from a reduplicated Pre-Greek stem dal^v-dal^v . It appears as $da-da-re-jo-de$ in Mycenaean and has verbal

²¹ For more details see Gordeziani 2007-2008, II, 247-48, 445.

²² Cf. Gordeziani 2007-2008, I, 170-71.

²³ Furnée 1986, 221.

²⁴ Cf. Gordeziani 2007-2008, II, 238.

²⁵ Beekes 2010, 296-97.

and nominal variants in the Homeric epics, which suggests its early origin. Furnée and I relate this stem to the common Kartvelian *tal-/tl- stems, whose derivatives not only mean ‘cutting, carving’, but also have the sense of ‘fine, elegant’ (tili, natali).²⁶

ἀσάμινθος ‘bathing tub’. This word can be found in Mycenaean texts (a-sa-mi-to) as well as in the Homeric epics and belongs to the so-called paradigmatic, typical Pre-Greek terms. Furnée, as well as I, decomposes this formative into the α- prefix or prothetic vowel, the σαμ- stem, evidently meaning ‘washing clean, purification’ and the -ινθος suffix. The stem must correspond to the Karvelian *çim- stem, which, according to Chukhua,²⁷ is related to the common Nakh *çam-. This Caucasian stem has the sense of ‘clean’. After adding on the prenasalized variant of the Kartvelian verbal suffix -d/-id, it results in the çmend-/çmind- stem and when preceded by the prefix sa- it means saçmendi ‘cleaner’. Evidently, ἀσάμινθος derives from the Pre-Greek stem meaning ‘clean’ through a similar word-formation process.²⁸

λαβύρινθος. This well-known term too belongs to paradigmatic Pre-Greek formatives. In Mycenaean it appears as da-pu2-ri-to-jo, which complies with the l/d alternation characteristic of old Mediterranean languages. It is frequently associated with λάβρος ‘double-edged axe’ and the name of this structure is interpreted as ‘the house/palace of the double axe’. However, this interpretation was rejected by Chantraine²⁹ and Beekes,³⁰ and most importantly, is not supported by the ancient tradition. First Greeks and then Romans used this term, organically related to Minoan Crete, to refer to a structure with sophisticated, dim and enigmatic architecture not only in Greece, but also in the entire Mediterranean including Egypt and Italy. The relationship of λαβύρινθος with formatives reflecting ruling/royal power or the double-axe symbol is not attested in any ancient source. Besides, as the term was generalized, it was the sense of hiddenness/coveredness and complexity that came to the fore. In my opinion, like the term ἀσάμινθος, it can be decomposed into the βυρ- stem meaning ‘hidden, covered’, λα- prefix and -ινθος suffix. The

²⁶ Gordeziani 2007-2008, II, 176.

²⁷ Chukhua 2008.

²⁸ Furnée 1986, 36; Gordeziani 2007-2008, II, 106-7.

²⁹ Chantraine 1968.

³⁰ Beekes 2010.

stem βυρ-/μυρ- with a similar sound structure and meaning is attested in several Pre-Greek formatives: βύρσα ‘skin’, from which derives βυρσόω ‘cover with leather’, also ἀμυρτόν, which According to Hesych., was used by the Cretans to refer to a mantle. This interpretation may lead us to reveal an important Kartvelian correspondence. The common Kartvelian *bur- stem has the following meaning: ‘cover, put a lid on, darken, coveredness, dimness, thickness’. With the help of the Svan prefix la- and its systemic Georgian equivalent sa- and Kartvelian suffixes –end/–ind, –int, –ent consisting of e/i vowel and a prenasalized dental, the stem could generate a formative meaning ‘a covered, hidden place’.³¹

θάλασσα. Following Albin Lesky’s well-known work,³² θάλασσα is universally believed to mean ‘salt water’. It corresponds to the Macedonian gloss δαλάγγα. Evidently, it is related to a Pre-Greek dialectic form. Consequently, θαλ-/δαλ- must mean saltiness, which acquires the meaning of ‘salty water’ >sea with the help of the suffix –(α)σσα/ –(α)γγα. I associate it with the Kartvelian stem *dala, from which derive the formatives delamo, do, ‘curds, buttermilk, rennet’ and which shows a systemic correspondence with the common Nakh stem *dur- <*dwor – ‘salty’, ‘saltiness’.³³

Ὠκεανός. In the Homeric epics, it means the personified world stream, the river surrounding the world. In Homer, there are several features that distinguish sea from ocean: sea is a water space, more or less isolated and surrounded by lands. Sea-shores are mostly inhabited by real peoples. Contrary to this, Ocean is the world river lying beyond the sea and flowing around the earth. After having crossed it, we reach mythical peoples and lands. Thus, Ocean always returns back, into itself. The Homeric epithet ἀψόροος proves important for understanding the meaning of the stem attested in this formative. The Homeric epithet is normally translated as ‘in sich zurückfliessend’, ‘returning into itself’. Hence, we can assume that the meaning of Ocean is to some extent associated with constant circulation, flowing back into oneself. Evidently, we can also relate it to the gloss ὠγένιος ‘old, eternal’. Assuming these two stems are kindred, Ocean may imply both senses: retuning back and

³¹ Cf. Gordeziani 2007-2008, II, 212-15.

³² Lesky 1947, 258ff.

³³ Cf. Gordeziani 2009, 161-62.

oldness/eternity. Beekes reconstructs its hypothetical Pre-Greek archetype as *ukan.³⁴ In my opinion, Ὠκεανός corresponds to the uḱun-/uḱuan-stem, which is frequently used in old Georgian and is related to the early stage of the Georgian language. From this stem derive uḱunkceva ‘taking aback’, uḱuana, ukan ‘back’ on the one hand and terms associated with eternity – uḱuni, uḱuneti, uḱuniti uḱunisamde – eternal, for ever and ever.³⁵

As we can see, the modern stage of the Pre-Greek-Caucasian studies invites Georgian Hellinologists into the ocean of challenging issues. I do hope my colleagues and students will successfully accept and cope with this challenge.

Tbilisi State University, Georgia

BIBLIOGRAPHY

- Beekes, Robert S. P. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- 2014. *Pre-Greek: Phonology, Morphology, Lexicon*. Leiden-Boston: Brill.
- Chantraine, Pierre. 1968. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Chukhua, Merab. 2008. *Iberiul-icʼkʼeriul enatʼa sēdarebitʼi gramatika* [Comparative Grammar of Ibero-Ichkerian Languages]. Tbilisi: Tbilisi University Press.
- Furnée, Edzard J. 1979. *Vorgriechisch-Kartvelisches*. Leuven: Peeters.
- 1982. *Beiträge zur georgischen Etymologie*. Fasc. I. Leuven: Peeters.
- 1986. *Paläokartvelisch-Pelasgische Einflüsse in den indogermanischen Sprachen*. Leiden: The Hakuchi Press.
- Gordeziani, Rismag. 1985. *Cinaberznuli da kʼartʼveluri* [Pre-Greek and Kartvelian]. Tbilisi: Tbilisi University Press.
- 2007-2008. *Mediteranul-kʼartʼveluri mimartʼebebi* [Mediterranea-Kartvelica]. Tbilisi: Logos.
- 2009. “Greek Words of Unknown Etymology Denoting Sea.” *Phasis* 12: 161-63.

³⁴ Beekes 2010, 1677.

³⁵ Cf. Gordeziani 2009, 162-63.

Kretschmer, Paul. 1896. *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

— 1953. "Die Leleger und die ostmediterrane Urbevölkerung." *Glotta* 32: 161-204.

Kurdiani, Michael. 2007. *Iberul-kavkasiuri enat'mec'nierebis sap'uzölebi* [Basics of Iberian-Caucasian Linguistics]. Tbilisi: Tbilisi University Press.

Lesky, Albin. 1947. *Thalatta: der Weg der Griechen zum Meer*. Wien: Arno Press.

HOMILIES OF APHRAHAT THE PERSIAN SAGE AND THEIR GEORGIAN TRANSLATIONS

VICTORIA JUGELI

Abstract. During my research on the writings of Theodoret of Cyrus, I encountered the homilies of Aphrahat the Persian Sage, since their authorship in the Armenian translation was ascribed to the first Syrian ascetic, Jacob of Nisibis, hero of the first chapter of Theodoret's *Historia Philothea*. It incited me to discover the Georgian translations of the *Demonstrations* and analyze their reliability. This article represents a preliminary study of both homilies of Aphrahat rendered into Georgian: the 10th century Georgian translation of Homily VI, rendered by an anonymous translator from an Armenian source, and the modern rendition of Homily VIII translated by Lasha Bezhanishvili from English.

Aphrahat the Persian Sage (c. 270-345), the Syriac theologian and writer, is one of the most eminent authors of the early centuries of Syriac literature. There is almost no record of his life. It was suggested, relying on his *Demonstrations* and the notices of later authors,¹ that his name was Jacob² and that he drew up a circular epistle to the bishops council to the Churches of Ctesiphon and Seleucia on Tigris.³ ՆՁԼՈՍՏՅՔ (‘‘Demonstra-

¹ Aphrahat is mentioned by Abu l’Hassan bar Bahlul, Eliya bar Shinaya, Grigor bar Ebraya, Abd Isho bar Berika (AbouZayd 1993, 53-55).

² Some scholars believe, Aphrahat was a convert from Zoroastrianism and Jacob, consequently, his Christian name (AbouZayd 1993, 55).

³ Cf. *Demonstration* 14.1 in PS 1, 573-74.

tions”),⁴ the only known work from Aphrahat’s writings, represents one of the most ancient religious texts of the Syriac Christian Church and deals with the central topics of Christianity: faith, love, prayer, resurrection, ascetic vows, fasting, etc.⁵ The *Demonstrations* consists of 23 homilies composed in 336-337 (I-X hom.), 343-344 (XI-XXII hom.) and 345 (XXIII hom.), tied together by alphabetic acrostic. The Syriac text of the homilies was edited twice: by William Wright (1869, *editio princeps*, only Syriac text) and Joannes Parisot (1894 and 1907, Syriac text with the Latin translation) after three manuscripts: BL Add. 17182 (I-X hom. – 474; XIII-XXIII hom. – 512),⁶ BL Add. 14619 (6th century),⁷ and BL Or. 1017 (1364).⁸

The *Demonstrations* was rendered already at an early stage, being ascribed to different authors in the translations. There are 19 homilies rendered from Syriac into Armenian⁹ (the translation is dated variously to c. 430,¹⁰ the first¹¹ or the second¹² half of the 5th century) and 3 homilies rendered into Ethiopic (Ge’ez), nos V, VIII and XVII;¹³ in both versions the work is ascribed to Jacob of Nisibis, who died in 337/338 prior to the composition of the second half of Aphrahat’s homilies (XI-XXIII). The five

⁴ The word has a meaning of “an example,” “sermon” and “exhortation” in the homilies (2.15,17,20; 20.6,7) and of “an appearance, showing forth, manifestation; a token, example, specimen; a demonstration, argument” in the *Syriac Dictionary* (Payne Smith 1976, 609).

⁵ For more on the homilies and their translations see: AbouZayd 1993, 51-107; Vööbus 1958, 173-78; Lehto 2010; Pierre 1988 and 1989.

⁶ The manuscript handwriting is Estrangela. It lacks folia from the I, V, VI, VII homilies and entire XI and XII homilies. The author is mentioned in the colophone on 99r, as ܐܦܪܗܐܬ ܐܘܫܗܘܐ (Wright 1871, 403-04).

⁷ The manuscript is written in Estrangela. It lacks few lines from the beginning of the I homily. The rest of the text is preserved in full. The author of the *Demonstrations* is indicated on 1v, between the columns, by a later hand, as ܐܦܪܗܐܬ ܐܘܫܗܘܐ (Wright 1871, 402, 401-403).

⁸ The manuscript handwriting is Jacobite script. The author of the *Demonstrations* is indicated as ܐܦܪܗܐܬ ܐܘܫܗܘܐ ܡܢ ܫܘܒܗ ܕܘܫܘܐ ܐܘܫܗܘܐ ܐܦܪܗܐܬ ܐܘܫܗܘܐ (“[Persian] Sage Aphrahat Jacob bishop of the convent of Mar Mattai,” 160r; Wright 1871, 401).

⁹ Antonellus 1756 (Armenian text with the Latin translation); Lafontaine 1977.

¹⁰ Sasse 1879.

¹¹ Bonwetsch 1907, 4.

¹² Lafontaine 1977, IX.

¹³ Pereira 1906, 877-92 (only Ethiopic text). Pereira’s edition follows Par. aeth. 146 (17th century, 245v-252r) and BL Or. 818 (18th century, 187r-191r). For more on the Ethiopic translation see: Baarda 1980-1981, 632-40.

ied in 973-976 in the monastery of Shatberdi in Tao-Klarjeti, 203v-215r), Ath. 11 (10th century, 275v-288r) and Jer. 44 (12th-13th centuries, 235r-245v).²¹ The mss S 1141 and Jer. 44 lack folia,²² the Ath. 11 is the only manuscript that preserves the *Demonstration* in full and represents the text most faithful to the original. G. Garitte, describing the manuscripts, admitted that "les manuscrits J [= Jer. 44] et T [= S 1141] d'une part, et le manuscrit A [= Ath. 11] d'autre part représentent deux branches nettement différenciées de la tradition; des trois témoins, c'est A qui conserve le texte le meilleur et le plus fidèle à l'original; il est exempt de nombreuses omissions, modifications et corruptions qu'ont subies J et T; ces deux derniers manuscrits sont proches parents, mais n'ont pas entre eux de liens de dépendance directe; J est moins corrompu que T et a conserve maintes leçons attestées par A contre T."²³ G. Garitte applied to his edition the Latin translation, the most precise translation available. He briefly touched upon the relationship between the old Georgian and Armenian renditions, though he did not define the Armenian manuscripts' recension that served as a source for the Georgian translation.

ARMENIAN TRANSLATION AS THE SOURCE OF THE GEORGIAN TEXT. The homilies of Aphrahat, according to G. Garitte, were translated from Syriac into Armenian after approximately the 5th century. The early version, preserved in a relatively large number of manuscripts, was published by Antonelli.²⁴

There are two editions of the Armenian translation of the *Demonstrations*: 1. Antonellus, Nicolaus. *Sancti Patris Nostri Jacobi Episcopi Nisibeni Sermones*. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1756.²⁵ The edition was made on the basis of a single manuscript, Vat. Borg. arm. 59 (18th century, c. 1740),²⁶ where authorship is ascribed to Jacob of Nis-

²¹ The Georgian text is also preserved in the cod. A 165 (17th-18th centuries, 705-31), a copy of S 1141. It had not been considered in the editions.

²² S 1141 lacks folia between ff. 205/206 (1.18/3.1), Jer. 44 lacks the last part from 17.7 (Garitte 1964b, 302).

²³ Garitte 1964b, 304-05.

²⁴ Sasse 1879, 24-26; Garitte 1964b, 303.

²⁵ The edition has been reprinted in 1769 (Gallandius 1769, vol. 5, iii-clii), in 1765 (Venice) and 1824 (Constantinople).

²⁶ Lafontaine 1977, IX, XII. The cod. Vat. Borg. arm. 59 is copied from Venice, Mechitarists' Library, cod. arm. 1551. There are two columns on each folia of the Vat. Borg. arm. 59, writ-

ibis.²⁷ A few important lacunas, alterations, and orthographic mistakes were identified in this edition;²⁸ 2) The most recent critical edition of the Armenian translation belongs to Guy Lafontaine.²⁹ The text was edited after the 12 most important manuscripts of the 13th-18th centuries, the earliest ones dating from the 13th-16th centuries (Venice, Mechitarists' Library 254/526), 15th-16th (Venice, Mechitarists' Library 194) and 1623 (Tubingue, Königsberg University Library, arm. Ma XIII 95).³⁰ This edition is applied with the Latin translation by Lafontaine. It represents an almost word-for-word rendition and is indeed precise and reliable. As for the Armenian translation, Lafontaine admits that, comparing it to the Syriac original, in

ten by the same hand, a column of the Armenian text and a column of its Latin translation, the translator of the Latin text being Khachatur Aragelean (Խաչատուր Առաքելեան), mentioned in the 1v of the ms: "Sermones de variis rebus Sancti Jacobi Nisibensis Episcopi, ex Lingua Armena traducti in linguam Latinam, a Cacciato Arachiel Sacerdote, et doctore armeno, Missionario Apostolico pro Armenis venetiis degentibus" (Lafontaine 1977, XII-XIII, IX; Lafontaine also quotes Tournebize 1924, col. 1436-38). Lafontaine indicates that Antonelli in his edition published both texts of the manuscript, Armenian and its Latin translation, and supplied them by his own notes and commentaries (Lafontaine 1977, XII).

²⁷ In the foreword Antonelli questions the authorship of Jacob of Nisibis, nevertheless, to affirm it, he indicates to Athanasius of Alexandria and to Gennadius (*Lives of Illustrious Men*, ch. 1), who ascribes the homilies to "Jacob, surnamed the Wise, bishop of Nisibis" (Antonellus 1756, I-X), and finds out arguments to support his thesis from the *Demonstrations* themselves (Antonellus 1756, X-XVI). The foreword includes the 1st chapter, "Vita Sancti Jacobi Episcopi Nisibeni", from the *Historia Philothea* by Theodoret of Cyrus, and fragments from the writings of Armenian authors (Antonellus 1756, XIX).

²⁸ Lafontaine 1977, IX, XXIII.

²⁹ Lafontaine 1977, 1979, 1980. The edition, relying on the ms Erevan, Matenadaran 497 (1671), has the same order of homilies as that of the *Patrologia Syriaca*, and after XI homily, in XII-XIX *Demonstrations*, it differs from the order of Antonelli: Dem. 12A (of Lafontaine) = Dem. 14.1-3 (of PS), Dem. 13 = Dem. 19, Dem. 14 = Dem. 13, Dem. 15-18 = Dem. 15-18, Dem. 12B = Dem. 14.4-till the end; Dem. 19 = Dem. 12 (Lafontaine 1977, VII, XXIV).

³⁰ The twelve manuscripts of Lafontaine's edition are the following: E – Erevan, Matenadaran 496 (1669); F – Erevan, Matenadaran 497 (1671); N – New Julfa 387 (1797); R – Tubingue, Königsberg University Library, arm. Ma XIII 95 (1623); S – Rome, Vatican Library, arm. B 59 (1740); T – Rome, Vatican Library, arm. V 9 (1719); U – Venice, Mechitarists' Library 98 (18th century); V – Venice, Mechitarists' Library 194 (15th-16th centuries); W – Venice, Mechitarists' Library 360 (18th century); X – Venice, Mechitarists' Library 562 (18th century); Y – Venice, Mechitarists' Library 1357 (18th century); Z – Venice, Mechitarists' Library 254 (anc. 526) (13th-16th centuries) (Lafontaine 1977, VI, X-XVII). Lafontaine examines another 14 Armenian manuscripts in his "Post-scriptum" and admits that they do not adduce any new element to the edition (1977, XXV-XXVII).

Armenian and Georgian translations, indicating once again that the Armenian translation is the source for the Georgian text. The following sentence represents an additional proof: the Syriac ܡܐܝܫܬܐܝܬܐ (“maiestatis”), which means “greatness, grandeur, magnitude, importance, majesty,”³⁹ is rendered in the Armenian translation as մեծութեանցն “grandeur/majesty,” “wealth.”⁴⁰ In the Georgian text the second meaning, “wealth,” is translated (that is, “wealth of divinity,” not “maiestate,” as it is rendered by Garitte).

6.1. Իքսուր ԲՆ զս ին ձն :Իճուա տճվճ ԲՆ

(“Ipsius orationem cum puritate proferamus, ut ea ad Dominum *maiestatis* accedat”).

“Կացցուք յաղաթս նորս սրբութեամբ, զի մտցն արաջի մեծութեանցն [in fine verbi < ն T, < ցն UVX] աստուածութեանն” [in fine verbi < ն ENSTWXY].

(“Oremus ad-eum cum-sanctitate ut (preces) intrent coram *magnitudine* divinitatis”).

„ვილოცვიდეთ მისა მიმართ სიწმიდით, რათა შევიდეთ წინაშე *სიძდიდრესა* ღმრთეებისა მისისასა.“

(“Oremus ad eum cum-sanctitate, ut intrem coram *maiestate* [lege: *divitiae* V. J.] divinitatis eius”).⁴¹

It is firmly established with other examples where the Georgian translation follows the Armenian source and not the Syriac that the Georgian text

qacqaraskn ს ცყანდნ որ ի նմա” (“Qui vult *mercator* fieri, vendat *agrum* et thesaurum qui in eo (est)”, „რომელსა უნდეს *ვაჭროყობა*, იყიდენ *აგარაკი* სავასიოურთ“ (“Qui volet *negotiator* esse, emat *agrum* cum thesauro”; PS 1, 248¹⁴⁻¹⁵/247; Lafontaine 1979, 48⁹/311-12; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 306²⁻³; Garitte 1964b, 315-16, 4). Another example: ԲՆճի Բոտու Իճու Բ ԲՆՆԵՆ ԵՄԵ ԵՆ Ե (“Qui se convivio parat, ne se excuset, nec *Mercator* fiat”), “Որ գանն իր հրախրեաց յընթիս, մի հրաժարեց և մի լիցի *վաճառական*” (“Qui se ipsum invitavit in caenam, ne se-excuset et ne fiat *Mercator*”), „რომელი თვთ იხინა პურს მას ზეცისა სიძისასა, ნუ იუნჯებნ *ვაჭრობად* ამას სოფელსა“ (“Qui ipse invitatus est ad-caenam (litt. ad-panem) caelestis sponsi, ne se-excuset, *ad-negotiandum* in-hoc mundo; PS 1, 249¹⁰⁻¹²/250; Lafontaine 1979, 421-22/325-26; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 306¹⁷⁻¹⁸; Garitte 1964b, 317, 17).

³⁹ Payne Smith 1976, 526.

⁴⁰ Khoudabashyan 1986, II, 141.

⁴¹ PS 1, 241²⁰⁻²²/242; Lafontaine 1979, 213-14/1-2; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 304³⁰⁻³¹; Garitte 1964b, 311, 6. Cf. “Oremus ad eum cum sanctitate, ut preces nostrae intrent ante *Majestatem* Divinitatis” (Antonellus 1756, 205).

sentence in the Georgian version that does not correspond to either the Syriac original or the Armenian rendition, and since the Georgian text, in general, represents the literal translation, this sentence must not have been augmented but rendered from the Armenian source:

- 6.1. „და მივართუთ მას შესაწევნელი აღთქმად, სიმართლჳ და ვერწმუნნეთ აღთქმასა. და განვერნეთ ცეცხლსა მას უშრეტსა.“
 (“et afferamus ei adiutoriam promissionem, iustitiam, et fideles-simus promissioni et effugiamus ignem inexstinguibilem”).⁴⁵

THE RECENSION. The aforementioned differences draw our attention to the recensions of the source of the Georgian rendition – the Armenian translation. The editor of the Armenian text, Lafontaine, specifies five recensions: the UV (both include 1-9 hom.), EF (19-19 hom.), WY (18-18 hom.), NSTX (NST – 19, X – 17 hom.), and RZ (R – 19; Z – 8.8, 10.5) recensions.⁴⁶ From these recensions the lacking parts of the 1st and 2nd chapters⁴⁷ of the Armenian version are preserved only by the UV recension. The rendition of the aforementioned part of the Armenian text is represented in the Georgian translation; nevertheless, the Georgian text shows a number of differences from the source. Thus, in the following sentence, the Syriac ܩܘܝܢܘܬܐܢܐ (“qui apparebit”) is translated into the Armenian as “յայտնութեան նորա” (“apparitionis eius”), the reading of the V ms being: “լարութեան նորա և յայտնութեան” (“virtutis eius et apparitionis”). The Georgian „გამოჩნებისა მისისაჲ“ (“apparitionis eius”) follows the main text of the translation and not the reading of the V ms:

(“Qui confidentiam in Dominum suum reposuit, arbori iterum similis erit super flumen constitutae”), “Որ յոյս իւր ի տէր է, դարձեալ նման է ծառոյ որ հաստատեալ է ի վերայ սիւղոյ” (“cuius spes in Domino est, rursus similis est arbori quae fermata est super gramen”; PS 1, 253/254¹⁻²; Lafontaine 1979, 4¹⁷⁻¹⁸/4¹⁹⁻²⁰); (4) ԾԻԿՆ ԴՅԻԿ ԸՆԿՆԱԼ ԵՆՈՒՐԻ Ե (“Quem Sponsus invitavit, praeparat animam suam”), “Որ հրապրեցաւ ան փեսայն, հանդերձեցց զանձն իւր” (“Qui invitatus est apud Sponsum, parat se ipsum”; PS 1, 253⁴-5/254; Lafontaine 1979, 5¹⁹⁻²⁰/4²¹⁻²²).

⁴⁵ Gigineishvili and Giunashvili 1979, 305³⁵⁻³⁷; Garitte 1964b, 315, 13.

⁴⁶ Lafontaine 1977, XIX-XXI.

⁴⁷ More than half of the first 2 chapters, from almost the beginning of the first chapter till the middle of the second, is missing in most of the Armenian manuscripts (cf. Antonellus 1756, 205; Lafontaine 1979, 2¹⁷⁻⁶¹/2³⁻⁴³³).

6.1. 𐌰𐌱𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 𐌰𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 :[A 𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿] 𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 𐌰𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿

(“Oculos nostros ad superna [ad excelsa caelorum A] extollamus, ut splendorem *qui apparebit* contemplemur”).

“Ամբարձցուք զաչս մեր ի բարձունս զի տեսցուք զծագել
[*յայտնութեան նորս*] [լարութեան նորս և յայտնութեան V].

(“Extollamus oculos nostros ad excelsa ut videamus splendorem *apparitionis eius*” [virtutis eius et apparitionis]).

„ձեռքերով տալանի խլուկները մեզնից, որպես շնորհակալ
ճանաչելու համար *գամոռնեցիք մեզնից*։“

(“Elevemus oculos nostros ad-excelsum, ut videamus splendorem *apparitionis eius*”).⁴⁸

In another sentence, the Georgian „ღმერთმან“ (“God”), 𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 (“God”) of the Syriac original, corresponds to “Աստուած” (“God”) in the Armenian main text, while the readings of the UV recension are “քրիստոս” (“Christ” V) and “քրիստոս և” (“Christ and” U):

6.1. 𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 𐌰𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 :𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿

(“Simus misericordes sicuti est scriptum, ut *Deus* nostri misereatur”).

“Տիկնուք ողորմածք [f < ք U –], որպես և գրեալ է, զի ողորմեսցի մեզ
Աստուած [քրիստոս V, քրիստոս և U].”

(“Simus misericordes, sicut et scriptum est, ut misereatur nostri *Deus*” [“Christ” V, “Christ and” U]).

„Յիշմե՛ք մոռնալու, յոտարձա լինելու արև, որպես շնորհակալ
ճանաչելու համար։“

(“Fiamus misericordes, sicut est scriptum, ut misereatur nostri *Deus*”).⁴⁹

The Georgian translation in the next example follows the UV recension while also demonstrating notable differences from it. The Syriac 𐌸𐌹𐌺𐌻𐌽𐌾𐌿 (“honor”) has no correspondence in the Armenian translation apart from the mss U and V, where it is rendered as պատուի (“honor”) with the corresponding „პատոսան” (“pretiosus”) in the Georgian text. Along with it,

⁴⁸ PS 1, 245¹⁶⁻¹⁷/246-247; Lafontaine 1979, 3²⁶⁻²⁷/232-33; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 305²⁸⁻²⁹; Garitte 1964b, 314, 12.

⁴⁹ PS 1, 240¹⁷⁻¹⁸/239-242; Lafontaine 1979, 1¹³⁻¹⁴/113-14; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 304¹⁵⁻¹⁶; Garitte 1964b, 309, 3.

In the next example, the Georgian „ვობჳათ“ (“aequiremus”) also corresponds to the reading of the Syriac A ms, ܠܒܘܠܐ (“habeamus”), contrary to the main Syriac text (ܠܘܥܡܘܠܐ “vocemus”) and to the Armenian version (կոչեսցուք “vocemus”).

6.1. 𐌕𐌆𐌆𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆𐌆 : 𐌕𐌆𐌆𐌆 𐌕 [A ܠܒܘܠܐ] 𐌕𐌆𐌆 𐌕 𐌕𐌆𐌆

(“Patrem neminem *vocemus* (*habeamus* A) nobis super terram, ut simus filii Patris qui in caelis est”).

“Հայր մի *կոչեսցուք* յերկրի զի լիցուք որդիք հարն երկնաորի.”

(“Patrem ne *vocemus* in terra, ut simus filii Patris caelestis”).

„მამად არა *ვობჳათ* ქუეყანას ზედა, რადთა ვიქმნეთ შვილ მამისა მის ზეცათადას.“

(“Patrem non *aequiremus* super terram, ut fiamus filii Patris caelorum”).⁵²

However, not all the readings of the Syriac A ms have correspondences in the Georgian text. The next sentence serves as an example:

6.1. 𐌕𐌆𐌆𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆 𐌕 [A ܠܘܥܘܠܐ] 𐌕𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆𐌆 𐌕𐌆𐌆𐌆 𐌕

(“Qui templum Dei vocatus est, *corpus suum* [animam suam A] ab omni purget immunditie”).

“Որ կոչեսցաւ տաճար Աստուծոյ, սրբեսցէ *գմարսին* իւր յասնայն պղծութենէ.”

(“Qui vocatus est templum Dei, purificet *corpus suum* ab omni immunditia”).

„რომელი იწოდა ტაძრად ღმრთისა, წმიდად იპყრებინ *კორცნი* თჳსნი ყოვლისაგან ბილწებისა.“

(“Qui vocatus est templum Dei, ut purum teneat (litt. prehendat) *corpus suum* ab omni foeditate”).⁵³

Thus, the 10th century Georgian translation of the VI homily, rendered by an anonymous translator from the Armenian source, mostly represents its faithful rendition, though it also reveals a number of significant differ-

⁵¹ PS 1, 243/244-5; Lafontaine 1979, 2-3/26-7; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 304³⁸⁻⁴⁰; Garitte 1964b, 311, 7.

⁵² PS 1, 244²⁴⁻²⁵/246; Lafontaine 1979, 3¹⁵⁻¹⁶/220-21; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 304¹⁴⁻¹⁵; Garitte 1964b, 311, 7.

⁵³ PS 1, 251¹⁸⁻²⁰/251¹⁰⁻¹²; Lafontaine 1979, 4⁸⁻⁹/57-8; Gigineishvili and Giunashvili 1979, 306³⁵⁻³⁶; Garitte 1964b, 318-19, 20.

8.2. :¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰ ¹⁰⁰¹ ¹⁰⁰² ¹⁰⁰³ ¹⁰⁰⁴ ¹⁰⁰⁵ ¹⁰⁰⁶ ¹⁰⁰⁷ ¹⁰⁰⁸ ¹⁰⁰⁹ ¹⁰¹⁰ ¹⁰¹¹ ¹⁰¹² ¹⁰¹³ ¹⁰¹⁴ ¹⁰¹⁵ ¹⁰¹⁶ ¹⁰¹⁷ ¹⁰¹⁸ ¹⁰¹⁹ ¹⁰²⁰ ¹⁰²¹ ¹⁰²² ¹⁰²³ ¹⁰²⁴ ¹⁰²⁵ ¹⁰²⁶ ¹⁰²⁷ ¹⁰²⁸ ¹⁰²⁹ ¹⁰³⁰ ¹⁰³¹ ¹⁰³² ¹⁰³³ ¹⁰³⁴ ¹⁰³⁵ ¹⁰³⁶ ¹⁰³⁷ ¹⁰³⁸ ¹⁰³⁹ ¹⁰⁴⁰ ¹⁰⁴¹ ¹⁰⁴² ¹⁰⁴³ ¹⁰⁴⁴ ¹⁰⁴⁵ ¹⁰⁴⁶ ¹⁰⁴⁷ ¹⁰⁴⁸ ¹⁰⁴⁹ ¹⁰⁵⁰ ¹⁰⁵¹ ¹⁰⁵² ¹⁰⁵³ ¹⁰⁵⁴ ¹⁰⁵⁵ ¹⁰⁵⁶ ¹⁰⁵⁷ ¹⁰⁵⁸ ¹⁰⁵⁹ ¹⁰⁶⁰ ¹⁰⁶¹ ¹⁰⁶² ¹⁰⁶³ ¹⁰⁶⁴ ¹⁰⁶⁵ ¹⁰⁶⁶ ¹⁰⁶⁷ ¹⁰⁶⁸ ¹⁰⁶⁹ ¹⁰⁷⁰ ¹⁰⁷¹ ¹⁰⁷² ¹⁰⁷³ ¹⁰⁷⁴ ¹⁰⁷⁵ ¹⁰⁷⁶ ¹⁰⁷⁷ ¹⁰⁷⁸ ¹⁰⁷⁹ ¹⁰⁸⁰ ¹⁰⁸¹ ¹⁰⁸² ¹⁰⁸³ ¹⁰⁸⁴ ¹⁰⁸⁵ ¹⁰⁸⁶ ¹⁰⁸⁷ ¹⁰⁸⁸ ¹⁰⁸⁹ ¹⁰⁹⁰ ¹⁰⁹¹ ¹⁰⁹² ¹⁰⁹³ ¹⁰⁹⁴ ¹⁰⁹⁵ ¹⁰⁹⁶ ¹⁰⁹⁷ ¹⁰⁹⁸ ¹⁰⁹⁹ ¹¹⁰⁰ ¹¹⁰¹ ¹¹⁰² ¹¹⁰³ ¹¹⁰⁴ ¹¹⁰⁵ ¹¹⁰⁶ ¹¹⁰⁷ ¹¹⁰⁸ ¹¹⁰⁹ ¹¹¹⁰ ¹¹¹¹ ¹¹¹² ¹¹¹³ ¹¹¹⁴ ¹¹¹⁵ ¹¹¹⁶ ¹¹¹⁷ ¹¹¹⁸ ¹¹¹⁹ ¹¹²⁰ ¹¹²¹ ¹¹²² ¹¹²³ ¹¹²⁴ ¹¹²⁵ ¹¹²⁶ ¹¹²⁷ ¹¹²⁸ ¹¹²⁹ ¹¹³⁰ ¹¹³¹ ¹¹³² ¹¹³³ ¹¹³⁴ ¹¹³⁵ ¹¹³⁶ ¹¹³⁷ ¹¹³⁸ ¹¹³⁹ ¹¹⁴⁰ ¹¹⁴¹ ¹¹⁴² ¹¹⁴³ ¹¹⁴⁴ ¹¹⁴⁵ ¹¹⁴⁶ ¹¹⁴⁷ ¹¹⁴⁸ ¹¹⁴⁹ ¹¹⁵⁰ ¹¹⁵¹ ¹¹⁵² ¹¹⁵³ ¹¹⁵⁴ ¹¹⁵⁵ ¹¹⁵⁶ ¹¹⁵⁷ ¹¹⁵⁸ ¹¹⁵⁹ ¹¹⁶⁰ ¹¹⁶¹ ¹¹⁶² ¹¹⁶³ ¹¹⁶⁴ ¹¹⁶⁵ ¹¹⁶⁶ ¹¹⁶⁷ ¹¹⁶⁸ ¹¹⁶⁹ ¹¹⁷⁰ ¹¹⁷¹ ¹¹⁷² ¹¹⁷³ ¹¹⁷⁴ ¹¹⁷⁵ ¹¹⁷⁶ ¹¹⁷⁷ ¹¹⁷⁸ ¹¹⁷⁹ ¹¹⁸⁰ ¹¹⁸¹ ¹¹⁸² ¹¹⁸³ ¹¹⁸⁴ ¹¹⁸⁵ ¹¹⁸⁶ ¹¹⁸⁷ ¹¹⁸⁸ ¹¹⁸⁹ ¹¹⁹⁰ ¹¹⁹¹ ¹¹⁹² ¹¹⁹³ ¹¹⁹⁴ ¹¹⁹⁵ ¹¹⁹⁶ ¹¹⁹⁷ ¹¹⁹⁸ ¹¹⁹⁹ ¹²⁰⁰ ¹²⁰¹ ¹²⁰² ¹²⁰³ ¹²⁰⁴ ¹²⁰⁵ ¹²⁰⁶ ¹²⁰⁷ ¹²⁰⁸ ¹²⁰⁹ ¹²¹⁰ ¹²¹¹ ¹²¹² ¹²¹³ ¹²¹⁴ ¹²¹⁵ ¹²¹⁶ ¹²¹⁷ ¹²¹⁸ ¹²¹⁹ ¹²²⁰ ¹²²¹ ¹²²² ¹²²³ ¹²²⁴ ¹²²⁵ ¹²²⁶ ¹²²⁷ ¹²²⁸ ¹²²⁹ ¹²³⁰ ¹²³¹ ¹²³² ¹²³³ ¹²³⁴ ¹²³⁵ ¹²³⁶ ¹²³⁷ ¹²³⁸ ¹²³⁹ ¹²⁴⁰ ¹²⁴¹ ¹²⁴² ¹²⁴³ ¹²⁴⁴ ¹²⁴⁵ ¹²⁴⁶ ¹²⁴⁷ ¹²⁴⁸ ¹²⁴⁹ ¹²⁵⁰ ¹²⁵¹ ¹²⁵² ¹²⁵³ ¹²⁵⁴ ¹²⁵⁵ ¹²⁵⁶ ¹²⁵⁷ ¹²⁵⁸ ¹²⁵⁹ ¹²⁶⁰ ¹²⁶¹ ¹²⁶² ¹²⁶³ ¹²⁶⁴ ¹²⁶⁵ ¹²⁶⁶ ¹²⁶⁷ ¹²⁶⁸ ¹²⁶⁹ ¹²⁷⁰ ¹²⁷¹ ¹²⁷² ¹²⁷³ ¹²⁷⁴ ¹²⁷⁵ ¹²⁷⁶ ¹²⁷⁷ ¹²⁷⁸ ¹²⁷⁹ ¹²⁸⁰ ¹²⁸¹ ¹²⁸² ¹²⁸³ ¹²⁸⁴ ¹²⁸⁵ ¹²⁸⁶ ¹²⁸⁷ ¹²⁸⁸ ¹²⁸⁹ ¹²⁹⁰ ¹²⁹¹ ¹²⁹² ¹²⁹³ ¹²⁹⁴ ¹²⁹⁵ ¹²⁹⁶ ¹²⁹⁷ ¹²⁹⁸ ¹²⁹⁹ ¹³⁰⁰ ¹³⁰¹ ¹³⁰² ¹³⁰³ ¹³⁰⁴ ¹³⁰⁵ ¹³⁰⁶ ¹³⁰⁷ ¹³⁰⁸ ¹³⁰⁹ ¹³¹⁰ ¹³¹¹ ¹³¹² ¹³¹³ ¹³¹⁴ ¹³¹⁵ ¹³¹⁶ ¹³¹⁷ ¹³¹⁸ ¹³¹⁹ ¹³²⁰ ¹³²¹ ¹³²² ¹³²³ ¹³²⁴ ¹³²⁵ ¹³²⁶ ¹³²⁷ ¹³²⁸ ¹³²⁹ ¹³³⁰ ¹³³¹ ¹³³² ¹³³³ ¹³³⁴ ¹³³⁵ ¹³³⁶ ¹³³⁷

CONCLUSION. At this stage of our preliminary study, it can be stated that from two Georgian translations of the homilies (VI and VIII) by Aphrahat the Persian Sage, the translation of the VI homily rendered by an anonymous translator in the 10th century, essentially represents a faithful and word-for-word rendition of the Armenian source. Nevertheless, the Georgian text reveals significant differences from the recensions edited by Lafontaine, even from the UV recension that stands closer to it, and maintains correspondences to the Syriac A ms recension (BL Add. 14619, 6th century) reflected in the Georgian, presumably through the unknown Armenian source, – the recension, not considered in the edition of Lafontaine. The second, modern translation of the VIII homily, *On the Resurrection of the Dead*, rendered by Lasha Bezhanishvili from the English source, is good enough to understand the content of the text, though for scholarly purposes it must be referred to with caution, since, having the English translation as the direct source, it is not always sufficiently precise.

Tbilisi State University, Georgia

BIBLIOGRAPHY

AbouZayd, Shafiq. 1993. *Ihdayutha: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient: From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 AD*. Oxford: ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies.

Abuladze, Iliia, ed. 1973. *Dzveli k'art'uli leksikoni* [Dictionary of the Old Georgian Language]. Tbilisi: Metsniereba.

Antonellus, Nicolaus. 1756. *Sancti Patris Nostri Jacobi Episcopi Nisibeni Sermones*. Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.

Baarda, Tjitze. 1980-1981. "Another Treatise of Aphrahat the Persian Sage in Ethiopic Translation: A Short Note." *New Testament Studies* 27/5: 632-40.

Bert, Georg, ed. and trans. 1888. *Aphrahat's, des Persischen Weisen Homilien*. TU 3-4. Leipzig: J. C. Hinrichs.

Bezhanishvili, Lasha, trans. 2011. *Cminda Afraati, sparsi brdzeni, 'mkvdart'a agdgoma-ze'* [St. Aphrahat the Persian Sage, *On the Resurrection of the Dead*].

<http://documentsingeorgian.wordpress.com/2011/11/08/წმინდა-აფრათის-სპარსი-ბრ/>

Bonwetsch, Gottlieb Nathanael, ed. 1907. *Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben. Nach einer Übersetzung der in einer Schatberder Handschrift vorliegenden Georgischen Version.* TU 31/2. Leipzig: J. C. Hinrichs.

Gallandius, Andrea, ed. 1769. *Bibliotheca Veterum Patrum Antiquorumque Scriptorum Ecclesiasticorum.* Venice.

Garitte, Gerard. 1964a. "L'Entretien VI d'Aphraate en géorgien." *Bedi Karthlisa* 17-18: 82-87.

— 1964b. "La version géorgienne de l'Entretien VI d'Aphraate." *Le Muséon* 77: 301-66.

— 1980. *Scripta Disiecta* II. Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain.

Gigineishvili, Bakar and Elguja Giunashvili, eds. 1979. *Shat'berdis K'rebuli X sauk'unisa* [Shatberdi Collection of the 10th century]. The Monuments of the Old Georgian Literature. Vol. I. Tbilisi: Metsniereba.

Khoudabashyan, Alek'sandr, ed. 1986. (= Խոսիքաբայան, Ալեքսանդր. 1986. *Հայ-Ռուսերեն բառարան*. Երևան). *Hay-rōwseren bařaran* [Armenian-Russian Dictionary]. Erevan.

Lafontaine, Guy, ed. 1977, 1979, 1980. "La version arménienne des oeuvres d'Aphraate le syrien." CSCO 382-83, 405-06, 423-24, *Arm.* 7, 9-10, 11-12. Louvain: Louvain Secretariat du CorpusSCO.

Lehto, Adam, ed. 2010. *The Demonstrations of Aphrahat, the Persian Sage.* Gorgias Eastern Christian Studies 27. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

NPNF = Gwynn, John, ed. and transl. 1898. *Aphrahat, Select Demonstrations.* A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series. Vol. 13. New York: The Christian Literature Company.

Parisot = PS.

Payne Smith, Jessie, ed. 1976. *A Compendious Syriac Dictionary.* Oxford: Clarendon Press.

Pereira, Franciscus Maria Esteves, ed. 1906. "Jacobi, episcopi Nisibeni, *Homilia de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis.*" In *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag (2 März, 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in Ihrem Auftrag herausgegeben*, edited by Carl Bezold, 877-92. Gieszen: A. Töpelmann.

Pierre, Marie-Joseph, ed. 1988, 1989. *Aphraate le Sage Persan: Les Exposés*. Traduction du syriaque, notes et index. Sources Chrétiennes 349 and 359. Paris: Éditions du Cerf.

PS = Parisot, Joannes, ed. 1894, 1907. "Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*." *Patrologia Syriaca* 1-2. Paris: Firmin Didot.

Sasse, C. I. Franciscus. 1879. *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae Sermones Homileticos*. Lipsia: Aphraates.

Sauget, Joseph-Marie. 1979. "Entretiens d'Aphraate en arabe sous le nom d'Éphrem." *Le Muséon* 92/1-2: 61-69.

Tournebize, François. 1924. "Aragélian Khatchatur." In *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* 3: 1436-38.

Vööbus, Arthur. 1958. *History of Asceticism in the Syrian Orient*. Vol. I: *The Origin of Asceticism, Early Monasticism in Persia*. CSCO 184, subs. 14. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Wright, William, ed. 1869. *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from Syriac Manuscripts of the 5th and 6th centuries in the British Museum*. London: Williams and Norgate.

— 1871. *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum II*. London: Longman.

Yousif, Pierre and Khalil Samir. 1986. "La version arabe de la troisième démonstration d'Aphrahat (sur le jeûne)." In *Actes du deuxième Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes*, edited by Khalil Samir, 31-66. Rome: Pontificium Institutum di Studiorum Orientalium.

LATIN LEGAL TERMINOLOGY IN THE MONUMENTS OF GEORGIAN LAW (11th-21th CENTURIES)

EKATERINE KOBAKHIDZE

Abstract. The article focuses chiefly on the research of Latin legal terminology presented in written monuments of Georgian Law in the 11th-21st centuries. It describes the long history of endeavors to establish the existence of Latin legal terms in Georgian legal sources, how they were received during different epochs, the regularities of forming these terms in the Georgian language, their initial meanings and other noteworthy details that are important not only from a philological perspective but from a legal point of view. Despite the fact that Georgia was never under the ruling of the Roman Empire, and hence, — Latin legal terms never entered Georgian law directly from Roman law or from the Latin language, from as early as the 11th century these terms made a significant impact on the creation of Georgian legal terminology. Overall, they greatly contributed to approximating Georgian law to Western legal culture.

The article is based on the work carried out personally by the author in the framework of the interdisciplinary project *Latin Law Terminology* funded by the Rustaveli National Scientific Foundation in 2012-2014.¹ The project aimed at studying the meaning of Latin legal terms in Roman law, in

¹ The Head of the Project: Prof. Levan Aleksidze. Key Personell: Associate Prof. Iamze Gagua, Associate Prof. Ekaterine Kobakhidze, Assistant Prof. Nino Rukhadze, Dr. Maia Danelia.

modern Georgian legal acts and Georgian historical sources. Respectively, meaning of each Latin term covered within the project² is displayed in three paragraphs, the first is devoted to the meaning of the term in the Roman Law, the second – in modern Georgian legislation and the third – in Georgian historical monuments. The meanings of the Latin term in modern and historical legal sources of Georgia are corroborated by relevant citations. The following example can serve as illustration:

Candidatus [candida'tus, "clad in white"] candidate.

I – Aspirant to magistrate's position.

II – A person nominated to be elected or appointed in a state or a private organization. An employer is authorized to obtain information on the candidate, which the employer requires for making decision on his employment.³

III – "Whenever a Chief Priest or Archimandrite died, the Catholicos nominated a **candidate** and, if the king wished, would approve him" (*Law Pr. Dav.* 6, 8).

As seen from the example, the project mainly focused on the meanings and function of Latin legal terms in Roman law and the modern Georgian legislation, correspondingly its format did not envisage a systematic analysis of the cases of confirmed primary usage of Latin legal terms revealed in Georgian legal sources, which leads us to making considerable conclusions.

The present article serves the purpose of rectifying this flaw and shows a centuries-old history of endeavoring establishment of the existence of Latin legal terms in Georgian legal sources, the ways of their reception in different epochs, the regularities of forming these terms in the Georgian language, their initial meanings and many other noteworthy details that are important not only from a philological perspective but from a legal point of view.

We can tentatively divide Latin legal terminology, in terms of the chronology of establishment of their usage in Georgian legal sources, into the following groups:

² Discussion on selection of terms for the purposes of the work and their legal status is presented in Aleksidze, Gagua, Danelia, Kobakhidze and Rukhadze 2015.

³ Georgian Labor Code, 5th (1) Article (2010).

- A) The terms introduced in the 11th-12th centuries;
- B) The terminology first confirmed in the 18th-19th centuries;
- C) The legal terms first presented in the legal acts of the first Democratic Republic of Georgia (1918-1921);
- D) The legal terminology established during the Soviet period (1921-1989);
- E) The terms first confirmed in the post-Soviet and active legislation.

Let us briefly review the signs and tendencies characteristic of each of these periods.

A) THE TERMS INTRODUCED IN THE 11TH-12TH CENTURIES

It can be clearly stated, that Georgia's political and cultural development, which is characteristic of this period, equally touched upon all the important institutions of the state, including the legal institutions. It is in this epoch, when the so called Western tendencies, craving for European culture and receptions from the antiquity are on the increase, when Latin terminology first appears in the Georgian legal tradition. It is especially noteworthy that this process originates in the thick of Ecclesiastical law.

The presence of Latin legal terminology in the legal sources of this chronological period is proved in the translated monuments and their scholia as well as the original texts. The most noteworthy from these sources are: *The Deed of Protection* given by King Giorgi II to Shiomgvimi Monastery, *The Typicon of Petritsoni Georgians' Monastery* (1084),⁴ *Writing of Monuments* for the Ruisi-Urbnisi Convention (1103),⁵ *The Nomocanon*,⁶ and *The Minor Nomocanon*.⁷

The list of some terms are provided below:

Latin	Georgian	Source	Meaning (in Georgian context)
Codicilli	kodiki	NC 142, 16	Adding the act of will
Codex	kodikoi	NC Sch. 137	Codex, the collection published under Justinian's leadership

⁴ The Monuments of Georgian Law 1965-1985.

⁵ The Monuments of Georgian Law 1965-1985.

⁶ Gabidzashvili et al. 1975.

⁷ Giunashvil, Gabidzashvili and Dolakidze 1972.

Latin	Georgian	Source	Meaning (in Georgian context)
Commonitorium	komonitori	NC 180,1	Reminding letter
Curator	kuratori	NC 180, 1,	Caretaker
Digesta	digestoni	NC Sch. 137	Digests, collection published by Justinian in 533
Domesticus	demestikosi/ demestlikosi	Typicon of Petritsoni	Ruler, helmsman
Famosus	famoi	NC 183.4	Libellous letter, slanderous information
Institutio	institutionni	NC Sch. 136	Institutions, manual of Legal Systematic Course published by Justinian in 533
Legatum	lighati	NC 137, 16	Addition to the Book of Will
Libellus	liveloni	NC 136	Superscription, signboard, official announcement
Mandator	mandaturi	Shiomgvimi- 1072	Organizer of ceremonies at Royal Court
Privatus	privati	NC 179, 4	Emperor's private property

The article does not allow us to present the contexts and citations of all the terms provided in the texts, which contain interesting material in many respects, but we would still like to draw the reader's attention to a number of cases.

The fact that the abovementioned terms are encountered for the first time in the Georgian legal realm is primarily proved by the argument that they are, as a rule, accompanied with rather detailed explanations in their sources. For example, the scholia of the *Nomocanon* explain not only meanings of the terms, but point out their etymology too: "Kodikoi is a Roman word and it is the name of the documents and laws promulgated by the Royal persons and clergy and is divided into separate books for their plentitude, the parts and the chapters of which are devoted to different issues"(NC Sch. 137); "*Digeston* is the name of a Roman book of the greatest sages like Socrates, Plato, Aristotle and also the *Book of Civil Laws* and the

shortened version of a book with many parts, each part of which belongs to a separate person" (NC. Sch. 137).

The thing that the term "Roman" really denotes here Roman and Latin (and not Byzantine, as this is the case in some passages of the *Life of Kartli* as S. Khaukhchishvili explains in his dictionary)⁸ is proved from the very scholia of the *Nomocanon*, which clarifies that "These are the names of Roman, currently the civil books known among Greeks" – where from the chronological sequence – Roman – Greek – is clearly seen.

What is the way of borrowing these terms? At the first glance is quite evident that this Latin law terminology enters in Georgian from the Greek language. Let's compare the forms:

Georgian	Greek	Latin
„დიგესტონი“ [digestoni]	Διγέστων	Digesta
„ინსტიტუტიონი“ [institutioni]	Ινστιτουτίων	Institutio
„კომონიტორი“ [komonitori]	Κομμονιτώριον	commonitorium
„ლიველონი“ [liveloni]	Λίβελλον	Libellus

Worthy of note also is the way of reading the "B" as the "V" in the term "libellus" – "liveloni," which is characteristic of the Greek of Byzantine period. We have the analogous case in the terms: "privati" (πριβάτος) and "lighati" (λιγάτος) to which "G" into "gh" had been transferred. At the same time, the fact that some Latin legal terms borrowed through Greek are erroneously represented in Georgian as compared with Greek, is also important.

Having these two factors in mind we can assume that transfer of Latin legal terms from Greek into Georgian happened not in written way, but verbally.

We encounter partial confirmation of our point of view in I. Javakhishvili's explanation with regard to the term "kodikoi" provided in the *Nomocanon*. "The word is Latin" – he says, – "(codex). Codex represents a borrowed Greek form; it is probable that it is a verbally transferred word."⁹

⁸ Khaukhchishvili 1955, 417.

⁹ Javakhishvili 1984, VI, 30.

It is interesting that in the legal monuments of the 11th-12th centuries we encounter proper names connected with Roman law. These are:

1. Augustus, G. Julius Caesar Octavianus (“Avgvistos” *Writing of the Monument for Ruisi-Urbnisi Convention* (1103) (MGL, III, 125) – Octavian Augustus, initiator of a whole number of laws.
2. Iustinianus (“Iustiniane,” *Minor Nomocanon*, 18) – Iustinian I, person who strove for the revival of Roman law, with Hellenic and Christian tinge. The Codex, Digest, and Institutes have been put together under his orders.

I would like to specially dwell on the form “Avgvistos,” which Arsen Monk (of Ikalto), the author of the *Writing of the Monument*, used to evaluate David the Builder. Arsen Monk notes that king David was “aggrandizer of the owned (i.e. the authority and power, expander of the domain E. K.), (he was distinguished E. K.) as befits “Avgvistos” Caesar.” (*Writing of the Monument for Ruisi Urbnisi Convention* (1103) GML, III, 125).

It is noteworthy that “Avgvistos” and the adjectival form “Avgvistiani” derived from it are encountered as an epithet in the Georgian literature of this period a number of times. They are frequently used in *The Life of Kartli* to characterize Georgian sovereigns.¹⁰

This enables us to discuss the terms confirmed in the monuments of Georgian law in the general cultural context of that epoch. As an initial conclusion one can say that the Latin legal terminology confirmed in the Georgian legal monuments of the 11th-12th centuries is fully borrowed from Greek. It seems that some part of it has been received not in written, but in verbal form.

I think that this fact is totally natural, considering that the case concerns the Ecclesiastical law of the 11th-12th centuries the greater part of norms of which had been introduced via Greek language predominantly – orally. Naturally, this used to engender some imprecision, which was noted by Giorgi Mtatsmindeli in his time, who tried to stamp out this flaw by translating spiritual literature and promoting education.¹¹

¹⁰ www.classicaltradition.tsu.ge

¹¹ Kekelidze and Baramidze 1987, 99, 113.

B) THE 18TH-19TH CENTURIES

From the 12th century till the second half of the 18th century, against the background of Mongolian, Turkish and Persian domination, the link of Georgian law with European law had been weakening and, correspondingly, the inflow of Latin terms into Georgian legal space was hampered, or one can say – was totally ceased. Georgia's approximation to Russia opened up the door for the influx of a new wave of information on the European law and facilitated entry of Latin terms established in the European law into the legal monuments of Georgia.

I will provide a number of important examples.

1. Appellatio [apelatsia] (*Law Pr. Dav. C. 2,23*) – lodging of claim against the court verdict with the higher instance.¹²
2. Articulus [artikuli] (*The Tractate on Kartl-Kakheti Kingdom Entering Protectorate of Russia*) [GML, II, 478] – referring to the law, interim court decision.
3. Caeremonia [tseremonia], (*Decreeing on King Erekle's Burial Service* (1798) [GML, II, 534] – some event held ceremoniously and the rule of its staging.
4. Candidatus [kandidati] (*Law Pr. Dav. 6.8*) – a person nominated for election or appointment to a state or private organization.
5. Classis [klasi] (*Law Pr. Dav. 238*) – layer of population.
6. Collegium [koleghia] (*The Tractate on Kartl-Kakheti Kingdom Entering Protectorate of Russia* (1783) GML, II, 460] – a group of officials.
7. Deputatus [deputati] (*The Rule of Supreme Court of Megrelia – 1856* [GML, VIII, 815] – a member of the state legislative or other representative body elected by population.
8. Generalis [ghenerali] (*Law Pr. Dav. 144*) – the highest military rank;
9. Gubernator [gubernatori] (*Law Pr. Dav. C. 16*) – governor, ruler.
10. Imperator [imperatorii] (*Solomon I's Book of Donations to the Mother of God of Kutaisi* (1777) [GML, VII, 429] – emperor, ruler.
11. Imperium [imperiisa, imperia] (*Law Pr. Dav. C. 1*) – empire, monarchy, which is headed by an emperor.

¹² Purtseladze 1964.

12. Investitura [investituris, investitura] (*The Tractate on Kartl-Kakheti Kingdom Entering Protectorate of Russia* (1783) GML, II, 464) – delegation of land or position, accompanied by a relevant ceremony during the middle ages.
13. Pensio [pentsiai] (*Law Pr. Dav.* 97) – monetary help.
14. Procurator [prokurori] (*Law Pr. Dav.* C, 8 (3)).
15. Senatus [senati] (*Law Pr. Dav.* 5).

As we see, the legal terminology of Latin provenance, which starts to appear in Georgian legal monuments on the verge of the 18th-19th centuries, mainly reflects those regulations and positions, which were established within the boundaries of Russian empire (in this period appear also: mediator, memoria, minister...). It is also evident, that because of this reason the Georgian terms are composed in accordance with Russian transcription and form, e.g.:

Latin	Russian	Georgian
Articulus	артикуль [artikul]	არტიკული [artikuli]
Caerimonia	церемония [tseremonija]	ცერემონია [tseremonia]
Candidatus	кандидат [kandidat]	კანდიდატი [kandidati]
Classis	класс [klas]	კლასი [klasi]
Imperium	империя [imperija]	იმპერია [imperia]

Unlike the previous period, the etymology of Latin legal terms in the Georgian legal monuments of this epoch, as a rule, is not pointed out. The only exception is the word appellation, which first appears in the source the *Book of Law of Prince David*, where it says: "The word appellation is French, which in our language means lodging a complaint in the supreme places" (*Law Pr. Dav.* C 2. 23). Coming out from the reality that the word "French" has a number of meanings in the lexis of that period (French, Catholic, foreign), this phrase, provided in the *Book of Law of Prince David*, can be understood in different ways. It is possible that here reference is made to the way the word "appellatio" entered the Russian language (from French appellation). But if we base ourselves on other meanings, it is not ruled out that "foreign," "Catholic" (i.e. Latin) origins of the word are meant here.

I am more in favor of the second version and, at the same time, note that Prince David, this highly erudite man, could not have thought that the word “appellatio” had French etymology. It is impossible to think that he did not know the fact that the term “appellatio” had already been established in Roman law and meant lodging a claim against the verdict reached by a magistrate or court with the body of higher instant.

Thus, at the turn of the 18th-19th centuries Georgian legal monuments clearly reflect the reality, which existed in the political life of the country. I would like to note that the *Book of Law of Prince David*, which sets as its goal harmonization of the Georgian law with the law of the civilized Western world of that time, even through Russian, could not be practically implemented. It, due to understandable reasons, became a theoretical work and unrealizable dream for the country, which had turned into a Russian colony and had not even managed to have the laws written in its native language till the 20th century.

At the same time this period became a preparatory stage in terms of working out the principles for formulating legal terms and, in our case, the Latin legal terminology in Georgian – this is substitution of *via Graeca* established in the 11th-12th centuries by new way of borrowing, *via Russica*, which first and foremost was predetermined by political reasons.

C) THE PERIOD OF THE FIRST GEORGIAN DEMOCRATIC REPUBLIC (1918-1921)

Despite the fact, that legal monuments of this period, due to well-known reasons, are very few, they still show a number of important Latin legal terms, among which:

1. Constitutio [konstitutsia] (Article VIII of the Constitution of Georgia)¹³ – Constitution, the main law of state having the supreme legal power.
2. Declaratio [deklaratsia] (The Act of Independence of Georgia, 1918, addendum V) – International act, which strengthens general principles and tasks of international relations.

The way of borrowing these terms is evidently through Russian again, as these terms newly introduced into Georgian law circulated much earlier in the 18th-19th century Georgian press, writing and at the same time, the

¹³ “The Constitution of Georgian Democratic Republic of 21 February, 1921.” In *The 26th May of 1918 Act of Georgian Independence, 21 February, 1921, Constitution of Georgian Democratic Republic*, edited with a preface by Giorgi Papuashvili. Batumi 2009.

way of forming them was clearly traditional – it repeated the previous period. It is quite natural that this tendency became stronger during the next period.

D) THE SOVIET PERIOD (1921-1919)

As distinct from the II part of the 19th century, the law of Georgian Soviet Socialist Republic, even though trapped in the Soviet legal space, existed in the national language but should be emphasized that it was mainly translated from the Russian language. The issue which interests us – importation of Latin terminology into the Soviet Georgian legal language, offers us important material. More than 100 terms of Latin origin enter Georgian law of this period, naturally from the Russian language sources and in traditional Russian mold. I will list a number of them: abortus [aborti], acceptus [aqtsepti], accreditatio [akreditatsia], alimentum [alimenti], assignatio [asignatsia], cassatio [kasatsia], certification [sertifikatsia], codification [kodifikatsia], compensation [kompensatsia], confiscation [konfiskatsia], convention [konventsia], demunicipalisatio [demunitsipalizatsia], denationalisatio [denatsionalizatsia], directivus [direqtiva], discriminatio [diskriminatsia], expertus [eqsperti], falsification [falsifikatsia], fictio [fiqtisia], instantia [instantsia], internationalis [internatsionaluri], interpellation [interpelatsia], iurisprudentia [iurisprudentsia], iustitia [iustitsia] and many others.

It is noteworthy, that for producing an adjectival form of the term Georgian suffixes are added to Latin base, which is done in analogy with Russian:

Latin	Russian	Georgian
Criminalis	Криминальный [kriminal-ni]	კრიმინალური [kriminal-uri]
Internationalis	Интернациональный [internatsional-ni]	ინტერნაციონალური [internacional-uri]
Commercialis	Коммерческий [kommerche-ski]	კომერციული [kommerci-uli]

Coming out from the fact that the majority of terms was already known for the pre-Soviet Russian legislation and the 18th-19th century Georgian society, the meaning of the terms, despite their appearance in the Geor-

gian legal space for the first time, has not been explained, unlike the previous period.

Only the terminology, newly appearing in the Soviet and through it the Georgian law, is accompanied with the relevant comments, e.g.:

- *Alimentum* [*alimentum*] (Georgian SSR Civil Law Procedural Code, 1924, Part II, Article X, 102) – “for the case, which concerns demanding means of livelihood (*alimony*) for wife in need and unable to work and for a child.”
- *Certificatio* [*sertifikatsia/sertifikati*] (Decree N120 of the Council of Ministers of the Georgian SSR – 1983, Chron. Col. III, 334)¹⁴ – “prohibit renting of houses and facilities to the holiday makers without the relevant permits (*certificates*) of the local resort bureaus.”
- *Confiscatio* [*confiscatsia*] (Decree N17, 6th April of 1921, Acts 1922-1978, 31)¹⁵ – “the land committees effect land seizure (*confiscation*).”
- *Expertus* [*expertum*] (Civil Procedural Code of Georgian SSR, 1922, Chapter 122) – “the court, on its own, or on the demand of one of the parties or due to the proving documents presented can carry out necessary checking action: inspect the place, invite knowledgeable persons (*experts*).”
- *Falsificatio* (*Med. Lat.*)¹⁶ [*Falsifikatsia*] (The Criminal Code of Georgian SSR, 1924, Article 196) – “falsification, changing of the appearance and the qualities of such things, which are sellable or usable by public, also selling of these things for cheating purposes.”
- *Actio* [*aktsia*] (The Civil Code of Georgian SSR, 1923, 322) – “shareholding collective is considered such a collective (*society*) [...] the capital of which is divided into an equal part of a definite number (*share*) and whose liabilities are paid for only by the society property.”

It is noteworthy that Latin legal terms introduced into the Georgian legal space during the Soviet epoch had played a great role in working out Georgian legal terminology; they paved the way for the general principles of formation of Latin terms during later period.

¹⁴ Chronological Collection of Georgian SSR Laws, of the Orders of the Presidium of the Supreme Soviet and the Government’s Decrees of Georgian SSR, Tbilisi, vol. I-VII, 1959-1978.

¹⁵ Collection of the Constitutional Acts of Georgian SSR 1921-1978, Tbilisi 1983.

¹⁶ It has been confirmed for the legal terminology created in Latin of middle centuries (Du Cange et al. 1954).

Based on these principles, Latin legal terms formed under the influence of Greek language at the first stage (11th-12th centuries), had finally become supplanted with the new forms imported from different languages, tailored to Russian mold.

E) ACTIVE LEGISLATION

At the backdrop of harmonization of Georgian legislation with the law of European countries Latin and Latinate terms are adopted apparently in the Russian mould. During this period the following terms were incorporated: *accessorius* [aqtsesoruli], *alumnus* [alumna], *amicus curiae* [amicus kurie], *beneficiarius* [benefitsiari], *bonitas/-tatis* [boniteti], *bonus* [bonusi], *compromissum* [kompromisi], *concessio* [kontsesia], *consensus* [konsensusi], *cooptatio* [kooptatsia], *delimitatio* [delimitatsia], *discretio* [diskretesia], *emancipatio* [emansipatsia], *emissio* [emisia], *fiducia* [fidutsiaruli], *fractio* [fraqtzia], *investor* [investori], *identification* [identifikatsia], *implementation* [implementatsia], *insignia* [insignia], etc.

Let's see the meanings of these terms in Georgian laws: *accessorius* [Aqtsesoruli]¹⁷ – “the right, which is connected with another right so, that it cannot even exist without it;” *alumnus* [alumni]¹⁸ – “a graduate of an educational program;” *amicus curiae* [amicus curie]¹⁹ – “friend of court;” *beneficiarius* [benefitsiari]²⁰ – “a person in whose favor the trusted property is managed, a person receiving benefit;” *bonitas* [boniteti] (Civil Code of Georgia, 1997, 874 (4) Paragraph) – “indicator of profitability of a bank account;” *bonus* [bonusi] (Georgian Law on the Rule of Issuing Concessions to Foreign Countries and Companies, 1994, 15th Article) – “the sum paid by investor on the basis of an agreement signed with the state;” *clausula* [klauzula] (Decision of the First Board of the Georgian Constitutional Court N1/3/136, 2002, Paragraph 12) – “legal guarantees given to foreign investors by the state;” *coalitio* [coalitsia] (Georgian Organic Law on the Elections to the Georgian Parliament, 1995, 21 (2) Paragraph) – “union of states, political parties;” *collisio* [collizia] (Georgian Law on International Private Law, 1998 32 (1) Paragraph) – “conflict, confrontation, clash;” *con-*

¹⁷ Civil Code of Georgia. 153 (1) Paragraph. 1997.

¹⁸ The Order of the Georgian Minister of Education and Science N184/6. 2011. (I) Paragraph.

¹⁹ Criminal Procedural Code of Georgia. 55 Clause. 2009.

²⁰ Georgian Organic Law on Georgian National Bank. 53 (1) (b) Paragraph. 1995.

sensus (consensus, Order of the President of Georgia N358, 1998 4th (15) Paragraph] – “rule of reaching a decision, during which the decision is considered reached, if none of the persons partaking of the decision making process comes out against the decision;” *lustratio* [*lustratsia*],”²¹ etc.

During this period, which is quite important, and this tendency becomes stronger in the 21st century, Latin legal terminology enters from the laws of Western countries in the forms established therein (mostly German and Anglo-Saxon law), which is a deviation from the monolingual picture existing during previous periods.

As an example we will provide a term “*Amicus Curiae*” [*amikus kurie*]; already during the Roman Law the term had a concrete function and it denoted the so called “Friend of the court.” This was a person, who on his own initiative offered the court information concerning laws and other aspects and by this he helped justice to be exercised during court cases.

This term was established in the active legislation in 2009, in the Criminal Procedural Code of Georgia (Paragraph 55), with the relevant explanation – “an interested person who is not a party to a criminal case under review, may, at least five days before a hearing on the merits of the case, submit to court in writing his/her own written opinion with regard to this case.”

What was the road that this term took before appearing in Georgian law? The term used in medieval Roman law in the 9th century first becomes established in English law and later emerges in the legislations of other European countries too.

Later “*Amicus Curiae*” appears in the Common law and today it is used by the European Court of Human Rights and the Court of Justice of the European Union. At the same time, it appears also in the rulings of the US Supreme Court.²² It is namely the European Court wherefrom this term was received.

CONCLUSION

Generally, on the basis of the study of the Latin legal terms incorporated into the active legislation I can conclude that while incorporating Latin legal terms into Georgian law, in comparison with the previous four peri-

²¹ Decision of Georgian Parliament about Creating the Provisional Commission for the Mechanism of Lustration. 1998.

²² United States Supreme Court Rule, 37 3 (a).

ods unveiled by us, disruption of the monolingual picture of borrowing has been underway, the avenues by which these terms are received have expanded and the way of their formation has changed too.

It is hard to say what direction Georgian law will take in the future in borrowing Latin-based legal terminology or to which avenue of reception it will attach primacy.

Though it is obvious that despite the fact that Georgia was never under the ruling of the Roman Empire, and that—based on concrete examples — Latin legal terms never entered Georgian law directly from Roman law or from the Latin language, from as early as the 11th century these terms had a significant impact on the creation of Georgian legal terminology. Overall, they greatly contributed to bringing Georgian law closer to Western legal culture.

Tbilisi State University, Georgia

BIBLIOGRAPHY

Aleksidze, Levan, Iamze Gagua, Maia Danelia, Ekaterine Kobakhidze and Nino Rukhadze. 2015. *Latinuri iuridiuli Terminologia* [Latin Legal Terminology]. Tbilisi: Meridiani.

Du Cange, Charles du Fresne, Léopold Favre, Johann Christoph Adelung, Pierre Carpenter and Louis G. A. Henschel. 1954. *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*. Vol. I. Niort: L. Favre.

Gabidzashvili, Enriko et al., eds. 1975. *Didi sjuliskanoni* [The Nomocanon]. Tbilisi: Science.

Giunashvil, Elguja, Enriko Gabidzashvili and Manana Dolakidze, eds. 1972. *Mcire sjuliskanoni* [The Minor Nomocanon]. Tbilisi: Science.

Javakhishvili, Ivane. 1984. *Šhromebi* [Works]. Vol. VI. Tbilisi

Kekelidze, Korneli and Aleksandre Baramidze, eds. 1987. "Giorgi Mtsire. *Giorgi Mtacmindelis C'xovreba*" [Giorgi Mtsire, Life of Giorgi Mtatsmindeli]. In *Georgian Classical Literature II*. Tbilisi: Nakaduli.

Khaukhchishvili, Simon, ed. 1955. *K'art'lis c'xovreba* [The Life of Kartli]. Tbilisi: Ganatleba.

Purtseladze, David, ed. 1964. *Samart'ali Davit Batonišvilisa* [The Law of Prince David]. Tbilisi: Mecniereba.

The Monuments of Georgian Law [K'art'uli samart'lis dzeglebi]. 1965-1985. Edited by Isidore Dolidze. Vols. I and II. Tbilisi: Academy of Sciences of the Georgian Soviet Republic.

SPRACHLICHE OPPOSITIONEN UND HIERARCHIEN ZUR BESCHREIBUNG DER WELTORDNUNG IN *CORPUS AREOPAGITICUM*

NATALIYA NIKOLAEVA

Abstract. Hierarchy and opposition are two fundamental principles of the theology and cosmology of a philosopher known as a *descriptor* or a *magister hierarchiarum* in the history of theological science, namely (Pseudo-) Dionysius the Areopagite. Hierarchy and opposition are universal structural relationships between components of a system, including a natural language; they are the most important relationships within linguistic units of a language system: hierarchy represents the principle of existence of units at different levels, while opposition describes how units at the same level exist. Linguistic oppositions, which should reflect the apparent contradictions of the universe by revealing the truth in the compilation of the members of these opposites, include mainly those of grammatical categories (gender, number, tense forms, subject/predicate opposition). Hierarchy can be used as a kind of vertical opposition; its members do not stand in opposition to each other but are in a relationship of subordination. Among language hierarchies, the following are mentioned: lexical hyperonymes, and the relationship between the derivative and the base word in word-formation, and the system of comparison in the morphology of the adjective. Finally, the structure of the text is taken as a hierarchy at a higher level. Hierarchy and opposition in internal language relations are used by Dionysius the Areopagite to form and underline the idea of the hierarchical structure of the universe. Linguistic hierarchies and oppositions in his works are closely linked to logical ones. These systemic relations are in his discourses,

transformed in sort to level their differences: each opposition has a shadow of hierarchy and each hierarchy necessarily contains an opposition.

Hierarchie und die Opposition sind zwei Grundprinzipien der Theologie und Kosmologie eines Denkers, der sich unter dem Namen eines vom Apostel Paulus bekehrten Atheners versteckte. Es handelt sich um (Pseudo-)Dionysius Areopagita, einen christlichen Neuplatoniker, Autor mehrerer Schriften, die zusammen ein Corpus bilden.

Corpus Dionysiacum Areopagiticum besteht aus vier Abhandlungen – “Die himmlische Hierarchie” (nach ihren lateinischen Namen als *CH* gekürzt), “Über die kirchliche Hierarchie” (*EH*), “Über die Namen Gottes” (*DN*), “Über die mystische Theologie” (*ThM*) – und zehn Briefen an verschiedene Personen (*Ep.*).¹ Die Tradition teilt das ganze Corpus in die Schriften über Hierarchien (*CH* und *EH*) und die über die göttlichen Namen (*DN* und *ThM*). Dieser Unterteilung liegt der Problembereich jeder Abhandlung zugrunde: die einen handeln von ontologischen Fragen der Weltordnung, die Theorie des Symbols; die anderen von dem Problem der Erkenntnis Gottes – ein Problem, das mit Hilfe ästhetischer Erkenntnistheorie und theologischer Ethik gelöst werden kann. Dabei sollte nicht von eindeutiger Problemverteilung unter verschiedenen Schriften gesprochen werden: das vollständige philosophische Bild des Universums entsteht nur durch das aufmerksame Studium aller Abhandlungen.

Jedoch werden mit dem Namen des Dionysius Areopagita in patristischer Literatur und Theologie vor allem die in seinen Schriften ausgebauten und beschriebenen Hierarchien der himmlischen Mächte assoziiert, so wurde er in der westlichen Tradition *descriptor hierarchiarum*² bzw. *magister hierarchiarum*³ genannt.

¹ Griechischen Text wird nach MPG 3 zitiert.

² “Dionysius Areopagites ex philosopho Christianus effectus theologus, et hierarchiarum descriptor, divinae dispositionis ordinem in rerum omnium gubernatione demonstrare” (Hugo de S. Victore. *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagitae*. In MPL 175.0927C).

³ Den Ausdruck wird dem Thomas von Aquin zugeschrieben, obwohl es keine genaue Verwendung von ihm in seinen Werken gibt, aber Thomas nennt Areopagita *magister* im Kontext der Erwähnung seiner Hierarchien (Thomas Aquinas 2000, I, 108, art. 4).

Eine einzige philosophische oder religiöse Tradition, der das hierarchische Denken von Dionysius zugeschrieben werden könnte, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Nicht ganz ohne Grund sieht man hier den Einfluss der Triade von Proklus (Existenz-Leben-Denken)⁴ oder der Paulinischen Anschauungen.⁵ Uns imponiert der Gesichtspunkt von Louth, den er in seinem Werk *Denys the Areopagite* (1989) vorbringt: "Denys takes over the Neoplatonic idea of a scale of being, and also the idea that lower beings are dependent on higher beings, but he rejects any idea that being is (as it were) passed down this scale of being: all beings are created immediately by God. <...> The world is a theophany, a manifestation of God, in which beings closer to God manifest God to those further away".⁶

Diesem Gesichtspunkt liegt auch die Meinung von Lourié nahe, die Hierarchien bei Dionysius als Hierarchien der Theosis verschiedener Ebenen zu verstehen.⁷

Diese meisterhafte Beschreibung von Hierarchien beinhaltet noch einen anderen Aspekt – den Aspekt des sprachlichen Ausdrucks vom kosmischen Bild der Hierarchie und Thearchie. Areopagita wird *descriptor hierarchiarum* genannt, dabei aber schenkt man kaum der Tatsache Aufmerksamkeit, dass er zur Beschreibung einer Hierarchie auch eine Hierarchie verwendet – nicht nur eine externe, hierarchische Organisation des Denkens, sondern auch eine innere, dank hierarchischer Mittel der Sprache.

Der ungewöhnliche Stil des Dionysius wird von jedem bemerkt, wer seine Werke je studiert hat, ganz zu schweigen von Übersetzern des Corpus in andere Sprachen. Johannes Scottus Eriugena (9. Jh.), der das Corpus ins Lateinische übersetzte, nannte die narrative Art und Weise des Areopagita "verwirrend und unglaublich";⁸ Thomas von Aquin (13. Jh.) zeigt und erklärt in seinem Buch in *Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Exposition* Ausstellung die grundsätzlichen Schwierigkeiten beim Verstehen dieser Werke vom "dunklen Stil" ihres Autors

⁴ Z.B. bei Podolak 2011, 37.

⁵ Z.B. bei Stang 2012.

⁶ Louth 1989, 85.

⁷ Lourié 2014.

⁸ Johannes Scottus Eriugena 1978, 188.

vorausgesetzt;⁹ der Mönch Jesaja (14. Jh), der erste Übersetzer des Corpus ins Slavische, bedauert im Vorwort zu seinem Werk, dass es ihm extrem schwierig war, die philosophische Höhe des Griechischen ins noch nicht in diesem Sinne ausgereifte Slavische zu übertragen.¹⁰ Treffender als auf eine einfache Festlegung des Stils kommt mit der Charakteristik dieser Sprache der Patriarch von Konstantinopel Photios (9. Jh.) voran: Er bemerkte die Verbindung zwischen der dionysischen Rhetorik und Ideologie und nennt seine rhetorische Kunst Geschenk des Himmels.¹¹ Wir können diesen Gedanken nur fortsetzen: Rhetorische Kunst und Philosophie Areopagitas sind Phänomene, die eher nicht parallel, sondern korreliert existieren. Ästhetisches und Logisches können bei ihm nicht getrennt betrachtet werden.¹² Die Nicht-Linearität seines Stils ist direkt von dem Inhalt der Schriften abhängig: um über das Unaussprechliche, Transzendente, Hierarchische zu sprechen, braucht man entsprechende Sprachmittel.

Der italienische Forscher des Corpus Areopagiticum Scazzoso bietet eine Methode zur Analyse des individuellen Stils (*linguaggio*) des Autors an – vor einem breiteren humanitären Hintergrund und im Zusammenhang mit seiner Philosophie, die Tradition der byzantinischen und westlichen Patristik und deren Einfluss auf die Architektur, Ikonographie.¹³ Dieses Vorgehen ist zweifellos produktiv. Ausgehend davon, möchten wir uns auf die sprachlichen Elemente konzentrieren, die es dem Autor des Corpus erlauben, im Rahmen der Einheit von Inhalt und Form sein großes Bild der Welt und Weltordnung, das Schema der himmlischen und irdischen Hierarchien, die Opposition des transzendenten und unerkennbaren göttlichen Wesens und seiner erkennbaren Erscheinungsformen in diese Welt auszubauen.

Pseudo-Dionysius war kein Philologe im modernen Sinne des Wortes (und konnte nicht sein, weil es damals keine Philologie als Wissenschaft gab, sondern nur die Geisteswissenschaft an sich, in deren Rahmen alle geistwissenschaftlichen Probleme komplex betrachtet wurden). Eigent-

⁹ Thomas Aquinas 1950, 1-2.

¹⁰ Zit. nach: Velikie Minei Chetii 1870, III.

¹¹ Averintsev 1996, 293.

¹² Vgl. Bei Kristiansen 2011, 104: "What we tend to isolate as aesthetics was in pre-modern thought perfectly integrated with ethics and logic."

¹³ Scazzoso 1967.

liche Sprachprobleme (die Möglichkeit einer natürlichen Sprache, sprachliche Prozesse und Phänomene, die Beziehung von Sprache und Denken, etc.) sind für den Autor nicht von größerer Bedeutung, obwohl das Nachdenken über diese Fragen zwangsläufig bei der Reflexion weiterer globaler Probleme auftritt und einen der Topoi der mittelalterlichen christlichen Philosophie von einer gewissen Parallelität der kosmischen Ordnung und der natürlichen Sprache widerspiegelt. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, sich an die Theorie des Bildes, die Areopagita von Neuplatonikern aufgenommen und auf den christlichen Boden als methodische Grundlage seiner Erkenntnistheorie übertragen hat, zu erinnern. Dieser Theorie nach ist eine natürliche Sprache das Bild einer nicht-verbale Sprache, einer Prototypsprache; Gleichheit oder Ungleichheit des Bildes hängen von der Angemessenheit ihrer verbalen Ausführungsform ab. Areopagita sieht die größte Ähnlichkeit zum gesuchten Urbildes in voller Sprachlosigkeit (*ThM* III), denn nur auf diese Weise, in kontemplativer Stille vollständig verloren, können wir das „unaussprechliche Wort“ verstehen. Zu diesem Zweck, der, nach klassischer Definition von Averintsev, im „Ausgehen über das Wort“ besteht, braucht der Autor „sehr, sehr viele Worte“.¹⁴ Aber dieses scheinbar zufällige Durcheinander, der verbale Wahnsinn, haben ihr eigenes System: in seiner brillanten Intuition hat Areopagita in erster Linie solche sprachlichen Mittel ausgewählt und verwendet, die die beiden Grundprinzipien seiner Theologie und Kosmologie reflektieren – Hierarchie und Opposition.

Allerdings sind Hierarchie und Opposition universale strukturelle Beziehungen zwischen den Komponenten eines Systems, auch einer natürlichen Sprache. Das wissenschaftliche Verständnis der Sprache als System wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts herausgebildet, vor allem dank dem schweizerischen Linguisten Ferdinand de Saussure, dem Gründer der strukturalen Linguistik. In seinem Hauptwerk sind Überlegungen zu Einheiten des Sprachsystems und ihrer Beziehungen zu finden.¹⁵ Aber parallel entwickeln sich ähnliche Ideen in Russland: so äußerte noch vor Ferdinand de Saussure ein Vertreter der Kasaner linguistischen Schule, Kruszewski, in seinem *Grundriß der Wissenschaft der*

¹⁴ Averintsev 1977, 146.

¹⁵ Wunderli 2014.

*Sprache*¹⁶ die Idee vom systematischen Charakter der Sprache und der zwei Arten von Beziehungen der sprachlichen Einheiten, welche später von Strukturalisten als paradigmatische und syntagmatische Beziehungen bezeichnet wurden. Auch in den Werken des Begründers der Kasaner Schule, Baudouin de Courtenay, wurde das Konzept der grundlegenden Sprachebenen (der phonetischen, morphologischen, lexikalischen und syntaktischen) und deren Einheiten herausgearbeitet. Allerdings trat das intuitive Verständnis des systemischen Charakters der Sprache seit der Antike auf, denn nur unter dieser Bedingung war die Entstehung der Grammatik als sprachlicher Beschreibung möglich (unabhängig von den Zwecken dieser Beschreibung). Das gleiche Verständnis von natürlicher sprachlicher Struktur war offensichtlich dem Autor des *Corpus Areopagiticum* inhärent. Und in diesem der allgemeinen kosmischen Ordnung unterlegenen System gab es auch eine eigene Hierarchie und eine Opposition.

Den Parallelismus dieser zwei Systembeziehungen hat Areopagita wohl benutzt, und das erklärt gerade das intensive und nicht von allen Lesern positiv aufgenommene Wortanhäufen, das für seine Werke so typisch ist. Um über das Jenseitige, Transzendente zu sprechen, braucht man entsprechende sprachliche Mittel. Es gab doch ein System in seinem extraordinären Stil: er wählte solche sprachlichen Mittel heraus, die zwei Grundprinzipien seines Weltbildes und seiner Theologie widerspiegelten, nämlich Hierarchie und Opposition.

Hierarchie und Opposition als universelle systemische Beziehungen sind die wichtigste Art der Beziehungen unter sprachlichen Einheiten im Sprachsystem: die Hierarchie als ein Prinzip der Existenz von Einheiten verschiedener Ebenen, die Opposition als eine Möglichkeit der Existenz von Einheiten ein und derselben Ebene.

Das Wesen jeder Opposition besteht darin, dass sie kennzeichnende Merkmale ihrer Komponenten im Kontrast und durch Kontrast offenbart. So zum Beispiel, wird nur durch Kontrast mit dem Guten klar, was das Böse ist (das Böse ist nur das Fehlen vom Guten, so Areopagita) und so auch bei vielen anderen Begriffen.

Zu den sprachlichen Oppositionen, die die scheinbaren Gegensätze des Universums widerspiegeln sollten, indem sie die Wahrheit in der

¹⁶ Kruszewski 1883, XIX.

Zusammenstellung der Mitglieder dieser Gegensätze offenbar machen, zählen in erster Linie die Oppositionen grammatischer Kategorien (Geschlecht, Zahl, Zeitformen, Subjekt-Prädikat-Opposition).

Hierarchie kann als eine Art vertikaler Opposition betrachtet werden, deren Mitglieder nicht im Gegensatz zueinander, sondern in einer Unterordnungsbeziehung stehen. Unter den sprachlichen Hierarchien, die eine Hierarchie der Weltordnung bilden helfen, sind:

- Hyperonymie in der Lexik;
- das Verhältnis zwischen Derivat und Basiswort;
- die interne Hierarchie der Komposition in der Wortbildung;
- das dreistufige System der Komparation des Adjektivs in der Morphologie

Schließlich wird der Textaufbau als sprachliche Hierarchie höherer Ebene aufgenommen.

SPRACHLICHE OPPOSITIONEN BEI AREOPAGITA

Wenn Dionysius über die göttlichen Namen spricht, führt er mehrere Varianten für jedes Prädikat an, ohne darauf aufmerksam zu machen, welche von ihnen zu bevorzugen wäre. So z.B.: ὁ θεός - τὸ θεῖον - ἡ θεότης, ὁ ἀγαθός - τὰγαθόν - ἡ ἀγαθότης, ὁ καλός - τὸ καλόν - ἡ καλλονή, ὁ σοφός - τὸ σοφόν - ἡ σοφία, ὁ αἴτιος - τὸ αἴτιον - ἡ αἰτία, usw. Man kann über die Entstehung dieser Triaden viel spekulieren, besonders produktiv könnte dabei die neuplatonische Gestalttheorie von Areopagita sein. Man kann auch eine grammatische Erklärung hervorbringen, und zwar wie die von Neidl, der über den Namen das Gute so schreibt: "Sein offensichtliches Schwanken bei der geschlechtlichen Einordnung des Guten macht wiederum deutlich, dass sich der Wirklichkeits-Modus der thearchischen Fundamentalrealität auch im Hinblick des Guten einer eindeutig sprachlichen Fixierung entzieht",¹⁷ und über die Triade ὁ καλός - τὸ καλόν - ἡ καλλονή: "Sie tritt nämlich auch im Hinblick darauf dreigeschlechtlich auf... und weist damit auf ihre Geschlechtslosigkeit hin".¹⁸

Darüber hinaus stellen diese Reihen noch folgende sprachliche Oppositionen dar: Ein Wurzelwort – eine Ableitung (ὁ θεός und ἡ θεότης), eine morphemische Ableitung – eine semantische Ableitung

¹⁷ Neidl 1976, 19.

¹⁸ Ibid., 36.

(Substantivat) (ἡ ἀγαθότης - τὰγαθόν) und unter Substantivaten – Maskulina versus Neutra (ὁ ἀγαθός - τὰγαθόν).

Ableitungen konkurrieren im Abstraktionsgrad, dies bemerkte auch der Kommentator des Corpus, und äußerte: “Es unterscheiden sich voneinander das Eine und die Einheit: Das eine zeigt seine Überlegenheit, und das andere – seine Qualität, wie zum Beispiel, das Weiße und die Weiße, das Gute und die Güte“ (zu *ThM* V). Unter *Überlegenheit* versteht er offensichtlich die transzendente Gottheit, die Wurzel aller Qualitäten, die Pseudo-Dionysius häufig durch sächliche adjektivische Substantivate ausdrückt (τὸ θεῖον, τὰγαθόν, τὸ σοφόν, τὸ ὑπερόν, etc.). Die Qualität selbst sei aber durch eine abstrakte Ableitung auszudrücken, so der Kommentator.

Die Genderopposition bei Substantivaten ändert ihre Qualität unter dem Einfluss des philosophischen Inhaltes, da diese Bezeichnungen, Areopagita nach, eigentlich weder “Jemand” noch “Etwas” nennen. Sie wirken komplementär in der Sache der Verneinung, was Gott ist. Darauf basiert der Parallelismus solcher Benennungen wie ὁ ἀγαθός - τὰγαθόν, ὁ σοφός - τὸ σοφόν, ὁ εἷς - τὸ ἓν, etc.

Komponenten solcher Triaden können im engen Kontext auftreten, was in einigen Fällen ihren Unterschied betont, in den anderen aber ihre Opposition aufhebt. Vgl.: Νῦν δὲ τὴν νοητὴν τὰγαθοῦ φωτωνυμίαν ἡμῖν ὑμνητέον καὶ ῥητέον, ὅτι φῶς νοητὸν ὁ ἀγαθός λέγεται (DN IV, 5, col. 0700D: Jetzt aber müssen wir den das Gute benennenden in Gedanken faßbaren Namen ‘Licht’ feiern und sagen, dass der Gute intelligibles Licht genannt wird)¹⁹ ἐπ’ αὐτὴν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνυμίαν χωρῶμεν, ἣν ἐξηρημένως, οἱ θεολόγοι τῇ ὑπερθέῳ θεότητι, καὶ ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν, ὡς οἶμαι τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξιν, ἀγαθότητα λέγοντες· καὶ ὅτι εἶναι τὸ ἀγαθόν, ὡς οὐσιῶδες ἀγαθόν, εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα - (DN IV, 1, col. 0693B: Nun also wollen wir endlich in unserer Abhandlung zum Namen ‘der Güte’ übergehen, den die biblischen Schriftsteller für die übergöttliche Gottheit auf vorzügliche Weise und von allen aussondern, indem sie, wie ich meine, die Substanz der Ordnung von Gott her und auf Gott hin selbst Güte nennen, und zwar

¹⁹ DN wird nach der Übersetzung von B. R. Suchla (Pseudo-Dionysius Areopagita 1988) zitiert.

deshalb, weil das Gute als das substantielle Gute durch sein Sein seine Güte auf alles Seiende erstreckt).

Im ersten Fragment werden männliche und sächliche Substantive ohne jeglichen Unterschied in der Bedeutung und Wichtigkeit verwendet – der Kontext veranschaulicht wohl die Komplementarität der göttlichen Prädikate im Einklang mit der apophatischen Methode. Im zweiten Fragment wird das Substantiv morphemischen Derivaten gegenübergestellt, dabei ist in seiner ersten Verwendung die morphemische Ableitung dem Substantiv, das den göttlichen Namen nennt, gleichwertig, und in der zweiten funktioniert sie als ein äußerst abstraktes Symbol für Qualität, deren Existenz die Emanation der göttlichen Energien voraussetzt, die auch das Verständnis des göttlichen Wesens annähern, des Wesens, das grundsätzlich unerkennbar ist.

Einen Einzelfall bietet die Opposition von ὁ ὄν und τὸ ὄν als Gottesprädikate. τὸ ὄν kann auch im Bezug auf das Geschaffene gebraucht werden, aber fast ausschließlich nur in der Pluralform (τὰ ὄντα). Die Opposition der grammatischen Zahl gibt die Entgegenstellung des Schaffenden und des Geschaffenen wieder. Die Vielheit ist das Merkmal des Geschaffenen, während dem Schaffenden nur die Singularität eigen sein kann. Die bedeutsame Opposition von τὸ ὄν und τὰ ὄντα war keine Erfindung von Dionysius, sie hatte es noch vor seinen Zeiten in der religiösen Philosophie gegeben. Aber Dionysius entwickelt diese Idee weiter. Folgendes Beispiel illustriert eine solche Opposition: Τοῦτο τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἐνικῶς ἐστὶ πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον. Ἐκ τούτου πᾶσαι τῶν ὄντων αἰ οὐσιῶδεις ὑπάρξεις, αἰ ἐνώσεις, αἰ διακρίσεις, αἰ ταυτότητες, αἰ ἐτερότητες, αἰ ὁμοιότητες, αἰ ἀνομιότητες, αἰ κοινωνίαι τῶν ἐναντίων, αἰ ἀσυμμεξίαι τῶν ἠνωμένων, αἰ πρόνοιαι τῶν ὑπερτέρων, αἰ ἀλληλουχίαι τῶν ὁμοσοίχων, αἰ ἐπιστροφαι τῶν καταδεστέρων, αἰ πάντων ἑαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἰδρύσεις. Καὶ αὖθις αἰ πάντων ἐν πᾶσιν οἰκειῶς ἐκάστῳ κοινωνίαι, καὶ ἐφαρμογαὶ, καὶ ἀσύγχυτοι φιλίαι, καὶ ἀρμονίαι τοῦ παντός, αἰ ἐν τῷ παντὶ συγκράσεις, αἰ ἀδιάλυτοι συνοχαὶ τῶν ὄντων, αἰ ἀνέκλειπτοι διαδοχαὶ τῶν γινομένων, αἰ στάσεις πᾶσαι καὶ αἰ κινήσεις αἰ τῶν νοῶν, αἰ τῶν ψυχῶν, αἰ τῶν σωμάτων (DN IV, 7, col. 0704B-C).

(Dieses eine einzige Gute und Anmutige ist auf einfältige Weise die Ursache all des vielen Anmutigen und Guten. Von ihr kommen alle substantiellen Existenzen des Seins, die Einungen, die Geschiedenheiten,

die Identitäten, die Verschiedenheiten, die Ähnlichkeiten, die Unähnlichkeiten, die Gemeinsamkeiten des Entgegengesetzten, die Unvermischtheiten des Geeinten, die Vorhersehungsakte der Höherstehenden, der gegenseitige Zusammenhalt der Gleichrangigen, die Rückwendungen der Tieferstehenden, die zur eigenen Beschützung dienenden und unbeweglichen Aufenthalte und Verankerungen aller Dinge, weiter die jedem angemessenen Gemeinschaften von allem in allem, die Anpassungen, die unzerstörten Freundschaften, die Übereinstimmungen der Teile zum Ganzen, ihre Verschmelzungen in dem Ganzen, die unauflösbaren Vereinigungen der Wesen, die unaufhörliche Nachfolge des Entstehenden, jeder feste Stand sowie die Bewegungen der Vernunftwesen, Seelen und Körper).

Der Gott wird am Anfang kurz als τὸ ἐν ἀγαθὸν καὶ καλόν bezeichnet. Weiter geht es um das von ihm Geschaffene – und da sehen wir eine Reihe von Substantiven im Plural, auch solche, für die diese Form nicht typisch ist (ὑπάρξεις, πρόνοιαί, φιλίαι u.ä.). Und hier beobachten wir wieder, wie sich eine Opposition zu einer Hierarchie neigt: die Singularformen als Bezeichnung des transzendentalen Ursprungs dominieren über die Pluralformen, die die geschaffene Welt bezeichnen.

Ein weiterer Fall der grammatischen Opposition, die inhaltlich wichtig ist, ist die Gegenüberstellung von *ich-* einerseits und *du-* und *ihr-Formen* andererseits in Episteln von Areopagita. Interessant in diesem Aspekt ist sein Brief an Apostel Johannes. Das ist der Brief, der im Vergleich mit dem berühmten und theoretisch wichtigen Neunten Brief an Titus gewöhnlich weniger Aufmerksamkeit auf sich zieht. Er vervollständigt die ganze literarische Mystifikation von Pseudo-Areopagita.²⁰ Mythologischer Zweck dieses Briefes wäre es, Apostel Johannes in seinem Exil zu trösten und ihm zu sagen, was durch göttliche Offenbarung Dionysius bekannt wurde, nämlich, dass das Exil bald zu Ende ist, Johannes nach Asien zurückkehrt und neue theologischen Schriften schafft. Der Mythos selbst wurde erdacht, damit der Autor sich als ziemlich enger Gefährte des Apostel darstellt, der mit seiner Theologie vertraut ist, und auch den Schein eines Briefwechsels mit ihm zu schaffen, weil der Brief – wenn

²⁰ Einige Details s. bei Hathaway 1969, 64ff. Der Autor sieht auch die Rolle dieses Briefes in einem logischen Schluss, den er in der ganzen Epistelhierarchie von Finsternis (σκότος) des ersten Briefs bis die Sonne des letzten zeichnet (1969, 76).

auch indirekt – als eine Antwort auf den Ersten Epistel von Johannes präsentiert wird. Darüber hinaus ermöglicht die Existenz des Dritten an einen bestimmten Empfänger gerichteten apostolischen Briefs auch die Existenz eines hypothetischen Briefs an Dionysius. Darauf weist auch der unmittelbare Anfang des Briefes hin Προσαγορεύω σε τὴν ἱερὰν ψυχὴν, ἡγαπημένε, καὶ ἔστι μοι τοῦτο πρὸς σὲ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἰδιαίτερον (col. 1117A) – Ich grüsse dich als eine heilige Seele, Geliebter, und ich tue dies bei Dir inniger als bei vielen anderen).²¹

In Episteln von Johannes (wie in anderen Apostolischen Briefen) wechseln sich so genannte *wir-Fragmente* und *ich-Fragmente*. Wenn der Apostel in der 1. Person Plural schrieb, meint er in der Regel entweder “ich und die anderen Apostel” oder “ich und meine Jünger” (eher ein Merkmal der Paulusbriefe) oder “ich und die Gemeinschaft”.

Im 10. Brief des Dionysius wechseln sich auch *wir-Fragmente* und *ich-Fragmente* ab, dazu haben *wir-Fragmente* vor allem zwei Bedeutungen. Erstens (die gleiche Verwendung dieser Form ist typisch für Abhandlungen) die Verallgemeinerung “Wir des Gelehrten”: ὥσπερ καὶ θατέρους ὀρώμεν ἐντεῦθεν ἤδη μετὰ τοῦ Θεοῦ γιγνομένου... (col. 1117B: wie wir auch hienieden schon bemerken, dass einige mit Gott verbunden sind...). Zweitens geht es um *wir*, was auch die Gemeinde hineinschliesst: Ἡμᾶς δὲ οὐδὲ τὸν ἀντίον ἀποστερήσει τῆς Ἰωάννου παμφαοῦς ἀκτίνας (col. 117C-1120A: Uns, im Gegenteile, wird niemand des alleleuchtenden Strahles des Johannes berauben). In einigen *ich-Fragmenten* wird offensichtlich der Jünger des Johannes, der mit ihm das Exil teilte, gemeint: Ἡμᾶς μὲν οὖν, οὐκ ἂν ποτε οὕτω μανείην, ὡς ἡγήσασθαί τι πάσχειν... (col. 1117B: ich bin nicht so verrückt zu denken, dass ihr irgendwie leidet).²² Es gibt auch *du-Fragmente*, die unmittelbar den Apostel ansprechen: καὶ τῆς ἐν Πάτμῳ φυλακῆς ἀφεθήσῃ, καὶ εἰς τὴν Ἀσιὰτιδα γῆν ἐπανήξεις, καὶ δράσεις ἐκεῖ τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ μμήματα, καὶ τοῖς μετὰ σέ παραδώσεις (col. 1120A: ... dass du aus der Gefangenschaft im Pathmos wirst befreit werden und zurückkehren nach Kleinasien und wirst dort des guten Gottes Werke tun und sie deinen Nachkommen hinterlassen).

²¹ Ep., CH, EH werden nach der Übersetzung von J. G. Engelhardt (Engelhardt 1823) zitiert.

²² Von uns übersetzt, da Engelhardt hier die Zahlform nicht korrekt wiedergibt.

Dieses Beispiel der grammatischen Variation der Zahlformen bezieht sich auch auf eine Hierarchie, aber nicht auf eine kosmologische, sondern auf eine kirchliche. Der Autor des Corpus Areopagiticum hebt teilweise den chronologischen und axiologischen Abstand zwischen ihm und Johannes dem Theologen auf und schildert sich in der apostolischen Umwelt, der eigentlich sein Prototyp angehörte. Durch den Wechsel von ich- und ihr-Fragmenten zielt Dionysius einen Briefwechsel mit dem Apostel vorzutauschen, da der Apostel, wie es schon festgestellt wurde, in seinen Episteln ich- und wir-Fragmente aufeinander folgen ließ. Also basiert in diesem Fall die geniale Mystifikation des Autors lediglich auf diesem grammatischen Gegenüberstellen (und natürlich auch auf historisch-kulturellem Hintergrund).

Bei den Verben können wir eine ähnliche Erscheinung im Bereich der Zeitformen finden. Über die Unabhängigkeit Gottes von der Zeit schreibt Areopagita: οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο, οὔτε γίνεται, οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἔστιν (DN V, 4, col. 0817D) ([er selbst] weder war noch sein wird noch wurde noch wird noch werden wird und in höherem Maße auch nicht ist). Als eine Opposition zu den Zeitformen tritt die substantivierte Infinitivform τὸ εἶναι auf, die nur das reine Wesen der Existenz hervorhebt, oft als die Gabe Gottes (wie z.B. in der Fortsetzung des obengenannten Gedanken: ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὔσι (col. 0817D) – dennoch ist er selbst das Sein für das Seiende). Und dieser substantivierte Infinitiv gibt die Basis für einige Gottesbezeichnungen, die seine Transzendenz als Ursache von allem betonen: προεῖναι, ὑπερεῖναι.

Schließlich ist das die Gegenüberstellung von Subjekt und Prädikat als eines der für Areopagita typischen Sprachmittel zu nennen. Es sollte jedoch angemerkt werden, dass im Corpus Areopagiticum diese Gegenüberstellung nicht nur einen grammatischen, sondern auch einen logischen Charakter aufweist. Logische Prädikate sind hier göttlichen Namen, über die noch Bulgakow in seinem Werk *Philosophie des Namen* schrieb: "Das unaussprechliche, geheimnisvolle, unbekannte, transzendente Wesen Gottes offenbart sich dem Menschen in seinen Eigenschaften; diese Eigenschaften sind Prädikate, Prädikate des göttlichen Wesens, und als Prädikate, werden sie als grammatikalische Subjekte, so zu sagen, pars pro toto, zu Namen Gottes". Dabei "ist das Subjekt seinen Prädikaten überhaupt nicht gleich, offenbart sich in ihnen,

ist aber nicht auf sie beschränkt und bleibt ihnen transzendent in seinem ontologischen Kern“.²³

Somit ermöglicht die sprachliche Opposition von Subjekt und Prädikat die Existenz der göttlichen Namen als solche und ihre Funktionsweise als philosophischer Kern des Corpus Areopagiticum. In diesem Fall wird Grammatik immer unsichtbar durch Logik unterstützt: der Text lässt die Existenz des göttlichen Subjekts nicht vergessen, das uns die Erkenntnis seiner Eigenschaften (Prädikate) näher bringt. Und die Ausdrucksform dieser Beziehung ist in erster Linie in Figuren der Textbildung, insbesondere in den Reihen der Aufzählung, zu beobachten. Die Aufzählungen bei Areopagita beziehen sich im großen Maße auf göttliche Prädikate, so dass asynonymische Glieder zu synonymischen Symbolen werden, wie im folgenden Fragment: Οἶνον, ὅτι πάντων ἐστὶν αἰτία, καὶ ἀρχὴ, καὶ οὐσία, καὶ ζωὴ καὶ τῶν μὲν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνάκλησις τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς παραφθαρτικὸν ἀπολιθησάντων ἀνακαινισμὸς καὶ ἀναμόρφωσις, τῶν δὲ κατὰ τινα σάλον ἀνιερὸν παρακινουμένων ἰδρυσις ἱερὰ, καὶ τῶν ἐστηκότων ἀσφάλεια, καὶ τῶν ἐπ’ αὐτὴν ἀναγομένων ἀνατακτικὴ χειραγωγία, καὶ τῶν φωτιζομένων ἔλλαμψις, καὶ τῶν τελουμένων τελεταρχία, καὶ τῶν θεουμένων θεαρχία, καὶ τῶν ἀπλουμένων ἀπλότης, καὶ τῶν ἐνιζομένων ἐνότης, ἀρχῆς ἀπάσης ὑπερουσίως ὑπεράρχιος ἀρχὴ, καὶ τοῦ κρυφίου κατὰ τὸ θεμιτὸν ἀγαθὴ μεταδότις, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, ἢ τῶν ζώντων ζωὴ, καὶ τῶν ὄντων οὐσία, πάσης ζωῆς καὶ οὐσίας ἀρχὴ καὶ αἰτία διὰ τὴν αὐτῆς εἰς τὸ εἶναι τὰ ὄντα παρακτικὴν καὶ συνοχικὴν ἀγαθότητα (DN I, 3, col. 0589B-C). (So ist er zum Beispiel aller Dinge Ursache, Ursprung, Sein und Leben, außerdem für die einen, die von ihm abgefallen sind, Zurückrufen und Aufrichtung, für die anderen, die zur Zerstörung ihres göttlichen Ebenbildes abgeglitten sind, Wiederernewerung und Wiedergestaltung, ferner für jene, die durch irgendeine unheilige Erschütterung ins Wanken gebracht werden, heilige Festigung und für die fest Stehenden sicherer Stand, für die, die zu ihm hinaufgeführt werden, emporleitende Handreichung, für die Erleuchteten Einstrahlung, für die, die in der Vollendung begriffen sind, Ursprung der Vollendung, für die, die vergöttlicht werden, Vergottungsprinzip, für die, die einfältig gemacht werden, Einfachheit und schließlich für die, die geeint werden, Einheit, eines jeden Grundes

²³ Bulgakow 1999, 271-72.

auf überwesenhafte Weise übergrundhafter Grund, des Verborgenen, soweit es erlaubt ist, gütige Mitteilung, weiter, um es einfach zu sagen, der Lebenden Leben, der Seienden Sein, jeglichen Lebens und Seins Ursprung und Ursache infolge seiner Güte, die das Seiende ins Sein führt und darin erhält). Hinter dieser *multiplicitas verborum* steht das logische Subjekt – das unerkennbare göttliche Wesen.

So fördert die Opposition von Subjekt und Prädikat durch ihren sprachlich-logischen gemischten Charakter das Durchsetzen von hypo-/hyperonymischen Verhältnissen vom selben gemischten Typ. Und solche Verhältnisse sind schon hierarchisch gefärbt.

SPRACHLICHE HIERARCHIEN BEI AREOPAGITA

Hierarchische Beziehungen bleiben das unentbehrliche Prinzip der Textbildung im Corpus Areopagiticum. Die Abhandlungen des Corpus veranschaulichen die Idee vom Text als Hierarchie, und die Thearchie, das Hauptthema des Corpus, erhebt die potentielle Texthierarchie im Quadrat.

Die Hyperonymie, eine der hierarchischen Erscheinungen, gibt die Beziehung zwischen Gattung und Art in unserer Wirklichkeit wieder. Das ist einer der seltenen Fälle, wo Dionysius Areopagita seine Wahrnehmung dieses Problems in seinem Text darlegt. Es handelt sich um das Wort *δύναμεις* das gleichzeitig als ein Hyperonym (himmlische Kräfte) und Hyponym (Engelrang) funktioniert (CH, XI). Bei der Darlegung dieses Problems berührt Dionysius eigentlich noch eine sprachliche Systemerscheinung – die Homonymie.

Die Verwendung von Hyperonymen mit Hyponymen im gleichen Kontext bildet Tragkonstruktionen für unübersehbare Textperioden und aktualisiert die Einheit von senkrechten und waagerechten Textverflechtungen. Als Beispiel sei folgende Textillustration aus DN VIII, 5 angeführt: *Πρόεσι δὲ τὰ τῆς ἀνεκλείπτου δυνάμεως καὶ εἰς ἀνθρώπους, καὶ ζῶα, καὶ φυτὰ, καὶ τὴν ὅλην τοῦ παντός φύσιν· καὶ δυναμοῖ τὰ ἠνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν, καὶ τὰ διακεκριμένα πρὸς τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον καὶ ὄρον ἀσύγχυτα καὶ ἀσύμφυρτα· καὶ τὰς τοῦ παντός τάξεις καὶ εὐθημοσύνας εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει, καὶ τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἐνάδων ζωὰς ἀλωβήτους διαφυλάττει, καὶ τὰς οὐρανίας, καὶ φωστηρικὰς, καὶ ἀστρώους οὐσίας, καὶ τάξεις ἀναλωίωτους, καὶ τὸν αἰῶνα δύνασθαι εἶναι ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ χρόνου περιελίξεις διακρίνει μὲν ταῖς προόδοις, συνάγει δὲ ταῖς ἀποκαταστάσει· καὶ τὰς τοῦ πυρὸς δυνάμεις ἀσβέστους ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ*

ὕδατος ἐπιρροὰς ἀνεκλείπτους, καὶ τὴν ἀερίαν χύσιν ὀρίζει, καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἰδρύει, καὶ τὰς ζωογόνους αὐτῆς ὠδῖνας ἀδιαφθόρους φυλάττει καὶ τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν στοιχείων ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίτερον ἀποσώζει, καὶ τὴν ψυχῆς καὶ σώματος σύνδεσιν συνέχει, καὶ τὰς τῶν φυτῶν θρεπτικὰς καὶ αὐξητικὰς δυνάμεις ἀνακινεῖ καὶ διακρατεῖ τὰς οὐσιώδεις τῶν ὄλων δυνάμεις, καὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀδιάλυτον μονὴν ἀσφαλίζεται, καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖται, δύναμιν εἰς τοῦτο τοῖς ἐκθεουμένοις παρέχουσα... (col. 0892C-D – 0893A). (Es tritt aber das zur unaufhörlichen Kraft Gehörende in Menschen, Lebewesen, Pflanzen und in die ganze Natur des Universums hinein, und so stärkt sie das Geeinte zur gegenseitigen Freundschaft und Gemeinschaft und das Geschiedene zum unvermischten und unvermengten Sein gemäß der charakteristischen jeweiligen Gesetzmäßigkeit und Bestimmung, sie erhält weiterhin die Ordnungen und guten Einrichtungen des Universums im Hinblick auf das charakteristische Gute und bewahrt das unsterbliche Leben und den Sternen zugehörigen Elemente und Ordnungen unveränderlich und verleiht ihnen Äonendauer, sie scheidet die Umläufe der Zeit durch den Sternenlauf, vereinigt sie aber durch deren Wiederherstellung, sie macht die Kräfte des Feuers unvergänglich und die Strömungen des Wassers unaufhörlich, sie begrenzt das Luftmeer, sie gründet die Erde auf dem Nichts, sie bewahrt ihre lebenszeugenden Wehen unangetastet, sie erhält die gegenseitige Verbindung und Vermischung der Elemente unvermischt und ungeteilt, sie hält die Verbindung von Seele und Körper zusammen, sie bewegt die zur Ernährung und zum Wachstum bestimmten Kräfte der Pflanzen, sie erhält die substantiellen Kräfte des Weltalls, sie schützt die unauflösbare Beständigkeit des Universums und sie gewährt letztendlich die Vergottung selbst, indem sie den Vergotteten die Kraft dazu gewährt).

Dieses Fragment ist ein Beispiel für hohe poetische und philosophische Prosa in jeder Hinsicht. Es entfaltet sich ein wahrhaft kosmisches Bild der göttlichen Emanation in die Hierarchien der Weltordnung: Zuerst handelt es sich über ihre positiven Auswirkungen über Engelreihen und transzendente Naturen auf höchstem Niveau, dann erweitert sich die Ergießung der göttlichen Macht auf die Himmelsphäre (Himmel, Licht, Sterne), sorgt für die Existenz von Ewigkeit und Zeit, erreicht unsere Welt, als eine Einheit der vier Elemente dargestellt (Feuer, Wasser, Luft, Erde),

tritt in Körper und Seelen der Menschen ein, und bestimmt schließlich die Existenz der Welt der Pflanzen, der unteren Hierarchie der Lebenden.

Die Hyperonyme φύσις und στοιχείον, als auch οὐράνιος werden in diesem Fragment durch Hyponyme ἄνθρωποι, ζῶα, φυτά, bzw. ὕδωρ, ἀερία, χύσις, γῆς und φωστηρικός, ἀστρῶης, erweitert. Das ganze Fragment stellt eine kreisläufige Bewegung des Gedanken dar: von Gattung zu Art und wieder zurück, was dem Gedanken von Areopagita über die kreisläufige Bewegung der Seele entspricht, indem sie sich von der Außenwelt entfernt, sich in Selbsterkenntnis vertieft und danach zum Schönen und Guten aufgeht.

Die wortbildende Hierarchie von Basiswort und Ableitung wird im Corpus aus Sicht der Sprachwissenschaft naiv dargestellt, doch benutzt dies der Autor wieder als ein sprachliches Mittel zur Wiedergabe seiner Gestalttheorie: ein Wort ist eine Gestalt und seine morphemische Struktur ist mit der Hierarchie der Welt verbunden. So bezeichnen die Namen wie τὸ ἕν, τὰγαθόν, τὸ καλόν das Wesen des transzendenten Universums, und solche wie ἐνότης, ἀγαθότης, καλλονή zeigen als sekundäre die geäußerten Besonderheiten dieses Wesens. Dabei können die letzteren auch auf metonymische Weise als göttliche Benennungen funktionieren. Der Unterschied zwischen diesen zwei Gruppen von Wörtern ist klar durchschaubar: die Namen mit einfacher morphemischer Struktur bezeichnen in der Regel die Essenz, die Namen mit komplexer morphemischer Struktur, die Ableitungen also, bezeichnen die Qualitäten dieser Essenz. So stehen dem Gott eher "einfache" Bezeichnungen an, während den göttlichen Emanationen – die Ableitungen. Die Komplexität der Wortstruktur der letzteren entspricht einerseits der Vorstellung vom sekundären Charakter des Geschaffenen im Vergleich mit dem unkomplexen Ursprung, andererseits weist sie auf ihren abstrakten Charakter hin, was übrigens ihre metonymische Verwendung als Namen Gottes erlaubt.

Die Hierarchie der Präfigierung steigert die Abstraktion der Begriffe: πανσοφός und ὑπερσοφόν; ὑπεράγαθον, αὐτοὑπεραγαθότης; ἀρχίθεος und ὑπέρθεος, προών und ὑπερών und so weiter und so fort.

Besonders produktiv ist die Ableitungsweise mit Präfixen ὑπερ- und αὐτο-: sie bezeichnen die Transzendenz und das Primäre des göttlichen Ursprungs, z.B.: αὐτοσοφία, αὐτοζωή, αὐτοειρήνη, αὐτοομοιότης, αὐτοφῶς, αὐτοδύναμις, αὐτοεῖναι, αὐτοαγαθότης, αὐτοθεότης, etc. B.

Lourié betrachtet solche Präfigierung als logische Operatoren, die Objekte der geschaffenen Welt, in Bezug derer sie verwendet werden, auf eine bestimmte Weise transformieren, damit ein Sonderuniversum gewählt wird.²⁴

Solche Präfixbildungen sind den Komposita nah, die bei Areopagita ebenfalls produktiv auftreten. Um Komposita herum konzentrieren sich Besonderheiten des Textbaus, sie aktualisieren die Verbindung zwischen Wort- und Textbildung. Eine der möglichen Realisierungen dieser Verbindung ist die Wiederholung in ihrer emphatischen Funktion, die sogenannte *figura etymologica*. Als Beispiel führen wir folgendes Fragment an, das die Liturgieabfolge schildert: Ὑμνήσας δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν αὐτῶν καὶ νοητὴν θεωρίαν ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσας, ἐπὶ τὴν συμβολικὴν αὐτῶν **ἱερωγίαν** ἔρχεται, καὶ τοῦτο **θεοπαραδότως** ὅθεν εὐλαβῶς τε ἅμα καὶ **ἱεραρχικῶς** μετὰ τοὺς **ἱερούς** τῶν θεωργιῶν ὕμνους ὑπὲρ τῆς ὑπὲρ αὐτὸν **ἱερωγίας** ἀπολογεῖται, πρότερον **ἱερώς** πρὸς αὐτὸν ἀναβῶν, Σὺ εἶπας: *Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Εἶτα τῆς **θεομιμήτου** ταύτης **ἱερωγίας** ἄξιός αἰτήσας γενέσθαι, καὶ τῆ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοιώσει τὰ **θεῖα** τελέσαι, καὶ διαδοῦναι πανάγνως, καὶ τοὺς τῶν **ἱερῶν** μεθέξοντας **ἱερωρεπῶς** μετασχεῖν, **ἱερωργεῖ** τὰ **θεϊότατα**, καὶ ὑπ' ὧν ἄγει τὰ ὑμνημένα διὰ τῶν **ἱερῶν** προκειμένων συμβόλων...* (EH III, contempl. 12, col. 0441D-0444A). (Nachdem er dann die heilige geistige Anschauung derselben, welche er mit geistigen Augen geschaut, besungen hat, geht er weiter zu ihrer symbolischen heiligen Verrichtung, und das als von Gott eingegeben. Dann entschuldigt er sich ehrfurchtsvoll und als Hierarchie, nach den heiligen Gesängen der Gottwirkungen wegen der heiligen über ihn erhabenen Wirkung, die er verrichtet, indem er zuvor in heiliger Weise zu ihm aufruft: Du hast gesagt, tut das zu meinem Gedächtnisse. Und nachdem er dann gebeten hat, dieser gottnachahmenden heiligen Wirkung würdig zu werden und in der Ähnlichkeit mit Christus selbst das Göttliche zu vollenden, und es ganz heilig auszuteilen, und dass diejenigen, welche am Heiligen teilnehmen sollen, dies auf eine heilige Weise tun mögen, weiht er das Göttliche und bringt das Gepriesene durch heilig vorliegende Symbole vor die Augen). Das Fragment wird durch die Wiederholung von zwei Stämmen gebildet: ἱερ- ('heilig') und θε- ('Gott, göttlich'). Diese Wiederholung erinnert an die

²⁴ Lourié 2014.

Verbindung zwischen der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie und betont die Heiligkeit des Vorgangs. Es ist anzumerken, dass dieses Fragment auch viele andere Zusammensetzungen enthält.

Die Hierarchie des zusammengesetzten Wortes ist eine Hierarchie seiner Komponenten. Und in diesem Sinne fallen die Hierarchien des Areopagita nicht immer mit den tatsächlichen sprachlichen Beziehungen zusammen: normalerweise tritt als semantische Dominante die zweite Komponente auf, weil sie den Umfang des Konzepts bestimmt, und die erste bestimmt das Konzept nur inhaltlich. Im Corpus Areopagiticum spielt oft die erste Komponente die Rolle eines Intensivierungselements, das das Thema aktualisiert.

In diesem Sinne kann ein Kompositum als logischer Superlativ verwendet werden, dessen Rolle natürlich für das Adjektiv üblicher ist.

Bei dem Adjektiv können drei Steigerungsstufen als Beispiel der sprachlichen Hierarchie dienen. Diese Hierarchie neigt sich im Corpus zu einer Opposition, da Komparativ- und Superlativformen fast ausschließlich in der elativen Bedeutung verwendet werden. Und beide stellen sich in der Bezeichnung der Transzendenz dem Positiv gegenüber. Z.B.: Προσθήσω δὲ καὶ τὸ πάντων ἀτιμότερον εἶναι, καὶ μᾶλλον ἀπεμφαίνειν δοκοῦν, ὅτι καὶ σκώληκος εἶδος αὐτὴν ἑαυτῇ περιπλάττουσαν, οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ παραδεδώκασιν (CH II, 5, col. 0145A: Auch das niedrigste von allen will ich hinzufügen und was am meisten unpassend scheint, dass die in göttlichen Dingen Hoherfahrenen sagen, die Gottheit habe auch Wurmgestalt angenommen).

Die Superlativform wird in der elativen Bedeutung als ein ständiges Beiwort zu transzedenten Dingen gebraucht, z.B. θειότατος, νοερώτατος, καθαρώτατος und ähnliche.

Also wird der Elativ auch zu einer logisch-sprachlichen Kategorie, die einer Hierarchie zu Grunde liegt und gleichzeitig durch die Gegenüberstellung von Diesseitigem und Jenseitigem als Basis einer Opposition betrachtet werden kann.

ZUSAMMENFASSUNG

Opposition und Hierarchie können in dem Sprachsystem auf einem Niveau wirken (das Verhältnis zwischen den Einheiten einer und derselben Sprachebene) sowohl auch verschiedene Ebenen bedienen (Beziehungen von sprachlichen Einheiten der verschiedenen Sprachniveaus); im System eines Textes als einer Manifestation des

Sprachsystems können sie sich sowohl innerhalb eines Wortes (Wortstruktur – und dadurch die Semantik definierend) als auch eines Textes (Organisation von Wortverbindungen in diesem Text gewährleistend) zeigen; Hierarchie- und Oppositionssprachbeziehungen sind eng mit den logischen Beziehungen verbunden.

Diese für jedes (auch das sprachliche) System kennzeichnenden Verhältnisse werden im Diskurs von Areopagita in Richtung der Nivellierung ihrer Unterschiede transformiert: jede Opposition hat an sich einen Schatten der Hierarchie und jede Hierarchie enthält obligatorisch eine Opposition.

Dies wird von den theologischen Ansichten des Dionysius Areopagita vorausgesetzt: es herrscht die prinzipielle Opposition von Einzigkeit der transzendenten schaffenden Ursache und der Vielfalt der geschaffenen Natur, die auch gleichzeitig zweifellos ein Wesen einer strengen Hierarchie aufweist. Außerdem sind Opposition und Hierarchie Mittel der Welterkenntnis, die wir uns in der Gestalt einer Leiter (Hierarchie) vorstellen können, und die sich auch ohne Antinomien (Opposition) und deren Verneinung nicht vollziehen kann. So wirken zwei Grundmethoden des philosophischen Systems von Dionysius Areopagita zusammen: eine kataphatische und eine apophatische.

Wie jedes Werkzeug der Erkenntnis verfügt der Text über die Eigenschaften einer Hierarchie. Um das transzendente Eine zu erkennen, verwenden wir eine Vielzahl von Wörtern, die in einen Text verflochten werden. Und diese Vielfalt ist eine Gestalt, hinter der sich ihr Prototyp versteckt, der Logos, der die Fülle des göttlichen Seins widerspiegelt.

In dieser Hinsicht ist der unbekannt Theologe des 5. Jahrhunderts, der sich hinter dem Namen des Dionysius Areopagita verbarg, ein spontaner Linguist und ein erstaunlicher Meister des Stils, dazu (im Widerspruch zu unserer eigenen Behauptung), ein wahrer Philologe, der Worte und das Wort (Logos) liebt und der diese Liebe in einem einzigartigen und großartigen Werk in seiner Harmonie von Ideen und deren Verwirklichung darlegt, das wir unter dem Namen *Corpus Areopagiticum* kennen.

BIBLIOGRAPHIE

- Averintsev, Sergei. 1977. *Poetika rannevizantijskoj literatury*. Moskau: Nauka.
- 1996. *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoĭ tradicii* [Rhetorik und die Quellen der europäischen Literatur Tradition], 244-318. Moskau: Škola Jazyki russkoj kul'tury.
- Bulgakow, Sergei. 1999. *Filosofija Imeni* [Philosophie des Namens]. Sankt Petersburg: Inapress.
- Engelhardt, Johann Georg, hrsg. 1823. *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius*. Bd. I-II. Sulzbach: Seidel.
- Hathaway, Roland F. 1969. *Hierarchy and the Definition of Order in the 'Letters' of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*. The Hague: M. Nijhoff.
- Iohannes Scottus Eriugena. 1978. *Periphyseon (De Divisione Naturae)*. Liber I, hrsg. v. Inglis Patric Sheldon-Williams und Ludwig Bieler. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.
- Kristiansen, Staal J. 2011. "Iconic Approach to the Other in Dionysius." In *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, hrsg. v. Filip Ivanović, 93-109. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Kruszewski, Mikolaj. 1883. *Ocherk nauki o iazyke*. Kasan.
- Lourié, Basil. 2014. "Filosofija Dionisija Areopagita. Teorija značenia." [Philosophy of Dionysius the Areopagite. Theory of Meaning]. In *EINAI. The Problems of Philosophy and Theology* 3, 1-2 (5-6). <http://einai.ru/2014-03-Lurie.html>
- Louth, Andrew. 1989. *Denys the Areopagite*. London-NY: Continuum Press.
- Neidl, Walter M. 1976. *Thearchia: Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*. Regensburg: Habel.
- Podolak, Pietro. 2011. "Positive and Negative Theologies: Theories of Language and Ideas in Dionysius." In *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*, hrsg. v. Filip Ivanović, 13-43. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. 1988. *Die Namen Gottes*. Bibliothek der griechischen Literatur 26, engl. übers. und mit Anm. versehen v. Beate Regina Suchla. Stuttgart: Hiersemann.
- Scazzoso, Piero. 1967. *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita: Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*. Milano: Vita e pensiero.

Stang, Charles M. 2012. *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: "No Longer I."* Oxford: Oxford University Press.

Thomas Aquinas. 1950. In *Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, hrsg. v. Cesias Pera. Turin: Marietti.

— 2000. "Summa Theologiae." In *Corpus Thomisticum*, hrsg. v. Enrique Alarcón. Pamplona: Navarra. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

Velikie Minei Chetī. 1870. Hrsg. v. Spiridon Palauzov, Bd. III. Sankt Petersburg.

Wunderli, Peter. 2014. *Ferdinand de Saussure: Cours de linguistique générale: Studienausgabe in deutscher Sprache*. Tübingen: Narr Francke Attempto.

**DAS WISSEN DES NICHTWISSENS
IN DER SCHULE VON NISIBIS
PHILOSOPHIE IN BARḤAḌBŠABBĀ VON ḤALWĀNS
DIE URSACHE DER GRÜNDUNG DER SCHULEN (UM 590)***

MATTHIAS PERKAMS

Abstract. The paper highlights the significance of Barḥaḍbšabbā's treatise *Causa fundationis scholarum* for the study of the transmission (and transformation) of Greek philosophy in the Syriac East during the period of Late Antiquity. Its first section introduces the importance of the Syriac philosophical tradition. The second and main part explores special aspects of Barḥaḍbšabbā's treatise and contributes to our understanding of the philosophical underpinnings of Barḥaḍbšabbā's thought. Throughout the paper, specific information drawn from Barḥaḍbšabbā is placed in a larger context and (comparative and contrastive) parallels are adduced from non-Syriac branches of the philosophical tradition. Thus, it is demonstrated within the treatise the confluence of mainstream Greek ideas and concepts that are found in Ephrem and are apparently not of Greek origin. Especially, the paper points towards a hitherto unnoticed, unusually early formulation of the difference between essence and existence within an ontological framework. The paper argues that such cases of departure from, and transformation of, mainstream Greek ideas may have been occasioned by, or may be related to, specificities of the Syriac language, as is shown for some of the terminology of existence and being (*iṯyā*, *iṯāw(hy)*, etc).

* Ich danke Ulrike Possekel für die Zusendung einiger relevanter Veröffentlichungen und sowie den beiden Gutachtern dieser Arbeit für wichtige Verbesserungsvorschläge. Nicht zuletzt danke ich Priv. Doz. Dr. Alexander Schilling dafür, mich zu dem faszinierenden Text hingeführt zu haben, der hier diskutiert wird.

1. DIE ROLLE DER SYRER BEI DER ÜBERLIEFERUNG VON PHILOSOPHIE IN DEN ORIENT

Seit dem 6./5. Jahrhundert vor unserer Zeit entwickelten sich der rationale Weltzugang der Philosophie und die darauf gestützte Lebensweise, die, als besondere Kennzeichen griechischer Bildung, auch in die benachbarten Sprach- und Kulturräume aufgenommen wurden. Das galt sowohl für den lateinischen Westen als auch für die Kulturräume im Osten des griechischen Sprachgebiets. Tatsächlich ist die Geschichte der griechischen Wissenskultur im nahen bzw. mittleren Osten älter als diejenige im Abendland: Die bereits für die frühgriechische Zeit wahrscheinliche Interaktion mit den umgebenden orientalischen Kulturen setzt sich, mit unterschiedlicher Intensität, durch die ganze Antike hindurch fort, wobei die Hellenisierung weiter Teile des Ostens durch die Tätigkeit der Diadochen Alexanders des Großen einen ersten Höhepunkt bildet.

Eine spätere, weniger bekannte Rezeptionswelle bildet die Übernahme philosophischen Wissens sowie des philosophischen Lebensideals in den orientalischen christlichen Kirchen der ausgehenden Antike. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass nun auch in nicht geringem Maße griechische philosophische Textkorpora in orientalische Sprachen übertragen wurden, und zwar zunächst ins Syrische sowie ins Armenische und schließlich ins Georgische. Damit wurde die bisher spezifisch griechische Philosophie durch ihre Rezeption im Christentum – die teilweise kontroverstheologischen Zwecken diente¹ – auch zu einem Bestandteil dieser Nationalkulturen, das in diesen selbständig weitergepflegt und – entwickelt werden konnte. Gerade die christliche Adaption, der Philosophie, die neuerdings wieder ein gewisses Interesse in der Forschung findet,² trug damit dazu bei, dass philosophisches Wissen und philosophische Methodik in den Orient transferiert wurde.

Das Christentum, das bereits vor Konstantin auch in den östlichen Rand- und Nachbarstaaten des römischen Reiches Fuß gefasst hatte, bildete für einen derartigen Kulturtransfer einen besonders geeigneten Rahmen: Seine relativ einheitliche, philosophisch anspruchsvoll formulierte Lehre und

¹ Das lässt sich z.B. schon am kontroverstheologischen Charakter von Ephraims Prosarefutationen sowie vom Werk des Armeniers Eznik von Kolb feststellen, gilt aber auch für die Verwendung der Philosophie in den christologischen Debatten des 6. Jahrhunderts.

² Kobusch 2006; Karamanolis 2013. Zum Umfang der Verwendung von Philosophie durch Christen im orientalischen Raum s. z. B. Wallace-Hadrill 1982, 96-116.

seine ausgeprägte kirchliche Organisation waren inhaltliche und organisatorische Faktoren, die die Rezeption geistiger Errungenschaften des griechischen Raumes im Orient wesentlich erleichterten. Dieser Transfer erfasste die Philosophie insbesondere dann, als sie auch im griechischen Raum regelmäßig von Christen studiert und zum Bestandteil der eigenen Ausbildung gemacht wurde. Aus Gründen, die hier nicht zu diskutieren sind, begann eine Rezeption und Übersetzung philosophischer Traktate in größerem Stil zu Beginn des 6. Jh.s: Etwa gleichzeitig mit der Tätigkeit mit der Tätigkeit des Boethius in Italien und der christlichen Aristoteleskritik des Johannes Philoponos übertrugen der Arzt Sergios von Rēs‘aynā (gest. 536) und wohl auch andere Übersetzer eine erste größere Sammlung philosophischer Texte ins Syrische, während etwas später der Philosoph David "der Unbesiegbare" (armenisch Anjant) möglicherweise seine eigenen Texte ins Armenische übersetzte.³ Den raschen Erfolg des hier in erster Linie interessierenden syrischen Korpus, dessen Eckpfeiler Texte und Erläuterungen zur aristotelischen Logik sowie das metaphysische Werk des Pseudo-Dionysios bildeten,⁴ bezeugt die Tatsache, dass noch innerhalb desselben Jahrhunderts ein christlicher Logiker mit Namen Paul dem Perserkönig Kosrau III. Anuširwān eine Einführung in die aristotelische Philosophie überreichen konnte, die in syrischer Sprache erhalten ist.⁵ In der Folgezeit wurde die aristotelische Logik zu einer wichtigen Grundlage für den Unterricht in den syrischen Schulen.⁶

Dass die Rezeption der Philosophie bei den Syrern langfristige Konsequenzen für die Kulturentwicklung des Orients hatte, ergibt sich auch daraus, dass etwa 300 Jahre nach den bisher geschilderten Ereignissen die Syrer zu den Übersetzern und Lehrern derjenigen Araber wurden, die, im Zuge der Übernahme der griechischen Wissenschaften unter den 'abbāsīdischen Kalifen, begannen, selbst Philosophie zu treiben. Es ist bemerkenswert genug, dass als Ergebnis dieser nächsten Rezeptionswelle die aristotelische Logik auch zu einem wichtigen Baustein der theologischen Ausbildung vieler Muslime wurde. Die Rezeption aristotelischer Philosophie durch die Christen des 6. Jh.s führte somit dazu, dass der ara-

³ Dazu z.B. Ouzounian 1994, 614f.

⁴ Überblick bei Hugonnard-Roche 2004, 123-42; weiteres bei Hugonnard-Roche 2009.

⁵ Dazu z.B. Hugonnard-Roche 2004, 15f.

⁶ Hugonnard-Roche 2004, 91-97, z.T. auf Basis von Manuskripten, die bis ins 20. Jahrhundert reichen.

bisch-islamische Lehrbetrieb jahrhundertlang auf ganz ähnlichen logischen Texten und Annahmen ruhte wie der christliche Lehrbetrieb im Orient wie im Okzident. Es scheint nicht abwegig anzunehmen, dass diese gemeinsamen Grundlagen auch heute einen wichtigen Baustein für das interkulturelle Gespräch abgeben können – wenn sie nur erstmal, auch dank vermehrter Forschung, in ein breiteres Bewusstsein kommen. Die Erforschung der Rezeption von Philosophie bildet hierfür einen wichtigen Beitrag.

2. BARḤAḌBBŠABBĀS URSACHE DER GRÜNDUNG VON SCHULEN

Der Text, an dem ich mich in diesem Beitrag der Rezeption griechischer Philosophie bei den Syrern annähern möchte, trägt in den Handschriften den Titel *Die Ursache für die Einsetzung der Sitzungsperiode der Schulen* (*ʿalltā da-syām māwṭḥā d-eskolē*), ist aber seit der Erstausgabe durch Addai Scher im Jahre 1908 unter dem etwas kürzeren Titel *Die Ursache der Gründung der Schulen* (frz. *Cause de la fondation des écoles*) in Europa bekannt geworden.⁷ Er wurde wohl um das Jahr 600 herum, eher etwas früher, in Nisibis am Euphrat, heute in der Türkei, damals im sasanidischen Perserreich, zur Eröffnung des akademischen Jahres an der dort bestehenden theologischen Schule gehalten – also der Schule, deren Nachahmung etwa zur gleichen Zeit der Römer Cassiodor in Italien erfolglos zu erreichen suchte; als selbstorganisierte Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden stellt sie einen wichtigen Vorläufer des mittelalterlichen Universitätswesens dar.⁸

A. Philosophie und Philosophen bei Barḥaḍbšabbā

Barḥaḍbšabbā entfaltet vor seinen Hörern, wohl den Schülern und Lehrern seiner Institution, die Heilsgeschichte als Bildungsgeschichte: Angefangen von der ersten Lehre Gottes an die Engel werden zunächst die bedeutendsten Stationen der biblischen Geschichte als eine Reihe von Schulgründungen dargestellt. Nach der Schule Adams und Evas im

⁷ Edition mit französischer Übersetzung: Scher 1908. Neuere Übersetzungen gibt es auf Englisch (Becker 2008a) und Italienisch (Ramelli 2005). Behandelt wird der Text u.a. in Hermann 1926, Vööbus 1965, Wallace-Hadrill 1982, 62-65, Ramelli 2004, Becker 2006 und 2008b, Possekel 2015, wobei nur die neueren Titel der philosophischen Seite des Werks nennenswerte Aufmerksamkeit schenken. Zu den unterschiedlichen Varianten des Titels und seiner Bedeutung vgl. Becker 2006, 104f.

⁸ Cassiodor, *Institutiones*, praef. 1 (p. 3, l. 9f. Mynors). Knapp dazu z.B. Becker 2006, 128f.

Paradies und den Schulen Abrahams und Noahs seien besonders bedeutende Schulen von Mose und Salomon gegründet worden. Insbesondere durch Mose habe Gott "eine große Schule von vollkommener Philosophie" (*eskōlā rabbīā d-filosofūtā gmirīā*) errichtet.⁹ Mit dieser Terminologie zeigt sich unser Autor der besonders in der griechischen Spätantike verbreiteten Annahme verpflichtet, die christliche Lebensweise und Lehre seien – die einzige – wahre Philosophie. Wenn er das griechische Wort Philosophie zum ersten Mal im Zusammenhang mit Mose verwendet, schließt er sich näherhin der auf Philon von Alexandrien zurückreichenden Tradition an, in dessen Schöpfungslehre ein Stück Philosophie zu sehen.¹⁰ Als solche war die Lehre des Mose übrigens auch von paganen Autoren wie z.B. dem Arzt Galen kritisch diskutiert worden.¹¹

Während also die Zuschreibung wahrer Philosophie an Mose eher konventionell ist, kann die folgende Würdigung des Wirkens Christi als äußerst bemerkenswert gelten:

"Er [Jesus] setzte tragfähige Definitionen der Philosophie (*filosofūtā*); so erweckte er die Weisheit, die tot war, belebte die Gottesfurcht, die nichtig war, und zeigte die Wahrheit, die verlorengegangen war: alle Arten von Wissenschaften, gleichsam als unterschiedliche Glieder einer Statue, entwarf und begründete er kurzgefasst in den Ohren der Gläubigen".¹²

Zwar war, wie gesagt, die Charakterisierung des Christentums als wahre Philosophie in der Spätantike weit verbreitet:¹³ Nicht nur das Mönchtum wurde von den griechischen Christen so verstanden, sondern auch Kirchenväter wie die drei Kappadokier Basileios, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa im 4. sowie der für die ostsyrische Tradition besonders wichtige Theodor von Mopsuestia im 4./5. Jh. bezeichneten ihre eigene Arbeit als φιλοσοφείν,¹⁴ und am Ende des 5. Jh.s

⁹ *Causa foundationis scholarum*, p. 358, l. 6 Scher.

¹⁰ Philon, *De opificio mundi*, 1, 8 (p. 2, l. 14 Cohn).

¹¹ Claudius Galenus, *De usu partium* 11, 14 (p. 158f. Helmreich).

¹² *Causa foundationis scholarum*, p. 371, l. 7-10 Scher.

¹³ Dazu allgemein Kobusch 2006, 26-40 und Karamanolis 2013, 29-59.

¹⁴ Gregor von Nazianz, *Oratio*, 27, 3 (p. 26, l. 1 Gallay: τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφείν); Theodor von Mopsuestia, *Fragmenta Graeca in Ioannis evangelium*, 1f. (R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* = *Studi e testi* 141 (Città del Vaticano 1948), 306: περὶ τῶν τῆς θεοπότητος ἐφιλοσόφησε δογμάτων. 309). Die vollständig erhaltene syrische

sah Zacharias Rhetor in ihrem Werk die Ausarbeitung einer christlichen theoretischen Philosophie.¹⁵ Eine ausdrückliche Bezeichnung Christi als Lehrer der Philosophie und aller Wissenschaften ist jedoch im griechischen Raum ganz ungewöhnlich;¹⁶ sie muss daher als pointierte Selbstdeutung des Barḥaḏbšabbā und seines schulischen Umfeldes gelesen werden. Offenbar ist im Kontext des sasanidischen Perserreiches, dessen Wissenskultur wir nur noch in Ansätzen fassen können,¹⁷ die schulisch vermittelbare Lehre in solchem Maße zum Inbegriff des Christentums geworden, dass Christus selbst in vorzüglicher Weise als Lehrer der Philosophie gesehen wird. Vor dem Hintergrund des kulturellen Kontextes könnte man dies Anschauung dadurch erklären, dass das ostsyrische Christentum auf die sasanidische Anschauung reagiert hat, derzufolge Zarāθuštra (als Archeget der Magier-Lehre) von Seiten Ahurā Mazdās (“Herr Weisheit”) die Weisheit (mittelpersisch *xrad*) überreicht bekommen hat (bislang hatten die Menschen nach der vorläufigen “Lehre der Vorväter”, mittelpersisch *pōryōtkēših*, gelebt).¹⁸

Die genannte Attitüde unseres Autors zeigt sich weiterhin in seiner Einordnung der paganen Philosophie: Diese stellt für ihn ebenso eine Abfolge von Schulen dar wie die biblische Tradition (und auch die Tradition der Zoroastrier). Als den Gründer der philosophischen Schulen sieht er Platon an und erwähnt ferner dessen Schüler Aristoteles, die Atomisten Demokrit und Epikur sowie die “Physiker”, d.h. die vorsokra-

Übersetzung des Werkes vermeidet den Wortstamm *filosof-*, wohl auch in Ermangelung eines verbalen syrischen Äquivalents. – Eine Auswahl aus den unzähligen Belegen für den Wortstamm *φιλοσοφ-* (die umfangreichste Sammlung bietet Malingrey 1961): Basileios, *Ad adolescentes*, 9, 2; Gregor von Nazianz, *Oratio* 4, 12 (p. 104, l. 1 Bernardi; vom Propheten Amos); Gregor von Nyssa, *In Canticum homilia*, 1 (p. 34 Langerbeck: ἡ τοῦ βαβιλίου τούτου φιλοσοφία); 12 (p. 355 Langerbeck: ἡ ἐν τῇ ἐρημῷ φιλοσοφία).

¹⁵ Zacharias Rhetor, *Vita Severi*, p. 53, l. 5-9 in Verbindung mit p. 52, l. 9f. Kugener.

¹⁶ Trotz umfangreicher Lektüren ist mir gegenwärtig kein wirklich vergleichbarer Beleg bekannt.

¹⁷ Dazu Schilling 2008, 1-158.

¹⁸ Ich verdanke diese Einschätzung Herrn Priv.-Doz. Dr. Alexander Schilling, der mir folgende Belege mitteilt: Zu einem späten Nachhall dieser Anschauung (Zarāθuštra kommt mit einer Feuer-Kugel zu Vistāšpa: *xrad* ist seiner Substanz nach dem Feuer vergleichbar und deshalb verehren die Perser das Feuer etc.) vgl. Schilling 2011, 150, 3. 44; zur Eruierung der mittelpersischen Stellen müsste man zunächst Molé 1993, vergleichen, evtl. auch de Jong 1997.

tischen Naturphilosophen. Seine kurzen, in der Tendenz gemischten und nur bedingt richtigen Nachrichten, stammen aus verschiedenen Quellen.¹⁹ Die Mitteilung, Platon habe einen einzigen Gott angenommen, von dessen Logos (*mellā*) und vom heiligen Geist gesprochen, aber andererseits das Volk nicht von der polytheistischen Religiosität abgehalten,²⁰ lässt recht klar den Einfluss des Kirchenvaters Eusebios von Kaisareia (gest. ca. 337) erkennen, dessen *Theophaneia* uns nur noch in syrischer Übersetzung erhalten ist.²¹ Wiederum lässt sich also die Tradition der griechischen Kirchenväter als Hauptquelle für Barḥaḏbšabbās Ausführungen zur Philosophie vermuten.

Eine Umdeutung von deren Begriff der Philosophie wird wiederum ganz am Ende von Barḥaḏbšabbās Bericht deutlich, wenn er über seinen eigenen Lehrer spricht, Ḥnānā von Adiabene, im Übrigen eine der umstrittensten Gestalten der ostsyrischen Kirchengeschichte.²² Ihn charakterisiert Barḥaḏbšabbā folgendermaßen:

“Wie der große Schatz der Königsherrschaft, ist seine Seele reich, an allen Wissensformen der Bücher (*b-kulhēn jad ‘āṭā da-ktābē*), und wie der Tisch des Königs, der mit allen Arten von Speisen geschmückt ist, so bereitet auch er uns andauernd einen geistigen Tisch vor, der mit den Köstlichkeiten der Bücher gefüllt, mit den Arten der Lehre des heiligen Studiums vermischt und mit der eleganten Rede der Philosophen (*b-mellā sqiltā d-filosōfē*) gesalzen ist”.²³

An diesem Zitat lässt sich erkennen, dass es für Barḥaḏbšabbā zum *state of the art* gehört, auch die theologische Lehre, um die es an seiner Schule und in diesem Text in erster Linie geht, auf eine philosophisch unterstützte Weise zu betreiben. Einen näheren Hinweis gibt uns die Wendung “elegante Rede der Philosophen”. In ihr klingt die *εὐγλωττία*

¹⁹ Dieser Abschnitt (*Causa foundationis scholarum*, p. 363, l. 12-p. 364, l. 2 Scher) wird von Ramelli 2004, 144-51, recht ausführlich kommentiert.

²⁰ *Causa foundationis scholarum*, p. 363, l. 12-p. 364, l. 2 Scher.

²¹ Eine deutsche Übersetzung der entsprechenden Passagen (*Theophaneia* 2, § 24-30) findet sich in Eusebius 1991, 91-93. Eine Einsichtnahme des syrischen Textes ist mir zum Zeitpunkt der Abfassung nicht möglich.

²² Zu seiner Person vgl. Vööbus 1965, 234-317, sowie, differenzierter, Reinink 1995 und Becker 2006, 198-203 (mit weiteren Literaturhinweisen).

²³ *Causa foundationis scholarum*, p. 392, l. 1-5 Scher.

an, der Wohlklang der Rede, in dem laut Eusebios²⁴ der einzige Vorzug der griechischen Philosophie, und insbesondere derjenigen Platons, gegenüber der wahren Philosophie des Evangeliums besteht – wobei dieser Vorteil laut späteren Kirchenvätern, die den Topos gerne übernehmen, den Philosophen eher zum Nachteil gereicht, weil er “verzaubert”, anstatt zu argumentieren.²⁵ Für Barḥaḏbšabbā hat sich dieser Vorzug jedenfalls zu seiner Zeit aufgelöst, da der Wohlklang der philosophischen Sprache in die christliche Lehre aufgenommen wurde, die sich damit das Erbe der griechischen Antike voll und ganz zu eigen gemacht hat und es nun im Perserreich vertritt. Der historische Hintergrund einer solchen Sichtweise lässt sich durch eine Aussage eines weiteren auf Syrisch erhaltenen Autors erläutern: Etwa ein Jahrhundert vor Barḥaḏbšabbā berichtet Zacharias Rhetor davon, wie er als Christ sich zum Ziel gesetzt hatte, die Griechen auch in den Disziplinen zu übertreffen, auf die sie so stolz sind: in der Rhetorik und in der Philosophie.²⁶ Barḥaḏbšabbā sieht dieses Ideal offenbar in der eigenen Schule verwirklicht.

B. Das Wissen des Nichtwissens und der Begriff wahrer Philosophie

Doch worin liegt nun das Proprium christlichen Denkens, durch die dieses den Anspruch erheben kann, die Philosophie zu vervollkommen? Im Prooemium der *Ursache der Gründung von Schulen* lesen wir Folgendes:

“Eine “Missgeburt” (1 Kor 15,8) ist besser als derjenige, der urteilt, dass er Wissen über das, was nicht gewusst werden kann, erreicht hat, wodurch er sich als ein vollständiger Dummkopf erweist. Wenn er aber von Gott weiß, dass dieser nicht gewusst werden kann, dann wird von Gott gewusst, dass dieser Mensch ein Weiser ist”.²⁷

Hier handelt es sich um eine äußerst scharfe Formulierung der sokratischen These, Weisheit bestehe in erster Linie im Wissen des Nichtwissens. Es geht unserem Autor freilich um eine besondere Art des Wissens des Nichtwissens, nämlich ein Nichtwissen um Gott. Wie 800 Jahre später Nikolaus von Kues in seiner Schrift *De docta ignorantia* – “Von der belehr-

²⁴ Eusebios von Kaisareia, *Praeparatio evangelica* 11, 1 (vol. 2, p. 5, l. 2-10 Mras).

²⁵ Zum Beispiel Gregor von Nazianz, *Oratio* 25, 2 (p. 158, l. 4f. Mossay) und 32, 25 (136, l. 5 Moerschlini); Theodoret von Kyrrhos, *Curatio affectionum Graecarum*, 2, 19 (vol. 1, p. 143, l. 8 Canivet).

²⁶ Zacharias Rhetor, *Vita Severi*, p. 46, l. 11-p. 47, l. 1 Kugener.

²⁷ *Causa foundationis scholarum*, p. 337, l. 4-6 Scher.

ten Unwissenheit“ – scheint sich Barḥaḡbšabbā dem christlichen Gottesbegriff auf der Basis der negativen Theologie des spätantiken Neuplatonismus anzunähern. Adam Becker stellt ihn näherhin mit Autoren wie Johannes Chrysostomos und Eznik von Kolb zusammen, die der Idee der Unerkennbarkeit Gottes besonderes Interesse entgegenbringen.²⁸

Es lässt sich freilich auch ein spezifisch syrischer Hintergrund für diese Formulierungen finden. Denn das Ideal des Wissens des Nichtwissens bildet, wie Ute Possekel gezeigt hat,²⁹ ein wichtiges Motiv bei dem wichtigsten Bezugspunkt der syrischen Denktradition, Ephraim, der gegen Bardaišān u.a. Folgendes einwendet:

“Der Mensch kann für einen großen Wissenden gelten, der bekennt: ‘Ich weiß nicht’. Denn dies ist ihr großes Wissen, dass sie, wann immer sie eine Sache nicht wissen, zugeben, dass sie sie nicht wissen. Denn genau dieses Wissen kann das Nichtwissen anklagen, weil dieses Nichtwissen sich selbst nicht anklagen kann. Denn wenn jemand von etwas bekennt, dass er es weiß, und wiederum von etwas bekennt, dass er es nicht weiß, dann hat er einen Sieg so wie in dem, was er weiß“.³⁰

Während solche allgemeinen Stellungnahmen insbesondere zeigen, wie intensiv Ephraim die Grenzen des Wissens reflektiert – er tut das insbesondere mit Verweis darauf, dass ein Wissen in einem Bereich noch keines in einem anderen impliziert³¹ –, sind für unseren Text die Passagen von besonderer Bedeutung, in denen er das Nichtwissen spezifisch auf Gott bezieht. Einen Anlass findet er insbesondere im Rahmen der Streitigkeiten um die Christologie und die Trinität, in denen er der Unerkennbarkeit Gottes den vierten Mēmrā über den Glauben (*d-‘al haymānūā*) widmet. Hier lesen wir in der Übersetzung von Edmund Beck: “Wieviel vermag wohl der verächtliche Staub von seinem Bildner zu sagen? [...] Der Erschaffer gab dem Gefäß das Wissen, sich selbst zu erkennen.

²⁸ Becker 2006, 130f.

²⁹ Possekel 1999, 41-48.

³⁰ Ephraim, *Prosa-Refutation 2 gegen Bardaišāns Domnos*, p. 6, l. 14-34 Mitchell, Bevan und Burkitt.

³¹ Ephraim, *Prosa-Refutation 2 gegen Bardaišāns Domnos*, p. 2, l. 20-37 Mitchell, Bevan und Burkitt.

Das Gebilde aber greift den Bildner an; im Forschen verweigert es den Dank
der (göttlichen) Güte. [...]

Du hast gehört: Gott ist Gott. Erkenne dich selber als Menschen!

Du hast gehört: Gott ist der Schöpfer. Wie wird das Gebilde ihn erforschen
können? [...]

Du hast von der Reinheit des Sohnes gehört. Beflecke sie nicht durch Dein
Forschen!

Du hast vom Geist gehört, dass er der Heilige Geist ist. [...] Seine Natur zu
erforschen, ist nicht erlaubt".³²

Dieser Text redet weniger direkt vom Wissen des Nichtwissens als Barḥaḏḃšabbā, sondern warnt vor einem allzu eindringlichen Erforschen der göttlichen Geheimnisse. Somit gehört er in eine auch im griechischen Raum auffindbare Tradition, die teilweise noch deutlicher die Idee des wissenden Nichtwissens ins Spiel bringt: "Der Glaube soll uns mehr führen als die Vernunft (λόγος), nachdem Du die Schwäche [der Erkenntnis] am Näheren gelernt und das Erkennen des Übervernünftigen als Vernunft erkannt hast, so dass Du nicht völlig irdisch bist oder erdgebunden, weil Du nicht einmal genau dies erkennst – die Unwissenheit (τὴν ἀγνοίαν)".³³

Hier mahnt der kappadokische Kirchenvater Gregor von Nazianz im Jahre 379 seine Kontantinopolitaner Hörer zur Vorsicht gegenüber den Argumenten seiner arianischen Gegner, die die geistige Szene der Hauptstadt bei seinem Eintreffen dominierten.³⁴ In seiner Darstellung soll die Feststellung der Vernunft, schon das Irdische nicht sicher erkennen zu können, zur Erkenntnis der eigenen Unwissenheit und damit zu der Einsicht führen, dass die Zuwendung zum Schöpfer nur im Glauben geschehen soll.

Im Vergleich zu dieser Darstellung ist es bei Barḥaḏḃšabbā der Schöpfer selbst, dessen Unerkennbarkeit die Bedeutung des Wissens des Nichtwissens ausmacht. Das zeigt die Passage, die unserem Zitat unmittelbar vorhergeht, deutlicher:

³² Ephraim, *Sermones de fide* 4, 13f. 19-22. 29-32. 39-41. 44 Beck (CSCO Syr. 89, 46f.).

³³ Πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς ἢ λόγος, εἴπερ ἔμαθες τὸ ἀσθενὲς ἐν τοῖς ἐγγυτέρω, καὶ λόγον ἔγνωσ τὸ γινῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον, ἵνα μὴ παντελῶς ἐπίγειος ἢς ἢ περιγίειος, ἀγνοῶν καὶ αὐτὸ τοῦτο, τὴν ἀγνοίαν. Gregor von Nazianz, *Oratio*, 28, 28 (p. 164, l. 41-44 Gallay).

³⁴ Zum Kontext Gallay 1978, 10-15.

“Weil Gott in seinen Eigenschaften auf nicht sagbare Weise ist, ist er in dem, was der Raum für das Denken ist, gar nicht. Und von der Zeit wiederum, die von der Bewegung beginnt, und von der Bewegung, die das Wesen begleitet, ist er ‚weiter entfernt, als “Entfernung“ überhaupt ist‘. Denn er ist die ‘tiefste Tiefe‘, unauffindbar und unaufspürbar, und für das Denken gibt es keinen Weg, auf dem es bis zu der Hoheit reist, die erhaben ist über die Straßen und Wege, die bereist sind vom Intellekt, dem schnellen Boten der Seele. Und weil es für den Intellekt keinen Weg gibt, auf dem er dorthin reisen könnte, so wird auch der Logos (*mellā*), das schnelle Ross mit vier Beinen, lahm und hört auf mit der Reise, dadurch dass die Pupillen des Auges des Denkens, welches Führer und Wegweiser des Logos ist, erblindet sind, und nicht findet er in diesem kraftvollen Licht, was gesucht wird – es sei denn unser Herr erweist uns eine Güte und offenbart und erleuchtet uns seine Essenz (*yāṭā*), wenn auch für Kinder fasslich [...]. Andernfalls kann auch dieses Schwinden des Wissens (*neṭrā q-īda tā*) seinen Blick nicht auf diese Ruhestätte (*škīnā*) fixieren, da alles an ihm auf unausprechliche Weise das Denken und den Logos der Geschöpfe übersteigt. Und auch dies nämlich, dass wir wissen sollen, nicht zu wissen (*nedda q-lā jāḍman*), übersteigt meiner Meinung nach das Wissen (*mārdā men īda tā*)”.³⁵

Ich zitiere diesen Text etwas ausführlicher, um wiederum sowohl die rhetorische Einkleidung als auch die inhaltlichen Grundlinien zu zeigen. Denn diese sind unter dem Schmuck der orientalischen Freude am Wort gut zu erkennen: Barḥaḍbšabbā unterscheidet die Sphäre Gottes von der Welt, die dem menschlichen Geist zugänglich und durch Sprache beschreibbar ist; sie ist der Raum, der, entsprechend der aristotelischen Naturphilosophie durch Bewegung und durch ihr Maß, die Zeit, gekennzeichnet ist.³⁶ Überschreitet das menschliche Denken diesen Raum, ohne von Gott selbst erleuchtet zu werden, so erblindet es ebenso wie das menschliche Auge, das direkt in die Sonne scheint. Hier scheint das Motiv

³⁵ *Causa foundationis scholarum*, p. 336, l. 1-337, l. 3 Scher.

³⁶ Aristoteles, *Physik*, IV 11-14. In der Kommentartradition wurde diese Angabe weitergelehrt, siehe z. B. Simplicios, *In Aristotelis Physicorum libri IV commentarii prooemium* (vol. 1, p. 519, l. 22f. Diels). Genauere Angaben zu Barḥaḍbšabbās Quellen ließen sich nur durch sorgfältige Nachsuche ermitteln.

der Blendung des Geistes aus dem platonischen Höhlengleichnis³⁷ durch, das durch die Spätantike hindurch in vielfacher Weise variiert, nun auf den christlichen Gott angewandt wird. Das Wissen des Nichtwissens folgt somit – das ist Barḥaḡbšabbās entscheidender Punkt – nicht aus dem Wissen selbst, sondern es wird erst dann erkennbar, wenn man aufgrund der Offenbarung begreift, dass es etwas gibt, was prinzipiell nicht gewusst werden kann. In dieser Hinsicht ist es weniger ein Wissen um die Grenzen der eigenen Erkenntnis als eine Einsicht in die Grenzen und Strukturen des gesamten Kosmos. Diese Darstellung ist somit wesentlich deutlicher als die Vergleichstexte bei Ephraim und Gregor von Nazianz von einer philosophischen Systematik geprägt, die eine aristotelische Erkenntnistheorie mit einer negativen Theologie verbindet und somit recht klar von guten Kenntnis des spätantiken Neuplatonismus geprägt ist. Eine weitere Quellensuche hätte hier anzusetzen.

In etwas anderem Sinn taucht das Motiv des wissenden Nichtwissens an zwei weiteren Stellen des Textes auf. Es lohnt sich, beide kontrastierend nebeneinander zu stellen:

“Und weil es damals viele gab, die behaupteten, Gott zu begreifen und zu verstehen, ja auch seine Kraft, seine Weisheit und seine Vorsehung, da sagte Salomon allein, dass nicht eines davon durch die Gedanken der Geschöpfe und der fleischlichen Wesen begreifbar ist. ‘Ich habe gesagt, dass ich weise werde, aber Gott ist weiter entfernt, als Entfernung überhaupt ist und die tiefste Tiefe’”.³⁸

“Weil die Philosophen dies mit jenem verglichen, verstanden sie nicht, sondern während sie in ihren Seelen meinten, sie seien weise, ‘gingen sie hierin fehl, da sie die Geschöpfe anstelle des Schöpfers verehrten und fürchteten’”.³⁹

Das Verhältnis zum Nichtwissen erscheint in diesen Texten als der entscheidende Unterschied zwischen der Weisheit des Salomon und den Philosophen: Während es deren Fehler ist, die Geschöpfe anstatt des Schöpfers zu verehren – wie es sich im gleichen Kontext auch daran zeigt, dass Platon trotz seiner monotheistischen Einsicht den Polytheismus

³⁷ Platon, *Politeia*, 7, 515cd.

³⁸ *Causa foundationis scholarum*, p. 361, l. 6-9 Scher. Die Übersetzung korrigiert das überlieferte *m' aḡdānūā* in *mḡabbrānūā*. Das Bibelzitat ist Sirach 7, 23.

³⁹ *Causa foundationis scholarum*, p. 363, l. 4-6 Scher. Die Übersetzung des ersten Teilsatzes ist schwierig. Das Bibelzitat ist Röm. 1, 22. 25.

zulässt⁴⁰ –, besteht Salomons Weisheit gerade darin, dass er die Unerkennbarkeit Gottes erkannt und zum Zentrum des Glaubens gemacht hat.

Diese Formulierung, in der das Wissen des Nichtwissens zum entscheidenden Unterschied zwischen der wahren Weisheit der Christen und der Philosophie der Heiden wird, die gerade dadurch inkonsequent wird, dass sie nicht auf die Grenzen menschlichen Wissens reflektiert, folgt einer anderen, im griechischen Sprachraum verbreiteten Tradition christlicher Philosophenpolemik.⁴¹ Die enge Parallelisierung beider Gedanken bei Barḥaḍbšabbā zeigt, wie sehr die Kritik am übergroßen Selbstvertrauen der Heiden bei ihm zum selbstverständlichen Merkmal einer Theologie geworden ist, die sich gerade im Nachdenken über die göttliche Grenze des Wissens als wahre Philosophie erweist.

C. Zu Barḥaḍbšabbās Ontologie

Diese letzte Formulierung könnte zumindest insoweit überraschen, als Barḥaḍbšabbās Ansatz bis jetzt weitgehend eine Reflexion des christlichen Offenbarungsbegriffs zu sein scheint, die ein paar philosophische Versatzstücke verwendet, ohne selbst eigentlich philosophische Reflexion zu sein. Dies trifft jedoch keineswegs im Ganzen zu, wie die unmittelbare Fortführung des Lobes des Nichtwissens andeutet:

“Weil dieses Wesen (*īūūā* = Gott) so beschaffen ist, wollen wir sehen, durch welche Methode wir Wissenschaft (*yulpānā*) über es erhalten können und was der Unterschied zwischen den Geschöpfen und ihrem Schöpfer ist”.⁴²

Auf diese Ankündigung folgen mehrere Einteilungen des Seienden in der Form porphyrianischer Distinktionen, die hier nur kurz zusammengefasst werden können.⁴³ Sie laufen auf die These hinaus, dass der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf sich innerhalb eines gemeinsamen Oberbegriffs erklären lässt, der von dem einfachsten Begriff des Seienden selbst her genommen ist:

⁴⁰ *Causa fundationis scholarum*, p. 364, l. 12-p. 364, l. 2 Scher (dazu oben S. 171f.).

⁴¹ Hier mag wiederum ein Verweis auf Eusebios genügen: *Praeparatio evangelica*, 3, 13, 24f. (vol. 1, p. 150, 24-151, 15 Mras).

⁴² *Causa fundationis scholarum*, p. 337, l. 7f. Scher.

⁴³ Die Verwendung der arbor Porphyriana, auf die ich hier nicht eingehe, wird genauer behandelt von Becker 2008, 172-80.

“Das Geistige (*ruḥānā*) wird unterteilt in Endliches und Unendliches, sowie in das (ewige) Sein (*ītyā*) und das Zeitliche, und schließlich in die Ursache von allem sowie das von der Ursache von allem, nämlich Gott, Verursachte. Denn, nicht dadurch dass es ist (*b-hāy d-īāw(hy)*), ragt etwas hervor, sondern dadurch, was und wie es ist (*b-hāy d-mānā w-aykānā īāw(hy)*). Denn das eine ist allgemein, das andere aber ein Spezifikum (*ihīdāyīā*). Der Stier nämlich ragt nicht dadurch gegenüber dem Stein hervor, dass er ein Körper ist, sondern dadurch, dass er lebt und sinnlich wahrnimmt; der König und der Priester nicht dadurch, dass sie Mensch sind, sondern durch ihren Rang und ihre Würde [...]; und schließlich Gott gegenüber seinen Geschöpfen durch sein Wesen und seine Ewigkeit (*b-īūteh w-metōmāyīteh*). Denn das ‘dass es ist’ (*hāy d-īāw(hy)*), ist ihm und uns gemeinsam; dieses aber allein ist ein Spezifikum von ihm”.⁴⁴

Diese Anwendung der porphyrianischen Distinktionen auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf kann in Anbetracht der vorhergehenden Betonung der Transzendenz Gottes durchaus erstaunen, und das in mehrfacher Hinsicht. Erstens überrascht es aus der Perspektive des spätantiken Neuplatonismus, dass Barḥadḥšabbā Gott überhaupt als ‘seiend’ qualifiziert – und nicht als überseiend wie das neuplatonische Eine bzw. Gute. Es ist auf den ersten Blick nicht leicht zu sehen, wie sich diese Begrifflichkeit mit dem Anschluss an die negative Theologie des Plotin, Proklos und Pseudo-Dionysios verträgt, die ja aufgrund des eben erläuterten Nichtwissens-Konzept naheliegt, dem zufolge Gott ebenfalls jenseits des natürlichen und erkennbaren Seins ist.

Für einen spätantiken Christen ist die Bezeichnung Gottes als ‘seiend’ allerdings nicht ungewöhnlich, da sich spätestens seit Eusebios die Ansicht durchgesetzt hatte, dass der Gott, der in der Dornbusch-Szene der Genesis auf Griechisch von sich sagt ‘Ich bin der Seiende’ (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Exodus 3, 14) philosophisch mit einem platonischen Seinsbegriff konzeptualisiert werden kann.⁴⁵ Schon einige griechische Kirchenväter wie die ins Syrische übersetzten Kappadokier Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa hatten vor diesem Hintergrund eine christliche Variante negativer Theologie entwickelt, die den neuplatonischen Ansätzen inhaltlich

⁴⁴ *Causa foundationis scholarum*, p. 338, l. 8-p. 339, l. 2 Scher.

⁴⁵ Eusebios, *Praeparatio evangelica*, 11, 9 (vol. 2, p. 24f. Mras).

nahesteht.⁴⁶ Die Bezeichnung Gottes als Sein war auch in der ostsyrischen Tradition anerkannt, wie man an den zwar späteren, aber die Tradition systematisierenden Zeugnissen des Theodor bar Kōnī und des Išo'dad von Merw entnehmen kann: Hier wird die in der syrischen Bibelübersetzung wörtlich aus dem Hebräischen übernommene Wendung: "אֲהִיָּא אֲשֶׁר אֲהִיָּא" (*ēhyē ašēr ēhyē* = ich bin, der ich bin) erklärt als 'das Sein, das ist' (*ītyā d-īlāw(hy)*).⁴⁷ Demnach muss man also Barḥaḏbšabbās Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff als inspiriert vom syrischen Text des Alten Testaments verstehen. Zu bemerken ist allerdings, dass der syrische Begriff, der hier mit 'das Sein' übersetzt wird (*ītyā*), eine für diese Sprache typische Sonderbildung ist, die ein nicht zusammengesetztes, selbständig existierendes Sein bezeichnet, das seit Ephraim von den Christen ausschließlich in Gott gefunden wird.⁴⁸

Diese Beobachtungen zu christlichen Denkern lassen es nun, zweitens, umso auffälliger erscheinen, dass Barḥaḏbšabbā im eben zitierten Text 'sein' wie einen einheitlichen Begriff verwendet, innerhalb von dessen Bedeutungsumfang sich Gott und Schöpfung als ewiges und zeitliches Sein beziehungsweise als Ursache und Verursachtes begrifflich fassen lassen; diese Vorgehensweise spricht auch dagegen, dass er sich an eine christliche Form der negativen Theologie anschließt. Zu diesem wichtigen Punkt kann zunächst einmal auf einen traditionsgeschichtlichen Hintergrund verwiesen werden, der sich interessanterweise wieder durch Vergleich mit Ephraims viertem Mēmṛā "Über den Glauben" ergibt. Hier heißt es:

"Etwas ist (*īlāw(hy) medem*); das haben wir erkannt. Wie es ist (*d-aykān īlāw(hy)*), das haben wir nicht erfasst. Nicht hast Du, weil Du erkannt hast, dass etwas ist, auch erfasst, wie es ist (*law meṭol d-īda 't d-īlāw(hy) āp d-aykān īlāw aḏraḳt*)".⁴⁹

⁴⁶ Vgl. z.B. Gregor von Nazianz, *Oratio*, 28, 9 (p. 192, l. 31-p. 193, l. 15 Gallay); Gregor von Nyssa, *Homiliae in Ecclesiasten*, 7 (p. 406, l. 7-17 Alexander).

⁴⁷ Theodor bar Kōnī, *Scholion* 1, 31 (vol. 1 p. 16, l. 2f.Scher; CSCO Syr. 19); Išo'dad von Merw, *In Exodum* 3, 14 commentarius (CSCO Syr. 80, 9, 14-16).

⁴⁸ Vgl. dazu Possekel 1999, 56f. und Possekel 2009, 215-17 (zu Ephraim) mit detaillierteren Nachweisen. Dass eine Zusammensetzung nicht mit dem Begriff der *ītyā* vereinbar ist, betont Ephraim der in 2. *Prosa-Refutation gegen Mani* (p. 195, l. 26f. Burkitt und Mitchell).

⁴⁹ Ephraim, *Sermones de fide* 4, 59-62 Beck (CSCO Syr. 89, 46f.). Zu den Bedingungen und Grenzen der Gottserkenntnisnach Ephraim vgl. Possekel 2009, 202-11.

Die Parallelität dieser Formulierungen zu Barḥaḍḅšabbā (p. 338, l. 11f. Scher) ist so offensichtlich, dass sein Text als eine Reflexion des hier ausgedrückten Gedankens gelesen werden muss, was in Anbetracht der Bedeutung Ephraims für die syrische Kirche nicht überraschend ist.

Allerdings qualifiziert Barḥaḍḅšabbā Ephraims Gedanken in einer systematisch relevanten Weise weiter: Während Ephraim die Existenz Gottes einräumt, aber zugleich die Frage nach dem "wie", also inhaltliche Spekulationen über dessen Natur ablehnt, fragt unser Autor gezielt nach dem "was" der seienden Dinge und stellt das eher unbestimmte "wie", gleichsam wie eine literarische Reminiszenz, hintan. Anstelle von Ephraims Ablehnung einer Untersuchung von Gottes Wesen wird damit ein washeitlicher Seinsbegriff zu einem argumentativen Schlüsselkonzept für die Erklärung des Verhältnisses von Gott und seiner Schöpfung.⁵⁰ Barḥaḍḅšabbā unterscheidet also bewusst zwei Seinsbegriffe:

1. Einer von ihnen bezeichnet, so wie es dem syrischen *īlāw(hy)* 'es ist' (das auch als Kopula funktionieren kann) als einer Form des absoluten *īl* entspricht, das 'es gibt' heißt, die Existenz eines Gegenstandes, sein Dasein.
2. Der andere entspricht in seiner Formulierung ganz der griechischen Frage nach dem *τί ἐστι*⁵¹ und verrät sich damit als der Wesensbegriff, der in der griechischen Philosophie so dominant ist, dass das Konzept der Existenz hier nur recht geringe Bedeutung besitzt.⁵²

Dass Barḥaḍḅšabbā diese beiden Begriffe unterscheidet, kann als bedeutende konzeptuelle Leistung gelten. Die Unterscheidung an sich ist zwar vermutlich nicht ihm selbst zuzuweisen, sondern geht auf eine längere Tradition in der Schule von Nisibis zurück, wie eine Parallele in Junillus Africanus' *Instituta regularia divinae legis* bestätigt, wo ebenfalls, in Bezug auf Gott, das *quod est* vom *quid est*, das bei Gott unerkennbar bleiben muss, unterschieden wird.⁵³ Dieser Text, der sich als eine Übersetzung von Unterrichtsinhalten eines in der Schule von Nisibis ausge-

⁵⁰ *Causa foundationis scholarum*, p. 337, l. 8.

⁵¹ Auch im griechischen Bereich kann das *τί ἐστι* durchaus in der Hinführung zur Erkenntnis des Höchsten auftauchen: Plotin, *Enneade*, VI 5, 2, 9-23. Dazu z.B. Chiaradonna 2002, 109f.

⁵² Der klassische Aufsatz zu diesem Thema ist Kahn 1966; vom selben Autor vgl. auch Kahn 1975 (beide jetzt in Kahn 2009 zugänglich).

⁵³ Junillus Africanus, *Instituta regularia divinae legis*, 1, 13 (p. 148, l. 10-12 Maas = p. 483 Kihn).

bildeten Persers namens Paul darstellt,⁵⁴ begnügt sich allerdings, wie Ephraim, mit der Feststellung der Unerkennbarkeit dessen, „was“ Gott ist, und zeigt keine unserem Text vergleichbaren systematischen Entwicklungen. In der argumentativen Struktur von Barḥaḏbšabbā ist der doppelte Seinsbegriff hingegen die Voraussetzung dafür, dass es eine Gemeinsamkeit von Gott und Geschöpf gibt, welche einerseits die Bezeichnung Gottes überhaupt ermöglicht – dies wird später noch eigens ausgeführt⁵⁵ – und andererseits die Angabe der Unterschiede möglich macht.

Diese Konzeptualisierung des Seinsbegriffs unterscheidet sich nun recht deutlich von der neuplatonischen Interpretation des Seienden und seiner begleitenden Eigenschaften, z.B. Einheit oder Güte, als hierarchisch gestufte Reihe, wie sie auch von vielen Christen ganz selbstverständlich geteilt wurde. Denn in neuplatonischen Konzepten von dieser Art, deren bekanntestes Beispiel wohl die *analogia entis* des Thomas von Aquin ist,⁵⁶ bestimmt das höchste Glied der Reihe, also gleichsam deren Idee im platonischen Sinne, was es eigentlich heißt ‚seiend‘ zu sein, und die anderen Glieder der Kette sind das dann nur insoweit, als sie dem höchsten Glied ähnlich sind. In einem solchen Verständnis ist ‚seiend‘ also kein einheitlich gebrauchter, univoker Begriff, sondern eine bestimmte Ähnlichkeitsrelation, die in je unterschiedlicher Weise auf das darunter Fallende zutrifft; sofern Univozität z.B. für logische Schlüsse erforderlich ist, muss diese dann als Implikat einer solchen Analogie-Relation gedeutet werden.⁵⁷ Das ist jedoch offensichtlich nicht das Verständnis von ‚sein‘, das Barḥaḏbšabbā besitzt. Denn ‚sein‘, beziehungsweise dasein oder auch existieren, bezeichnet für ihn einen Begriff, der sowohl auf Gott als auch auf den Menschen zutrifft, so dass eine Erkenntnis Gottes ermöglicht

⁵⁴ Junillus Africanus, *Instituta regularia divinae legis*, Epistula introductoria (p. 118, l. 20-p. 120, l. 16 Maas = p. 469 Kihn). Eine wohl zu kritische (und anscheinend nicht auf Kenntnissen des syrischen Materials beruhende) Einschätzung hinsichtlich der nisibischen Herkunft gibt E.G. Mathews, in Maas 2003, 18-26.

⁵⁵ *Causa foundationis scholarum*, p. 335, l. 1-13 (Selbsterkenntnis Gottes vor der Schöpfung); p. 339, l. 9-14 Scher.

⁵⁶ Zum Beispiel Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I 13, 5 responsio.

⁵⁷ Das gesamte Problem und mögliche Lösungsoptionen wird z.B. knapp zusammengefasst von Lloyd 1990, 76-85 und weiterdiskutiert von Chiaradonna 2002, 227-91. Dieser verweist insbesondere auf Plotins Diskussion von Analogie und Univozität in *Enneade* I 4, § 3, l. 1-40.

wird, während sein Was-Sein von unserem Was-Sein in seiner Rangdifferenz unterschieden ist.

Wie diese Erkenntnis genau funktionieren soll, das kann ein weiterer Abschnitt verdeutlichen, der auch die Bedeutung des Seinsbegriffs bei Barḥaḏḅšabbā weiter erläutert:

“Denn auch wenn dieses Wort ‘es ist’ (*īlāw(hy)*)⁵⁸ für die Gesamtheit (*gāwā*) und für das Spezifische (*ihīdāyā*) gleich ist, so ist es doch in eigentlicher Weise für Gott allein treffend und passend. Denn alles was ‘ist’, ist entweder geworden (*hawyā* = γενητόν) oder nicht geworden (*lā hawyā* = ἀγένητον).⁵⁹ Und so wie bei dem, was geworden ist, das was war, früher ist, als das, was ‘ist’ – indem es die Ursache von diesem ist –, ebenso ist auch bei dem, was ‘ist’, ohne geworden zu sein, das ewige Sein (*ītyā mettōmāyā*) früher als das, was ‘ist’ – indem es die Ursache von dem ist, was ist. Denn wenn es kein ewiges Sein ist und es doch ‘ist’, dann ist es geworden. Wenn dies wahr ist, dann hat es einen Ursprung und empfängt von etwas anderem das Gewordensein, und es hat mit allem, was geworden ist, diese beiden (Aspekte) gemein, zum einen den, dass es geworden ist, und zum anderen den, dass ‘es ist’. Wenn es absurd ist, dies für den jenseitigen Bereich⁶⁰ zu denken, folgt daraus, dass er (= Gott) ‘ist’, weil er Sein ist, während die Schöpfung ‘ist’, weil sie geworden ist und einen Ursprung hat”.⁶¹

Bei diesem Text handelt es sich, soviel scheint klar zu sein, um eine Art Gotteserweis, wobei die Argumentation im Einzelnen einige Unklarheiten aufweist. Einige Aspekte sind jedoch deutlich genug: Der Text verwendet, entsprechend der syrischen Tradition seit Ephraim, das Wort *ītyā*, das ich mit dem Substantiv ‘Sein’ übersetzt habe, ausschließlich für Gott. In diesem weiteren Sinn spricht Barḥaḏḅšabbā wiederum von ‘allem, was

⁵⁸ Die Übersetzung kennzeichnet das Auftreten des Wortes *īlāw* durch einfache Anführungszeichen: ‘ist’ bzw. ‘es ist’.

⁵⁹ Nach Nöldeke ²1898, 128 bedeutet das aktive Partizip *hāwyā* “seiend“ bzw. “werdend“, das *paawe hawyā*, das unvokalisiert nicht unterscheidbar ist, “existierend“ bzw. “geschaffen“. Die Bedeutung “geschaffen“, die hier gemeint sein muss, wird mit Belegen bestätigt von Payne Smith 1879, 986.

⁶⁰ Mit “dort“ (*tamān*) ist der Bereich des nicht gewordenen Seins gemeint.

⁶¹ *Causa fundationis scholarum*, p. 334, l. 7-15 Scher.

ist' (*ilāw(hy)*) und bezieht sich damit sowohl auf ewige als auch auf zeitlich gewordene Dinge, die alle dadurch verbunden werden, dass sie sind.

Der Gang des Argumentes besteht darin, dass der Autor aus dem Bereich des nicht-gewordenen Seins zwar die Dimension der Zeitlichkeit ausschließt, zugleich aber voraussetzt, dass der Satz vom zureichenden Grunde auch dort gilt, so dass auch nicht zeitliche Dinge eine Ursache haben müssen. Hier scheint er vorauszusetzen, dass es mehrere nicht-gewordene Dinge gibt, die nicht alle notwendig ewig sein müssen; das wäre nicht überraschend und könnte sich auf Engel, Intellekte oder Himmelskörper beziehen, die der Text im Weiteren ohne Zweifel voraussetzt (p. 351f.). Das wird aber nicht direkt gesagt, und im Prinzip funktioniert das Argument auch ohne diese Annahme.⁶² Denn es beruht darauf, dass nur ein Verständnis des nicht-gewordenen Seins oder von dessen höchster Ursache als 'ewig' verhindern kann, dass wieder nach einer weiteren Ursache gefragt wird, so dass ein infinites Regress immer weiterer Ursachen entstünde. 'Ewig' wird demnach im Sinne von selbstkonstituiert beziehungsweise völlig anfanglos verstanden, weswegen gerade das Ewige als "Ursache von allem" bezeichnet werden kann (p. 338, 9f.). Wenn Barḥaḍbšabbā betont, dass in Gott auch die Zweiheit von 'war' und 'ist' aufgehoben ist, setzt dies offenbar ebenfalls einen solchen Begriff des Ewigen voraus, in dem auch keine Zeitlichkeit im Sinne der Abfolge mehr gegeben ist. Nur ein in diesem Sinne ewiges Sein macht die Frage nach weiteren Ursachen, die zumindest eine Analogie zur Zeitlichkeit implizierte, sinnlos und muss deswegen, so der Schluss des Arguments, vorausgesetzt werden.

Diese Rekonstruktion des Arguments macht die systematische Relevanz des einheitlichen Seinsbegriffs unseres Autors schön deutlich: Der Bereich des 'Existierenden' bildet den epistemologischen Rahmen, innerhalb dessen nach Verursachung gefragt werden kann. Dabei wird weder, im neuplatonischen Sinne, davon ausgegangen, dass eine defiziente Form von Sein ein Urbild braucht, an dem es teilhat, noch von einer analogen Bedeutung von "seiend" im aristotelischen Verständnis. Zwar zeigt der Text deutlich die Verwendung von aristotelischem Gut, die, wie an anderer Stelle zu zeigen ist, zumindest teilweise durch Porphyrios'

⁶² Es ließe sich deswegen darüber nachdenken, in p. 334, l. 10 Scher, die Worte *lā hāwyā* als Erklärung eines Kopisten zu streichen.

Eisagogē und Sergios von Rēš‘aynās Großem *Kategorienkommentar* vermittelt ist; doch die hier im Mittelpunkt stehende Annahme, dass jedes Seiende für seine Existenz eine Erklärung durch eine Ursache bzw. einen zureichenden Grund braucht, die zumindest in einer Hinsicht im selben Sinne seiend beziehungsweise existent sein muss wie das verursachte Seiende, das es zu erklären gilt, dürfte zwar neuplatonisch beeinflusst sein, doch ist die hier vorliegende Variante schon von einem monotheistischen Schöpfungsdenken geprägt. Die Erklärung des Seienden führt letztlich auf die Annahme einer ersten Ursache, die keine weitere Ursache mehr benötigt, da sie, durch die Aufhebung der zeitlichen Abfolge in schlechthinniger Ewigkeit, sich selbst Ursache ist.

Allerdings ist es in Anbetracht der Ableitung all dessen, was ist (*īlāw(hy)*), vom schlechthin ewigen Sein (*īlyā*) nicht mehr ganz so klar, ob der Autor tatsächlich scharf zwischen einem einheitlichen Begriff des Seins als Existenz, der für Gott ebenso wie für das Geschöpf zutrifft, und einem axiologischen Begriff des Was-Seins oder der Essenz unterscheidet. Eine Lösung des Problems könnte dadurch entstehen, dass man, wie später Avicenna oder Descartes,⁶³ annimmt, beide Aspekte des Seins fielen in Gott zusammen. Unter dieser Voraussetzung würde unser Text eine bemerkenswerte Vorwegnahme einer wichtigen Form des ontologischen Gottesbeweises beinhalten. Obwohl dies nicht explizit gesagt wird, liegt eine solche Interpretation durchaus nahe. Denn da der Text den allgemeinen Existenzbegriff ‘es ist’ (*īlāw(hy)*) auf den Begriff ‘Sein’ (*īlyā*) zurückbezieht, der im syrischen Verständnis immer durch eine Anfanglosigkeit bestimmt ist, könnte die syrische Semantik eine genauere Ausführung entbehrlich gemacht haben, da ‘Sein’ in der Tradition des Autors nicht anders als selbstkonstituiert und damit in sich notwendig gedacht würde. Auf diese Weise könnte auch die vor dem Hintergrund des Gesagten verwirrende Bemerkung zu Beginn des Abschnitts erklärt werden, dass eigentlich – in Spannung zum einheitlichen Existenzbegriff – nur Gott wahrhaft seiend ist: Dies träfe deswegen zu, weil die Tatsache, dass Gott ‘ist’, notwendiger Bestandteil des Begriffs eines unverursachten Seins ist, während dies für das verursachte Sein nicht zutrifft. Der Unterschied von göttlicher und geschaffener Existenz bestünde dann

⁶³ Avicenna, *Kitāb aš-šifā’ ilāhiyyāt* (Buch der Genesung. Metaphysik) I 7, 2. 12f. (35. 37f. Marmura); Descartes, *Meditationes*, 5.

einzig in der Defizienz der Geschöpfe, die darin besteht, dass sie geschaffen, also keine selbstkonstituierten Entitäten und damit auch nur in abgeleiteter Weise 'seiend' sind.

Kehren wir schließlich zu der Frage zurück, wie dieser rationale Gotteserweis zu der Aussage passen kann, dass selbst das Nichtwissen über Gott nicht gewusst werden kann, wenn Gott sich nicht selbst offenbart. Vor dem Hintergrund des gerade Gesagten ließe sich dies dadurch erklären, dass Gott, durch seine Selbstkonstituiertheit und Notwendigkeit, das Sein auf eine so eigentümliche Art besitzt, dass wissenschaftliche Aussagen über sein Was-Sein nur insofern möglich sind, als seine Notwendigkeit aus dem beobachtbaren Sein geschlossen werden kann, dass aufgrund seiner Zeitlichkeit nach einer ewigen Ursache verlangt. Ein solcher Schluss führt zwar darauf, dass Gott als die erste Ursache 'seiend' sein muss, aber auf eine Weise des Seins, die sich vom geschaffenen Sein so fundamental unterscheidet – da 'Verursachtes' und 'Ursache des Verursachten' letztlich zwei kontradiktorische Gegenteile innerhalb des einen Oberbegriffs 'seiend' sind –, dass das exakte Zutreffen menschlicher Begrifflichkeiten nicht mehr abgesichert werden kann. Insofern ist Gott dann in gewisser Weise doch über-seiend, nämlich über jedem geschaffenen Sein stehend, so dass zu seiner Beschreibung doch wieder auf die Möglichkeiten negativer Theologie zurückgegriffen werden muss.

3. FAZIT

Diese Studie von Barḥaḍḅšabbās *Ursache der Gründung von Schulen* untersuchte unter der Annahme, dass das Denken der syrischen Christen für die Geschichte der Philosophie im Orient, insbesondere im Islam, von hoher Relevanz ist, einige Gesichtspunkte philosophischen Denkens in diesem Text, und zwar im Einzelnen anhand der Punkte Stellung des Philosophiebegriffs, Wissen des Nichtwissens und Ontologie.

Das Ergebnis kann in verschiedener Weise überraschen: Zunächst einmal zeigt sich, dass Barḥaḍḅšabbā der Philosophie in seinem Selbstverständnis als christlicher Denker ein sehr starkes Gewicht beimisst, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass er die Lehre Jesu selbst als Philosophie versteht. Des Weiteren ist am Begriff des Wissens des Nichtwissens deutlich geworden, dass er einige geistige Errungenschaften der Kirchenväter, und damit viele Elemente griechischer Philosophie, in recht

geschlossener Form übernommen hat, dass er aber zugleich über den von diesen gesetzten Rahmen hinausgeht. Das tut er nicht nur insofern, als er die Ideen der Kirchenväter seinen eigenen, sprachlich semitischen und kulturell orientalistisch-persischen, Kontexten in vielerlei Weise anpasst. Vielmehr zeigt sein Text auch eine systematische Zugangsweise, bei der einige Züge, die eher an den paganen Neuplatonismus gemahnen, auf originelle Weise weitergedacht und verändert werden. Das Philosophie-Ideal und das philosophische Niveau leben fort, der Prozess der Transformation ist in vollem Gange.

Besondere Bedeutung dürfte dem in diesem Text vorausgesetzten Seinsbegriff zukommen, der eine begriffliche Unterscheidung vom Dass-Sein bzw. der Existenz einer Sache und seinem Was-Sein bzw. deren Essenz voraussetzt. Parallelen zu Ephraim weisen darauf hin, dass diese Denkform, die zum Analogie-Konzept der Neuplatoniker eher gegenläufig ist, historisch auf eine Einarbeitung des primär essentiellen griechischen Seinsbegriffs in den Rahmen eines existenzorientierten syrischen Seinsverständnisses zurückzuführen ist. Der genaue Verlauf dieses Prozesses, der Grad der systematischen Ausführung des Gedankens und der Umfang, indem auf griechische Vorbilder rekurriert werden konnte, müssen jedoch an dieser Stelle offenbleiben und lassen sich auch ohne ein vertieftes Studium der griechischen wie der – zum großen Teil noch nicht edierten – syrischen Aristotelika nicht bewältigen.

Es kann jedoch schon jetzt festgehalten werden, dass ein Text wie der hier vorliegende nicht denkbar ist ohne eine längere geistige Tradition, die die terminologischen und inhaltlichen Festlegungen getroffen hat, die unser Text – eine Einführungsrede – mit einer bemerkenswert souveränen Selbstverständlichkeit gebraucht. Man kann zumindest hoffen, dass die beträchtlichen Verständnisfragen, die die Analyse aufgeworfen hat, durch das Studium weiterer Quellen aus der ostsyrischen Schultradition, und vielleicht auch aus der westsyrischen Kirche besser beantwortet werden können. Das ist auch die Voraussetzung für eine Antwort auf die Frage nach der philosophiehistorischen Bedeutung der syrischen Tradition und ihres Einflusses insbesondere auf die arabisch-islamische Philosophie. Dieser Beitrag sollte gezeigt haben, dass diese Tradition es auch aus inhaltlichen Gründen wert ist, genauer erforscht zu werden.

Friedrich Schiller University Jena, Germany

BIBLIOGRAPHIE

Quellen

Barḥadḅšabbā, "The Cause of the Foundation of the Schools." In *Sources for the History of the School of Nisibis*. Translated Texts for Historians 50. Translated with an Introduction and Notes by Adam H. Becker, 40-85. Liverpool: Liverpool University Press [= Becker 2008a].

Barhadbeshabba di Halwan, "Causa della fondazione delle scuole. Traduzione e note essenziale," par Ilaria Ramelli. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 10: 127-70 [= Ramelli 2005].

Mar Barḥadḅšabba 'Arbaya, Évêque de Ḥalwan (VI^e siècle), Cause de la fondation des écoles. 1908. Texte syriaque publié et traduit par Addai Scher. *Patrologia Orientalis* 4, 4. Paris: Firmin-Didot [= Scher 1908].

Sekundärliteratur

Becker, Adam Howard. 2006. *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

— 2008. *Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool: Liverpool University Press [= Becker 2008b].

Bettiolo, Paolo. 2005. "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria." In *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, hrsg. v. Christina D'Ancona Costa, 1, 48-100. Turin: Einaudi.

Brock, Sebastian. 1991. "The Syriac Background to Ḥunayn's Translation Techniques." *Aram* 3: 139-62.

— 1993. "The Syriac Commentary Tradition." In *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, hrsg. v. Charles Burnett, 3-18. London: Warburg Institute.

— 1995. "The Syriac Background to the World of Theodore of Tarsus." In *Archbishop Theodore. Commemorative Studies on his Life and Influence*, hrsg. v. Michael Lapidge, 30-53. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1999. *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*. Routledge: Ashgate. Aldershot, u.a. (enthält alle drei vorgenannten Aufsätze).

Chiaradonna, Riccardo. 2002. *Sostanza, Movimento, Analogia: Plotino critico di Aristotele* (Alessandria). Napoli: Bibliopolis.

D'Ancona Costa, Christiana, hrsg. 2005. *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Bd. 1-2. Turin: Einaudi.

De Jong, Albert. 1997. *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill.

Eichner, Heidrun, Matthias Perkams und Christian Schäfer, hrsg. 2013. *Islamische Philosophie im Mittelalter*. Darmstadt: WBG.

Gallay, Paul. 1978. Introduction to *Grégoire de Nazianze: Discours Théologique 27-31*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon (Sources chrétiennes 250), 1-67. Paris: Editions tu Cerf.

Griffith, Sidney. 1982. "Theodore bar Kônî's *Scholion*. A Nestorian *Summa contra gentiles* from the First Abbasid Century." In *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews und Robert W. Thomson, 53-72. Washington, DC: Dumbarton Oaks.

Hermann, Theodor. 1926. "Die Schule von Nisibis vom 5. bis 7. Jahrhundert. Ihre Quellen und ihre Geschichte". In *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 25: 89-122.

Hugonnard-Roche, Henri. 2004. *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*. Paris: J. Vrin.

— 2009. "Platon syriaque." In *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, hrsg. v. Mohammad Amir Moezzi, 307-22. Turnhout: Brepols.

Kahn, Charles. 1966. "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being." *Foundations of Language* 2: 245-65.

— 1976. "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58: 323-34.

— 2009. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press.

Karamanolis, George. 2013. *The Philosophy of Early Christianity*. Durham: Routledge.

Kobusch, Theo. 2006. *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: WBG.

Lloyd, Anthony C. 1990. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.

Maas, Michael. 2003. *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean. Junillus Africanus and the Instituta regularia divinae legis*. Göttingen: Mohr Siebeck.

Malingrey, Anne-Marie. 1961. "Philosophia." *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* Paris: C. Klincksieck.

Molé, Marijan. 1993. *La légende de Zoroastre selon les texte spehlevis*. Paris: Peeters.

Nöldeke, Theodor. 1898. *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Leipzig: C. H. Tauchnitz.

Ouzounian, Agnès. 1994. "David l'Invincible." In *Dictionnaire des philosophes antiques* 2, hrsg. v. Richard Goulet. Paris: CNRS Editions.

Payne Smith, Robert. 1879. *Thesaurus Syriacus*. Tomus 1. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Perkams, Matthias. 2013. "Die Übersetzung philosophischer Texte aus dem Griechischen ins Arabische und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund." In *Islamische Philosophie im Mittelalter*, hrsg. v. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer, 115-42. Darmstadt: WBG.

Possekkel, Ute. 1999. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. Lovanii: In Aedibus Peeters.

— 2009. "Ephrem's Doctrine of God." In *God in Early Christian Thought. Essays in Memory of L. G. Patterson (Supplements to Vigiliae Christianae 94)*, hrsg. v. Andrew B. McGowan, Brian E. Daley und Timothy J. Gaden, 195-237. Leiden: Brill.

— 2015. "Selbstverständnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis." *Zeitschrift für antikes Christentum* 19: 104-36.

Ramelli, Ilaria. 2004. "Linee introduttive a Barhadbeshabba di Halwan, Causa della fondazione delle scuole. Filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadbeshabba." *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 9: 127-81.

Reinink, Gerrit J. 1995. "Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth. The School of Nisibis in the Transition of the Sixth-Seventh Century." In *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, hrsg. v. Jan Willem Drijvers, 77-90. Leiden: Brill.

Schilling, Alexander M. 2008. *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden. Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike*. Leuven: Peeters.

— 2011. "Autour des Mages arabisées. La vie de Zoroastre selon Girgis ibn al-Amid al-Makin." In *Itinéraires missionnaires. Échanges et Identités*, hrsg. v. Chrilstelle Jullien, 143-88. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes. (= *Studia Iranica. Cahier 44. Chrétiens en terre d'Iran* 4).

Vööbus, Arthur. 1965. *History of the School of Nisibis*. Leuven: Peeters.

Wallace-Hadrill, David Sutherland. 1982. *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press.

DOCTRINAL TRADITIONS AND CULTURAL HERITAGE IN THE NEWLY DISCOVERED HOMILIES OF ORIGEN ON THE PSALMS

(CODEX MONACENSIS GRAECUS 314)

LORENZO PERRONE

Abstract. The 29 Homilies of Origen on the Psalms discovered in 2012 by Marina Molin Pradel in a Munich Codex (Cod. Graec. 314) constitute an unexpected and very important source for retracing the doctrinal traditions and the cultural heritage that support the Alexandrian's biblical interpretation. The article first investigates the presence of Philo, much more discernible than the doctrinal influence of other Alexandrian predecessors such as Clement. Origen occasionally pays homage to Philo and reuses independently his exegeses. Further, as far as the Hellenistic culture of Alexandria is concerned, the Homilies reveal its influence under several aspects, especially with regard to music and astronomy. Scholarly notions concur to elaborate a vision of the cosmos which is now considered by Origen more fundamentally as a source for attaining the knowledge of God next to the witness of the Scriptures. Since the homilies are to be dated in the final period of Origen's activity, we are allowed to see in them a new emphasis, probably dictated by the preacher's concerns regarding the Marcionite criticism of the Old Testament.

CODEX MONACENSIS GRAECUS 314: A UNIQUE OPPORTUNITY FOR A NEW ASSESSMENT OF ORIGEN AND HIS WORK

The collection of 29 Greek homilies of Origen on the Psalms (Codex Monacensis Graecus 314), discovered in Munich two years ago by Marina Molin Pradel, offers a unique opportunity for a new assessment of his work and significance after a century of intensive research on the Alexandrian author.¹ These texts, besides being the largest series of his sermons in the original language,² help us to retrace the picture of Origen as a preacher and commentator of the most familiar book of the Hebrew Bible. In fact, no other author has contributed in such an impressive way to developing the interpretation of the Psalms in the ancient Church. If we were already aware of the traces left by Origen in many of the later interpreters, both Greek and Latin (for instance, Eusebius of Caesarea, Didymus the Blind, Hilary of Poitiers, Ambrose or Jerome), despite the fragmentary preservation of his writings, the Munich homilies now reinforce his status as the exegetical authority for the Christian reception of the Psalms.

Leaving aside for the moment a new investigation into the impact of his interpretation in light of the new sermons, I would like to deal briefly with some aspects that concur in redefining the portrait of Origen as a biblical scholar. It was precisely through the explanation of the Scriptures, seen by the Alexandrian as the book of God's revelation to men, that he came to elaborate what we should continue to term properly his 'biblical theology'. Also in the case of the Munich Codex there is no room to speak of a 'philosophical exegesis', of the kind we find, for example, in Philo of Alexandria.³ Not incidentally, Origen, at the end of the *Homily on Psalm 74*, distances himself from the two professions that we customarily connect with his biographical and scholarly profile: the grammarian and the philosopher. For our preacher, both the grammarian and the philosopher after a while have nothing new to say, since they are condemned either to repeat their teachings or simply to forward a doctrinal tradition without creative

¹ On the find of the Munich Codex see Molin Pradel 2012; Perrone 2013; Fürst (2014) cites the unedited homilies in support of his general presentation.

² Our evidence was previously limited to the twenty *Homilies on Jeremiah* and the *Homily on the Witch of Endor (1 Sam 28)*.

³ See e.g. Fürst 2014b. Yet the same author in his general presentation (*supra*, n. 1), in spite of his propensity for a 'philosophical' approach to Origen, cannot avoid himself using 'theology' as the most apt definition for his intellectual endeavor.

development. On the contrary, the master of Scriptures, who first and foremost is the Logos himself, is a teacher “for eternity.”⁴ There is no doubt that Origen, when he gave the sermons, had such a model in his mind. As he openly avows in the 2nd *Homily on Psalm 15*, he was yearning to receiving his ‘glory’, as a master of Scripture, both from God and from men.⁵

Nonetheless in the 1st *Homily on Psalm 77* Origen presents a different appreciation of philosophy. Dealing with verse 2b (Φθέγξομαι προβλήματα ἀπ’ ἀρχῆς, “I will utter problems from of old”), he observes that those who are used to practise philosophy among the Greeks, both teachers and students, exert themselves with topical ‘problems’ (προβλήματα). In the same way those who study the Bible should concern themselves with its ‘problems’, as paradigmatically shown already by its beginning, since the narrative of creation in the book of *Genesis* is full of difficult questions.⁶ The similarity between the Bible and philosophy claimed here by Origen with regard to the methodic approach helps us to situate the Munich sermons within their larger doctrinal and cultural horizon. Certainly one of their premises is based on the practice of *quaestiones et responsiones* (or ζητήματα καὶ λύσεις), which on the other hand was not an exclusive to the philosophical schools. In fact, the Alexandrian, acting essentially as a commentator on the Bible, places himself inside the rich stream of the tra-

⁴ *H74Ps* 6 (f. 161^v): Ὁ διδάσκαλος καὶ κύριος ἡμῶν τοσαῦτα ἔχει μαθήματα ὡς ἀπαγγέλλειν οὐκ ἐπὶ δέκα ἔτη, ὡς ἀπαγγέλλει γραμματικὸς καὶ οὐκ ἔχει τί διδάξει οὐδὲ ὡς φιλόσοφος ἀπαγγέλλει παραδιδούς καὶ οὐκέτι ἔχει καινότερόν τι εἶπη, ἀλλὰ τοσαῦτά ἐστι τὰ μαθήματα τοῦ Χριστοῦ ὥστε αὐτὸν ἀπαγγέλλειν εἰς ὅλον τὸν αἰῶνα. All the quotations of *HPs* are taken from: *Origenes Werke, Dreizehnter Band: Die neuen Psalmenhomilien*. Eine kritische Edition des *Codex Monacensis Graecus 314*, hrsg. von L. Perrone in Zusammenarbeit mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari 2015.

⁵ *H15Ps* II,7 (f. 25^v): Καὶ ὡσπερ τοῦ ἀθλητοῦ ἡ δόξα τὸ γενναῖον αὐτοῦ σῶμά ἐστι, τοῦ ἱατροῦ ἡ δόξα ἡ ἱατρικὴ ἐστι, τοῦ χειροτέχνου ἡ δόξα αἱ χεῖρές εἰσιν, οὕτω τοῦ σοφοῦ ἡ δόξα λέγοντος θεῖα καὶ ἱερά ἡ γλῶσσά ἐστιν, ὡς μὴ ἐτέραν εἶναι τὴν γλῶσσαν τῆς δόξης, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν εἶναι δόξαν καὶ γλῶσσαν. Εὐξασθε περὶ ἐμοῦ, εἰ καὶ ἀνάξιός εἰμι, ἵνα ἐκ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ καὶ ὑμῶν διῶ ὁ θεὸς γλῶσσάν μοι καὶ δόξαν, ὥστε δοξάζεσθαι με παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡ γλῶσσά μου.

⁶ *H77Ps* I,6 (f. 225^v): Φθέγξομαι προβλήματα ἀπ’ ἀρχῆς (Ps. 77,2b): ὡσπερ παρὰ τοῖς φιλοσοφοῦσι τὰ Ἑλλήνων ἐστὶ τινὰ προβλήματα, ἃ προτιθέασι τοῖς μέλλουσι μελετᾶν, ἵνα ἀναπλωσῶν ἐκεῖνοι, ἢ οἱ διδάσκοντες ἢ οἱ πείραν λαμβάνοντες τῶν ἐπιδεικνυμένων ἐκεῖνα τὰ μαθήματα, οὕτως ἐστὶ τινὰ καὶ τῆς γραφῆς προβλήματα. The English translation of the Psalms is taken from Pietersma 2000.

dition of ancient commentaries (philological, philosophical, medical, and so on). This literary heritage of Greco-Roman antiquity was shared first by Hellenistic Judaism and then by early Christianity. Both did so by replacing the 'canon' of classical poets and authoritative philosophers with the Bible. The Munich homilies provide a novel witness for this widespread tradition, starting with the recourse to the philological techniques of textual and literary criticism or with the application of the familiar tools of late antique rhetorics with whom the Alexandrian, as a former grammarian, was well acquainted.⁷

To our modern perception a sermon does not immediately evoke the idea of a substantial investment of philological skills or doctrinal considerations on the part of the preacher, especially when treating a text such as the *Psalms*, which is first and foremost characterized by implications of a moral and spiritual kind. Origen was fully conscious of these aspects, as we can already observe in the nine *Homilies on Psalms 36, 37 and 38* translated by Rufinus into Latin and regarded by him as a 'moral interpretation'.⁸ Yet the Alexandrian did not restrict his view of the Psalms to their recognition as a source of inspiration for the life of the faithful. As emphasized both by the amount of the writings he devoted to commenting on the Psalms and by the mass of their quotations dispersed throughout his *œuvre* (the second largest number of quotes after the Gospel of Matthew), they played a major role in the development of his theological thought. For Origen the Psalms, as a main prophetic book from their early use in the New Testament onward, lent themselves to nourish and support the most important doctrines concerning God, man and the world.⁹ Consequently also the new homilies mirror the principal themes of his theology.¹⁰ As such they cannot avoid, at least to some degree, a dependence on

⁷ See Neuschäfer 1987; Martens 2011.

⁸ Rufinus, *Praef.* (Prinzivalli 1991, 26, 1-5): *Quoniam tricesimi sexti et tricesimi septimi et tricesimi octavi psalmi expositio tota moralis est.* This corresponds to Origen's remark in *H36Ps I,1* (f. 30r): δι' ὅλων ὁ ψαλμὸς ἠθικός ἐστι. See also *FrPs 118* (Harl 1972, 182, 7): περιέχει γὰρ ὁ ψαλμὸς οὗτος ὅλον τὸν τόπον τὸν ἠθικόν. For the distinction between ethics and theology as well as their reciprocal connection on the path towards perfection, see *H77Ps I,5* (f. 223v).

⁹ Though the author addresses only the evidence of *Prin*, eloquently proves the constitutive value of the Psalms for the essentials of Origen's theology (McGuckin 2011).

¹⁰ I have tried to prove it in some contributions: Perrone 2014a; 2015b; "Et l'homme tout entier devient dieu" ... (forthcoming).

preceding doctrinal traditions or more generally the influence of a cultural heritage exploited by the preacher on behalf of his arguments.

DOCTRINAL TRADITIONS: PHILO OF ALEXANDRIA

Origen is a unique genius, but he does not stand alone in the doctrinal landscape of early Christianity. On occasion he is even willing to recognize that he has predecessors upon whom he can build. However, unless he explicitly states it or at least voices some recognizable hints, we do not easily find out more precisely the sources on which he might depend.¹¹ Therefore we do not always get a clear picture of the theological traditions that contributed to shaping his thought, although we generally admit his debt to his predecessors in Jewish and Christian Alexandria (obviously including also his Gnostic adversaries). That notwithstanding, only the case of Philo can be illustrated in detail; it is difficult to do the same with Clement, in spite of the evident affinities existing between the two Christian teachers of Alexandria.¹² The Munich homilies support the same impression, while adding further evidence to Origen's well-known acquaintance with Philo.¹³

As in most other cases Origen does not mention the Jewish author by name, but he is honest enough not only to let the reader identify him easily but also to accompany the quotation with an appreciative judgment.¹⁴ For example, in the *Homily on Psalm 75* Origen refers to Philo with one of his typical formulations pointing to both aspects:¹⁵ "Another before me observed, and he observed well" (Ἐτερος πρό ἐμοῦ ἐτήρησε, καὶ καλῶς

¹¹ I have discussed this problem in connection with Origen's practice of quotation (Perro-ne 2011).

¹² For this impression see Van den Hoek 1992. Origen never mentions his 'predecessor' in the *Didaskaleion*, according to Eusebius' reconstruction of its *diadochai*, whereas he remembers Pantaenus and Heraclas.

¹³ On Origen's use of Philo, cf. Runia 1993, 156-83; Van den Hoek 2000; 2003.

¹⁴ The only mentions of Philo by name are in CC IV,51; VI,21, and CMt XV,3.

¹⁵ For similar introductory sentences, see e.g. CMt X,22 (30,5-6): Ἐτήρησε μὲν οὖν τις τῶν πρό ἐμῶν τὴν ἀναγεγραμμένην ἐν Γενέσει τοῦ Φαραῶ γενέθλιον; XIV,2 (277,30-278,1): Ἦδη δὲ καὶ ἄλλης διηγήσεως ἀψώμεθα, ἣν ἔλεγε τις τῶν πρό ἡμῶν; XVII,17 (635,16-18): Τῶν μὲν πρό ἡμῶν ποιήσας τις βιβλία νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας; CC V,55 (58,24-25): Τοῖς δυναμένοις ἀκούειν προφητικοῦ βουλήματος πείσομεν ὅτι καὶ τῶν πρό ἡμῶν τις ταῦτα ἀνήγαγεν εἰς τὸν περὶ ψυχῆς λόγον.

ἐτήρησεν).¹⁶ The passage clearly echoes Philo's distinction between the term ἀναβάτης ('one who mounts' a horse) and ἵππεύς ('horseman') in the *Allegorical Interpretation*, if not also in *On Husbandry*, inasmuch as Origen elaborates on it similarly with regard to the lack of control over passion and desire.¹⁷ Thus the 'one who mounts' a horse is connected in both authors with the Egyptians in the Exodus narrative, symbolically viewed as those who lose their reins over the body and are caused to fall because of their passional movements. Origen, while appropriating the Platonizing allegory of Philo, clarifies it philosophically by opposing the body with its 'appetencies' (ὀρέξεις) to the 'science' (ἐπιστήμη) governing rational behavior. In the wake of his predecessor he also reformulates the argument biblically, since he opposes the Egyptians to the model of Elijah as the true 'horseman' in light of 2 Kings (4 Kingdoms LXX) 2,12.¹⁸ The homiletic context with its didascalical necessities does not allow room for a wider weav-

¹⁶ H75Ps 5 (ff. 167^v-168^r): Ἐτερος πρὸ ἐμοῦ ἐτήρησε, καὶ καλῶς ἐτήρησεν, ὅτι οὐ ταῦτό ἐστιν "ἐπιβαίνειν ἵππου" καὶ "ἵππεά εἶναι", καὶ "ἀναβάτην εἶναι" καὶ "ἵππεά εἶναι". Ὁ μὲν οὖν Αἰγύπτιος οὐκ ὦν ἵππεύς ἀλλὰ ἀναβάτης, ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψε εἰς θάλασσαν (Ex 15,21): οὐ μετ' ἐπιστήμης ἐπιβαίνων τοῦ ἵππου, διὰ τοῦτο πεσεῖται. Ὁ δὲ ἐπιστημόνως ἐπιβεβηκῶς τῷ σώματι καὶ ἄρχων τῶν ἡδονῶν αὐτοῦ καὶ ἄγων ὅπου βούλεται τὸ σῶμα καὶ τὰς ἡνίας αὐτοῦ κρατῶν τῶν ὀρέξεων, ἵνα μὴ φέρηται εἰς τὰς ὀρέξεις τὰς σαρκολακὰς, οὗτος οὐκ ἔστιν ἀναβάτης ὡς ὁ Αἰγύπτιος, ἀλλ' ἔστιν ἵππεύς ὡς ὁ Ἡλίας.

¹⁷ Cf. Philo, *Leg.* II,103-04: Ζητητέον δέ, τίνας ἕνεκα ὁ μὲν Ἰακώβ φησιν, ὅτι πεσεῖται ὁ ἵππεύς εἰς τὰ ὀπίσω (Gn. 49,17), Μωσῆς δὲ ἄδει, ὅτι ἵππος καὶ ἀναβάτης κατεποντώθησαν (cf. Ex 15,21). Λεκτέον οὖν ὅτι ὁ μὲν καταποντούμενος ὁ Αἰγύπτιος ἐστὶ τρόπος, ὃς κὰν φεύγη, ὑπὸ τὸ ὕδωρ τουτέστιν ὑπὸ τὴν φορὰν τῶν παθῶν φεύγει, ὁ δὲ πίπτων ἵππεύς εἰς τὰ ὀπίσθια οὐκ ἔστι τῶν φιλοπαθῶν: τεκμήριον δέ, ὅτι οὗτος μὲν ἔστιν ἵππεύς, ἐκεῖνος δὲ ἀναβάτης: ἵππέως μὲν οὖν ἔργον δαμάζειν τὸν ἵππον καὶ ἀφηνιάζοντα ἐπιστομιζειν, ἀναβάτου δὲ φέρεσθαι ἢ ἂν τὸ ζῶον ἄγη; *Agr.* 68-69: ὁ μὲν τοῖνυν ἄνευ τέχνης ἵππικῆς ἐπιβεβηκῶς λέγεται μὲν εἰκότως ἀναβάτης, ἐκδέδωκε δὲ ἑαυτὸν ἀλόγῳ καὶ σκιρτητικῷ θρόεμμι, ὡσθ' ὅπῃ ἂν ἐκεῖνο χωρῆ ἐκείσε πάντως ἀναγκαῖον φέρεσθαι καὶ μὴ προιδόμενον χάσμα γῆς ἢ βαθύν τινα βόθρον ὑπὸ τῆς ἐν τῷ δρόμῳ ῥύμης κατακρημισθῆναι [συνηνέχθη] καὶ συγκαταποθῆναι τὸν φερόμενον. ὁ δ' ἵππεύς πάλιν, ὅταν ἀνέρχεσθαι μέλλῃ, χαλινὸν ἐντίθησι κάπειτ' ἐφαλλόμενος τῆς περιουχενίου χαίτης ἐνείληπται καὶ φέρεσθαι δοκῶν αὐτός, εἰ δεῖ τάληθές εἰπεῖν, ἄγει τὸ κομίζον τρόπον κυβερνήτου; 73-74: ἀναβάτης δὲ καὶ ἡνίοχος εἰς ὀνοῦς: ἀλλ' ἡνίκα μὲν μετὰ φρονήσεως ἄνεισιν, ἡνίοχος, ὅποτε δὲ μετ' ἀφροσύνης, ἀναβάτης.

¹⁸ Origen usually presents Elijah as the symbol of prophecy (e.g. CC VI,68), or as a 'man of God', eventually together with Moses (e.g. *Clo* II,30,183; CC VIII,28).

ing of the Philonian motif, as we perceive also shortly before this passage with the allegorical interpretation of the 'horse' as the 'body'.¹⁹ However, we should note the very rare word that negatively qualifies the 'appetencies': they are said to be σαρκοδακάς, that is "the biting" or "eating of the flesh." This adjective is attested only once in an Orphic fragment transmitted by Sextus Empiricus²⁰ so that such rarity itself provides a clue to the preacher's distinctively high level of discourse.

The 2nd Homily on Psalm 76 introduces a similar reference to Philo: "One before me criticized Jothor, and he criticized him well, who said: 'Now I know that the Lord is great above all gods'."²¹ Origen is surely referring to a passage in *On Drunkenness*, where Philo reproaches Jothor for the fact that he does not know God in the proper sense since he dares to compare him with other deities.²² Once more Origen simplifies the allegorical explanation given by Philo, for whom Jothor is the symbol of an 'empty presumption' conforming to the majority opinion. On the other hand, he expands the biblical setting on account of the verse on which he is commenting: Ps. 76,14b-15a (τίς θεός μέγας ὡς ὁ θεός ἡμῶν; σὺ εἶ ὁ θεός ἡμῶν ὁ ποιῶν θαυμάσια, "What god is as great as our God? You are the God who works wonders"). He therefore shifts from the words of Jothor to the passages in which the Scripture speaks positively of men as 'gods' (Ps. 81,6 being the main text-proof). Consequently Origen draws the attention of his audience to the theme of 'deification', one of the recurrent issues emerging from the new homilies.

In both of the cases we have examined, Origen not only points to Philo as his predecessor but also stresses the positive value of the track provided by Philo for his own interpretation. Interestingly, his use of Philo proves to

¹⁹ H75Ps 6 (ff. 167^{r-v}): Τροπικῶς πολλαχοῦ τῆς γραφῆς ὁ ἵππος τὸ σῶμα λέγεται, οἶον ψευδῆς ἵππος εἰς σωτηρίαν (Ps. 32,17a).

²⁰ See above n. 16: ἵνα μὴ φέρονται εἰς τὰς ὀρέξεις τὰς σαρκοδακάς (the manuscript has the reading σαρκιδακάς). As for the Orphic fragment, cf. Sext. Emp. *Math.* II,31,7 and, in a slightly different form, IX,15,4: ἦν γὰρ χρόνος, ὡς φησιν ὁ Ορφεύς, ἠνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον/σαρκοδακή, κρείττων δὲ τὸν ἦττονα φῶτ' ἐδάιζεν.

²¹ H76Ps II,4 (f. 190^r): ἐμέμψατό τις τῶν πρὸ ἡμῶν, καὶ καλῶς γε ἐμέμψατο, τὸν Ἰοθόρ εἰπόντα ὅτι νῦν ἔγνω ὅτι μέγας κύριος παρὰ πάντας τοὺς θεοὺς (Ex 18,11), ὅτι καὶ ἔδοξε τι λέγειν περὶ θεοῦ συγκρίνων αὐτὸν εἰδώλοις, οὐ νοήσας ἄλλους θεοὺς ἢ ταῦτα.

²² Philo, *Ebr.* 45 (178,28-29): Θεοῖς οὖν τοῖς ψευδωνύμοις οὐκ ἂν τις τὸν ἀληθῆ θεὸν συγκρίνειν ὑπέμενε, εἴπερ ἀψευδῶς ἐγίνωσκεν αὐτόν. See also *ibid.*, 41-44.

be at once faithful and creative. We can observe this again in other passages alluding to the Jewish author, though Origen no longer endorses his Alexandrian antecedent or even hints generically at Philo by simply mentioning some interpreters that preceded. In the *Homily on Psalm 74* he presumably goes back to Philo's ζήτημα on Ps. 74,9a-b in the treatise *On the Unchangeableness of God* (Ποτήριον ἐν χειρὶ κυρίου οἶνον ἀκράτου πλήρες κεράσματος, καὶ ἐκκλινεν ἐκ τούτου εἰς τούτο, "in the Lord's hand there is a cup of pure wine, full of a mixture; he tipped it from side to side").²³ However, the verse is exploited for various explanations: Origen applies it to the sinners, whose 'cup' is filled in varying measure with evil and good, as long as they have also done virtuous deeds,²⁴ whereas Philo refers it to the privilege of the 'Powers' (δυνάμεις) over men since they participate in God without any mixture.²⁵ In other words, Origen here shares the *problem* with Philo but not his *answer*.

Another point of contact with the Jewish teacher figures in the 7th *Homily on Psalm 77*, where Origen deals with the narrative of the plagues in Egypt. In his comment on Ps. 77,45a (ἐξαπέστειλεν εἰς αὐτοὺς κυνόμυιαν καὶ κατέφαγεν αὐτούς, "He sent among them the dog-fly, and it devoured them") he compares the order of the plagues in the Psalm which differs from that appearing in Exodus and in Ps. 104. Apparently he is referring to Philo when he afterwards mentions the explanation proposed by 'others', for whom the dog-fly, a 'shameless' insect, refers to the excee-

²³ H74Ps 5 (f. 160^v): Ἐζήτησέ τις τῶν πρὸ ἐμοῦ· εἰ κεράσματος, πῶς ἀκράτου; εἰ δὲ ἀκράτου, πῶς κεράσματος;

²⁴ H74Ps 5 (f. 160^v): Ὅσοι οὖν ἁμαρτωλοὶ εἰσιν, ἐπεὶ ποτε καὶ χρηστὸν πεποιθήκασι, πίνουσιν οὐχ ἄπλῶς ἄκρατον ἀλλὰ ἄκρατον κέρασμα· οἱ δὲ πλείονα τὰ κρείττονα ποιήσαντες, ἐὰν πίνωσι τὸ ποτήριον τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν, πίνουσιν οὐκ ἄκρατον τὸ κέρασμα, ἀλλ' εἰ δεῖ οὕτως ὀνομάσαι, εὐκρατον ἢ ὀλιγόκρατον κέρασμα.

²⁵ Philo, *Deus* 76-77: Πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἔλεος παρ' αὐτῷ ἔστιν ἅτε τὸν κολάσεως ἄξιον οὐ μετὰ τὴν δίκην, ἀλλὰ πρὸ δίκης εἰδότι. Διὰ τοῦτο ἐν ἑτέροις εἴρηται ποτήριον ἐν χειρὶ κυρίου, οἶνον ἀκράτου πλήρες κεράσματος (Ps. 74,9a-b)· καίτοι τὸ γε κεκραμένον οὐκ ἄκρατον. Ἀλλ' ἔχει λόγον ταῦτα φυσικώτατον καὶ τοῖς προειρημένοις ἀκόλουθον· ὁ γὰρ θεὸς ταῖς δυνάμεσι πρὸς μὲν ἑαυτὸν ἀκράτους χρηταί, κεκραμέναις δὲ πρὸς γένεσιν· τὰς γὰρ ἀμιγεῖς θνητὴν ἀμύχανον φύσιν κωφεῖται. With regard to Philo's view of the δυνάμεις, see Termini 2000.

ding ‘shamelessness’ of the Egyptians.²⁶ Actually Philo elaborates more thoroughly on the motif of ‘shamelessness’,²⁷ when he comments that the dog-fly is a plague inflicted directly by God: actually, when God deals with human affairs he does not need anybody as his intermediary.²⁸ Origen instead asks himself about the source of Wis 16,9 (“For them the bitings of grasshoppers and flies killed”) and finds it in the passage of Ps. 77,45a.²⁹ This connection then offers him a key for his own interpretation of the ‘dog-fly’: God can use a worthless insect to carry out his punishments, avoiding wild and more cruel animals because he wants to leave room for conversion and penance. In this way the perspective of the divine pedagogy of salvation in the book of *Wisdom* impregnates the Origenian interpretation of the Psalm passage. As a matter of fact, Philo shares the same motif by alluding to Wis 11,17-19, though he does not quote this passage *in extenso* as does Origen, who also refers to Wis 12,26. In the end the Jewish and the Christian interpreter converge in the essentials of their explanation. Yet Origen once more uses the Philonian materials although he inserts them into a different setting.

²⁶ *H77Ps* VII,3 (f. 290): Ἄλλοι δὲ οὕτως διηγῆσαντο· ἐπεὶ πάνυ ἀναιδῆς ἦν τὸ πεμφθὲν ζῷον τοῖς Αἰγυπτίοις, δύο ἀναιδῆ ζῶα συλλαβῶν ἔδειξε τῷ ὀνόματι, ἵνα παραστήσῃ τὴν ὑπερβάλλουσαν ἀναίδειαν αὐτῶν.

²⁷ See Philo, *Mos.* I,130: Ἡ γενομένη διὰ ζῶου τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων θρασυτάτου, κυνομυίας, ἦν ἐτύμως ἐκάλεσαν οἱ θετικοὶ τῶν ὀνομάτων - σοφοὶ γὰρ ἦσαν - ἐκ τῶν ἀναιδεσάτων ζῶων συνθέντες τοῦνομα, μυίας καὶ κυνός. Origen exploits the Philonian distinction regarding the identity of those who initiate the plagues (Aaron, Moses and God himself) in *HEX* IV,3-4.

²⁸ Philo, *Mos.* I,109: Ἵσως ἂν τις ἐπιζητήσῃ, διὰ τί τοῖς οὕτω ἀφανέσι καὶ ἡμελημένοις ζῷοις ἐτιμωρεῖτο τὴν χώραν παρῆς ἄρκτους καὶ λέοντας καὶ παρδάλεις καὶ τὰ ἄλλα γένη τῶν ἀτιθάσων θηρίων, ἃ σαρκῶν ἀνθρωπείων ἄπτεται, καὶ εἰ μὴ ταῦτα, τὰς γοῦν Αἰγυπτίων ἀσπίδας, ὧν τὰ δῆγματα πέφυκεν ἀνυπερθέτως ἀναιρεῖν. Εἰ δ’ ὄντως ἀγνοεῖ, μαθέτω πρῶτον μὲν ὅτι τοὺς οἰκήτορας τῆς χώρας ὁ θεὸς νουθετησάι μᾶλλον ἐβούλετο ἢ διαφθεῖραι· βουληθεὶς γὰρ ἀφανίζῃν εἰς ἅπαν οὐκ ἂν ζῷοις ἐχρήτο πρὸς τὰς ἐπιθέσεις ὥσπερ συνεργοῖς, ἀλλὰ τοῖς θεηλάτοις κακοῖς, λιμῷ τε καὶ λοιμῷ.

²⁹ *H77Ps* VII,3 (ff. 288^v-289^r): Αναγινώσκων τὴν ἐπιγεγραμμένην *Σολομώντος Σοφίαν*, ἐφίστημι πόθεν ἐλήφθη τῷ γράψαντι τὸ βιβλίον ἐκεῖνο· τοὺς μὲν ἀκρίδων καὶ μυῶν ἀπέκτεινεν δῆγματα (Wis 16,9). Καὶ ἐζητοῦν εἰ ἐκεῖ πρῶτον εἴρηται· θεοῦ δὲ διδόντος τηρεῖν καὶ προσέχειν τῇ ἀναγνώσει, εὗρον ὅτι ἐντεῦθεν ἐλήφθη.

CULTURAL HERITAGE: THE *POLYMATHEIA* OF ALEXANDRIA

There are further points of contact between the new homilies and Philo, but in part they have to do with their shared cultural heritage. So we should now, albeit once again quickly, review some aspects of the intellectual patrimony that comes to light in the Munich Codex. As hinted earlier, our sermons might be exploited for lexical investigation, inasmuch as we detect therein an interesting group of *hapax legomena* together with other words rarely used.³⁰ On the whole, the texts convey several traces of the πολυμάθεια fostered by Alexandrian Hellenism. For instance, when Origen explains the plague of the ‘frogs’ in the 7th Homily on Psalm 77 (Ps. 77,45b), leaning upon a precedent interpreter he applies zoological (and perhaps also medical) notions to trace the difference between the ‘frog’ (βάτραχος) and the ‘toad’ (φρῦνος). It is not possible to establish the source from which the Alexandrian derived such a distinction, but his assessment explicitly relies on its zoological evidence (ἡ ἱστορία ἢ περὶ τοῦ ζώου τοῦτο παραδίδωσιν). Origen read therein about the toad being an animal that becomes poisonous when living outside its aquatic environment and as such dangerous, like snakes.³¹ We may notice affinities with a textbook of Alexandrian medicine – Philumenos’ work on poisonous animals and the remedies against them (*Περί ἰοβόλων ζώων καὶ τῶν*

³⁰ As for the *hapax legomena*, the list includes the following items: ἀντινύμφιος (H67Ps II,7 [f. 113^v]); ἀρθητή (H67Ps II,3 [f. 102^r]); ἐβωνισμός (H76Ps II,1 [f. 184^v]); ἐννηξίς (H77Ps VII,3 [f. 290^v]); ἐπιστεφανώματα (H73Ps III,7 [f. 148^v]); ἡμιμήνιος (H80Ps I,6 [f. 339^r]); ὀλιγόκρατον (H74Ps 5 [f. 160^v]); ὀραματιστήριον (H73Ps I,6 [f. 122^r]); περατιστί (H80Ps I,6 [f. 340^v]); πονήρευσις (H73Ps I,7 [f. 125^r]); συνιουδαίξειν (H77Ps IX,1 [f. 317^r]); τρισυτεῖν (H15Ps I,3 [f. 14^v]); φωναλειπτική (H67Ps II,2 [f. 99^v]). As for the unusual expressions, Origen shares for instance with Sextus Empiricus the term κενοπάθεια, “unreal sensation”, in H77Ps VIII,4 (f. 306^v), confirming by the way his use of the verb κενοπαθέω (three times), a word also present in Sextus Empiricus (four times). For further expressions, see supra n. 20.

³¹ H77Ps VII,7 (f. 290^v): Ἐλεγε δὲ τις τοῦτον τὸν βάτραχον τὸν καλούμενον εἶναι φρῦνον. Ἡ γὰρ ἱστορία ἢ περὶ τοῦ ζώου τοῦτο παραδίδωσιν, ὅτι ἀποχερσωθεὶς βάτραχος καὶ ἐξ ὕδατος γενόμενος γίνεται δηλητήριον φάρμακον, ὥστε αὐτὸν ἐνδάκνοντα τὸ παραπλήσιον ποιῆσαι ἐχίδνη καὶ ἀσπίδι καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις, ἅπερ ἰοβόλα ἐστίν. Στερηθὲν γὰρ τὸ ζῶον τῆς ὑγρᾶς ζωῆς καὶ τῆς ἐννήξεως τῆς ἐν τῷ ὕδατι, ἰὸν ἀπὸ τῶν τροφῶν συνάγει καὶ ποιεῖ παραπλήσιον τῷ ἐκείνων τῇ δυνάμει τὸν ἰὸν βάτραχος ὅθεν ἀσπίδων καὶ τῶν ἰοβόλων τροφή ἐστὶν βάτραχος, καὶ λαμβάνει τὸν ἰὸν τὰ ζῶα καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης τροφῆς.

βοηθημάτων)³² –, or even catch some echoes of a similar topic dealt with by Origen's colleague and friend Julius Africanus in his *Kestoi*.³³

From another vantage point we discern evidence of historical reading, though we cannot exclude a more personal and immediate familiarity with the subject. Actually Origen often resorts to agonistic (as well as theatrical) metaphors, so that it does not come totally as a surprise when in the 4th *Homily on Psalm 77* he evokes “the so called ‘Great Games’ (Μεγάλα γυμνικά),” apparently a unique designation of the Olympic or Panhellenic games. His mention is far from being stereotypical, because he sketches a lively description of the training of the athletes and the control of their diet in preparation for the games, undertaken by inspectors sent by the organizers (or referees) of the games.³⁴ In this passage we find also the technical term for such organizers starting with Herodotus' *Histories*: the Ἑλληνοδίκαι.³⁵

A more pervasive cultural impact is the presence of music, which is also as an expected response to the biblical book that is most of all connected

³² Cf. Philum. 36,1-3 (39,1-12): Ὁ δὲ Θεόδωρος ἐν τῷ ος' αὐτοῦ συγγράμματι περὶ φρύνου τῆς τε ιδέας καὶ τῆς φύσεως ἡμῖν ἐξηγούμενος οὕτως λέγει· ὁ φρύνος βατραχίου εἶδος εἶναι μοι δοκεῖ, ὑδρόβιον δὲ τὸ ζῶον καὶ «ἐκ» τῆς λιμνοβίου φύσεως μεταβληκὸς ἐπὶ τὸ χερσόβιον. Φρύνος δὲ προσαγορεύεται ἐμφερῶς τῷ χερσὺδρῳ, δυσάλθη δὲ τὴν κάκωσιν παρέχει τοῖς ἐντυγχάνουσιν· ἔστι γὰρ τὸ ζῶον ἐπιμέγεθες, ὡς μηδὲν ἀποδεῖν βραχείας χελώνης, τραχύνεται τε τὰ νῶτα καὶ πολὺ ἐπὶ τῆ τοῦ πνεύματος ἐμπλήσει διοιδεῖ. Τολμηρότερον δὲ ἀμύνεται πρὸς τὸ ἀντικρυς καὶ τοῖς πηδήμασιν «τὸ μεταξὺ» συναίρει διάστημα, σπανίως δὲ δῆγμασιν χρῆται. Ἄσθμα «δὲ» πέφυκεν ἰώδες ἐμποιεῖν σφόδρα, ὡς κὰν μόνον προσθίγη τῷ ἄσθματι, βλάπτειν τοὺς πλησίον γινομένουσ.

³³ See Julius Africanus, *Kestoi* 33: Ἀφρικανοῦ· πρὸς τὸ μὴ ἀδικεῖσθαι κτήνη ὑπὸ φρύνου νύκτωρ ἢ ἐν ζοφερῷ τόπῳ ἐμφωλεύοντος προσφυσώμενα. Ὁ φρύνος προσφυσᾶν εἴωθεν τοῖς κτήνεσι χαλεπώτατα, ἢν που ἐν ἵπποστασίῳ νύκτωρ λάθη ἢ ἐν ζοφώδει τόπῳ, καὶ νόσοι παρακολουθοῦσιν ἐκ τούτου λοιμικαὶ τοῖς ζῴοις καὶ οἰδήματα δυσίατα, ὡς ἀργεῖν πᾶσαν ἐπικουρίαν πρὸς τὸ δεινόν. Χρηὶ οὖν πρὸς τὸ μηδέποτε αὐτὸν τοιοῦτον δράσαι πῦρ ἐν τοῖς ἵπποστασίοις διαρκές ὑβάπτειν· τοῦτι γὰρ τὸ ζῶον ὡς ἔλεγχον αὐτοῦ φοβεῖται τὸ πῦρ.

³⁴ *H77Ps* IV,4 (f. 251v): Ἡ οὐχ ὀρᾶς τί ἱστορεῖται περὶ τῶν ἀγῶνων τούτων τῶν ὀνομαζομένων Μεγάλων Γυμνικῶν; Οἷς, πάρεσι πεμπόμενοι ὑπὸ τῶν Ἑλληνοδίκων οἱ ἐπιτηροῦντες τὸν ἀθλητὴν πῶς ἐσθίει· καὶ ὥσπερ τοῖς γυμνασίοις παρατυγχάνουσι, καὶ ἐπιτηροῦσιν εἰ κατὰ νόμον γίνεται καὶ κατὰ λόγον τὰ γυμνάσια.

³⁵ Cf. *Hdt. Hist.* V,22: Πρὸς δὲ καὶ οἱ ἐν Ὀλυμπίῃ διέποντες ἀγῶνα Ἑλληνοδίκαι οὕτω ἔγνωσαν εἶναι. The most usual form of this term is Ἑλλανοδίκαι.

with the practice of singing and playing. In his *Letter to Gregory* Origen counts music among the *artes liberales* that for the Greeks were propaedeutic to the study of philosophy, whereas for him all these disciplines should be put at the service of biblical interpretation.³⁶ His Alexandrian predecessors Philo and Clement had already manifested the extent to which they were interested in music. They, in fact, worked out elaborate patterns addressing the music of the *kosmos*, also that of the Church as the corporate body of Christ or, with an additional allegory, that of the individual and his body. Origen in his turn would make use of these models, though proving again his autonomy with regard to such premises. If occasionally he seems to play down his own expertise in music, as in the *1st Homily on Psalm 80*,³⁷ he does so only to open the way for an allegorical interpretation of the passage on which he is commenting. Elsewhere he introduces the performance of both instrumental and vocal music in some details, as in the *2nd Homily on Psalm 67*. Here the preacher, as he interprets verse 5a-b (ἄσατε τῷ θεῷ, ψάλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, “Sing to God, make music to his name”), exhibits a lexical creativity: namely, he shapes a new word for the training of the voice – φωναλειπτική –, and illustrates its meaning by associating it with the better-known term φωνασκή, “for exercising the voice” (τέχνης φωνασκήs καὶ φωναλειπτικήs).³⁸

³⁶ *EpGr* 1: Διὰ τοῦτ' ἂν ηὔξαμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοῖνεῖς χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἴν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς, γραμματικῆς τε καὶ ἠητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμὸν.

³⁷ *H80Ps* I,4 (ff. 334^v-335^r): Τί δὲ δυνάμεθα ἀνθρώποι μηδέποτε ἐκ παιδῶν μεμαθηκότες μήτε κιθαρίζειν μήτε ψάλλειν ἐν ψαλτηρίῳ, τούτῳ τῷ ὄργάνῳ ψάλλειν οὕτως, ὡς οἱ ἐκ παιδῶν ταῦτα μεμαθηκότες, ἵνα ἐτοιμάσωμεν ψαλτήριον τερπνὸν καὶ κιθάρας, ἐπεὶ τοῦτο λέγει κατ' αὐτοὺς ὁ λόγος· λάβετε ψαλμὸν (Ps. 80,3a).

³⁸ *H67Ps* II,2 (f. 99^v): Ζητῶ οὖν εἰ τοῦτο προσέταξεν ὁ τῶν ὄλων θεὸς ἢ ὁ Χριστὸς ἢ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἵνα μηδὲν ἄλλο νοηταὶ κατὰ τὸ ἄσατε τῷ θεῷ ἢ ἐκκλις τῆς φωνῆς, ἦν ἡμῶν μᾶλλον δύνανται ποιεῖν οἱ μουσικοὶ καὶ ὅσοι μεμελετήκασιν ἀσκεῖν αὐτῶν τὴν φωνὴν καὶ μεγαλύνειν καὶ μεγεθύνειν διὰ τινος τέχνης φωνασκήs καὶ φωναλειπτικήs. Unless we should emendate the manuscript, there seems to be a further *hapax* in connection with the voice; it is the term ἀρθητή in *H67Ps* II,3 (ff. 101^v-102^r): Καὶ ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἀρθητῆς φωνῆς βλέπω διαφορὰν τοῦ λέγειν μὴ ἄδοντα καὶ τοῦ ἄδειν μὴ περὶ λέγοντα.

As for the τέχνη itself, the art of playing, in the 4th Homily on Psalm 76 Origen acknowledges the seductive power of music, which distracts man from enjoying the beauty of the world created by God or, to use the eloquent image employed by the preacher, from appreciating the ‘manifold symposium’ prepared by Him for mankind.³⁹ Contrary to that, thanks to the relaxation provided by music, man is led to superstition. Indeed, God has endowed the creation with its own musical ‘art’ – the thunder (βροντή) –, which should awaken man from his spiritual sleep and arouse him to worship the Creator.⁴⁰ However, the Logos further exploited the resources of music, since he admitted the necessity for man to have some recreation, instead of keeping his mind in perpetual tension.⁴¹ Consequently, according to the 2nd Homily on Psalm 67, he endowed the Scriptures with all the different genres that correspond spiritually to mundane music, including equivalents for erotic and wedding songs.⁴²

A good player should know how to touch the strings of his ‘harp’ (ψαλτήριον) and our preacher lists their names even more meticulously

³⁹ H76Ps IV,1 (ff. 204^v-205^v): Πεποίηκε γὰρ οἰονεὶ αὐτόθεν καὶ αὐτόματα γευστὰ χωρὶς ἀνθρωπίνης τέχνης, ἵνα πάλιν ἢ αἰσθησις τούτοις προσβάλλουσα ζητήσῃ τοῦδε μὲν τοῦ φυτοῦ τὴν αὐτόθεν γλυκύτητα, τοῦδε δὲ τὴν στρυφνότητα, τοῦδε δὲ τὴν τοιάνδε ποιότητα καὶ ζητήσασα ἢ φύσις ἢ ἀνθρωπίνη θαυμάσῃ τὸν εἰς ποικίλον καὶ τοιοῦτον συμπόσιον εἰσαγαγόντα ἡμᾶς.

⁴⁰ H76Ps IV,1 (ff. 204^v-205^v): Βροντὴν εἰργάσατο, ἵνα διὰ τῆς βροντῆς κοιμωμένην ἐγείρῃ καὶ διῶπνισῇ τὴν ψυχὴν, ὥστε ζητήσῃ τις ὁ τὰς βροντὰς ποιήσας καὶ ὁ τὰς τηλικαύτας ἐργαζόμενος ἐν τῷ παντὶ φωνάς. Ἡμεῖς δὲ οἱ τάλανες καταλιπόντες βλέπειν τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον περὶ τὰς τέχνας τὰς ἀνθρωπίνας καταγιγόμεθα, ὅσα αἱ τέχναι πρὸς ἀπάτην ποιούσι, ταῦτα ἦριον βλέποντες τοῦ κόσμου.

⁴¹ H67Ps II,2 (f. 100^r): Ἵσμεν δὴ ὅτι πάντες ἀνθρώποι καὶ ἀνέσεως δεόμεθα καὶ οὐκ οἶόν τέ ἐστιν αἰεὶ τετάσθαι τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν οὐδ’ ἂν πάνυ σπουδαῖοι γενώμεθα.

⁴² H67Ps II,2 (ff. 100^{r-v}): Ἡμᾶς δὲ ἠθέλησεν ὁ λόγος περισπάσαι καὶ τὴν ψυχὴν τῶν πιστευόντων ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν ᾠδῶν ἐπὶ τὰς κρείττονας κατὰ θεόν, ἵνα τῇ παραθέσει τῶν δοκούντων μὲν ὁμογενῶν κρειττόνων δὲ ἀποστήσῃ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας ἐκείνων. Καὶ φησιν ὁ λόγος: ἄδειν θέλεις καὶ χρῆσθαι ὑποθέσει τοῦ ἄσματος ἐρωτικῆ; Μάθε ὅτι ἔστι τις ἀληθῶς καὶ θεῖος οὐράνιος ἔρως καθὼ γέγραπται τὸ ἄσμα τῶν ἁσμάτων. Ἀλλὰ ἄδειν θέλεις ἐπιθαλαμίους ᾠδὰς; Μάθε τὸν θεῖον γάμον τοῦ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον υἱοῦ τοῦ βασιλέως εἰς ὃν ἐκλήθης: νόησον τὸν νυμφίον, σύνες τὴν νύμφην, καὶ ἄσσον οὐκ ἄσμα ἀλλὰ ἐξαιρέτως, ὡς ἅγια τῶν ἁγίων ἔστι τινὰ, οὕτως ἄδε τὸ ἄσμα τῶν ἁσμάτων. Ἀλλὰ βούλει θρηνεῖν καὶ ἐθνικὸς ὧν εἶχες ᾠδὰς ἐπιτηδείους καὶ θρήνους; Μάνθανε ὅτι καὶ νῦν σοι ἔστι τις μακαρισμὸς κλαιόντων.

than did Philo and Clement of Alexandria.⁴³ David is an example of a good player or, rather, he is regarded as such inasmuch as he is the ‘type’ (τύπος) of Christ, the ‘new David’, who shaped the Church as his ‘instrument with many chords’.⁴⁴ Yet the supreme performer of music for our homilies is “the artist God” (ὁ τεχνίτης θεός); he makes men, especially the prophets, his instruments as we hear in the beautiful prologue to the 2nd *Homily on Psalm 80*.⁴⁵ God seeks for himself the most harmonious instruments among those who have prepared themselves to play “the celestial music” – seemingly a unique formulation for more common expressions, such as ‘the music of God’ or ‘divine music’. Origen does not elaborate on the notion of “celestial music,” apart from regarding man, and more specifically his body, as a “spiritual harp” (πνευματικὸν ψαλτήριον); Clement applies a similar concept both to the universe as macrocosm and to man as microcosm, through which the Logos sings his song to God.⁴⁶

⁴³ *H67Ps* II,4 (f. 105r): Ὁ τεχνίτης ἐν τῷ ψάλλειν οὐ συγκεχυμένως κρούει τὰς χορδὰς, ἀλλ’ οἶδε τοὺς καιροὺς καὶ τοὺς τόπους, καὶ πότε μὲν κρούσῃ τὴν ὑπάτην, τὴν παρῦπάτην, ὅτε δὲ τὴν νήτην, πότε κρούσῃ τὴν ἀνωτέρω, καὶ πότε δὲ δῶ τὸν φθόγγον κατωτέρω. For similar passages in his predecessors, see Philo, *Leg.* III,121: Ὁ μουσικὸς λέγει τῷ πρώτῳ εἰσαγομένῳ δεικνὺς τὸ ἐναρμόνιον ὅτι χρῶμά ἐστιν, ἢ τὸ χρωματικὸν ὅτι διατονικόν, ἢ τὴν ὑπάτην ὅτι μέση; Clem. Al. *Str.* I,13,57,5: Ἦδη δὲ καὶ ἡ ὑπάτη ἐναντία τῇ νεάτῃ οὖσα, ἀλλ’ ἄμφω γε ἄρμονία μία.

⁴⁴ *H67Ps* II,3 (ff. 102v-103r): Δαυὶδ δὲ πολλαχοῦ τοῦ σωτήρος ἡμῶν τύπος ἐστί· κάκεινος μὲν ὄργανον ἑαυτῷ εὐτρεπίζει δεκάχορδον ἄῃ· ἐξ ὁπόσων δὴποτε χορδῶν ἔχον τὴν σύστασιν, ὁ δὲ μέγας μουσικὸς Δαυὶδ, ὁ “ικανὸς τῇ χειρὶ” – τοῦτο γὰρ φασιν ἐρμηνεύεσθαι τὸ ὄνομα, ἀπὸ τοῦ “Δαυὶδ” μεταλαμβάνομενον εἰς “ικανὸν χειρὶ” –, περὶ οὗ προφητεύουσιν οἱ προφῆται ἄρξαι τοῦ λαοῦ, ἦλθεν εἰς τὸν βίον καὶ ὄργανον ἑαυτῷ μέγα πολύχορδον κατεσκεύασεν ἐκκλησίαν.

⁴⁵ *H80Ps* II,1 (f. 345r): Καὶ ζητεῖ ὁ τεχνίτης θεὸς λύραν μουσικῶς ἤρμωσμένην, κιθάραν καλῶς ἤρμωσμένην, ψαλτήριον ὃν δεῖ τρόπον τὰς χορδὰς ἔχον τετονωμένας· καὶ συγκρίνας ὅπου εὐρίσκει τὰ τοιαῦτα ὁ θεός, δείκνυσι τὴν οὐράνιον μουσικὴν.

⁴⁶ Clem. Al. *Strom.* I,5,3-4: κόσμον δὲ τόνδε καὶ διὰ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἁρμωσάμενος, ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὄργάνου καὶ προσάδει τῷ ὄργάνῳ τῷ ἀνθρώπῳ. As for the ecclesiological implications, see also VI,11,18: εἴη δ’ ἂν τῷ ψαλμῷδῶ κιθάρα ἀλληγορούμενη κατὰ μὲν τὸ πρῶτον σημαίνομενον ὁ κύριος, κατὰ δὲ τὸ δευτέρον οἱ προσεχῶς κρούοντες τὰς ψυχὰς ὑπὸ μουσηγέτῃ τῷ κυρίῳ. Κἂν ὁ σφζόμενος λέγηται λαὸς κιθάρα, κατ’ ἐπίπνοιαν τοῦ λόγου καὶ κατ’ ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ δοξάζων μουσικῶς ἐξακούεται, κρούομενος εἰς πίστιν τῷ λόγῳ. λάβοις δ’ ἂν καὶ ἄλλως μουσικὴν συμφωνίαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν νόμου καὶ προφητῶν ὁμοῦ καὶ ἀποστόλων σὺν καὶ τῷ εὐαγγελίῳ

Finally, the perspective of music helps us to approach a contiguous aspect of the cultural heritage mirrored by the Munich homilies in the wake of Alexandrian Hellenism. Origen famously possessed a remarkable knowledge of astronomy, and the new homilies add further elements in support of that knowledge.⁴⁷ In the Munich codex astronomy is much more closely connected to cosmology than are the *Homilies on Genesis*. The vision of the cosmos emerges in the 2nd *Homily on Psalm 36*, in which we observe the doctrine of two heavens and two earths. The second and superior earth, called ἀντίχθων, that is ‘the opposite’ or ‘counter-earth’,⁴⁸ a Pythagoric notion for a superior sky as attested by Aristotle and Clement of Alexandria.⁴⁹ Origen relates this ‘counter-earth’ to Jesus’ promise to the meek of a new land in the Sermon of the Mount (Mt 5,5). According to a controversial passage of *Peri archôn*, preserved in a letter of Jerome, he also refers to it by another astronomical notion, by using a term not otherwise attested in Greek: ἀντιζώνη, meaning again the land of the blessed located above the sphere of the fixed stars.⁵⁰ Moreover Origen proposes the same cosmological view in the 5th *Homily on Psalm 36*, preserved only in Latin. In his commentary on verse 11a (οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν, “But the meek shall inherit the earth”) Origen goes back once more to his concept of a double ‘earth’: on the one hand, the inhabited world, which is called ‘dry’ (ξηρά); on the other hand, the land under the upper sky, which is above our firmament and thus is called its ‘back’ (*dorsum*).⁵¹ It is a formu-

τήν τε ὑποβεβηκυῖαν, τὴν καθ’ ἕκαστον προφήτην κατὰ τὰς μεταπηδήσεις τῶν προσώπων συνφθίαν.

⁴⁷ See especially Scott 1991 and Pazzini 2009, 70-89; Dorival 2001; Fürst 2014a, 499.

⁴⁸ H36Ps II,4 (ff. 46^v-47^r): ἔστιν τις ἄλλη γῆ, ἣ λέγεται παρὰ τισιν ἀντίχθων. Εκείνη ἔστιν ἡ κατὰ τὰς γραφὰς ἀγαθή, ῥέουσα γάλα καὶ μέλι, ἣν ὁ σωτὴρ ἐπαγγέλλεται τοῖς πραεῖσι λέγων μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν (Mt 5,5).

⁴⁹ See respectively Arist. *Cael.* 293a and Clement, *Strom.* V,14,139.

⁵⁰ Cf. *Prin* II,3,7 and Jerome, *Ep.* 124,5: *Aut certe sphaera illa, quam supra appellauimus ἀπλανῆ, et quidquid illius circulo continetur, dissoluetur in nihilum, illa uero qua ἀντιζώνη ipsa tenetur et cingitur, uocabitur ‘terra bona’, nec non et altera sphaera, quae hanc ipsam terram circumambit uertigine et dicitur caelum, in sanctorum habitaculum seruabitur.*

⁵¹ H36PsL V,4: *Unde ego arbitror quia sicut caeli istius, id est firmamenti, inferius solum arida haec in qua nos habitamus, terra eius dicitur: ita et illius superioris qui principaliter caelum dicitur, inferius solum in quo habitatores illi caelestes conuersantur et, ut ita dicam, dorsum ipsum firmamenti huius, merito, ut dici, terra illius caeli esse dicitur.* On this distinction see also H36Ps II,4 (f. 205^v): Οἶδε γὰρ ὁ θεὸς διαφορὰν στερεώματος καὶ οὐρανοῦ ἢ οὐρανῶν, καὶ διαφορὰν ξερᾶς καὶ γῆς. Ἐπὶ τὴν ἐπαγγελίαν οὖν σπεύδομεν ἀληθινοῦ οὐρανοῦ,

lation that clearly betrays the influence of Plato's *Phaedrus* with its theme of the flight of the soul through the heavens to reach the celestial vault and get behind it.⁵² Yet Origen joins the notion of Plato with the image of the cosmos traced by the Alexandrian astronomer Claudius Ptolemy, who envisaged the whole universe as comprising eight heavenly spheres, but hypothesized an additional one actually coinciding with Origen's ἀντίκλων or ἀντιζώνη.⁵³

The cosmological interests of the preacher come to the fore especially in the *Homilies on Psalm 76*. In the third sermon of this group Origen, asking about the 'waters' that 'see God' in verse 17b (εἶδοσάν σε ὕδατα καὶ ἐφοβήθησαν, "The waters saw you, and they were afraid"), surprises us with the extemporary hypothesis that all things might be endowed with a soul (πάντα ἐψύχωνται).⁵⁴ This thesis never occurs so explicitly in his other writings, although Origen introduces some hints of it when he exposes the different kinds of movement.⁵⁵ Yet here he just evokes the idea, whereas he prefers to refer the passage to the δυνάμεις, the angelic powers invested by God with the care of all the world's elements.⁵⁶ Nonetheless, the

οὐκ ἐπίκλιν ὄν οὐρανοῦ, τὸ δὲ ἀληθὲς στερέωματος· οὐδὲ ἐπίκλιν γῆς, τὸ δὲ ἀληθὲς οὐσῆς ξεροῦς.

⁵² Plato's influence on Origen's cosmology is analyzed by Köckert (2008). In particular, she points to Pl. *Phdr.* 247a-c.

⁵³ Cf. *Prin* I,7,3 and Köckert 2008, 74: "(Origenes) macht außerdem darauf aufmerksam, daß oberhalb der sogenannten Fixsternsphäre eine weitere Sphäre angenommen wird. Ptolemaeus hatte sie eingeführt, um die Präzession des Frühjahrs- und Herbstpunktes zu erklären. Während diese neunte, äußere Himmelsphäre für ihn wohl mehr den Charakter einer Hypothese zur Erklärung der Bewegung der Fixsternsphäre hatte, wurde sie schon bald – wie hier bei Origenes – als reale Himmelsphäre aufgefaßt."

⁵⁴ *H76Ps* III,2 (ff. 195^v-196^r): Ἐπέρχεται δὴ μοι λέγειν, ὅτι πάντα ἐψύχωνται καὶ οὐδὲν ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ κενὸν ψυχῆς· πάντα δὲ ἐψύχωνται σώμασι διαφοροῖς.

⁵⁵ According to Scott 1991, 126: "Origen realizes that rationality can be present in different ways... soul in a lesser sense such as the growth of plants, or the movement of elements (as in fire's upward motion, earthquakes, winds and water currents)." With regard to his doctrine of movement, see especially *Prin* III,1,1 and *Orat.* VI,1.

⁵⁶ *H76Ps* III,2 (ff. 196^v): Ζητῶ οὖν, εἰ δυνάμεις τις ἐνδέδεται τὸ σῶμα τὸ <τῆς> θαλάσσης καὶ ἄλλη δύναμις ἐνδέδεται σῶμα ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἄλλου ποταμοῦ, φέρε' εἰπεῖν τοῦ Γηῶν, ἄλλη δύναμις, καὶ οὕτως ἐπὶ πάντων. Cf. Scott 1991, 128: "Along with positing a lower soul to explain elemental movements, Origen accounts for them by suggesting that they are governed by spiritual powers." For parallel passages see *Hlos* XXIII, 3; CC VIII,31.

recourse to a more traditional explanation does not prevent the preacher from again surprising his audience. Namely, he admits the partial truth of the Greeks when they speak of the Nymphs, though they are mistaken in regarding them as deities.⁵⁷

In the 4th *Homily on Psalm 76* the interpretation of verse 19a (φωνή τῆς βροντῆς σου ἐν τῷ τροχῷ, “The sound of your thunder in the wheel”) leads Origen to reflect on the movement of the universe in the wake of ancient philosophy and astronomy. To explain the image of the “thunder in the wheel” (Ps. 76, 19a), he takes as an additional proof-text the vision of Ezekiel, since Ez 1,16 speaks of “a wheel in a wheel” (ὡς ἂν τροχός ἐν τροχῷ). Having especially this passage in mind, Origen states that the motion of the universe is circular; more precisely, it is a double motion: from east to west and from west to east. The universe, understood as the sphere comprising the whole cosmos (ἀπλανῆς), moves westward, whereas each one of the so-called seven ‘planets’ (including the sun and the moon) moves in the opposite direction.⁵⁸

The image of the universe traced by Origen with its eight spheres (the ἀντίχθων not being included this time) – that is the seven spheres of the planets plus the sphere of the fixed stars encircling them – corresponds to the system of Claudius Ptolemy mentioned earlier. On the other hand, the idea of the double movement may go back to Plato’s *Timaeus*, echoed among many others also by the Middle-Platonist Celsus in his *True Doctrine*.⁵⁹ At all events, it is a view that Origen exposes in various passages of

⁵⁷ H76Ps III,2 (f. 196^v): Καὶ τάχα τοιαῦτα φαντασθέντες καὶ οἱ παρ’ Ἑλλήσι περιεργότεροι θύουσι τοῖς ποταμοῖς ὡς θεοῖς, οὐ πάντη ἀποπεπτωκότες τῆς ἀληθείας, ἀποπεπτωκότες δὲ ἐκ μέρους. Εἰ μὲν γὰρ ὡς θεοῖς θύουσιν, ἁμαρτάνουσιν· εἰ δὲ φαντάζονται εἶναι τινα δυνάμιν περὶ ἐκεῖνα, οὐχ ἁμαρτάνουσιν. Εἰσὶν γὰρ δυνάμεις, ἃς καλοῦσι νύμφας.

⁵⁸ H76Ps IV,2 (f. 207^v): Ἡ οὖν φορὰ τοῦ παντός κυκλοειδῶς φέρεται, ὡς δῆλον τοῖς τηροῦσι τὰ φαινόμενα. Ἔστι δὲ ἐν τῷ παντὶ διττὴ γενικὴ κίνησις· ἡ μὲν τις ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμᾶς, ἡ δὲ ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολᾶς. Καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμᾶς ἡ τοῦ παντός, ἡ δὲ ἀπὸ δυσμῶν ἐπὶ ἀνατολᾶς ἐνός ἐκάστου τῶν λεγομένων ἑπτὰ πλανητῶν ἐν οἷς εἰσὶν ἥλιος καὶ σελήνη. Καὶ κατὰ τοῦτο ἂν λέγοιτο ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ “τροχός εἶναι ἐν τῷ τροχῷ (Ez 1,16),” τῷ περιέχοντι κατὰ τὴν νοουμένην σφαιρᾶν ἕσωθεν, ἡ τροχός ὁ δεύτερος κατὰ τὴν κίνησιν τῶν πλανωμένων λεγομένων οὕτως παρ’ Ἑλλήσι σφαιρῶν.

⁵⁹ Cf. Pl. *Ti.* 36c; 38c; 39b; 47b.

the *Contra Celsum*, a work that probably preceded our homilies.⁶⁰ What is new is the subsequent meteorological explanation of the ‘thunder’ presented by our sermon. In fact, Origen does not content himself with repeating the idea expressed in the 8th *Homily on Jeremiah*, according to which the thunder derives from the clouds clashing against one another.⁶¹ In addition, he relates the meteorological phenomenon of thunder to the position of the sun in the Zodiac: when this determines a reaction of συμπάθεια with a star, it gives way to thunder.⁶²

This passage, which deserves a more thorough investigation, also evokes a complex of astronomic and atmospheric phenomena that figure several times in the Munich codex. For instance, the 1st *Homily on Psalm 80* introduces a precise definition of νεομηνία, “new moon,” with regard to

⁶⁰ See CC I,23: ὡς οὐδ’ ὑπὸ πολλῶν ψυχῶν συνέχεσθαι ὅλον τὸν οὐρανὸν κινουσῶν· ἀρκεῖ γὰρ μία ἢ φέρουσα ὅλην τὴν ἀπλανή ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμᾶς καὶ ἐμπεριλαβοῦσα ἔνδον πάντα, ὧν χρεῖαν ἔχει ὁ κόσμος, τὰ μὴ αὐτοτελεῖ. I,58 evokes the ‘spheres’ under the ἀπλανής: Τὸν ὀφθέντα “ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ” καινὸν εἶναι νομιζόμεν καὶ μηδενὶ τῶν συνήθων παραπλήσιον, οὔτε τῶν ἐν τῇ ἀπλανεῖ οὔτε τῶν ἐν ταῖς κατωτέρω σφαίραις. For further allusions to the double movement see also CGn = *Phil* 23,6: Νοητέον τοὺς ἀστέρας οὕτω τετάχθαι κινεῖσθαι, ἐναντιοφορούντων τῶν καλουμένων πλανωμένων τοῖς ἀπλανέσιν; and CC VIII,52: Τὸν κόσμον καὶ τὴν ἐν αὐτῷ τεταγμένην οὐρανὸν καὶ τῶν ἐν τῇ ἀπλανεῖ κινήσιν τῶν τε φερομένων ἐναντίως τῇ τοῦ κόσμου κινήσει λεγομένων πλανήτων τάξιν.

⁶¹ *H76Ps* IV,2 (f. 206^v): ἐπάλληλος γὰρ ἡχὸς τις γίνεται τῇ φορᾷ τῶν νεφελῶν συγκρουουσῶν πρὸς ἀλλήλας. Cf. *Hler* VIII,4: Λέγουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ, ὅτι ἡ γένεσις τῶν ἀστραπῶν ἀπὸ τῶν νεφελῶν γίνεται ἀλλήλαις προστριβομένων· ὅπερ γὰρ συμβαίνει περὶ τοὺς πυροβόλους λίθους ἐπὶ γῆς, ἵνα δύο λίθων προσκρουσάντων πῦρ γενηθῇ, τοῦτο γίνεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν νεφελῶν φασιν. Προσκρουομένων τῶν νεφελῶν κατὰ τοὺς χειμῶνας γίνεται ἡ ἀστραπή, διὸ ὡς ἐπίπαιν ἡ ἀστραπή ἄμα βροντῇ γίνεται, τῆς μὲν βροντῆς ἐμφαινούσης τὸν ἦχον τοῦ συγκρουομένου τῶν νεφελῶν, τῆς δὲ ἀστραπῆς γεννώσης τὸ φῶς. See also Jerome’s translation of the 5th *Homily on Jeremiah* (PL 25, 629 B-C) and his *Tr. in Ps.* 96. For B. Neuschäfer (1987, 189) Origen depends upon a Stoic (doxographic?) source. For the views of Stoicism both ancient and new see Speyer 1978, 1140.

⁶² *H76Ps* IV,2 (f. 207^v-208^r): κατὰ γὰρ τὴν περιφορὰν τοῦ παντός καὶ τὴν κίνησιν τοῦ κόσμου, ὅταν ὁ ἥλιος ἔλθῃ ἐν τοῖσδε τοῖς δωδεκατημορίοις καὶ συμπάθειαν σχῆι πρὸς τινὰ τῶν ἀστέρων καὶ τοὺς οὐρανοὺς, ποιεῖ τὴν βροντὴν αἰεὶ τῇ γῇ. On Origen’s use of δωδεκατημορίον, also in the context of astrology, see Dorival 2011, 299-300. According to Speyer (1978, 1140), “je mehr Macht die Astrologie über die Geister erhielt, desto mehr Einfluß wurde den Planeten eingeräumt. Zeus wurde mit Helios gleichgesetzt und so die Sonne als Ursache der Blitze angenommen (Joh. Lyd. *ost.* 46).”

verse 4 (Σαλπίασατε ἐν νεομηνία σάλπιγγι. Ἐν εὐσήμεν ἡμέρα ἐορτῆς ἡμῶν, “Blow the trumpet at the new moon, on the high day of our feast”).⁶³ Origen knew also a different translation of Ps. 80, 4b, attested by the other ‘editions’ (ἐκδόσεις) of the Greek Bible: ἐν πανσελήνῳ, “at the full moon.”⁶⁴ In addition, one of them had also another rendering: ἐν ἡμιμηνίῳ, presumably for indicating “the day in the middle of the month,” apparently a *harax legomenon*.⁶⁵ In both cases – either the new moon or the full moon – the preacher observes the ‘conjunction’ between the moon and the sun, though with different visual effects for the inhabitants of the earth.⁶⁶

THE LEGACY OF THE ‘ULTIMATE’ ORIGEN: SCRIPTURE AND COSMOS

The two perspectives that I have tried to outline in the new *Homilies on the Psalms* contribute to a better definition of the legacy of the ‘ultimate’ Origen. On the one hand, they confirm his well-known image as interpreter of the Bible in the wake of the Philonian (and Clementine) tradition; on the other hand, they closely connect the spiritual interpretation pursued by the Alexandrian with a remarkable interest in the created world, supported even more intensively by the heritage of the Hellenic disciplines. In this sense we discern a novel juncture between Scripture and cosmos that is probably dictated by the preacher’s concerns regarding the Gnostic or Marcionite criticisms of the Old Testament.⁶⁷ Even if the 2nd *Homily on Psalm 77* retrospectively celebrates the triumph of orthodoxy over heresy in the course of his own life, Origen still has to face the challenge of Gnos-

⁶³ *H80Ps* I,6 (f. 338^v): Τῇ νεομηνία σύνοδος γίνεται σελήνης καὶ ἡλίου καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν κάθετον ἡ σελήνη γίνεται καὶ ὁ ἥλιος. For similar notions, see *CMtS* 134, about the presumed ‘eclipse’ of the sun in the narrative of Jesus’ passion: Τότε γὰρ γίνονται ἐκλείψεις ὅτε πλησιάσωσιν ἀλλήλοισι οἱ δύο οὗτοι φωστῆρες. Γίνεται γὰρ ἐκλείψις ἡλίου, συνόδῳ ὑποδραμούσης αὐτὸν σελήνης, οὐ πανσελήνῳ ὅτε διάμετρος ἐστί τῇ σελήνῃ. Cf. the comment by Neuschäfer (Neuschäfer 1987, 182-83).

⁶⁴ Cf. A. Σ. ἠχίσσατε ἐν πάσῃ νεομηνία κερατίνῃ, ἐν πανσελήνῳ ἐν ἡμέρᾳ ἐορτῆς ὑμῶν (Field, 230).

⁶⁵ *H80Ps* I,6 (f. 339^v): ἐποίησε δὲ τις καὶ ἐν ἡμιμηνίῳ.

⁶⁶ *H80Ps* I,6 (ff. 339^{v-v}): Καθ’ ἑκατέρας τε σύνοδος γίνεται τῆς σελήνης πρὸς τὸν ἥλιον, καὶ ὅτε λαμπρὰ ἡ σελήνη φαίνεται πεφωτισμένη ὅλη ἀπὸ τοῦ ἡλίου, καὶ τοῖς ἐπὶ γῆς πεφώτισται μὲν γὰρ καὶ ἐν συνόδῳ, ἀλλ’ οὐχ’ ὥστε γνωστὸν εἶναι τὸν φωτισμὸν αὐτῆς – ἐν δὲ τῇ πανσελήνῳ καὶ πεφώτισται καὶ γνωστός ἐστὶν ὁ φωτισμὸς αὐτῆς.

⁶⁷ On the heresiological aspects see the article of Le Boulluc 2014, 256-74.

ticism and Marcionism.⁶⁸ By opposing especially the second of these heretical doctrines he was apparently led to rethink once again the problems of cosmology that he discussed earlier in the *Commentary on Genesis* and more recently in the *Contra Celsum*. Though the Scriptures remain for Origen the main way to salvation,⁶⁹ by contemplating the world and its beauty man is assured another access to the unique God of creation and redemption. As a consequence, despite being still questioned for his allegorism by members of his audience, he now avows that in the event of an apparently untenable passage in the Scriptures he no longer escapes immediately into allegory, as he was wont to do before.⁷⁰ In a word, the ‘ultimate’ Origen is perhaps more balanced, though remaining creatively faithful to himself.

University of Bologna, Italy

BIBLIOGRAPHY

Dorival, Gilles. 2011. “Origène, la création du monde et les savoirs antiques.” In *Prolongements et renouvellements de la tradition classique, Un hommage à Didier Pralon, études réunies par Anne Balansard, Gilles Dorival et Mireille Loubet*, 295-307. Aix-en-Provence.

Fürst, Alfons. 2014a. “Origenes.” In *Reallexikon für Antike und Christentum* XXVI: 460-567.

— 2014b. “Bibel und Kosmos in der Psalmenauslegung des Origenes.” *Adamantius* 20: 130-46.

⁶⁸ *H77Ps* II,4 (f. 233r): ἐν γὰρ τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ πάνυ ἤνθουν αἱ αἰρέσεις καὶ ἐδόκουν πολλοὶ εἶναι οἱ ἐν αὐταῖς συναγόμενοι. Ὅσοι γὰρ ἦσαν λίχνοι περὶ τὰ μαθήματα τοῦ Χριστοῦ, μὴ εὐποροῦντες ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διδασκάλων ἱκανῶν, διὰ λιμὸν μιμούμενοι τοὺς ἐν λιμῷ ἐσθίοντας κρέα ἀνθρώπινα, ἀφιστάμενοι τοῦ ὑγιоῦς λόγου, προσεῖχον λόγοις ὅποιοιδήποτε, καὶ ἦν συγκροτούμενα αὐτῶν τὰ διδασκαλεῖα. Ὅτε δὲ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐπέλαμψε διδασκαλίαν πλείονα, ὁσημέραι αἱ αἰρέσεις κατελύοντο καὶ τὰ δοκοῦντα αὐτῶν ἀπόρητα παραδειγματίζεσθαι καὶ δεῖκνυται βλασφημίαι ὄντα καὶ λόγοι ἀσεβεῖς καὶ ἄθεοι.

⁶⁹ *H67Ps* II,4 (f. 106v): ὁδὸς γὰρ ἡ γραφὴ πᾶσα ἢ φέρουσα ἐπὶ τὴν σωτηρίαν.

⁷⁰ *H76Ps* III,2 (f. 198r): Αναγινώσκων οὖν ἐζήτουν τί βούλεται ταῦτα καὶ εὐχερῶς μὲν κατέφευγον ἐπὶ τὴν τροπολογίαν βλέπων τὴν ἀπέμφασιν τῆς λέξεως, ὕστερον δὲ ποτε ἐσκόπουσαν κατ’ ἑμαυτὸν μήποτε ὁμωνύμως τοῖς οικονομουμένοις αἱ οἰκονομοῦσαι δυνάμεις ὀνομάζονται.

Harl, Marguerite, ed. 1972. *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*. Paris: Editions du Cerf.

Köckert, Charlotte. 2008. "Räumliche Vorstellungen im Weltbild des Origenes und ihr Verhältnis zum zeitgenössischen astronomischen Weltbild." In *Die Welt als Bild*, edited by Christoph Marksches and Johannes Zachhuber, 69-79. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Le Boulluec, Alain. 2014. "La polémique contre les hérésies dans les Homélies sur les Psaumes d'Origène." *Adamantius* 20: 256-74.

Martens, Peter W. 2011. *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*. Oxford: Oxford University Press.

McGuckin, John A. 2011. "Origen's Use of the Psalms in the Treatise *On First Principles*." In *Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice, Essays in Honour of Andrew Louth*, edited by Andreas Andreopoulos, Augustine Casiday and Carol Harrison, 97-118. Turnhout: Brepols Publishers.

Molin Pradel, Marina. 2012. "Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il Cod. Graec. 314." *Adamantius* 18: 16-40.

Neuschäfer, Bernhard. 1987. *Origenes als Philologe*. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.

Origenes Werke, Dreizehnter Band: Die neuen Psalmenhomilien. 2015. Eine kritische Edition des *Codex Monacensis Graecus 314*, hrsg. v. Lorenzo Perrone in Zusammenarbeit mit Marina Molin Pradel, Emanuela Prinzivalli und Antonio Cacciari. Berlin, München, Boston: De Gruyter.

Pazzini, Domenico. 2009. *Lingua e teologia in Origene: Il Commento a Giovanni*. Brescia: Paideia Editrice.

Perrone, Lorenzo. 2011. "Origenes pro domo sua: Self-Quotations and the (Re-) Construction of a Literary oeuvre." In *Origeniana Decima. Origen as Writer*. Papers of the 10th International Origen Congress, edited by Sylwia Kaczmarek and Henryk Pietras, 3-38. Leuven-Paris-Walpole (MA): Peeters.

———. 2013. "Rediscovering Origen Today: First Impressions of the New Collection of Homilies on the Psalms in the Codex Monacensis Graecus 314." *Studia Patristica* LVI(4): 103-122.

———. 2014a. "Aspetti dottrinali delle nuove omelie di Origene sui salmi: le tematiche cristologiche a confronto col *Peri archon*." *Teologia y Vida* 55: 209-43.

———. 2014b. "Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes: Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314." *Theologie und Philosophie* 89: 321-40.

— Forthcoming. "Et l'homme tout entier devient dieu: la déification selon Origène à la lumière des nouvelles homélies sur les Psaumes." In *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*, edited by Alain Le Boulluec and Philippe Hoffmann.

Pietersma, Albert, trans. 2000. *A New English Translation of the Septuagint: The Psalms*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Prinzivalli, Emanuela, ed. 1991. Origene, *Omèlie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI – XXXVII – XXXVIII*. Firenze.

Runia, David. 1993. *Philo in Early Christian Literature. A Survey*. Minneapolis: Fortress Press.

Scott, Alan. 1991. *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea*. Oxford: Oxford University Press.

Speyer, Wolfgang. 1978. "Gewitter." *RAC* X: 1107-72.

Termini, Cristina. 2000. *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

Van den Hoek, Annewies. 1992. "Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction?" In *Origeniana Quinta*, edited by Robert J. Daly, 40-50. Leuven: Uitgeverij Peeters and Leuven University Press.

— 2000. "Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship." *The Studia Philonica Annual* 12: 44-121.

— 2003. "Assessing Philo's Influence in Christian Alexandria: The Case of Origen." In *Shem in the Tents of Japhet: Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, edited by James Kugel, 223-39. Leiden: Brill.

GUSTAV RADDE UND DIE KAUKASISCHE ARCHÄOLOGIE

ANNEGRET PLONTKE-LÜNING

Abstract. Gustav Radde (1831 Danzig – 1903 Tbilisi), Biologe, Geograph und Universalgelehrter aus Danzig, war seit 1867 Direktor des Kaukasischen Museums in Tbilisi und leistete in dieser Funktion wesentliche Beiträge zur geographisch-naturwissenschaftlichen Erforschung Kaukasiens, die mehrfach gewürdigt worden sind. Im vorliegenden Aufsatz wird erstmals sein Beitrag zur Entwicklung der Archäologie in Kaukasien untersucht, wozu auch bislang unveröffentlichte Briefe aus dem Berliner Virchow-Archiv herangezogen werden.

Radde konnte als Präsident des Vorbereitungskomitees für den V. Allrussischen Archäologenkongreß 1881 in Tbilisi die Erweiterung des Kaukasischen Museums vorantreiben und anlässlich des Kongresses die archäologische Abteilung einrichten. Rudolf Virchow, der als einziger Vertreter Deutschlands an dem Kongreß teilnahm, bezeichnete Radde als "tatkraftigen Direktor des Tifliser Museums" und das Kaukasische Museum als "als ein umfassendes Archiv für das Studium der kaukasischen Länder". Er hob hervor, "dass die von ihm [Radde] geleitete Anstalt sowohl in wissenschaftlicher als auch in ästhetischer Hinsicht als eine wahre Musteranstalt gelten dürfe". Der bereits seit 1872 geführte wissenschaftliche Austausch zwischen Virchow und Radde war von großer Bedeutung für die Bekanntmachung von Ergebnissen der kaukasischen Archäologie in Europa.

Der Aufsatz beleuchtet mit einer Darstellung des Verhältnisses zwischen Radde und dem "erfahrene[n] Nekropolen-Ausgräber" Friedrich Bayern an-

hand von Briefen an Rudolf Virchow auch ein dunkleres Kapitel des reichen Gelehrtenlebens.

Radde war ein Wissenschaftsmanager, er erkannte sehr rasch Ansatzpunkte und dachte stets konzeptionell und zielorientiert, und er war ein Netzwerker, der seine weitreichenden internationalen Kontakte klug für die Sache einzusetzen wußte. Die Kaukasische Archäologie verdankte ihm ein für seine Zeit hochmodernes Museum, das mit seiner Ausstattung die Vorstellungswelt der Besucher anregte und so das Verständnis für die Objekte beförderte.

Im Jahre 1867 wurde das Kaukasische Museum, dessen Traditionen das Historische Museum Georgiens in Tbilisi fortführt, gegründet. Im September 1881 versammelten sich zum ersten Mal in Georgien Archäologen aus Westeuropa und Ländern des russischen Zarenreiches, dem Georgien einverleibt war, zum V. Allrussischen Archäologenkongreß. Gründe genug, den Mann zu würdigen, der an den Anfängen der Archäologie in Georgien nicht geringen Anteil hat: Gustav Radde (1831 Danzig – 1903 Tiflis), Biologe, Geograph und Universalgelehrter, war erster Direktor des Kaukasischen Museums und Generalsekretär des Tifliser Archäologenkongresses von 1881 (Abb. 1, 2).

Raddes Leistungen für die geographisch-naturwissenschaftliche Erforschung des Kaukasus sind seit seinem Tod am 16. März 1903 mehrfach grundlegend gewürdigt worden.¹ Sein Beitrag zur Entwicklung der Archäologie in Kaukasien ist bisher noch nicht näher betrachtet worden. Daher soll diese Facette eines opulenten Gelehrtenlebens hier – auch anhand bislang unveröffentlichter Briefe aus dem Berliner Virchow-Archiv – betrachtet werden.

Gustav Radde war nach abenteuerlichen Jahren auf der Krim und besonders in Sibirien, wo er neben seinen mehrjährigen umfangreichen biologisch-geographischen Forschungen im Auftrag des damaligen russischen Gouverneurs für Sibirien, Graf Muravev-Amurskij, 1858 die später nach ihm benannte Kosakenstation Raddevka am Amur gegründet hatte, im September 1863 nach Tiflis gekommen. Später hat er seine frühen Jahre

¹ Drude und Taschenberg 1903; Winguth 1931; Breuste 1982 (mit vollständiger Bibliographie der Schriften Raddes); 1983a; 1983b; 1987; Henze 2000; Golovëv 2009.

verklärt,² ähnlich wie es Heinrich Schliemann, der ebenfalls aus bedrückenden Verhältnissen stammte, in seiner Autobiographie getan hat.³ Die beiden ehrgeizigen Aufsteiger und genialen Forschungsmanager sind einander in vielem ähnlich. Leider wird sich nicht mehr klären lassen, ob der junge Radde dem vom Altertum faszinierten Großkaufmann Schliemann in den Petersburger Gelehrtenkreisen der späten fünfziger Jahre des 19. Jhs. begegnet ist.

In Tiflis sollte Radde die Stelle des Gehilfen am Observatorium antreten. Aus der Enge dieser Tätigkeit brach er bereits wenige Monate später aus, konnte jedoch durch Vermittlung von Adolph Bergé und des Barons Nikolai dem Zarischen Statthalter, Großfürst Michail Nikolaevich, eine Konzeption zur geographischen und biologischen Erforschung Kaukasiens einreichen, in der er die grundlegenden Aufgaben für seine künftige Arbeit formulierte. Er plante systematische Untersuchungen der

² Radde 1912, 1: "Reichlich ein halbes Jahrhundert ist verflossen, seitdem ich meinen Fuß auf russischen Boden setzte. Der Schritt war damals ein gewagter. Weder besass ich nennenswerte Mittel, noch hatte ich eine garantierte Lebensstellung, noch auch feste Aussicht auf eine solche. Wohl aber kannten Begeisterung für die Natur, schwärmerischer Enthusiasmus für ihre Schönheiten und ausdauernde Energie im Kampfe mit allen Hindernissen bei mir keine Grenzen. Dazu kam ein gewisser Hang zum Abenteuerlichen, zum Gewagten. Die rege Phantasie malte mir nach mancher Reiselectüre schon in den beengenden Verhältnissen der Heimat allerlei Jagd- und Räuberscenen in die Seele, die in stereotyper Form mich auch nachts im Träume beständig verfolgten. Der Trieb zum Wandern wurde immer größer. Es drängte mich hinaus, je weiter, um so besser, nur fort aus dem drückenden Zwang der engen Stadt und Alltäglichkeit. ...trat ich die Reise im Anfang des Jahres 1852 an, nicht nach Spanien, sondern nach Südrussland und in die Krim. ... Mein ganzes Vermögen bestand aus 200 Rubl. (damals galten sie mehr als jetzt) bar. Ein recht abenteuerlicher, spanischer Radmantel mit Fuchskragen, den ich aus der weißen Badedecke meines Vaters hatte machen lassen, ein Gewehr und mächtige Jagdtasche, ein Paar riesige Wasserstiefel, eine blaue Bluse, eine lang herunterhängende Napoleonweste und etwas Wäsche bildeten mein Hab und Gut. Das war zwar wenig, lieber Leser! Aber nach meinen damaligen Begriffen von Geldeswert fühlte ich mich als reicher Mann, der sich die halbe Welt kaufen und erobern wollte und diese tatsächliche Dürftigkeit wurde getragen von tollkühner Courage, unerschöpflicher Begeisterung, von gutem Willen, von reinem, selbstlosem Streben und dem bekannten "to be or not to be" – entweder nie zurück, oder in Ehren. Auch muss ich, obwohl dieses Curriculum nur kurz sein soll, die Stunde der Abreise erwähnen. Ich hatte sie auf 2 Uhr nachts bestimmt. Ich wollte nicht das Achselzucken der Zweifler, auch nicht die Tränen der wenigen Lieben, die ich zurückliess, sehen".

³ Schliemann 1881, 1-23.

beiden großen Regionen Nord- und Südkaukasien nach den vier Stromgebieten: Rioni und Kuban, Kura und Terek von den Quellen bis zur Mündung mit ihrer unbelebten und belebten Natur, wobei stets auch ethnographische und soziale Fragen für ihn von großem Belang waren. Sein Konzept wurde positiv aufgenommen, und mit einer großzügigen finanziellen Ausstattung machte sich der künftige „unermüdliche und gestalterisch begabteste Erforscher der Kaukasus-Länder“⁴ an sein Lebenswerk. Alle Publikationen Raddes zu seinen großen Kaukasus-Bereisungen zeigen sein ausgeprägtes Interesse an historischen, ethnographischen und eben auch archäologischen Fragestellungen und sind daher außerordentlich wichtige Quellen für die verschiedenen Fachrichtungen.⁵ Selbstverständlich kannte er die antiken Quellen zu Kaukasien. So konnte er die Mitteilungen des griechischen Geographen Strabon zur Fruchtbarkeit des Kaukasischen Albanien anhand seiner eigenen Beobachtungen von Geographie, Flora und Fauna kritisch bewerten.⁶

Die 1870 gegründete Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte wählte ihn bereits in ihrer Sitzung vom 9. Dezember 1871 zum Korrespondierenden Mitglied, und mit dem Dank für die Wahl sandte Radde einen kürzeren Beitrag über „Die Völker und die vorhistorischen Alterthümer des Kaukasus und Transkaukasiens“, der 1872 in den Verhandlungen der Gesellschaft publiziert wurde.⁷ Hier antwortete Radde ganz offensichtlich auf Fragen von Rudolf Virchow, dem ebenso bedeutenden Arzt wie Vorsitzenden der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, nach Schädelformen sowie vorhistorischen Altertümern, Steinwaffen, Pfahlbauten und Bronze geräten in Kaukasien. Es war die Zeit, in der es ein wesentliches Anliegen der Anthropologie war, anhand von Schädeln Völker und Rassen zu unterscheiden, und bis zur internationalen Ächtung des Erwerbs von Funden aus oft clandestinen Grabungen sollte es noch ein Jahrhundert dauern. Das Beschaffen von Schädeln erklärte Radde als außerordentlich schwierig: „Die Eingebornen alle, namentlich die Mohamedaner und die im Hochgebirge lebenden kleinen Tribus verschiedener Völker haben die tiefste religiöse Ehrfurcht

⁴ Henze 2000, 508.

⁵ Beispielsweise Radde 1866; 1878.

⁶ Radde 1886, 23-25.

⁷ Radde 1872.

für ihre Verstorbenen und die Schädeljagd wäre hier mit der grössten Gefahr für den Sammler verknüpft“.⁸ „Vorhistorische“ Altertümer und Pfahlbauten, wie sie zu dieser Zeit für die wissenschaftliche Welt seit den Entdeckungen im Bodensee von außerordentlichem Interesse waren, konnte Radde nicht melden.⁹ Im Oktober 1872 versprach er Virchow, „Professor Mommsen soll sehr bald einen Abklatsch vom Vespasianstein¹⁰ erhalten“, und er wolle auch „einen dito einer Keilschrift, die ich vom Goktschai [Sevansee] mitbrachte, für Ihre Gesellschaft beilegen“.¹¹

⁸ Radde 1872, 85. Wie wichtig der für uns heute fragwürdige „Erwerb“ von Schädeln für anthropologische Untersuchungen war, wird an anderer Stelle in Raddes Autobiographie deutlich, Radde 1912, 19: „Vom berühmten Akademiker E. v. Baer hatte ich einen Brief erhalten mit dem Auftrage ihm einen möglichst typischen Kalchasenschädel zu senden. Das war bei den täglichen Todesfällen im Militär-Hospital [die Kalhasen waren zwangsverpflichtet in der russischen Armee, und eine Typhusepidemie herrschte in der Kaserne] gar nicht schwer, nur musste es im geheimen geschehen, da auch nach russischem Gesetz niemand eine Leiche, und sei es selbst zu wissenschaftlichen Zwecken, ohne Einwilligung der Verwandten benutzen darf. Der Chef der Militärhospitäler, mein Freund Dr. Weyrich, gab mir den Rat den Schädel diebstahl ohne sein Wissen auszuführen und beorderte einen Feldscher mich zu besuchen. Dieser war ein gewitzter Mann, mit ihm ging ich in die Totenkammer, wo gerade sieben burjätische Leichen lagen und traf unter diesen meine Wahl. Schon nach 8 Tagen erhielt ich den Prachtschädel sauber präpariert und dabei auch noch eine ergötzliche Mitteilung. Man hatte gestattet, dass den Leichen der Burjäten vor ihrer Beerdigung vom Buddha-Bonzen der Segen erteilt werde, worauf sie wie andere russische Soldaten begraben wurden, was bei den Mongolen ganz anders geschieht. Allabendlich erschien der Buddha-Priester mit dem Feldscher in der Totenkammer, lüftete das Totentuch und sprach die Gebete. As er an den Enthaupteten trat, schauderte er zurück. Aber der gewitzte Feldscher hatte die Antwort schon bereit: „Dieser, so sagte er dem erschreckten Bonzen, ist an Kopflosgigkeit gestorben, das war ja seine Krankheit“. Alle Parteien waren zufrieden, der alte Herr v. Baer erhielt in Petersburg den Schädel nach Verlauf von einem Monat in einem Postkolli mit der Aufschrift: Knochen Nr.... Dem enthaupteten Kalhasen war die Ehre angetan seinen Schädel im Museum der Kaisl. Akademie der Wissenschaften placieren zu lassen. Der Feldscher steckte 10 Rbl. in die Tasche. Dr. Weyrich wußte von nichts und ich freute mich über den Hergang und den Erfolg der Sache“.

⁹ Radde und Sievers 1872, 370.

¹⁰ Es handelt sich um die griechische Bauinschrift des Jahres 75 n. Chr., s. Braund 1994, 227f. Abb. 17.

¹¹ Brief Raddes an Virchow vom 12. Oktober 1872, Ludolphine bei Danzig (hier lebte Raddes Schwester mit ihrer Familie, s. Breuste 1982, 195, Anm. 177), Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Archiv Virchow Nr. 1722, 1. Den Stein hatte Radde während seiner Bereisung Hoch-Armeniens im Jahre 1871 von einem

Er informierte Virchow über alle aktuellen archäologischen Entdeckungen in Kaukasien, denn bereits 1872 erschienen in der Zeitschrift für Ethnologie drei Berichte von Friedrich Bayern¹² über die Funde aus dem außerordentlich bedeutenden Gräberfeld von Samtavro in Mtskheta,¹³ das so der wissenschaftlichen Welt in Europa bekannt wurde. Die Nekropole von Samtavro war beim Bau der Chaussee von Tiflis über Mtskheta nach Westen angeschnitten worden, und Bayern tat sein Bestes, Funde zu bergen und Grabungen durchzuführen; die Funde kamen in das Kaukasische Museum, das unter der Direktion von Gustav Radde am 2. Januar 1867 eröffnet worden war.

Dieses Museum ersetzte ein Museum, dessen Gründung in der Sitzung der Kaukasischen Abteilung der Russischen Geographischen Gesellschaft (gegründet 1852) am 10. Mai 1852 durch den Grafen Vladimir Alexandrowitsch Sollogub¹⁴ angeregt worden war. Sollogub, Andrievski und Tschermak bildeten das Direktorium, Friedrich Bayern wurde als Konservator engagiert und erhielt 900 Rubel zur Deckung der laufenden Ausgaben.¹⁵ Dieses in Privaträumen untergebrachte Museum, dessen Exponate privaten Stiftungen entstammten,¹⁶ war seit Mai 1856 sonntags von 12 bis 14 Uhr öffentlich zugänglich. 1861 löste sich jedoch das Direktorium auf, die Sammlungen erfreuten sich keiner Pflege mehr und gingen teilweise zugrunde oder verloren. Hahn bemerkte dazu 1912 sarkastisch: "Das Interesse erkaltete, wie es bis auf den heutigen Tag im Kaukasus bei

in Nor Bajaset (heute Gawar) am Sewansee lebenden Armenier als Geschenk für das Kaukasische Museum bekommen, s. Radde und Sievers 1872, 448.

¹² Der "österreichische Untertan" Bayern, 1817 in Siebenbürgen geboren, war zunächst in Odessa als Lehrer tätig und ging dann nach Tiflis, wo er sich autodidaktisch besonders mit Mineralogie und Entomologie beschäftigte und zu den Ersten gehörte, die sich mit prähistorischen Forschungen im Kaukasus beschäftigten; er war 1874 Mitbegründer der "Gesellschaft der Freunde der kaukasischen Archäologie" (Andree 1976, I, 92).

¹³ Bayern 1872a, I; 1872b, II; 1872c, III.

¹⁴ 1813 Dorpat – 1882 Bad Homburg vor der Höhe, Schriftsteller und Diplomat, seit 1850 in Tiflis.

¹⁵ Hahn 1912, 75.

¹⁶ Der Statthalter, Fürst Michail Sergejevič Voroncov, übergab eine Sammlung kaukasischer Alpenpflanzen sowie eine Sammlung von Altertümern aus der Umgebung von Kertsch, ethnographische Objekte stifteten Fürst Rafael Eristov, Tokarev, Makincev, Bergé, Romanov, Charitonov und Gramatin, Schmuck v.a. Graf Sollogub, Bayern erhielt 325 Rubel für eine "Naturhistorische Sammlung" (Hahn 1912, 75).

verschiedenen anderen gegründeten Vereinen und Anstalten ähnlicher Art zu gehen pflegt".¹⁷

Auch das 1867 neueröffnete Museum¹⁸ war zunächst in drei Privaträumen untergebracht. Der auch in Fundraising sehr begabte Radde wies in seiner Eröffnungsrede auf die Enge hin und schlug vor, nahe der im Alexanderpark, gegenüber dem Statthalterpalais, gelegenen Öffentlichen Bibliothek einen Neubau zu errichten und beide Gebäude durch Portal und Galerie zu vereinigen; in der oberen Etage sollten Museum und Bibliothek, in der unteren Wohnungen der Beamten und Laboratorium untergebracht, und ein Gehilfe des Direktors, zugleich Bibliothekar, sollte eingestellt werden.

Das Museum hatte vier Abteilungen:

1. In der Ethnographischen Abteilung, die Radde als "moderne Ethnographie" bezeichnete, befanden sich Objekte, die unseren Vorstellungen einer ethnographischen Sammlung entsprechen. Hier plante Radde umfangreiche Ankäufe, die allerdings durch geringe Mittel beschränkt waren. Zudem sollten 150 lebensgroße Figuren kaukasischer Völkerstämme im Nationalkostüm hergestellt werden. Photographien der kaukasischen Regionen vermittelten eine Vorstellung von der vielfältigen naturräumlichen Gliederung.

Ein größerer Bereich erfaßte aber Objekte von der Steinzeit über die Bronzezeit bis in die Antike, v.a. aus der Kubanregion, von der Taman-Halbinsel und der Umgebung von Kertsch, wobei die von Fürst Voroncov geschenkten Gegenstände aus der Region Kertsch nicht mehr erwähnt sind.

2. In der Zoologische Abteilung wurde neben streng wissenschaftlicher Objektpräsentation die Tierwelt Kaukasiens in Dioramen dargestellt, was bei den Zeitgenossen nicht nur auf Zustimmung stieß.

3. Die Botanische Abteilung repräsentierte die Pflanzenwelt Kaukasiens in einer dendrologischen Sammlung und verschiedenen gestifteten Herbarien, und es war geplant, die verschiedenen Vegetationszonen im Kaukasus anschaulich darzustellen.

¹⁷ Hahn 1912, 75.

¹⁸ Radde 1866, 194-209.

4. Die Geologische Abteilung enthielt noch verhältnismäßig wenig Exponate.

Im August 1868 begann auf dem Gelände gegenüber dem Statthalterpalast die Errichtung des neuen Museumsgebäudes. Radde plante im rückwärtigen Bereich einen großen Garten, der kaukasische Flora präsentieren sollte. Sein eleganter, italienisch anmutender Plan (Abb. 3) konnte jedoch nicht verwirklicht werden, da für den Bau aus Kostengründen ältere Grundmauern und Baustrukturen mitverwendet werden mußten. Im September 1869 zog Radde in die Direktorenwohnung des Museums ein und begann mit der Einrichtung des Museums, das am 1. September 1871 für das Publikum geöffnet wurde. Allerdings erfolgte noch 1871 ein Baustopp, um auf dem Gelände die höhere Mädchenschule zu errichten, so daß zumindest die Gartenpläne stark beschnitten wurden.

1869 war der auch nahegelegene Neubau der Öffentlichen Bibliothek begonnen worden, die nun dem Museumsdirektor unterstellt war und wie das Museum in direkter Abhängigkeit von der Hauptverwaltung des zarischen Statthalters stand.

1879/80 sah Radde neue Möglichkeiten für den Ausbau des Museums. Er war zum Präsidenten des Vorbereitungs Komitees für den V. Allrussischen Archäologenkongreß, der im Herbst 1881 stattfinden sollte, gewählt worden, und neben ihm, dem "tatkraftigen Direktor des Tifliser Museums",¹⁹ arbeitete auch der "erfahrene Nekropolen-Ausgräber"²⁰ Friedrich Bayern in der Vorbereitungsgruppe. Radde war in enger Verbindung mit Aleksej Sergeevič Uvarov, dem Präsidenten der Kaiserlichen Moskauer Archäologischen Gesellschaft, der die Allrussischen Archäologenkongresse initiiert hatte und in Vorbereitung des Tifliser Kongresses wichtige Fundplätze in Kaukasien besucht hatte. Der umfangreiche Fragenkatalog, welcher dem Kongreß vorlag,²¹ trägt auch die Handschrift des stets konzeptionell und zielorientiert denkenden Radde. Sein Ziel war es, "alles, was das geistige, speciell wissenschaftliche Leben bis dahin in Tiflis geschaffen, in anständiger Form (zu) repräsentieren", und er legte der Regierung nahe, "alles, was die Wissenschaften an Objekt

¹⁹ Uvarova 2009, 118.

²⁰ Uvarova 2009, 118.

²¹ Uvarova 1887, III-XI.

und Buch in Transkaukasien förderte, unter das gemeinsame Dach dieser beiden Institute“ (Museum und Bibliothek) zu bringen.²²

Die dazu vom Statthalter bewilligten 46.000 Rubel reichten jedoch nur für den Ausbau des Museums, das nach Plänen des Architekten Salzmann vom Architekten Bielefeld ein zweites Stockwerk erhielt (Abb. 4). Den Wettbewerb um die Ausmalung des Treppenhauses mit Fresken zur kaukasischen Mythologie gewann der Wiener Maler Franz Simm, der für Radde bereits zur Wiener Weltausstellung 1873, für die Radde die Kaukasische Abteilung verantwortete, gearbeitet hatte.²³ Von April bis

²² Hahn 1912, 121.

²³ Radde hatte bereits für die russische polytechnische Ausstellung 1872 in Moskau die Einrichtung der Kaukasischen Abteilung kuratiert, welche zahlreiche, eigens dafür angekaufte ethnographische Objekte und 150 Photographien “von alten Kirchen und anderen Baudenkmalern aus christlicher und mohammedanischer Zeit“ präsentierte, für die vom Statthalter Michail Nikolaevič 1500 Rubel zur Verfügung gestellt worden waren (Hahn 1912, 86). Eine photographische Abteilung gehörte bereits seit 1863 zum Kaukasischen Militärstab, um anhand von Landschaftsaufnahmen militärische Forschungen im Gelände zu erleichtern: Statthalter Graf Alexander Bariatinski hatte 1857 den photographiebegeisterten Bergingenieur und Obersten A. Ivanitski zu Louis Daguerre nach Paris geschickt, um Equipment und Know-how zu erwerben (Gersamia und Jakobaschwili 2007). Das neue Medium wurde aber sehr rasch auch für friedliche und wissenschaftliche Zwecke genutzt (ebenda), und Radde war mit seinen großen Ausstellungen zu Landschaften und Denkmälern Kaukasiens auch in diesem Metier ein Pionier.

Die Objekte der Moskauer Ausstellung gingen dann über in den Besitz des Kaukasischen Museums, sind aber zweifellos auch auf der Weltausstellung in Wien 1873, für deren Kaukasische Abteilung wiederum Radde die Verantwortung trug (Hahn 1912, 87), zu sehen gewesen. Seinen Europa-Aufenthalt 1873 nutzte Radde zudem für eine Reihe von vier Vorträgen zum Kaukasus, mit denen er die wenig bekannte Region vorstellte und die er mit großem Erfolg in mehreren europäischen Städten hielt (1. Das Relief des Kaukasus; 2. Die organische Welt; 3. Die unorganische Welt und ihre Benützung durch den Menschen; 4. Die Völker der Gegenwart im Kaukasus. Zeitfragen und Zukunftsfragen, Radde). Mit ihm reisten 14 Ölgemälde, 10 von dem Wiener Landschaftsmaler August Schäffer (1833-1916, seit 1892 Direktor der Gemäldegalerie des Kunsthistorischen Museums Wien, seit 1912: Schäffer von Wienwald, s. Haja 1994, 24 und vier “kaukasische Typen“ des jungen Wiener Malers Franz Xaver Simm (Simm <1853-1918> lebte von 1876-1881 in Italien, wo er die Malerin Marie Mayer heiratete. Beide gingen 1881 nach Tiflis, wo sie die Fresken im Treppenhaus des Kaukasischen Museums ausführten, s. Schwarz und Spannagel 2005, 279, die danach im oberen großen Saal des Kaukasischen Museums ihren Platz fanden. Die vom erfahrenen Alpenmaler Schäffer geschaffenen Landschaften zeigten die unterschiedlichen Vegetationszonen nach Vorlagen Raddes (Hahn 1912, 87), der selbst ein begabter Zeichner war.

August 1881 arbeiteten Simm und seine Frau Marie Mayer im Kaukasischen Museum: Prometheus am Felsen wurde von den Okeaniden beweint (Abb. 5), die Argonauten betraten das kolchische Land (Abb. 6), Jason und Medea im Tempel der Hekate waren sogar mit Porträts von Tifliser Persönlichkeiten ausgestattet (Abb. 7), Noah pflanzte den ersten Weinstock (Abb. 8), und zwei Amazonen zu Pferde beschlossen den mythologischen Teil (Abb. 9). Die kleineren Flächen zu seiten des Amazonenbildes zeigten David den Erbauer und Königin Tamar nach den Bildern in der Gottesmutterkirche von Gelati. In den oberen Sälen waren zudem Landschaftsdarstellungen aufgehängt: die Rioni-Quellen von Meschtscherski und das Quellgebiet des Enguri, gemalt von General Peters, dem verstorbenen Erzieher der älteren Söhne des großfürstlichen Statthalters sowie eine Berglandschaft des als Schiffsmaler berühmten Aivasovskij.²⁴

Zu den bereits bestehenden vier Abteilungen des Museums – Geologie, Zoologie, Botanik und Ethnographie – kam nun als fünfte die Archäologische Abteilung, die in 14 Schränken und 15 Vitrinen, teils aber auch mit freistehenden Objekten, präsentiert wurde (Abb. 10). Den Grundstock bildete die von Friedrich Bayern aus seinen Grabungen in den Nekropolen von Samtavro bei Mtskheta, Redkin-Lager (bei Dilizhan in Nordarmenien) und am Kazbek zusammengetragene und vom Museum angekaufte Sammlung.²⁵

Dieses Museum bot den Teilnehmern des V. Allrussischen Archäologenkongresses, der vom 8./20. September bis zum 22. September/4. Oktober 1881 in Tiflis stattfand,²⁶ den aktuellen Stand der Forschungen zu Kaukasien. Am Eröffnungstage des Kongresses wurde es feierlich eingeweiht. Rudolf Virchow, der – hochgeehrt von Archäologen und Ärzten

²⁴ Hahn 1912, 122. Dieses Museumsgebäude wurde im Sommer 1912 niedergelegt (Hahn 1912, 173). Am 8.9.1913 wurde der heute noch bestehende Bau nach dem Projekt von M. N. Neprincev (1877-1962) begonnen und erst in den ersten Jahren der Sowjetmacht fertiggestellt (Gersamia 1984, Nr. 164), er beherbergt auch heute das Staatliche Historische Museum Georgiens.

²⁵ Während seiner Reise durch Hoch-Armenien 1871 konnte Radde acht Kreuzsteine vom armenischen Friedhof in Nor Dshulfa für das Kaukasische Museum beschaffen, s. Radde und Sievers 1872, 376.

²⁶ Akten: Uvarova 1887. Zum Kongreß: Beriaschwili und Zkitischwili 1982. Zu Vorbereitung und Verlauf des Kongresses s.a. Uvarova 2005, 116-27.

des Kaukasus – am Kongreß teilnahm, war begeistert: “Das Museum in Tiflis ... war durch Neubauten erweitert und mit geräumigen Sälen für ethnographische und prähistorische Sammlungen ausgestattet worden, so dass es nunmehr als ein umfassendes Archiv für das Studium der kaukasischen Länder gelten darf. Sein kunstsinniger und kenntnisreicher Direktor, Herr Gustav Radde, der Generalsekretair des Kongresses, hat zugleich in der Aufstellung ein Muster schöner und anschaulicher Anordnung geliefert, wie es vielleicht kein zweites Museum der Welt in gleicher Vollendung darbietet“.²⁷

Virchow war ebenso beeindruckt von dem großen Interesse, das die Bevölkerung von Tiflis, “das schöne Geschlecht nicht ausgeschlossen“, dem Kongreß entgegenbrachte, und “der Gedanke, dass nunmehr in Tiflis eine Universität gegründet werden müsse, um den vielen tüchtigen Kräften des Landes die Gelegenheit zu einer ausgiebigen Bildung zu verschaffen, trat in immer neuen Formen zu Tage. ... Es hatte in der That etwas Rührendes, diese allgemeine Sehnsucht nach Wissen wahrzunehmen“.²⁸

Virchow erfaßte in den wenigen Tagen seines Aufenthaltes genau die Situation der kaukasischen Intelligenz. Um diese näher zu erläutern, müssen wir die Archäologie ein wenig verlassen und einen Blick auf die Öffentliche Bibliothek werfen, deren Entwicklung beispielhaft für die Situation der georgischen Intelligenz im 19. Jh. ist.

1869 war der dem Museum benachbarte Neubau der Öffentlichen Bibliothek begonnen worden, die nun dem Museumsdirektor unterstellt war und wie das Museum in direkter Abhängigkeit von der Hauptverwaltung des zarischen Statthalters stand. Dieser Öffentlichen Bibliothek vorausgegangen war die von Dimitri Kipiani²⁹ und seinen Gefährten – 17

²⁷ Virchow und Dolbeschew 1882, 74. Auch der britische Orientalist Jackson und der britische Rußland-Experte Hodgetts beschrieben enthusiastisch das Kaukasische Museum und seinen Direktor Radde sowie dessen Aufmerksamkeit für alle internationalen Gäste in Tbilisi, s. Jackson 1906, 9; Hodgetts 1896, 53. Hodgett hielt das Museum für so bedeutsam, daß er allein für den Besuch des Museums eine Reise von London nach Tiflis empfahl.

²⁸ Virchow und Dolbeschew 1882, 73.

²⁹ Dimitri Kipiani (1814-1887) hatte verschiedene Ämter am Hof des Statthalters, war Schriftsteller und übersetzte russische Literatur ins Georgische. 2007 wurde er von der Georgisch-Orthodoxen Kirche heiliggesprochen.

Georgiern, 11 Russen und 2 Armeniern – im September 1842 begründete, aus privaten Mitteln finanzierte, aber von Anfang an für die Öffentlichkeit intendierte Bibliothek: Sie sollte, wie die vom damaligen Statthalter Golovin³⁰ bestätigten Statuten erläuterten, den jungen Adeligen nach ihrer Elementarbildung “die Möglichkeit geben, sich weiter auszubilden und die neuere Literatur sowie die Fortschritte der Wissenschaft kennenzulernen”.³¹ Diese höchst verdienstvolle Bibliothek wurde der 1846 auf Befehl des neuen Statthalters, Fürst Michail Sergeevič Voroncov,³² bei seiner Kanzlei gegründeten “Öffentlichen Bibliothek” inkorporiert.³³

Die von Dimitri Kipiani und seinen Gefährten geschaffene Bibliothek war die erste wissenschaftliche Einrichtung, die im zarischen Kaukasien von Georgiern begründet werden durfte. Die Einverleibung Kaukasiens in das russische Zarenreich seit dem 1783 zwischen König Erekle II. von Kartli-Kakheti und Kaiserin Katharina II. von Rußland geschlossenen Vertrag von Georgievsk,³⁴ der eigentlich eine formale Schutzzerklärung der Zarin über Ostgeorgien beinhaltete, hatte zu einer grundlegenden Veränderung des sozialen Gefüges in Georgien geführt. Zunächst hatten zwar keine klaren Zielvorstellungen vom künftigen Status Kaukasiens bestanden, doch bald entschied man sich, Kaukasien durch rigorose Zentralisierung in den Verband des Russischen Imperiums zu integrieren. Die politische, kulturelle und soziale Einbeziehung der Eliten folgte der seit dem 16. Jh angewendeten imperialen Integrationsideologie, die sich auf Reichsbewußtsein und Zarenglauben stützte.³⁵ Die hierarchisch gegliederte, durch starke Personalisierung der Sozialbeziehungen charakterisierte

³⁰ General Evgenij Aleksandrovič Golovin (1782-1858), Statthalter Kaukasiens 1838-1842.

³¹ Hahn 1912, 81.

³² Voroncov (1782 St. Petersburg – 1856 Odessa), Statthalter Kaukasiens 1842-1852) erwarb seine weltläufige Bildung als Sohn des russischen Botschafters Semën Romanovič Voroncov in London und galt als Bibliophilos.

³³ Hahn 1912, 81.

³⁴ Nach dem Tod des Königs Giorgi XIII. im Jahre 1801 wurde Kartli-Kakheti, begünstigt durch innere Adelsfehden, von Rußland annektiert, die alte Bagratidenherrschaft wurde abgelöst von russischer Militärverwaltung. 1803 wurde Mingrelien dem russischen Reich einverleibt, 1809 Abchasien, 1811 Gurien; der imeretische König wurde 1804 genötigt, die Zarische Oberhoheit anzuerkennen. Die Khanate Erevan und Nakhichevan wurden 1829 erobert. Vgl. dazu Reisner 2004, 31f. m. Lit.

³⁵ Reisner 2004, 32.

Adelsgesellschaft wurde nivelliert,³⁶ indem die niederen Adligen, die *aznaurni*, aus der Leibeigenschaft entlassen wurden und ebenfalls das Recht erhielten, Ämter in der zarischen Verwaltung zu übernehmen. Dies bedeutete die Annäherung an die russische Adelsstruktur, den *dvorjanstvo*,³⁷ und die intellektuelle Evolution zu einem neuen Typus des Adligen, der mehr nach europäischen Kulturmustern ausgebildet war und dessen Verdienste nicht mehr in erster Linie vom persönlichen Ansehen der Familie, ererbten Ämtern oder der Anzahl der Vasallen abhing, sondern vom Erfolg im Staats- oder Militärdienst mit entsprechenden Rangerhöhungen und Russischkenntnissen.³⁸ Besonders junge Adelige waren seit den späten dreißiger Jahren zur Assimilation bereit; sie wurden auch als *rusetume*, Russophile, bezeichnet, "da sie ihre Herkunft der Zarentreue, das Georgische als Privates dem öffentlich Zarisch-Russischen unterordneten".³⁹

Der *aznauri* Dimitri Kipiani gehörte zu den weitblickenden jungen georgischen Intellektuellen. Er sah, daß in der neuen Gesellschaft Bildung ein wesentliches Mittel zum sozialen Aufstieg war; seine Bibliotheksgründung von 1842 legt dafür beredtes Zeugnis ab.

Die Leitung der Öffentlichen Bibliothek, die am 1. Mai 1852 eröffnet worden war, übernahm 1857 Adolph Bergé,⁴⁰ der für die Erstellung eines Katalogs für den mittlerweile auf 11655 Bände angewachsenen Buchbestand sorgte und 1861-65 dem Ausbau der archäologischen Abteilung besondere Aufmerksamkeit schenkte.

So sind wir zur Archäologie zurückgekehrt. 1874 war die "Gesellschaft für Kaukasische Geschichte und Archäologie" gegründet worden. Zu den

³⁶ In der 1803 begründeten "Georgischen Adelsversammlung" saßen *tavadni*, Angehörige des Hochadels, und *aznaurni*, Angehörige des niederen Adels, gleichberechtigt nebeneinander, vgl. dazu Reisner 2004, 37 mit weiterführender Lit.

³⁷ 1859 waren 30.000 georgische Adelige offiziell als *dvorjane* in die *Rodoslovnye knigi* eingetragen: 1751 Adelsfamilien in Kartli und Kakheti, 4785 (davon 2937 *aznauri*) in Imeretien und Gurien, 2376 (303 *tavadni*, 2073 *aznaurni*) in Mingrelien, s. Reisner 2004, 38.

³⁸ Reisner 2004, 64f.

³⁹ Reisner 2004, 65.

⁴⁰ Adolph Petrovič Bergé (1828-1886) aus einer deutsch-lutheranischen Petersburger Familie schloß 1851 die Petersburger Orientalische Fakultät ab und wurde in die Kanzlei des Kaukasischen Statthalters, des Fürsten Voroncov, entsandt, wo er rasch zum Geheimen Staatsrat aufstieg und auch als Gesandter nach Persien ging. Bis zu seinem Tod waren Bergé und Radde befreundet.

Initiatoren gehörte neben Friedrich Bayern Dimitri Bakradze,⁴¹ der Nestor der Christlichen Archäologie in Georgien, der auf dem Kongreß 1881 drei wichtige Beiträge präsentierte.⁴² Insgesamt aber fällt die geringe Zahl von Beiträgen georgischer Experten auf, was Rudolf Virchow mit seinem ausgeprägten sozialen Verständnis natürlich nicht entgangen ist. Friedrich Bayerns Beitrag "Beschreibung der Funde aus den Kurganen bei der Stadt Petrovka" wurde in Abwesenheit des Autors verlesen.

Virchow leitete die "Séance libre", die die nichtrussischen Beiträge vereinte, und verlieh hier noch einmal seiner Anerkennung für Radde Ausdruck, "dass die von ihm geleitete Anstalt sowohl in wissenschaftlicher als auch in ästhetischer Hinsicht als eine wahre Musteranstalt gelten dürfe", und er hob hervor, "dass der Congress in Tiflis einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen und für die Wissenschaft eine starke Nachwirkung hervorbringen werde".⁴³

In dieser Séance libre sprach Radde auf deutsch über "Das Vorkommen des Weinstockes und des Oelbaumes am Ararat in Bezug auf die Noah-Sage".⁴⁴ Leider ist dieser Beitrag nicht gedruckt worden. In seinem Beitrag "Die ältesten Überlieferungen zum Kaukasus"⁴⁵ im 1883 erschienenen Band 9 der Reihe "Malerisches Rußland",⁴⁶ die in populärwissenschaftlichen, großzügig bebilderten Bänden die Regionen des Zarenreiches mit Beiträgen zu verschiedensten Fachgebieten vorstellte, gibt Radde aber wohl eine Zusammenfassung dieses Beitrags. Er betrachtet die biblische Überlieferung und den ausgeprägten Volksglauben vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen Verständnisses von vulkanischer Tätigkeit und weist auch darauf hin, daß das Klima zu Noahs Zeit wärmer gewesen sein müßte, wenn er tatsächlich – Gen. 1,9,20 folgend – an den Hängen des Ararat Wein angebaut haben sollte.⁴⁷ Die Noah-Betrachtungen sind Teil

⁴¹ Plontke-Lüning 2012a.

⁴² Georgische Paläographie, Frühe Varianten der georgischen Tetra-Evangeliare, Das Georgische Kreuzkloster in Jerusalem (alle russisch), in Uvarova 1887, 213-20; 215-20; 328-31.

⁴³ Virchow und Dolbeschew 1882, 107.

⁴⁴ Virchow und Dolbeschew 1882, 111.

⁴⁵ Radde 1883d.

⁴⁶ Semenov 1883.

⁴⁷ Radde 1883d, 114.

des Beitrags "Die ältesten Überlieferungen zum Kaukasus",⁴⁸ in dem Radde neben Betrachtungen zur griechischen Mythologie mit Prometheus-Geschichte und Argonautenzug aber auch die antiken Überlieferungen zur Kolchis in Bezug zur aktuellen Denkmälerkenntnis setzt, dann auf die Überlieferungen zur Christianisierung eingeht und auch einen Überblick über die wichtigsten mittelalterlichen Kirchen gibt – der Beitrag ist also viel weiter gespannt, als sein Titel es vermuten läßt. In seinem Beitrag "Das georgische Volk" in demselben Sammelband⁴⁹ betrachtet Radde die verschiedenen kartwelischen Gruppen unter ethnographischen und historischen Gesichtspunkten. Für diese Arbeiten stützte er sich natürlich auf die Arbeiten ausgewiesener Fachleute, für die er und sein gastfreundliches Haus stets auch gesellschaftlicher Mittelpunkt in Tiflis waren. Seine Gastfreundschaft war legendär. Selbst der iranische Herrscher Nasreddin Shah (r. 1848-1896) besuchte auf seiner Reise nach Europa im Jahre 1878 das Kaukasische Museum und wurde von Radde persönlich geführt. Dabei galten seine Interessen aber vielmehr der zoologischen, nicht der archäologischen Abteilung.⁵⁰

Radde war eine Autorität für alle wissenschaftlichen Fragen Kaukasiens, aber auch darüber hinaus im damaligen Russischen Reich. Während seiner Karabagh-Reise 1890 besichtigte er mit dem Ausgräber Waldemar Belck die Nekropole von Kalakent in der Nähe der heutigen azerbaidshanischen Stadt Ganja und diskutierte mit ihm die Frage von "cyclopischen Mauern", die Belck als Festungsanlagen interpretierte.⁵¹ 1896 waren ihm Photographien von zwei palmyrenischen Grabsteinen vorgelegt worden, die er an die Orientalische Kommission der Moskauer Archäologischen Gesellschaft mit der Bitte um Bestimmung sandte; die Provenienz der Stücke blieb unklar, auch, ob Radde die Reliefs überhaupt im Original gesehen hatte.⁵² In jedem Fall tauchten diese Reliefs erst 1956 in einem Garten in der Merv-Oase der damaligen Sowjetrepublik Turk-

⁴⁸ Radde 1883d.

⁴⁹ Radde 1883e.

⁵⁰ Houtum-Schindler and de Norman 1879, 82f.

⁵¹ Radde 1890, 51. Zu den Funden der Nekropole: Nagel und Strommenger 1985; s.a. Frühe 1983.

⁵² Masson 1967 mit Abb. 1 und 2.

menistan auf, wo sie "ausgegraben" worden waren; heute befinden sie sich im Museum in Taschkent.⁵³

Nicht erst der "Malerische Kaukasus" von 1883, für den Radde sieben von insgesamt 13 Beiträgen beisteuerte, hat zu dem tiefgehenden Zerwürfnis zwischen ihm und Friedrich Bayern beigetragen. Einerseits waren sie beide sich ähnlich – beide stammten aus bescheidenen Verhältnissen, waren Autodidakten und über naturwissenschaftliches Interesse in den Kaukasus gekommen. Aber im Unterschied zur ausstrahlenden, anziehenden Persönlichkeit Raddes war Bayern ein grüblerischer, nörglerischer Mensch, was durch seine schwierigen materiellen Verhältnisse noch begünstigt wurde, und er, der bereits 1852 als Konservator am ersten Museum eingesetzt worden war, muß sich durch die Ernennung Raddes zum Museumsdirektor im Jahr 1867 schwer zurückgesetzt gefühlt haben. Seine spekulativen Überlegungen zu historischen und mythologischen Fragen konnten seine Stellung in der Tifliser Gelehrtenwelt nicht verbessern. Zwei Beispiele seien hier genannt:⁵⁴ "Kaukasus bedeutet Kuhgasse, ist ein altgermanischer Ausdruck für den Durchbruchskanal durch das Gebirge in das Delta, und hieß, bei einem anderen Sprachstamme, Ganges", und: "Dies sind die Kolchi des Herodot, nicht aber der Argonautika, diese Letzteren gehören in den Pelasgus und sind allegorische Bezeichnungen gewisser Naturprodukte und Elemente, namentlich Feuer, Schwefel, Gold und Quecksilber, nicht aber Menschen. Der ältere Name der mythischen Kolchis war Chaldäa (in der Bibel), dann Chalcis und verdorben Kolchis". Rudolf Virchow anerkannte Bayerns große Verdienste um die Dokumentation der Nekropole von Samtavro sowie anderer Fundstellen und sorgte für die Publikation von Arbeiten Bayerns in der Zeitschrift für Ethnologie und den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.⁵⁵ Behutsam wies er auf die problematischen Interpretationen hin.⁵⁶ Mit

⁵³ Zu diesem "Krimi" Masson 1967. Während Schmidt-Colinet 1995, 6 anhand dieser beiden Grabstelen eine palmyrenische Niederlassung in Merv annimmt, vermutet Cusini 1998, 142f., daß die beiden Stücke ursprünglich in einer vorrevolutionären Sammlung in Rußland waren, wohin sie aus Palmyra mitgebracht worden waren und dann vergraben wurden.

⁵⁴ Bayern 1878, 421.

⁵⁵ Bayern 1872a; 1872b; 1872c; 1872d; 1882a; 1882b; 1885a; 1885b.

⁵⁶ Virchow 1882b.

seiner Rudolf-Virchow-Stiftung unterstützte er Bayern und dessen Arbeiten in Kaukasien.⁵⁷ Bayern hatte Vertrauen zu dem großen Gelehrten und klagte ihm in mehreren seiner 23 Briefe, die er zwischen 1881 und 1885 an Virchow schrieb, sein Leid.⁵⁸ Er sah sich als Opfer von Intrigen Gustav Raddes: "...denn nachdem es endlich den gewissenlosen Intriganten gelungen, die kleine, aber thätige Gesellschaft der Freunde der Kaukasischen Archäologie zu zersprengen und deren schöne und interessante Sammlungen, größtenteils von mir gesammelt, aus meinen Händen zu reißen und dieselben im hiesigen Museum aufzustellen, bin ich jetzt geradezu auf die Straße geworfen und ich hatte den ganzen Sommer zu kämpfen und das Lokal der Gesellschaft, welches ich bewohne, das für anderthalb Jahre zu bezahlen war, Schuldenfrei zu machen... Eine gewisse große Person (deren Namen mir auszusprechen Mühe macht), äußerte vor 2 Jahren in der Sitzung unserer Gesellschaft, wo verhandelt wurde, daß ich die Sammlungen dem Museum übergeben sollte um sie dort zu verwalten "Sie sollen auf Ihre alten Tage ein ruhiges Leben und honorable Einkünfte haben, geben Sie nur die Sache ab" und ich habe sie abgegeben und sitze jetzt auf der Straße ... und welchen Nutzen brachten diese Sammlungen dem archeologischen Congreß? Hat auch ein einziges Mitglied diese Sammlungen unter meiner Leitung, oder wenigstens mit einem erklärenden Kataloge, studiert? Narretei und Puppenspiel ist die Tendenz der kaukasischen Wissenschaft und selbst des Congresses gewesen".⁵⁹

Virchow erkundigte sich bei Radde nach den Problemen, und Radde antwortete ihm im Brief vom 25. Februar/9. März 1883⁶⁰ ausführlich und in für ihn ungewöhnlich scharfen Worten; er plante, den Sachverhalt im Band VI des *Museum Caucasicum* darzustellen,⁶¹ doch ist er dazu nicht mehr gekommen. "Was nun die Verhältnisse des alten Bayern anbelangt, so will ich Ihnen, da Sie diese Angelegenheit selbst berühren, reinen Wein einschenken. Was ich Ihnen sage, ist zugleich die Meinung und

⁵⁷ Virchow 1886.

⁵⁸ Andree 1976, I, 92.

⁵⁹ Brief Bayerns an Virchow vom 15./27. October 1882, Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Archiv Virchow 122, 35-42.

⁶⁰ Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Archiv Virchow Nr. 1722. 3

⁶¹ Uranova 1902, XIV, Anm.1.

Überzeugung aller Derer hier, die objectiv urtheilen, nicht selbst auf dem Standpunkte des alten originellen Mannes stehn und ihn jahrelang kennen. Ich persönlich hatte mehr als irgend Jemand Gelegenheit gehabt, mich davon zu überzeugen, daß ihm jedwede Basis, wissenschaftliche Urtheile zu fällen, fehlt. Ich bin an die Sammlungen, welche ich auf Veranlassung der Regierung von B. übernahm und wofür er eine jährliche Leibrente von 600 Rb. erhielt⁶² mit dem vorurtheilsfreiesten Blute getreten, das man haben kann; aber ich habe einen solchen chaotischen Unsinn in den Bestimmungen der Objecte gefunden, daß ich den größten Teil der überdies verdorbenen Collectionen den Flammen überwies... Solskij, ein vortrefflicher Kenner der schwierigen Familie der Staphilinen ... rieth mir die kranke Sammlung (Insectenfraß) zu verbrennen, um die gesunde des Museums nicht anzustecken. Ganz ebenso urtheilten Dr. Schneider und Dr. Sievers, welche beide aufräumen halfen und dabei die Entartung B. zu sehen Gelegenheit hatten, daß es Käfer mit 8 Beinen gibt, die er natürlich als neues Genus und neue Species signirt, dabei stets seinen Namen oben auf der Etiquette und unten wiederholend. Nicht anders war es mit den Herbarien und den Conchylien. ... Hätte Herr B. Idee davon, wie man systematische Fragen heute zutage erörtern muß, daß dazu vor allen Dingen Literatur und eine gewisse wissenschaftliche Basis, die der Kritik zugrunde liegt, gehabt, so würde er sein ganzes Leben lang solches dummes Zeug nicht gemacht haben. Das ist ganz ebenso, wie sein Aegypten am Kuban, sein Jordan als Terek, sein Tiflis = Babylon und Alexander der Große auf dem Awlabar.

Wir haben hier dergleichen Curiosa schon so oft gehört, daß wir schweigen und dem alten Mann den Unsinn gönnen...

Ich will Ihnen nur anführen, welche Einnahmen H. B. im Jahre 1882 gehabt hat, damit Sie sich überzeugen können, daß er keine Ursache hat so rabiät über seine Vermögensverhältnisse zu sein – Pension von 600 Rb. Extra 600 Rb. von der Regierung mit dem nachdrücklichen Befehl sie nicht für Ausgrabungen sondern für sich zu verwenden; vom Museum 100 Rb. Im Ganzen 1300 Rb. Mit dieser Summe können in Tiflis 2 Personen durchaus anständig leben. Im theueren Berlin hat Pz Carabanis eine der ersten Autoritäten in seinem Spezialfache nicht soviel.

⁶² [Anm. von Radde] Der Munificenz Sr K H des Großfürsten Michail Nikolajewitsch hat H. B. diese Wohlthat zu danken, keineswegs entsprach sie dem Werth der Sammlungen.

Die früheren Versuche H. B. Lage zu bessern sind stets an seinen hohen Forderungen gescheitert. Da aber, was ihm die Regierung z. J. 1869 vorschlug von ihm nicht acceptiert wurde, so ersuchte ich ihn selbst aufzuschreiben, was er wünsche. Auf mehreren Bogen erhielt ich seine Wünsche verzeichnet in einem, unorthographisch und confus geschriebenen Exposé. Wenn man das alles zusammenaddierte, was er nunmehr wünschte, so kam die jährliche Summe von 10-12000 Rubeln heraus (Document in den Acten des Museums). Solche Forderungen verbieten sich von selbst. Als ich darauf H.B. eine Kronwohnung bei dem Museum anbot, bestehend aus 3 Zimmern, 1 Küche, mit Holz, Wasser und Licht, im Niveau der Straße vis à vis von Herrn Komarow, schlug er sie aus, weil diese Wohnung seiner "gesellschaftlichen Stellung" nicht entspräche. Von dieser Haltung hier weiß natürlich Niemand etwas. Um den Preis befragt, was er für seine Numismatica haben wolle, erhielt ich die Antwort: 6000 Rb. Consul Brüning schätzte den Wert auf höchstens 2000 Rb.

Was kann man mit solchem Menschen machen? Es giebt überall Originale in der Welt. Man läßt sie gewähren und lacht über sie; hilft ihnen soweit es angeht. So stehe ich und meine Freunde (Berge, Weidenbaum, Komarov, Smirnow autorisiren mich ihre Namen zu erwähnen) Herrn B. gegenüber, aber seine wissenschaftliche Größe können wir nicht sehen und anerkennen. Alles ist an ihm erträglich, nur nicht die Bestimmungen natürl. Objecte, welcher Art sie auch immer sein mögen und seine Raisonsnements über historische und prähistorische Zeit. Je schlüpfriger das Gebiet, umso großartiger sind da seine Entdeckungen.

Dieses Vorgetragene sind meine und meiner Freunde Überzeugungen, die wahrhaftig nicht im Geringsten getrübt werden durch irgendwelche persönlichen Beziehungen. Wir lachen weiter abwechselnd über die Entdeckungen B. und über den französischen Panegyriker, der dem alten Manne sicherlich den sogenannten Gnadenstoß ... geben wird“.

Bayern starb am 20. Februar/4. März 1886 nach schwerer Krankheit, und Virchow widmete ihm einen warmherzigen Nachruf, in dem er darauf hinwies, daß mit Bayerns Tod "für das ganze Abendland eine der wichtigsten archäologischen Verbindungen vernichtet"⁶³ sei.

1899 begann Radde die Herausgabe der Inventare des Kaukasischen Museums. Die Bände I-III (Zoologie 1899, Botanik und Geologie, beide

⁶³ Virchow 1886, 189.

1901) erschienen in rascher Folge. Der vierte Band, den Radde ebenfalls verfassen wollte, sollte die ethnographische Sammlung behandeln, doch ist er nie erschienen.

Die archäologische Sammlung bearbeitete Gräfin Praskov'ja Uvarova,⁶⁴ die Witwe des 1884 verstorbenen Vorsitzenden der Moskauer Archäologischen Gesellschaft sowie würdige und tatkräftige Nachfolgerin ihres Gemahls – bereits 1885 war sie einstimmig zur Vorsitzenden der Moskauer Archäologischen Gesellschaft gewählt worden. Ihre Interessen waren weitgefächert, neben prähistorischen publizierte sie christliche und auch orientalische Denkmäler. Kaukasien galt seit den ersten Reisen mit ihrem Gemahl in Vorbereitung des Tifliser Kongresses ihr besonderes Interesse, und im Auftrag der Moskauer Archäologischen Kommission gab sie von 1888 bis 1909 die 12 Bände der *Materialy po archeologii Kavkaza* heraus, die bis heute eine unschätzbare Materialsammlung darstellen. Einen profunderen Kenner der gesamten Archäologie Kaukasiens konnte Radde kaum finden; Bakradze war 1890 gestorben, und der junge Ekvtime Takaishvili (1863-1954), der führende Historiker und Archäologe im Georgien der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jhs.,⁶⁵ konzentrierte sich mehr auf christliche Denkmäler.

Radde hatte die archäologische Sammlung im wesentlichen geographisch, nach seinen großen Flußsystemen angeordnet, da genauere Datierungen noch fehlten (Abb. 10).⁶⁶ So folgt auch der Katalog von Gräfin Uvarova dem geographischen Schema. Radde hat den gesamten russischen Text ins Deutsche übersetzt.

Am 2./15. März 1903 starb Radde an Nierenkrebs; er hatte bis zum Ende auf Besserung gehofft, da er noch voller Projekte und Pläne war. Die Kaukasische Archäologie war nur eine Facette seines überreichen Gelehrtenlebens, das – mit heutigen Augen betrachtet – außerordentlich zukunftsweisend war: Radde war ein Wissenschaftsmanager, er erkannte sehr rasch Ansatzpunkte, dachte stets konzeptionell und zielorientiert, und er war ein Netzwerker, der seine weitreichenden internationalen Kontakte geschickt für die Sache einzusetzen wußte. Die Kaukasische Archäologie verdankt ihm nicht „nur“ ein für seine Zeit hochmodernes

⁶⁴ Plontke-Lüning 2012c.

⁶⁵ Plontke-Lüning 2012b.

⁶⁶ Radde 1901.

Museum, das mit seiner Ausstattung die Vorstellungswelt der Besucher anregte und so das Verständnis für die Objekte beförderte, sondern auch vielfältige Impulse, die bis in die Gegenwart wirken.

Friedrich Schiller University Jena, Germany

BIBLIOGRAPHIE

Andree, Christian. 1976. *Rudolf Virchow als Prähistoriker*. Bd. I-II. Köln/Wien: Böhlau-Verlag.

Bayern, Friedrich [falsch: Bayne]. 1872a. "Ausgrabungen der alten Gräber bei Mzchet (I)." *Zeitschrift für Ethnologie* 4: 168-86.

— 1872b. "Ausgrabungen der alten Gräber bei Mzchet (II)." *Zeitschrift für Ethnologie* 4: 213-48.

— 1872c. "Ausgrabungen der alten Gräber bei Mzchet (III)." *Zeitschrift für Ethnologie* 4: 268-88.

— 1872d. "Notizen zu den Ausgrabungen von Samthawro 1872." *Zeitschrift für Ethnologie* 10: 415-47.

— 1882a. "Bemerkungen und Ansichten über den Kaukasus und seine vorhistorischen Verhältnisse, seine Völker und deren Industrie." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 14: 326-55.

— 1882b. "Neue kaukasische Gräberfunde." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 14: 503-5.

— 1885a. "Die archäologischen Verhältnisse von Koban, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 17: 190-92.

— 1885b. "Gräberfeld bei Djelaloglu in Transkaukasien, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 17: 329.

Beriaschwili, Tamas und Giorgi Zkitischwili. 1982. "Die Allunionskonferenz der Archäologie in Tbilisi." *Georgica* 5: 55-56.

Braund, David. 1994. *Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562*. Oxford: Clarendon Press.

Breuste, Jürgen. 1982. "Deutsch-russische Wissenschaftsbeziehungen und die Beteiligung Deutscher an der Erforschung Kaukasiens im 19. und beginnenden 20." PhD Diss., Universität Halle.

— 1983a. "Gustav Radde und sein Wirken als Geograph." *Petermannsche Geographische Mitteilungen* 127: 109-13.

— 1983b. "Deutsch-russische Wissenschaftsbeziehungen und die Beteiligung Deutscher an der Erforschung Kaukasiens im 19. und beginnenden 20. Jh." *Georgica* 6: 49-54.

— 1987. "Die Swanetienreise 1864 - Der Beginn der langjährigen wissenschaftlichen Tätigkeit Gustav Raddes." *Georgica* 10: 73-8.

Cussini, Eleonora. 1998. "Review of Schmidt-Colinet 1995." *Journal of the American Oriental Society* 118.1: 142-43.

Dolbescheff, Wassili 1882. "Sagen der Tschetschenen." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 267-74.

— 1884. "Archäologische Forschungen im Bezirk des Terek (Nordkaukasus)." *Zeitschrift für Ethnologie* 16: 134-41; 145-63.

Drude, Otto und Otto Taschenberg. 1903. "Gustav Radde, sein Leben und Wirken." *Leopoldina* 39.11: 121-28; 135-46.

Gersamia, Giorgi und Irakli Iakobaschwili. 2007. *Fotografie in Georgien*.
<http://www.goethe.de/ins/ge/tif/de>

Gersamia, Tamaz. 1984. *Dzveli Tbilisi* [Old Tbilisi]. Tbilisi: Sabchota Sakartvelo.

Golovëv, Aleksandr A. 2009. "Gustav Ivanovič Radde v Krymu, Sibiri i na Kavkaze." *Samarskaja Luka* 18.1: 202-17.

Hahn, Carl F. 1912. "Biographie Dr. Raddes." In *Die Sammlungen des Kaukasischen Museums* VI. Tiflis: Typographie der Kanzellei.

Haja, Martina. 1994. "Schlosser Julius Alwin von." In *Österreichisches Biographisches Lexikon X*, hrsg. v. Savišek Slavko und Schobert Ernst, 218-19. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Henze, Dietmar. 2000. "Radde, Gustav." In *Enzyklopädie der Entdecker und Erforscher der Erde*. Bd. 4: 508-26. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Hodgetts, Brayley E. A. 1896. *Round about Armenia. The Record of a Journey across the Balkans, through Turkey. The Caucasus and Persia in 1895*. London: Sampson Law Marston.

Houtum-Schindler, Albert und Louis de Norman. 1879. *A Diary Kept by His Majesty the Shah of Persia During His Journey to Europe in 1878. From the Persian, by Special Permission of His Majesty*. London: R. Bentley & Son.

Jackson, Williams A. V. 1906. *Persia Past and Present. A Book of Travel and Research*. New York: Mcmillan Company.

Kohlmeyer, Kay und Geraldine Saherwala. 1983. *Frühe Bergvölker in Armenien und im Kaukasus. Berliner Forschungen des 19. Jh. Ausstellung des Museums für Vor- und Frühgeschichte Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz und der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Berlin: Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.

Lissauer, Abraham. 1903. "Nachruf auf Gustav Radde." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 35: 476.

Masson, Michail E. 1967. "Two Palmyrene Stelae from the Merv Oasis." *East and West* 17: 239-46.

Nagel, Wolfram und Eva Strommenger. 1985. *Kalakent, früheisenzeitliche Grabfunde aus dem transkaukasischen Gebiet von Kirovabad, Jelisavetopol. Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte N. F. Bd. 4*. Berlin: Wissenschaftsverlag Spiess.

Plontke-Lüning, Annegret. 2012a. "Dimitri Bakradze." In *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie*, hrsg. v. Stefan Heid und Martin Dennert, 108-09. Regensburg: Schnell and Steiner.

— 2012b. "Ekvtime Takaishvili." In *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie*, hrsg. v. Stefan Heid und Martin Dennert, 1220-21. Regensburg: Schnell and Steiner.

— 2012c. "Praskov'ja Uvarova." In *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie*, hrsg. v. Stefan Heid und Martin Dennert, 64-1265. Regensburg: Schnell and Steiner.

Radde, Gustav. 1866. *Reisen im Mingrelischen Hochgebirge und in seinen drei Längenhochtälern (Rion, Ts'chenis-ts'chali und Ingur). Berichte über die biologisch-geographischen Untersuchungen in den Kaukasusländern*. Tiflis.

— 1872. "Die Völker und die vorhistorischen Alterthümer des Kaukasus und Transkaukasiens." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 85-88.

— 1873. "Reisen im Armenischen Hochland, durchgeführt im Sommer 1871. Die Westhälfte der Reise." *Petermannsche Geographische Mittheilungen* 19: 174-83.

— 1874. *Vier Vorträge über den Kaukasus gehalten im Winter 1873/1874 in den grösseren Städten Deutschlands*. Gotha: Justus Perthes.

— 1877. "Zu einigen kaukasischen Fragen." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 10-12.

— 1878. *Die Chevtsuren und ihr Land. Untersucht im Sommer 1876*. Kassel: T. Fischer.

— 1883a. "Kavkazskij chrebet." In *Živopis'naja Rossija*, hrsg. v. Petr Semenov, 19-44. Moscow.

— 1883b. "Malyj Kavkaz." In *Živopis'naja Rossija*, hrsg. v. Petr Semenov, 45-68. Moscow.

— 1883c. "Vulkaničeskie javlenija na Kavkaze i mineral'nye bogatstva." In *Živopis'naja Rossija*, hrsg. v. Petr Semenov, 93-112. Moscow.

— 1883d. "Drevnejšie predanija o Kavkaze." In *Živopis'naja Rossija*, hrsg. v. Petr Semenov, 113-30. Moscow.

— 1883e. "Gruzinskaja plemja." In *Živopis'naja Rossija*, hrsg. v. Petr Semenov, 159-88. Moscow.

— 1883f. "Prikaspijskoe Zakavkaz'e bliz Persidskoj granicy." In *Živopis'naja Rossija*, hrsg. v. Petr Semenov, 203-18. Moscow.

— 1883g. "Sel'skoe chozjajstvo i promyšlennost'." In *Živopis'naja Rossija*, hrsg. v. Petr Semenov, 219-32. Moscow.

— 1886. *Reisen an der persisch-russischen Grenze. Talysch und seine Bewohner*. Leipzig: R. A. Brockhaus.

— 1890. "Karabagh." *Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt, Ergänzungsheft 100*. Gotha: Justus Perthes.

— 1912. "Autobiographie von Dr. Radde." In *Sammlungen des Kaukasischen Museums VI*. Tiflis: Typographie der Kanzellei.

Radde, Gustav und Gustav Sievers. 1872. "Reisen im Armenischen Hochland, durchgeführt im Sommer 1871. Die Osthälfte der Reise." *Petermannsche Geographische Mitteilungen* 18: 367-80; 445-50.

Reisner, Oliver. 2004. *Die Schule der georgischen Nation. Eine sozialhistorische Untersuchung der nationalen Bewegung in Georgien am Beispiel der "Gesellschaft zur Verbreitung der Lese- und Schreibkunde unter den Georgiern" (1850-1917)*. Wiesbaden.

Schliemann, Heinrich. 1881. *Ilios. Stadt und Land der Trojaner*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Schmidt-Colinet, Andreas. 1995. *Palmyra. Kulturbegegnung im Grenzbereich*. Mainz: Verlag Phillipp von Zabern.

Schwarz, Marie und Rudlof Spannagel, hrsg. 2005. *Österreichisches Biographisches Lexikon X*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Semenov, Petr P., hrsg. 1883. *Živopis'naja Rossija*. Bd. 9. Moscow.

Uvarova, Praskov'ja Grafinja, hrsg. 1887. *Trudy V-go archeologičeskago s'ezda v' Tiflise 1881*. Moscow: Tipografija Mamontov.

— 1902. "Katalog der Archäologischen Abteilung des Kaukasischen Museums." In *Sammlungen des Kaukasischen Museums V*. Tiflis: Typographie der Kanzellei.

— 2005. *Byloe. Davno prošedšie ščastlivye dni*. Moscow: Sabashnikov Publishing House.

Virchow, Rudolf. 1881. "Kaukasische Prähistorie." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 411-27.

— 1882a. "Steinwerkzeuge aus Kaukasien." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 215-18.

— 1882b. "Vorbemerkung zum Beitrag von F. Bayern." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 325f.

— 1883. *Das Gräberfeld von Koban im Lande der Osseten*. Berlin: A. Asher & Co.

— 1886. "Nachruf auf Friedrich Bayern." *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 18: 189-91.

— und Wassili Dolbeschew. 1882. "Der archäologische Congress in Tiflis (1881)." *Zeitschrift für Ethnologie* 14: 73-111.

Winguth, Erich. 1931. "Gustav Radde. Zum 100. Geburtstag des Forschungsreisenden am 27. November 1931." *Der Auslandsdeutsche* 14 (22): 686-88.

DER TOPOS VOM GOLDENEN ZEITALTER BEI SCHRIFTSTELLERN DER DDR

VOLKER RIEDEL

Abstract. *Topoi* – in the conception of Ernst Robert Curtius – are generally usable fixed formulas of thinking and expression. The *topos* of the Golden Age has been known in the ancient literature since Hesiod and in the modern literature until the 18th century. It is noticed also in the literature of the GDR in conformity with the pretension to erect a new society. In philosophical and poetical works (Ernst Bloch respectively Johannes R. Becher, Bertolt Brecht and Peter Hacks) we find an optimistic interpretation as well as in the poetry of Virgil. On the other hand, Günter Kunert, Franz Fühmann, Waldtraut Lewin and Heiner Müller preferred a pessimistic interpretation of that *topos* or pointed out its abuse. We can recognize a development from identification to distance in connection with the disappointment about the 'real socialism'. At the same time it is evident, that the conception of *topos* is not a static, but a different phenomenon according to the historical context.

Topoi¹ im Sinne der von Ernst Robert Curtius aus der antiken Rhetorik abgeleiteten, in Anlehnung an Eduard Norden und andere Altphilologen² entwickelten Konzeption sind allgemein verwendbare vorgeprägte Formeln und feste Denk- und Ausdrucksschemata. Sie waren konstitutiv für die antike, die mittelalterliche und die frühneuzeitliche Literatur, verloren

¹ Vgl. Curtius 1993; Jehn 1972; Baeumer 1973; Lerchner 1986; Ostheeren 2009.

² Vgl. Goldmann 1996.

aber insbesondere seit dem auf 'Originalität' bedachten Sturm und Drang spürbar an Bedeutung. Dennoch wurde auch später noch mit ihnen gearbeitet – im deutschen Sprachraum vor allem in der österreichischen Literatur, die eine stärkere Kontinuität zu älteren Traditionen wahrte³. Eine gewisse Rolle spielten sie sogar bei Autoren, die einen Teil ihres Lebens in der DDR verbracht haben.

Der Topos vom Goldenen Zeitalter und von sinnverwandten Vorstellungen über Wunschträume – oder Wunschräume – und Wunschzeiten (Paradies, Arkadien, Elysium)⁴ war seit Hesiod in der antiken Dichtung präsent. Er erlebte einen Höhe- und Wendepunkt in der Literatur der augusteischen Zeit, wurde im Mittelalter christlich gedeutet, fand erneut Anklang in Renaissance und Barock und war noch lebendig bei mehreren Schriftstellern des 18. Jahrhunderts bis hin zur Jenaer Frühromantik.⁵

Wenn dieser Topos auch in der Literatur der DDR Beachtung fand, dann ist das zum einen im Zusammenhang mit der generellen Affinität ihrer bedeutendsten Vertreter zu antiken Stoffen, Werken und Gestalten sowie in ihrer – sich bewusst von gängigen linearen Realismusauffassungen abgrenzenden – Ausrichtung auf universelle Fragestellungen zu sehen. Zum anderen aber ist es auf den Anspruch der sozialistischen Bewegung zurückzuführen, eine auf Gemeineigentum beruhende klassenlose Gesellschaft zu errichten – eine Gesellschaft, die zugleich in "einer weit höheren, entwickelteren Form" Verhältnisse herstellt, deren Elemente man schon in der Zeit *vor* der Entstehung von Privateigentum und Klassen zu erkennen meinte.⁶ Auf den Punkt gebracht hat diesen Gedanken der von 1949 bis 1961 in Leipzig (und danach in Tübingen) wirkende Philosoph Ernst Bloch im Schlusskapitel seines Hauptwerkes "Das Prinzip Hoffnung" (1954-1959): "[...] nur der Marxismus hat die Theorie-Praxis einer besseren Welt veranlasst [...]. Nirgends ohne Erbe, am wenigsten ohne das der Ur-Intention: des Goldenen Zeitalters; der Marxismus, in allen seinen *Analysen* der kälteste Detektiv, nimmt aber das *Märchen* ernst,

³ Vgl. Obermayer 1973.

⁴ Curtius ¹¹1993, 92 gebraucht den Begriff "Wunschträume", Ostheeren 2009, 691 den Begriff "Wunschräume".

⁵ Vgl. Veit 1961; Mähl ²1994; Gatz 1967; Schwabl 1978; Kubusch 1986; Heckel 2002. Zur Jenaer Frühromantik vgl. außer Mähl auch: Heiner 1972; zu Anklängen noch bei Grillparzer vgl. Obermayer 1973, 280-84.

⁶ Vgl. Engels 1988, 334.

den *Traum vom Goldenen Zeitalter* praktisch; wirkliches Soll und Haben wirklicher Hoffnung geht an.“⁷

Der Topos von der Goldenen Zeit (der Zeit des Kronos oder Saturn) hat verschiedene Aspekte. Er kann ein reines Ur- und Idealbild gesellschaftlicher Verhältnisse sein. Häufig ist er mit dem wohl aus dem Mesopotamischen stammenden Mythos von den Weltaltern bzw. den Zeitalter- oder Geschlechterreihen und der pessimistischen Vorstellung einer Abwärtsentwicklung der Menschheit über die Silberne und Eherne zur Eisernen Zeit verbunden, – wobei die Anzahl der Weltalter unterschiedlich und das deszendente Metallschema verkürzt, variiert oder unterbrochen sein kann. (Hesiod selbst hat zwischen das eherne und das eiserne noch das Heroengeschlecht eingefügt.⁸) Der Topos erlaubt aber auch – erstmals in der augusteischen Zeit bei Vergil⁹ – die optimistische Deutung, dass in der Gegenwart eine Wiederkehr der Goldenen Zeit einsetze. In all diesen Varianten wird er als gegeben angesehen und affirmativ verwendet. Grundlegend unterschieden davon ist eine Haltung, die den Topos in seiner Substanz hinterfragt und ihn als problematisch empfindet. Sämtliche Aspekte sind bei Schriftstellern der DDR vertreten – und zwar mit charakteristischen Entwicklungstendenzen.

Eine frühe – recht überraschende – Rezeption finden wir in Johannes R. Bechers Gedicht „Dädalus und Ikarus“. Es war im Jahre 1941 entstanden und ist erstmals 1947 in dem Band „Die Hohe Warte“ veröffentlicht worden. In diesem Gedicht hat der Künstler Dädalus Statuen gebildet – vor allem „die Menschenalter/In fünf Gestalten“:

Ruhend war der Blick,
In schöner Klarheit, so als dürfte er
Ewig verweilen, und als seien alle,
Die Götter und die Menschen, eins – ein Blick,
Der strahlte Eins-Sein, den die erste Zeit,
Die goldene, entsandte ...

⁷ Bloch 1959, 1621f. Vgl. Beller 1970, 32 [1972, 180].

⁸ Hes. erg. 106-201. Vgl. neben der in Anm. 5 genannten Literatur: Hesiod 1978, 172-77.

⁹ Der Topos von der Goldenen Zeit durchzieht Vergils gesamtes Werk; die Idee ihrer Erneuerung dominiert vor allem in der 4. Ekloge und im sechsten Gesang der *Aeneis* (Vers 791-809). Vgl. neben der in Anm. 5 genannten Literatur: Galinsky 1966, 90-121; Binder 1971, 76-111; Günther und Müller 1988, 94-120.

Die zweite Zeit habe den Göttern den Kampf angesagt; in der dritten bekriegten die Menschen sich selbst; in der vierten seien "Heroen/Erstandenen aus dem menschlichen Geschlecht/Und zwangen den Verfall". Die fünfte Zeit aber habe sich im "Widerstreit" zwischen "Hoffnung" und "Entsetzen" befunden – und das "Entsetzen" überwog: "Augen, ausgehöhlt vom Blick ins Nichts ..."

Becher folgt hier Hesiod – wenn er auch vom zweiten Zeitalter an auf die Metallvergleiche verzichtet hat. Für den weiteren Verlauf des Gedichtes spielt der Topos dann keine *direkte* Rolle mehr: Becher führt statt dessen aus, wie Ikarus mit dem Blick auf die Kunstwerke seines Vaters aufwuchs und sich durch sie angespornt fühlte, ebenfalls "Ein Großes zu vollbringen". Der Knabe baut Flügel und stürmt "neuen Zeiten zu"; er glaubt an der Spitze des menschlichen Geschlechts "Den Weltraum zu erkunden" – doch die Menschen geraten untereinander in Streit, und er stürzt ab: "Die Flügel aber trieben auf den Wellen ..." Die *indirekten* Beziehungen zum Weltalter-Mythos sind unverkennbar: Ikarus ist ein Vertreter der fünften Zeit, in der sich Zuversicht und Scheitern paaren.¹⁰

Bechers Dichtung im Allgemeinen und seine Antikerezeption im Besonderen sind zumeist hochgradig affirmativ – sowohl in Bezug auf die Potenzen der eigenen Zeit wie auf die Gestalten und Motive aus dem Altertum. Doch er klammert dabei tragische Momente nicht aus. Allerdings gewichtet er "Größe und Elend"¹¹ des Menschen in den verschiedenen Phasen seines Schaffens gemäß den jeweiligen historischen Umständen sehr unterschiedlich – wie sich gerade in seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit dem Ikarus-Sujet erweist.¹² Was den Topos von der Goldenen Zeit betrifft, so gebraucht er ihn während des zweiten Weltkriegs zur Schilderung eines idealen Urzustands, ohne daraus aktuelle Schlussfolgerungen zu ziehen.

Nicht minder erstaunlich hinsichtlich der grundsätzlichen poetischen Konzeptionen ist eine programmatische Bezugnahme in einem um 1949 entstandenen Gedicht von Bertolt Brecht:

NIMM PLATZ AM TISCH, du hast ihn doch gedeckt.
 Von heute ab wird auch die das Kleid tragen, die es genäht hat.
 Heute, Mittag um zwölf Uhr
 Beginnt das goldene Zeitalter. /

¹⁰ Becher 1966, 650-56.

¹¹ Vgl. das Gedicht dieses Titels in: Becher 1973.

¹² Vgl. Riedel 1996, 217, 219; 2009a, 302f.

Wir fangen es an aus der Erwähnung heraus
 Daß ihr müd seid, Häuser zu bauen und
 Nicht darin zu wohnen. Wir glauben
 Ihr wollt jetzt das Brot essen, das ihr gebacken habt. /
 Mutter, dein Sohn soll essen.
 Der Krieg ist abgesagt worden. Wir dachten
 So sei es dir recht. Warum, fragten wir uns
 Das goldene Zeitalter noch aufschieben?
 Wir leben nicht ewig.¹³

Brecht ist eigentlich der Stammvater eines problematisierenden Umgangs mit dem antiken 'Erbe' in der Literatur der DDR, und sein Verhältnis zur sozialistischen Bewegung war nicht unkritisch¹⁴ – jedoch aus den Bedingungen der unmittelbaren Nachkriegszeit und der Euphorie über den Neuanfang heraus verwendet er den Topos im Sinne nicht nur einer Wiederkehr, sondern sogar einer erstmaligen Errichtung einer gerechten Gesellschaft.

Auf Impulse für eigene Zielvorstellungen spielt auch Uwe Berger in dem freilich recht platten Einleitungsgedicht zu dem Band "Leise Worte" von 1978 an, in dem römische Sklaven sich an den Saturnalien "der Zeit, der goldenen, alten" erinnern und daraus "Gedanken" an eine künftige Gesellschaft ohne soziale Unterschiede ableiten.¹⁵ Gewichtiger ist die Reminiszenz im fünften Akt von Peter Hacks' Komödie "Numa" (entstanden 1969-1971). Die sozialismusinternen Konflikte des Stückes (derentwegen es niemals in der DDR gedruckt worden ist) sind auf heitere Weise gelöst; es klingt aus in einem karnevalesken Fest, zu dem Saturno auftritt:

Vom Lande der Hellenen kam mein Schiff geschwommen.
 Mit Freude dank ich denen, die mich aufgenommen.
 Man frug in alle Breiten: Was sind deine Gaben?
 Ich sprach: die goldnen Zeiten, will sie keiner haben?

Er begibt sich mit Emma, der weiblichen Hauptgestalt des Stückes, zum Schiff, um durch Rom zu fahren, und singt abschließend die zweite Stro-

¹³ Brecht 1993. Ich vermute, dass es sich bei dem Wort "Erwähnung" (Vers 5) um einen Tippfehler im Typoskript handelt. Zumindest gibt es inhaltliche und stilistische Berührungspunkte mit dem 1934/35 entstandenen Gedicht "Resolution", dessen sechs Strophen – bezogen auf die Eingangsformel der Erlasse und Anordnungen der Pariser Commune – jeweils mit den Worten "In Erwägung" beginnen und das der Autor 1948/49 in sein Stück "Die Tage der Kommune" übernommen hat (Brecht 1992).

¹⁴ Vgl. Riedel 2000, 317.

¹⁵ Berger 1978.

phe seines Liedes, in der er die Goldene Zeit näher ausmalt.¹⁶ Ich werde noch einmal darauf zurückkommen.

Im Unterschied zu diesen optimistischen Versionen stehen andere dem Topos mehr oder weniger distanziert gegenüber. Relativ harmlos noch ist Georg Maurers Gedicht "Stunde im April" von 1964, eine Variation auf Friedrich Schillers Vers "Es ist *in* dir, du bringst es ewig hervor", die eine Absage an äußere Versprechungen über einen paradiesischen Zustand und ein Bekenntnis zu eigenen Werten darstellt: "Ach, der Vater krankte,/solang er glaubte an die goldene Zeit".¹⁷ Stärker polemisch gehalten gegenüber idyllischen Vorstellungen ist Manfred Wolters Gedicht "Segeln" aus dem Jahre 1971: Während der alternde Horaz den "stillen Spiegel des Sees" und die "schimmernde Ruhe / Der Flaute" als "Aureum saeculum" gerühmt habe, werde er selbst den Wind und die Wellen besingen.¹⁸ Völlig illusionslos zeigt Günter Kunert in dem Gedicht "Indiz güldenem Zeitalter" (1970) das Irreale utopischer Vorstellungen auf, die in ihrer Verabsolutierung bereits ins Inhumane umzuschlagen drohen:

Vorausgesetzt es geschieht
 das längst Vorausgesagte und
 aus dem verscharrten Gebein der Menschheit
 bricht Licht [...] :/
 die Augen schlossen sich
 vor solcher Blendung. /
 Vor solchem Glanz erwachsen
 der Erfahrung Früchte: Furcht und Zweifel
 in den normverdüsterten Gemütern. /
 Aus güldenem Schein die Sintflut
 die Schwemme gleißenden Gefunkels ertränkte
 jede Hoffnung
 aufs GOLDENE ÄON endgültig, fehlte diesem
 als letzter einziger Beweis:
 der Schatten.¹⁹

¹⁶ Hacks 1978, 154, 179. Das "Lied des Saturno" war bereits zuvor veröffentlicht in: Hacks 1974.

¹⁷ Maurer 1987. Vgl. Schiller 1983.

¹⁸ Wolter 1971. Wolter bezieht sich auf die *Ode* II 10, in der Horaz davor warnt, aufs hohe Meer zu steuern, und empfiehlt, die von günstigem Wind allzu stark schwellenden Segel einzuziehen. Allerdings rühmt er damit nicht das "aureum saeculum," sondern die "auream [...] mediocritatem" – nicht das "Goldene Zeitalter," sondern die "goldene Mitte".

¹⁹ Kunert 1970.

Noch brisanter wird die Abkehr von dem Topos, wenn er als Rechtfertigungsideologisch entlarvt wird – und zwar in ausdrücklicher Abgrenzung von offiziösen Erwartungshaltungen. Dies plante Franz Fühmann 1973 für die Fortsetzung seines "mythologischen Romans" "Prometheus". Der Kulturpolitiker Hans Koch hatte am Manuskript des ersten Bandes zwar prinzipiell akzeptiert, dass der Autor "die fünf Weltalter der von Kronos geschaffenen Menschen [...] weglässt", konkret aber bemängelt, dass Kronos zu sehr "Despot" sei: "Mir fehlt ganz einfach die in der Legende [...] von Kronos' Herrschaft lange lebendig gebliebene Volkerinnerung an den primitiven Kommunismus, an das 'Goldene Zeitalter'." / Fühmann entgegnet zunächst, dass das Goldene Zeitalter die Menschen voraussetzte und er diese noch nicht in die Titanenzeit bringen konnte – fährt dann aber fort: "Es fragte sich, für wen die Herrschaft des Kronos ein goldenes Zeitalter war? Für Kronos gewiß und gewiß nicht, denn er unterscheidet ja seine Herrschaft nicht von einer andern, für ihn ist da nichts golden oder silbern oder eisern, für ihn ist die Herrschaft, die er übt, die einzig denkbare Form der Herrschaft und die einzige Herrschaftswirklichkeit. Für die anderen Titanen? Vielleicht ja; auf jeden Fall für Epimetheus, nämlich in der Erinnerung. [...] Und hier kann ich [...] die Goldene Zeit nachträglich etablieren, und zwar so, wie sie von Anfang an in der Mythologie erscheint: als romantische Utopie." Durch die Erzählungen des Epimetheus werde sich die Zeit des Kronos (die dem Leser ja im ersten Band als sehr fragwürdig vor Augen gestellt worden ist) "für die Menschen als die goldene Zeit verklären". Fühmann spricht von "ideologische[r] Mythenbildung" und "ideologischer Verschiebung", die sich dann dadurch fortsetze, dass Pandora "Hoffnung auf die Erneuerung des Goldenen Zeitalters als Geschenk von oben" bringen werde.²⁰

Bei zwei anderen Schriftstellern wird die Polemik gegen eine Instrumentalisierung der Vorstellung vom Goldenen Zeitalter sogar unmittelbar in Auseinandersetzung mit Vergil geführt. Damit steht sie im Zusammenhang mit dem vorwiegend pejorativen Bild von Augustus und dem restaurativen Charakter seiner Umgestaltung der Gesellschaft in der deutschen Literatur aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.²¹ In Waldtraut Lewins Roman "Die stillen Römer" von 1979 werden große

²⁰ Koch und Fühmann 1974, 28, 36.

²¹ Vgl. Riedel 1995, 152f.; 2015, 152-55.

Teile der Handlung durch das Motiv der unangemessenen messianischen Erwartungen bestimmt. Ein reicher junger Adliger beruft sich auf die neue Erlösungslehre – vorgeblich, um den Armen und Entrechteten ein besseres Leben zu verschaffen, tatsächlich aber, um die sozialen Konflikte zu verschleiern und im Bündnis mit Augustus ein System zu errichten, in dem er selbst eine entscheidende Rolle spielt. In dem Kapitel “Die lügenden Dichter“ trägt er die vierte Ekloge “über ein kommendes Kind“ und über die Wiederkehr der Goldenen Zeit vor;²² als das “Verheißene Kind“²³ sieht er sich selbst. Und in Heiner Müllers Stück “Germania Tod in Berlin“ von 1956/1971 werden (unter Anlehnung an die Übersetzung von Johann Heinrich Voß aus dem Jahre 1797) Verse aus der vierten Ekloge sarkastisch vom Schädelverkäufer zitiert, der sich für “immun gegen das Leichengift der zeitlichen Verheißung“ erklärt: “Das goldene Zeitalter liegt hinter uns.“ Er bezieht sie auf “das Tausendjährige Reich“ (“Ein Fehler in der Periodisierung“) und spricht sie am Ende der Szene “Hommage à Stalin 2“.²⁴

Heiner Müller gilt gemeinhin als Antipode von Peter Hacks – eine Aussage, die durch die Verwendung des Zeitalter-Topos in “Numa“ und “Germania Tod in Berlin“ vollauf bestätigt wird. Allerdings lässt sich bei Hacks eine beträchtliche Entwicklung erkennen: eine Entwicklung, die zwar zu einem grundsätzlichen Beharren auf einer sozialistischen Position, zugleich aber auch zu einer Akzentverlagerung von der Utopie zur Realität führte. Hacks hat 2002 eine stark überarbeitete Neufassung des

²² Lewin 1979, 279-81. Zitiert werden, in einer freien deutschen Übersetzung und Paraphrasierung, die Verse 4-10; 48-52; 60-63.

²³ Lewin 1979, 333, 347.

²⁴ Müller 2001, 352. Zitiert und paraphrasiert werden die Verse 7-9; 12; 18f.; 28-33. Es entsprechen sich: “Schon ein neues Geschlecht entsteigt dem erhabenen Himmel“ – “SCHON ENTSTEIGT EIN NEUES GESCHLECHT DEM ERHABENEN HIMMEL“; “befrein vom ewigen Schrecken die Länder“ – “BEFREIT VOM SCHRECKEN DIE LÄNDER“; “Wird mit sanfter Ähr“ die Flur sich allmählich vergolden,/Auch am wildernden Dorn wird rot abhängen die Traube,/Ja hartstämmigen Eichen entrieft dann tauiger Honig“ – “SANFT MIT ÄHREN VON SELBER VERGOLDEN DIE FLUR SICH/AUCH AM WILDERNDEN DORN WIRD ROT ABHANGEN DIE TRAUBE/AUS HARTSTÄMMIGEN EICHEN WIE TAU WIRD TROPFEN DER HONIG“; “Die zu versuchen das Meer im Gebälk, die schirmende Mauern/Städten zu bau’n und zu spalten das Land mit der Furche gebieten“ – “ZU VERSUCHEN DAS MEER IM GEBÄLK, ZU SCHIRMEN DIE STADT MIT/MAUERN, DEN GRUND MIT DER FURCHE ZU SPALTEN IST DA KEINE NOT MEHR“ (vgl. Vergil 1944, 19f.).

“Numa“ vorgenommen, in der zwar der Schluss mit den Versen des Saturno erhalten geblieben, aber eine kurze Szene eingefügt worden ist, worin der Titelheld bekennt, dass er eine “diktatorische[] Verfassung“ ausarbeiten und seine “Selbstherrschaft“ ausrufen werde – natürlich, ohne dieses Wort zu verwenden.²⁵ Der lapidare Kommentar des Dichters lautet: “Numa wird Stalin.“²⁶ Von Hacks selbst ist dies zustimmend gemeint – tatsächlich ist es entlarvend und führt die Vorstellung von der Goldenen Zeit *ad absurdum*. Aus einem heiteren poetischen Spiel ist bittere Resignation geworden. Derartige Motiv-Entwicklungen innerhalb des Werkes eines Schriftstellers sind besonders aussagekräftig.

Im großen und ganzen lässt sich bei den Schriftstellern aus der DDR eine Akzentverlagerung von einer zustimmend-identifizierenden zu einer kritisch-problematisierenden Verwendung des Topos erkennen, in der sich die historisch-politische Entwicklung von den utopischen Zielvorstellungen in den Jahren nach 1945 zu einer zunehmenden Desillusionierung über den ‘realen Sozialismus’ niederschlägt. Zugleich wird deutlich, dass der von Curtius etablierte Toposbegriff keineswegs (wie häufig kritisiert worden ist) ahistorisch sein muss und vorwiegend auf zeitlos gültige, überpersönliche, normative und durch Kontinuität charakterisierte Phänomene zielt, sondern vielmehr durchaus historisch und individuell differenzierte, von Diskontinuität zeugende Vorstellungsgehalte gemäß dem jeweiligen Funktionszusammenhang zum Gegenstand haben kann.²⁷

Friedrich Schiller University Jena, Germany

²⁵ Hacks 2003a, 358, 370f.

²⁶ In einem Brief an den Verfasser vom 8. April 2003. Zur Problematik vgl. Riedel 2009b; 2009c. In der Spätfassung des “Numa“ ist zudem aus der ermunternden Frage “die goldenen Zeiten, will sie keiner haben?“ die resignierende Aussage “die goldenen Zeiten, will sie keiner haben.“ geworden. Im Abdruck unter den Gedichten allerdings – wo das Lied jetzt nur noch “Saturno“ heißt – ist die ursprüngliche Interpunktion beibehalten worden (Hacks 2003a, 371; 2003b).

²⁷ Originalbeitrag für die Konferenz vom 24. und 25. September 2014 und für den Protokollband, der Ende 2014 oder Anfang 2015 erscheinen sollte. Inzwischen liegt auch eine als Wiederabdruck konzipierte Veröffentlichung in meinem Mitte 2015 erschienenen Buch “Verklärung mit Vorbehalt. Aufsätze und Vorträge zur literarischen Antikerezeption IV“ (Jena, Leipzig, Quedlinburg: Bussert & Stadelers, 157-62) vor.

BIBLIOGRAPHIE

Baeumer, Max L., hrsg. 1973. *Toposforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Becher, Johannes R. 1966. "Dädalus und Ikarus." In *Gesammelte Werke*, Bd. 4: 649-56. Berlin, Weimar: Aufbau.

— 1973. "Größe und Elend." In *Gesammelte Werke*, Bd. 6: 330. Berlin, Weimar: Aufbau.

Beller, Manfred. 1970. "Von der Stoffgeschichte zur Thematologie. Ein Beitrag zur komparatistischen Methodenlehre." *arcadia* 5: 1-38 [Auszug unter dem Titel "Toposforschung contra Stoffgeschichte" in *Toposforschung*, hrsg. v. Peter Jehn, 174-80. Frankfurt am Main: Athenäum. 1972].

Berger, Uwe. 1978. "Römische Sklaven." In *Leise Worte. Gedichte*, 7. Berlin, Weimar: Aufbau.

Binder, Gerhard. 1971. *Aeneas und Augustus. Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*. Meisenheim am Glan: Hain.

Bloch, Ernst. 1959. "Das Prinzip Hoffnung." In *Gesamtausgabe*, Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brecht, Bertolt. 1992. "Resolution." In *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, hrsg. v. Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei und Klaus-Detlef Müller, Bd. 8: 269f. Berlin, Weimar, Frankfurt am Main: Aufbau, Suhrkamp.

— 1993. "Nimm Platz am Tisch." In *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, hrsg. v. Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei und Klaus-Detlef Müller, Bd. 15: 215f. Berlin, Weimar, Frankfurt am Main: Aufbau, Suhrkamp.

Curtius, Ernst R. [1948] ¹¹1993. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern: A. Franke.

Engels, Friedrich. 1988. "Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)." In *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*, Abt. 1, Bd. 27. Berlin: Dietz.

Galinsky, Karl. 1966. *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*. Princeton: Princeton University Press.

Gatz, Bodo. 1967. *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim: Olms.

Goldmann, Stefan. 1996. "Zur Herkunft des Topos-Begriffs von Ernst Robert Curtius." *Euphorion* 90: 134-49.

Günther, Rigobert und Reimar Müller. 1988. *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*. Leipzig: Kohlhammer.

Hacks, Peter. 1974. "Lied des Saturno." In *Lieder Briefe Gedichte*, 134. Berlin: Neues Leben.

— 1978. "Numa. Komödie in fünf Aufzügen." In *Sechs Dramen*, 85-179. Düsseldorf: Claasen.

— 2003a. "Numa. Komödie in fünf Aufzügen." In *Werke*, Bd. 4: 305-71. Berlin: Eulenspiegel.

— 2003b. "Saturno." In *Werke*, Bd. 1: 77. Berlin: Eulenspiegel.

Heckel, Hartwig. 2002. "Zeitalter." In *DNP*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, 12/2: 706-09. Stuttgart, Weimar: Metzler.

Heiner, Achim. 1972. "Der Topos goldenes Zeitalter beim jungen Friedrich Schlegel." In *Toposforschung*, hrsg. v. Peter Jehn, 293-314. Frankfurt am Main: Athenäum.

Hesiod. 1978. *Works & Days*, hrsg. v. Martin L. West. Oxford: Clarendon Press.

Jehn, Peter, hrsg. 1972. *Toposforschung. Eine Dokumentation*. Frankfurt am Main: Athenäum.

Koch, Hans und Franz Fühmann. 1974. "Ein Briefwechsel." *Beiträge zur Kinder- und Jugendliteratur* 30: 28-37.

Kubusch, Klaus. 1986. *Aurea Saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchungen eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*. Frankfurt am Main, Bern, New York: Lang.

Kunert, Günter. 1970. "Indiz güldenen Zeitalters." In *Warnung vor Spiegeln. Gedichte*, 86. München: Hanser.

Lerchner, Gotthard. 1986. "Topos." In *Wörterbuch der Literaturwissenschaft*, hrsg. v. Claus Träger, 519f. Leipzig: Bibliographisches Institut.

Lewin, Waldtraut. 1979. *Die stillen Römer*. Berlin: Neues Leben.

Mähl, Hans-Joachim. [1965] ²1994. *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*. Tübingen: Niemeyer.

Maurer, Georg. 1987. "Stunde im April." In *Werke in zwei Bänden*, Bd. 2: 50, hrsg. v. Walfried Hartinger, Christel Hartinger und Eva Maurer. Halle, Leipzig: Mitteldeutscher Verlag.

Müller, Heiner. 2001. "Germania Tod in Berlin." In *Werke*. Bd. 4: 325-77, hrsg. v. Frank Hörnigk. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Obermayer, August. 1973. "Die Topoi und ihre psychologische Differenzierung in den Dramen Franz Grillparzers." In *Toposforschung*, hrsg. v. Max L. Baeumer, 268-98. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ostheeren, Klaus. 2009. "Topos." In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, 9: 630-97. Tübingen: Niemeyer.

Riedel, Volker. 1995. "Vergil in der DDR-Literatur? Über Schwierigkeiten bei der Rezeption historischer Themen." In *Vergil. Antike Weltliteratur in ihrer Entstehung und Nachwirkung. Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. v. Johannes Irsmscher, 149-57. Amsterdam: Hakkert.

— 1996. "Grundzüge, Entwicklungstendenzen und Problematik der Becherschen Antikerezeption." In *Literarische Antikerezeption. Aufsätze und Vorträge*, 213-25. Jena: Bussert & Partner.

— 2000. *Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance-Humanismus bis zur Gegenwart. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler.

— 2009a. "Er flog zu hoch hinaus. Er sah die welt wie nie." Aspekte der Ikaros-Rezeption in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts." In *Literarische Antikerezeption zwischen Kritik und Idealisierung. Aufsätze und Vorträge, Band III*, 297-330. Jena: Bussert & Stadelers.

— 2009b. "Ein Plädoyer für 'Numa'." In *Literarische Antikerezeption zwischen Kritik und Idealisierung. Aufsätze und Vorträge, Band III*, 381-88. Jena: Bussert & Stadelers.

— 2009c. "Nachwort zu einem Plädoyer." In *Literarische Antikerezeption zwischen Kritik und Idealisierung. Aufsätze und Vorträge, Band III*, 389-91. Jena: Bussert & Stadelers.

— 2015. "Augustus und die Errichtung des Prinzipats aus der Sicht des 20. Jahrhunderts. Zur publizistischen, wissenschaftlichen und literarischen Rezeption einer 'konservativen Revolution' in Deutschland." In *Verklärung mit Vorbehalt. Aufsätze und Vorträge zur literarischen Antikerezeption IV*, 141-55. Jena, Leipzig, Quedlinburg: Bussert & Stadelers.

Schiller, Friedrich. 1983. "Die Worte des Wahns." In *Werke. Nationalausgabe*. Bd. 2/1: 373. Weimar: Böhlau.

Schwabl, Hans. 1978. "Weltalter." In *RE*, hrsg. v. Georg Wissowa et al., Suppl. 15: 783-850. München: Druckenmüller.

Veit, Walther. 1961. *Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*. Phil. Diss. Köln.

Vergil. 1944. *Ländliche Gedichte*. Übers v. Johann Heinrich Voß, hrsg. v. Otto Güthling. Leipzig: Reclam.

Wolter, Manfred. 1971. "Segeln." In *Olympische Spiele. Gedichte*, hrsg. und mit einer Nachbemerkung von Rainer Kirsch und Manfred Wolter, 56. Berlin, Weimar: Aufbau.

DIONYSIOS PS.-AREIOPAGITES IM HEUTIGEN FORSCHUNGSGESPRÄCH

ADOLF MARTIN RITTER

Abstract. The intention of this paper is to overcome an alarming polarization within the actual academic debate on the writing of the unknown author of the Corpus Areopagiticum. It discusses five exemplary problems: a. unity and diversity in God; b. theurgy in Proklos and Ps.-Dionysios; c. Porphyry, Dionysios and the “anthropological Model” for the solution of the Christological problem; d. ambivalences within the Dionysian corpus; e. the intention of the author. In the introduction the paper also touches – very briefly, it is true – upon the question, if Peter the Iberian could have been the author of that corpus, as – independently from each other – E. Honigmann and S. Nutschidze once proposed.

1. VORBEMERKUNGEN

Wenn im Titel meines Beitrages, anders als im neuerdings wieder üblich werdenden Sprachgebrauch, von *D.-Pseudo-Areopagites* die Rede ist, dann bin ich wohl eine Erklärung schuldig, was damit gemeint ist und was nicht. Mir liegt jeder Gedanke daran völlig fern, wir hätten es im Folgenden mit einem Betrüger, einem Fälscher zu tun, dem es die Maske vom Gesicht zu reißen gälte.¹ Sondern, wie es in der Wissenschaft allge-

¹ Es ist freilich nicht zu leugnen, dass anfangs, nicht nur bei den beiden Forschern (Stiglmair 1894/1895 und Koch 1895), die vor über 100 Jahren endgültig den Beweis erbrachten, der Autor des “areopagitischen” Schrifttums könne erst der Zeit um 500 n.Chr.,

üblich ist, beispielsweise, den unbekanntem Verfasser der mindestens noch im Mittelalter so wirkungsmächtigen Schrift *De mundo* (*Περὶ κόσμου*) als Ps.-Aristoteles zu bezeichnen, genau so wünsche ich damit lediglich zum Ausdruck zu bringen, dass jenes *corpus* von Schriften, mit dem wir uns im Augenblick beschäftigen, nicht dem Autor angehören kann, dem es eine Jahrhunderte alte Überlieferung – in einem Prozess, der uns ziemlich genau vor Augen liegt² – zuschrieb. Der Autor hieß wohl in der Tat “Dionysios“;³ er kann aber nicht identisch sein mit dem “Dionysios vom Areopag“, welchen der Apostel Paulus nach Apostelgeschichte 17,34, zusammen mit “einer Frau namens Damaris und einigen anderen“ in Athen zum christlichen Glauben bekehrte (eben deshalb rede ich von Dionysios, dem *Pseudo*-Areopagiten; nur der Einfachheit halber sage ich meist “Dionys“, übrigens auch CA, und Sie denken sich bei letzterem bitte die Anführungszeichen dazu). Dass diese Schriftensammlung deshalb an Wert und Bedeutung verlöre und ein geringeres Maß an Aufmerksamkeit verdiente, auf diesen Gedanken kann nur kommen, wer sich allenfalls oberflächlich mit deren wichtigem Inhalt und – ganz einzigartiger Wirkungsgeschichte bis heute beschäftigt hat.

Meine zweite Vorbemerkung: Dass ich, schon aus Raumgründen, nur einen Einblick in das *heutige* Forschungsgespräch geben will (und kann), hat zur Folge, dass ich nichts zur in Georgien, wie ich weiß, besonders interessierenden Frage sagen werde, wer sich denn nun hinter dem Pseudonym “Dionys vom Areopag“ verberge. Es ist nämlich, soweit *ich* sehe – Sie können mich gern eines Besseren belehren –, heutiger Forschungskonsens, dass sich (bis zum Auftauchen eines, bislang noch unentdeckten, zwingenden Beweises) anscheinend das Inkognito des Autors, trotz allen bisher darauf verwandten Scharfsinns, nicht lüften lässt! Das betrifft leider auch den in den 40er und 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts – unabhängig von einander – von S. Nutschidze und E. Honigmann unter-

nicht aber dem apostolischen Zeitalter angehören, solche Töne durchaus üblich waren (vgl. meinen Überblick über die Forschungsgeschichte in der Gesamteinleitung zur kommentierten Übersetzungsausgabe der Werke des “Areopagiten“ = Ritter 1994, 1-53, bes. 7f.).

² Vgl. ebenda, 1-4. In diesem Falle hätte freilich der unbekanntem Autor seiner Identifizierung mit “Dionys vom Areopag“ kräftig vorgearbeitet (vgl. ebenda 2f. 21-3), was aber hermeneutisch ernstgenommen und nicht als “Betrug“ verdächtig werden will!

³ S. Ep. 7,3 170,4 Ritter.

breitete⁴ und vor allem von der georgischen Forschung⁵ (schon aus begreiflichem Nationalstolz) mit Begeisterung aufgenommenen Identifizierungsvorschlag. Danach wäre nämlich der Verfasser der *Corpus Areopagiticum* genannten Schriftensammlung (CA) in Petrus dem Iberer zu finden, der, dem georgischen Königshaus entstammend, am 1. Dezember 491, annähernd 84jährig, im Geruch der Heiligkeit stehend und als Visionär und Krankenheiler hochgeehrt, verstarb. Dieser Vorschlag ist seinerzeit – nach und neben anderen – von einem der besten Dionyskenner des vergangenen Jahrhunderts, R. Roques, eingehend geprüft – und verworfen worden.⁶ Seither schienen über diesen Versuch die Akten geschlossen zu sein, bis 1991 M. van Esbroeck auf dem Internationalen Patristikerkongress in Oxford die Debatte über Petrus den Iberer und das CA neu eröffnete. Er versuchte zu zeigen, dass die bislang gegen die Honigmannsche Hypothese (der Beitrag von Nutsbidze war dem polyglotten Autor offensichtlich unbekannt), ins Feld geführten Argumente nicht absolut hieb- und stichfest seien.⁷ Doch weil auch bei seinem Ver-

⁴ Nutsbidze 1942; dieses Buch ist mir so wenig zugänglich gewesen wie Ernst Honigmann in dessen Monographie von 1952, die dann, von Nutsbidze ins Russische übersetzt, eingeleitet und kommentiert, 1955 auch in Tiflis erschien (mir ebenso unerschaffbar). Meine Kenntnis von Nutsbidzes Thesen und deren Verhältnis zu denjenigen Honigmanns beruhen in erster Linie auf einem längeren Auszug aus dessen (wiederum in russ. Sprache) in Tiflis 1960 veröffentlichter „Geschichte der georgischen Philosophie,“ betitelt „Antikes philosophisches Erbe und Probleme der georgischen Philosophie,“ der, von L. Gigneishvili ins Englische übersetzt und mit einem Vorwort von M. Makharadze versehen, im vergangenen Jahr unter demselben Titel in Tiflis erschien wie das Buch von 1942 (Nutsbidze 2013). Vgl. aber auch Chachanidze 1974, der wenigstens kurz auf den Nutsbidze-Honigmannschen Identifizierungsvorschlag einging. Angesichts der unbezweifelbaren Priorität Nutsbidzes sollte man sich in Zukunft auch außerhalb Georgiens angewöhnen, von der Nutsbidze-Honigmannschen Hypothese zu sprechen!

⁵ Allerdings war der Beifall in Georgien (und Russland) auch nicht ungeteilt (Nutsbidze 2013, 14f.).

⁶ Vgl. seine Rezension Roques 1954.

⁷ S. van Esbroeck 1993. Dass der Autor anfangs betont, Ziel seines Vortrages sei nicht „to challenge the view that Peter the Iberian was the principal author of the Dionysiac Corpus,“ ist vielleicht eine Reaktion auf unsere Korrespondenz im Anschluss an seinen Oxford Vortrag. Die Formulierung ist jedoch nicht besonders überzeugend, weil dem Leser bald genug erkennbar wird, dass der Autor sehr wohl, nach wie vor, die genannte „Sicht“ teilt. Zur Kritik s. meine Bemerkungen in Ritter 1994, 16f. und vor allem Ritter 2003, 106-08.

such eher flüchtige Anklänge, Koinzidenzen und Parallelen eine Haupt-, gründliche Inhaltsanalysen des CA dagegen eine Nebenrolle spielten, vermochten seine Argumente wenig zu überzeugen und die von ihm erhoffte "Wende" nicht herbeizuführen. Was ich ihm gleich in Oxford und anschließend brieflich zu bedenken gab, will ich hier gern wiederholen: Wer die Diskussion um die Verfasserfrage des CA neu eröffnen möchte, wird beherzigen müssen, was J. Stiglmayr schon vor über 100 Jahren so formulierte: Man muss vor allen Dingen die "areopagitischen" Schriften selbst befragen, "um wenigstens einige Indizien über den unbekanntem Verfasser zu gewinnen."⁸

2. DIE WELLENBEWEGUNG DER BEMÜHUNGEN UM EIN GESAMTVERSTÄNDNIS DES CA SEIT R. ROQUES UND W. VÖLKER (J. VANNESTE UND URS VON BALTHASAR ETC.) BIS HEUTE

Der große Unbekannte, der also bis auf weiteres unbekannt zu bleiben scheint, auch wenn wir seinen Namen "Dionys" wahrscheinlich kennen – doch was besagt das schon angesichts der zahllosen Träger dieses Namens, schon in der Antike? –, er erfreut sich mit seinem erhaltenen Schrifttum heutzutage sogar vermehrter Aufmerksamkeit, und zwar unter theologisch wie philosophisch Interessierten in aller Welt; und das muss ja seine Gründe haben! – Das angefügte Literaturverzeichnis belegt dies Interesse, obwohl es bei weitem nicht vollständig ist.

Wie dieses ungewöhnliche Interesse zu erklären ist, wird uns in Kürze beschäftigen. Hier sei nur erwähnt, dass sich die, seit dem vorläufigen Ende des Streits um die Frage: Wer war der Autor des CA?, eher noch mit zunehmender Intensität betriebene Dionysforschung in auffälligen *Wellenbewegungen* vollzieht. Sie pendelt zwischen zwei Polen hin und her: de-nen einer ganz und gar 'christlichen' und einer auch mit (mehr oder minder weitreichenden) philosophischen Einflüssen rechnenden und diesen nachgehenden und nachdenkenden, denen einer ganzheitlichen ('holistischen') und einer auch Spannungen, Schichten, gelegentlich sogar Defi-zite wahrnehmenden Deutung. Ich will das – aus Raumgründen – hier nicht

⁸ Im Vorwort zu seiner kommentierten Übersetzungsausgabe der beiden Hierarchienschriften (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 2, Kempten-München 1911, VIII. – Da auch Nutsbidzes Argumentation (Nutsbidze 2013) an demselben Mangel leidet, wie oben mit Blick auf van Esbroeck angedeutet, kann ich nicht finden, dass mit dieser – gleichwohl begrüßenswerten! – Veröffentlichung eine neue Gesprächslage entstanden sei.

im einzelnen nachzeichnen (und verweise fürs erste auf die Anmerkungen). Ich möchte vielmehr so rasch wie möglich auf das heutige Forschungsgespräch überleiten und dabei auch verbleiben.⁹

Zuvor aber mache ich einen Riesensprung, über viele Jahrzehnte, hinweg und komme, im Vorübergehen, auf zwei Veröffentlichungen der letzten Jahre zu sprechen. Nimmt man die von Sarah Coakley und Charles Stang herausgegebene Sammlung mit dem (etwas provozierenden) Titel *Re-Thinking Dionysius the Areopagite* (2009) und die drei Jahre später veröffentlichte Monographie des letzteren unter dem Titel *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite* als Beispiele für die augenblickliche Gesprächssituation, so ist diese nach wie vor von erheblichen Spannungen gekennzeichnet. Das ist nicht besonders erfreulich. Viel schlimmer und bedrückender ist noch, dass die Form der Auseinandersetzung inzwischen spürbar gelitten hat. Das Forschungsgespräch hat sich sozusagen in Parallelgesellschaften verlagert, die so gut wie nicht mehr

⁹ Vgl. dazu meinen forschungsgeschichtlichen Überblick (wie Anm. 1), 19-31 (unter der Überschrift "Das Werk und seine Deutung: Neuere Forschungsansätze [von Roques bis Louth], wo die genannten Wellenbewegungen an dem Gegenüber der Positionen von Roques und Völker, Vanneste und von Balthasar, Brons einerseits und Rorem – Louth andererseits aufgezeigt wird; zu Rorem s. auch meinen Kommentar in: Ritter 2003, 105-08, und meine Besprechung in Ritter 2002. Auf der Linie von Rorem und Louth bewegt sich auch die Dionysforschung von Golitzin. Schon die Titel und Untertitel seiner im Literaturverzeichnis zitierten, gewichtigen Beiträge lassen das zur Genüge erkennen, bis auf den letzten (Golitzin 2001), die Wiedergabe eines Oxforder Konferenzvortrages, in dem das so aufschlussreiche "Plötzlich" (Ἐξαίφνης) ausschließlich aus biblischen Prämissen erklärt wird; mit einer – apologetisch motivierten – Einordnung auch in eine plato-nische Tradition, so erklärt der Autor, habe er keine Schwierigkeiten (487. Anm. 24), geht ihr aber nir-gends nach! Demgegenüber erklärte der große Kenner der Rezeptionsgeschichte der klassischen griechischen Philosophie wie des "Dionys" (besonders im Westen), Kurt Flasch (vgl. unten, Anm. 59), in einer ganzseitigen Anzeige der kritischen Textausgabe (Corpus Dionysiacum I. II): "Wir werden zögern, wenn jemand eilig von 'Synthese' zwischen Neuplatonismus und biblischem Christentum redet; wir werden misstrauisch bleiben, wenn jemand uns Dionysius vor allem als Bibelerklärer vorstellt und ihm nachrühmt, er habe das neuplatonische Denken mit Hilfe des Neuen Testaments 'über-wun-den.' Was wir brauchen, sind Analysen, keine Anpreisungen und keine Eingemeindungsversuche in ein forciert bibelbezogenes Christentum" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 33, vom 8.2.1992).

miteinander kommunizieren; und Zitationskartelle sind an der Tagesordnung.¹⁰

Ich habe nicht die Absicht, mich an dieser Polarisierung zu beteiligen, weder heute noch in Zukunft. Ich werde die beiden genannten Veröffentlichungen rezensieren wie schon viele Areopagitica zuvor und das Gespräch suchen. Hier und heute aber will ich statt der Einzelauseinandersetzung – in einem dritten Schritt – den Versuch unternehmen, die erkennbar divergierenden Ansätze miteinander zu verbinden und an einzelnen Beispielen zu zeigen, wie das m. E. gelingen könnte.

3. VERSUCH EINER VERBINDUNG BEIDER ZUGÄNGE (MIT BEISPIELEN), IM GESPRÄCH MIT NEUESTER LITERATUR

Im CA sind uns bekanntlich erhalten – in einem enormen Reichtum der handschriftlichen Überlieferung und gleichzeitig in erstaunlicher Geschlossenheit – die Abhandlungen „Über die Namen Gottes (oder Gottesprädikationen“ (DN), „Über die Himmlische“ (CH) und „die kirchliche Hierarchie“ (EH), „Über die Mystische Theologie“ (MTh) und zehn (meist ganz kurze, aber auch drei unterschiedlich lange) „Briefe“ (Epp.).¹¹ Fasst man auch die Titel derjenigen Schriften ins Auge, die der Autor abgefasst haben will oder noch hat abfassen wollen, ohne dass sich die geringsten Spuren davon erhalten hätten,¹² so wird aus allem ein Wille zum System

¹⁰ Dafür genüge als Beleg, dass die Oxforder Kollegin S. Coakley in ihrem Vorwort zu der von ihr zusammen mit C. Stang herausgegebenen Aufsatzsammlung (Coakley und Stang 2009, 1-10) von einem „bemerkenswerten neu-erlichen Aufwallen des Interesses“ an Dionys spricht (1), diesen Aufschwung offensichtlich auf die „Abhandlungen in englischer Sprache“ beschränkt sieht und als die „drei Hauptpersonen“ in diesem Zusammenhang Andrew Louth, Paul Rorem und Alexander Golitzin ausmacht (7, Anm. 5). In deren Fußspuren bewegt sich nach eigenem Bekunden auch ihr Mitherausgeber Stang, sowohl in seinem eigenen Beitrag zur Sammlung wie in der drei Jahre später veröffentlichten Monographie (Stang 2012), in der ebenfalls „die Renaissance in der Dionysforschung der letzten 30 Jahre“ als „durch die Arbeit von Alexander Golitzin, Andrew Louth und Paul Rorem inauguriert“ bezeichnet (5) und sich ihr dankbar, wenngleich nicht unkritisch, anschließt (vgl. zu diesem Buch inzwischen meine Besprechung in: Zeitschrift für Antikes Christentum 19 (2015) (im Erscheinen).

¹¹ Sie liegen seit 1991 vollständig in einer großen kritischen Ausgabe vor (s. Corpus Dionysiacum I. II).

¹² Außer den oben genannten sind es Traktate „Über die Seele“, „Über das gerechte und göttliche Gericht“, „Über die nur geistig und die sinnlich erfassbaren Gegenstände“, „Über die göttlichen Hymnen“ und „Über die Eigentümlichkeiten und Ordnungen der Engel“ (vgl. Suchla 2008, 210).

erkennbar, der bei Beurteilung seines Unterfangens dauernd im Blick behalten werden will;¹³ ein Versuch kündigt sich an, der an Wagemut allenfalls vergleichbar ist demjenigen Philons von Alexandrien, fast fünf Jahrhunderte zuvor, welcher die gesamte pythagoräisch-platonisch-philosophische Tradition (unter Einschluss zahlloser Stoizismen) für den "Gesetzgeber" Mose in Anspruch zu nehmen gedachte.¹⁴

Wie sich das 'areopagitische' Unterfangen genauer in die spätantike Denkwelt einfügt, dürfte allerdings nur auszumachen sein, *nachdem* noch wesentlich mehr detaillierte Textvergleiche angestellt worden sind, als bisher geschehen. Allerdings scheint sich bereits so viel sagen zu lassen, dass Dionys bei Abfassung seiner Traktate das Werk des Proklos ständig im Blick, vielleicht sogar zur Hand gehabt haben wird,¹⁵ obwohl es wahrscheinlich verfehlt wäre, das CA ausschließlich von Proklos her zu interpretieren. Das kann hier freilich nur beispiel- und skizzenhaft verdeutlicht werden:¹⁶

a. Einheit und Geschiedenheit in Gott

Man hat längst beobachtet,¹⁷ dass Dionys, wenn er (bes. in DN und MTh) seine Vorstellung von Gott als Einheit (Μονάς) und Dreifaltigkeit (Τριάς) entwickelt, einerseits anknüpft an die platonischen Deutungen des Einen, wie sie in den frühen Kommentaren zu Platons *Parmenides* ihren Niederschlag gefunden haben; andererseits macht er sich die porphyrianische

¹³ Nach J. Halfwassen, dem Heidelberger Philosophen, entsteht so das Bild des Christentums als ei-ner konsequent "griechisch-philosophische(n), neuplatonisch interpretierte(n) Religion" (Halfwassen 2004, 165); vgl. Suchla 1995, passim.

¹⁴ Klitenic Wear und Dillon 2007, 132.

¹⁵ Nicht nur, dass er, wie längst gesehen (s. Koch 1985; Stiglmayr 1895-1896), eine Proklosschrift (*De malorum subsistentia*) in langen Partien (in DN 4) exzerpierte (ähnliches gilt nach Steel 1997, 104, vom Verhältnis von Procl. *In Prm.* VI, 1043-49, zu DN 2, 4); man hat vielmehr auch ausgerechnet, dass er sich inhaltlich insgesamt 722 mal, direkt oder indirekt, auf das Werk des Proklos bezog (Suchla 2008, 59; derselben Quelle zufolge [s. ebd., 34, Anm. 20] lauten die Vergleichszahlen zu Platon und Plotin: 289 [Platon] und 139 [Plotin]). Dennoch wäre es wohl verfehlt, die Schriften des Dionys ausschließlich "von Proklos her zu interpretieren" (ebd. 60), oder gar davon auszugehen, es handele sich beim CA einfachhin um eine Proklosparaphrase (Perczel 2000, 530).

¹⁶ Zu einem umfassenderen philosophiegeschichtlichen Einordnungsversuch des CA s. jetzt bes. Klitenic Wear und Dillon 2007, passim.

¹⁷ Vgl. zuletzt Klitenic Wear und Dillon 2007, Kap. 2. 3 nach dem Vorgang bes. von Corsini 1962, passim.

Sonderlehre über die Beziehungen zwischen den Gegenständen der ersten beiden Hypothesen im Schlussteil derselben Platonschrift zueigen, was es ihm ermöglicht, die beiden Bestimmungen, Einung wie Geschiedenheit (ἔνωσις wie διάκρισις),¹⁸ als nichtwiderstrebende Elemente des einen göttlichen Wesens zu denken. Während sich nämlich Proklos und Damaskios vor allem in dem einen wesentlichen Punkt von Porphyrios los-sagten, dass das absolut jenseitige Eine nicht ein Moment der intelligiblen Trias Sein – Leben – Denken sein könne, sondern ihr voraus sein müsse,¹⁹ verweigerte ihnen Dionys in dieser entscheidenden Lehre vom Einen die Gefolgschaft und sprach davon, dass Gott (oder das Eine) zwar nicht mit Sein – Leben – Denken (Weisheit) identisch sei, sie wohl aber als ihre Quelle und Grundlage umfasse und enthalte, allerdings durch Nicht-teilhabe transzendiere.²⁰ Auf den trinitarischen Gottesbegriff des Porphyrios hatten schon die 'orthodoxen' Theologen des späten 4. Jh., die großen Kappadozier genau so wie, wenig später, Augustin, rekurriert, weil er es erlaubte, die Gemeinschaft der göttlichen Hypostasen in der Einheit des Wesens (τρεῖς ὑποστάσεις - μία οὐσία) zu verankern, während sich ihre Gegner, ebenfalls in Aufnahme neuplatonischen Denkens, auf die Transzendenz des Einen, über alles Sein und Wesen hinaus, beriefen, um zu begründen, weshalb der Sohn (Logos) mit Gottvater nicht wesenseins sein könne.²¹ Es lässt sich daher nicht entscheiden, ob Dionys direkt aus Porphyrios schöpfte oder eher die Trinitätslehre der Kappadozier reproduzierte. Sicher aber ist, dass er dabei nicht stehen blieb, sondern die ihm – nicht zuletzt durch die Kappadozier – überkommene "negative Theologie" noch wesentlich verschärfte und sich damit wiederum Proklos und vor allem Damaskios stärker annäherte. Am deutlichsten kommt das neben DN in MTh zum Ausdruck. Danach benennen sämtliche positiven Aussagen über Gott im eigentlichen Sinne immer nur "Theophanien", Erscheinungsweisen, Ausstrahlungen der göttlichen Allursache, nie diese selbst; das gilt keineswegs nur für die Bilderreden der Bibel,²² sondern im selben Maße auch für alle Aussagen über Gott, den Dreifaltigen, und sein

¹⁸ DN 2, 4, 126 Suchla.

¹⁹ Vgl. zur Kritik an Porphyrios etwa Procl. In *Prm.* 1070, 15ff.; Damasc. *De Princ.* 43, 1, 86, 8ff. Ruelle.

²⁰ Vgl. z. B. DN V 2 (PG 3, 816C-817A; PTS 33, 181 Suchla).

²¹ Vgl. Euseb, Praep. Ev. XI 21, 5; GCS Eusebius VIII 2², 47f. (Plotinzitat!).

²² Vgl. Ep. 9: PG 3, 1104A-113C; 193-207 Ritter u. ö.

Sichoffenbaren in Schöpfung und Erlösung, so dass der "überunerkennbaren" (ὑπεράγνωστος), "überseienden" (ὑπερούσιος) Übergottheit (ὑπέρθεος)²³ letzten Endes "nur die allumfassende Verneinung angemessen sein kann."²⁴

b. Theurgie bei Proklos und Dionys

Dass gleichwohl die Einung mit dem Göttlichen möglich sei, schrieben nach Damaskios²⁵ Plotin, Porphyrios und viele andere Neuplatoniker der "Philosophie" zu, Jamblich hingegen, Syrian und dessen Schüler Proklos, mit einem Wort "sämtliche Hieratiker", der "hieratischen Kunst", d.h. der Theurgie. In seiner *Platonischen Theologie* rühmt Proklos, von dem berichtet wird, er habe nach Verrichtung theurgischer Reinigungsrituale mit einer Lichterscheinung Hekates gesprochen,²⁶ die Theurgie als jeglicher menschlichen Weisheit und Wissenschaft überlegen.²⁷ Zu erklären ist diese gesteigerte Wirksamkeit für ihn damit, dass die einer bestimmten "Reihe" (σειρά bzw. τάξις) angehörenden Wesenheiten stufenweise an der Kraft des sie beherrschenden Gottes Anteil erlangen, welcher zur Bekehrung der Seele "Zeichen" (συνθήματα) oder Symbole ausgestreut hat, die im theurgischen Ritual aktiviert werden.²⁸ Ganz ähnlich kann Dionys von der Theurgie als Summe und Gipfel (συγκεφαλαίωσις) der "Theologie" sprechen,²⁹ versteht darunter freilich etwas anderes: nicht das (wohl gar 'zwängerisch' auf die Gottheit einwirkende) Ritual, sondern das "Wirken der Gottheit" selbst,³⁰ während die Adjektive θεουργικός und θεουργός (letzteres wird bei Dionys nie substantivisch verwendet!) dem proklischen Sprachgebrauch nahe bleiben.³¹ Was Jamblich, Proklos und ihre Gesinnungsgenossen mit θεουργία bezeichnen, dafür verwendet Dionys den

²³ Vgl. MTh 1, 1: 997A; 141, 2-4 u.ö.

²⁴ Halfwassen 2004, 169; vgl. dazu bes. MTh 4. 5: 1140D-1148B; 148-50, mit dem Kapitel "Union and Return to God: *The Mystical Theology* and the First Hypothesis of the *Parmenides*" in Klitenic Wear und Dillon 2007, 117ff.

²⁵ In *Phd.* I 127,1.3 Westerink.

²⁶ Marinus, *Vita Procli* 28; 33, 1ss. Saffrey-Segonds-Luna.

²⁷ Theol. Plat. I 25; Saffrey-Westerink 113, 7-10; vgl. auch etwa Jamblich, *Myst.* II 11 96, 13-97, 9 des Places.

²⁸ In *Pl. Ti.* I, 210f. Diehl.

²⁹ EH III. Theoria 5: 632B; 84, 21 Heil.

³⁰ Vgl. DN 2, 1 [637C; 124, 6-8 Suchla); EH 3, 12 (441C; 92, 6 Heil).

³¹ Klitenic Wear und Dillon, 2007, 99-115; Stock 2008, 160-65.

Begriff *ἱερουργία* (im Sinne von "heilige(nde)m Handeln", ungefähr = Liturgie im heutigen Sinne), während die genannten Neuplatoniker beide Begriffe synonym gebrauchen. Für Dionys sind diese zwar zu unterscheiden und doch eng mit einander verwoben, so dass deutlich wird, es bestehe zwischen seiner Konzeption und dem Theurgiekonzept der 'paganen' Neuplatoniker keineswegs nur ein Gegensatz, sondern auch Übereinstimmung. Da jedoch beide als strukturierende Begriffe sowohl in der "Himmlichen" wie in der "Kirchlichen Hierarchie" gelten dürfen (*θεουργία*, *θεουργικός* und *θεουργός* vorrangig in EH, *ἱερουργία*, *ἱερουργέω* ausschließlich in CH, während *ἱερουργικός* wiederum nur und *ἱερουργός* meist in EH begegnet), besitzen wir damit zugleich einen Schlüssel sowohl zum Gesamtverständnis dieser beiden *Areopagitica* als auch zu deren Einordnung in die spätantike Philosophiegeschichte.³²

c. Porphyrios, Dionys und das "anthropologische Modell" (F. Gahbauer) zur Lösung des christologischen Problems

Ein gutes Beispiel dafür, wie sehr trotz unverkennbar christlicher Intention und vielfältiger Anknüpfung an biblische Tradition und apostolisches Erbe wesentliche Reflexionskategorien unseres Autors ursprünglich philosophischer Natur und Provenienz gewesen und geblieben sind,³³ bietet die Christologie (verstanden als Frage nach dem Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem im Inkarnierten), die sich freilich einer derart schwebenden Ausdrucksweise bedient, dass sie nachträglich sowohl für eine 'orthodoxe' wie für eine 'heterodoxe' Interpretation offen war.³⁴ Wenn der Autor die Fleischwerdung des Logos in "Jesus" so beschreibt, dass er "in unsere Natur hineingeboren worden" sei, "unter unveränderlicher und unvermischter Bewahrung seiner Eigenheit",³⁵ dann erinnert das zweifellos an die christologische Definition von Chalkedon.³⁶ Doch findet sich Entsprechendes schon bei Nemesios von Emesa in dessen Mo-

³² Vgl. dazu jetzt am ehesten Stock 2008, passim.

³³ Beierwaltes 1985, 154.

³⁴ Vgl. Hainthaler 1997, 282f.; zur Relevanz der Christologie bei Dionys s. auch Perl 2003, 547f.; anders erneut Louth 2009, bes. 65.67.

³⁵ DN 1, 4: 592B; 113,11-12; vgl. ebd. 2, 3. 6. 10: 640C. 644C. 649A; 125,21-126,1. 130,11. 135,5 u. ö.

³⁶ Stiglmayr 1894/1895, 23.

nographie “Über die Natur des Menschen”.³⁷ Und dieser wiederum bezieht sich in dem genannten Kapitel ausdrücklich, und zwar uneingeschränkt zustimmend, auf Porphyrios, *Συμμικτὰ Ζητήματα*, Buch 2, und skizziert eine Christologie in genauer Entsprechung zur porphyrianischen Deutung der Einheit von Seele und Leib. Kann es von dieser beim Philosophen heißen, die Seele verändere sich nicht (sc. über der Einung mit dem Leib), wohl aber verändere sie, “wem immer sie innewohne (ἐν οἷς ἂν γίγνηται), durch ihre Gegenwart auf ihre eigene Wirksamkeit hin,” so wird bei Nemesios über die Gemeinschaft des Gott-Logos mit Leib und Seele gesagt, sie sei eine “neue Art der Mischung (κράσις)”: er vermische sich und bleibe doch gänzlich unvermischt und unvermengt; er leide nicht mit, handele vielmehr lediglich gemeinsam (οὐ συμπάσχων, ἀλλὰ συμπράττων μόνον) und lasse das Menschliche “mitwachsen”.³⁸ Das führt zwar nicht stracks nach Chalkedon und zu dessen christologischer Formel, wohl aber zu Dionys,³⁹ so dass man wohl in der Tat sagen kann, eine porphyrianische Theorie bilde die hauptsächliche philosophische Basis sowohl für die Christologie des Nemesios als auch für diejenige des Dionys.⁴⁰

d. Ambivalenzen im Werk des Dionys

Wir sahen soeben am Beispiel der Christologie, dass dem Werk des Dionys – im einzelnen wie wohl auch im ganzen – eine gewisse Ambivalenz anhaftet, die es erlaubt, es ganz unterschiedlich zu rezipieren; und das hat natürlich Konsequenzen für den Versuch einer philosophie- wie theologiegeschichtlichen Einordnung. Es ist womöglich in dessen Methode als einer “ambivalente(n) Verknüpfung von Neuplatonismus und Christentum”⁴¹ begründet, dass sich sein Konzept als attraktiv erwies (und erweist) sowohl für Philosophen (bis hin zu Jaques Derrida)⁴² als auch für Theologen, weil es ebenso als Versuch einer Christianisierung des Neuplatonismus wie einer Hellenisierung des Christentums beschreibbar ist (das

³⁷ Kap. 3, 137-41; 42, 9-43, 11 (Nemesios Emesenus); vgl. dazu Grillmeier 1982, 574-76; Lilla 1997, 132-35.

³⁸ Vgl. Porphyr. bei Nemes. *Nat. Hom.* 3, 140 (Nemesios Emeseni 1987, 43, 6-8), mit Nemes., ebd. 137f. (42, 13-21).

³⁹ Vgl. DN 2, 10 [(649A) 135, 7-9 Suchla]; Ep. 4 [1072B.C; 160, 11-12. 161, 6-9].

⁴⁰ Lilla 1997, 134.

⁴¹ Suchla 2002, 204.

⁴² Rubenstein 2009.

ist einfach ein Faktum, das niemand aus der Welt schaffen kann!). Hinzu kommt "eine weitere Ambiguität" der Schriftensammlung, der gleichfalls ein Teil ihres außergewöhnlichen wirkungsgeschichtlichen Erfolges zuzuschreiben sein dürfte: "das ist eine sowohl vernunftbetonte spekulative als auch glaubensbetonte mystische Interpretierbarkeit ihres Entwurfes."⁴³

Zwei Beispiele müssen hier genügen: das eine ist gerade jüngst wieder in einer bedeutsamen Monographie angesprochen worden; es geht um das spannungsvolle Verhältnis zwischen beiden "Hierarchien"-Schriften einerseits und *Mystischer Theologie* andererseits;⁴⁴ ihr anscheinend unverbundenes Nebeneinander lässt die Frage aufkommen, ob es für Dionys zwei parallele Wege gebe, die alternativ zur Wahl stehen, "etwa der Priesterschaft und dem Volk der sakramentale, den Mönchen der metaphysische mystischer Meditation?"⁴⁵ Statt dies zu vertiefen, sei hier eine zweite Ambiguität angerissen: In dem die Gotteserkenntnis ermöglichenden ontologischen System der Schöpfung ist, wie vor allem DN zeigt, alles Seiende hierarchisch geordnet, hat seine Ursache (αἰτία) und sein Ziel (τέλος) in Gott und ist darum als Heiligungsordnung (ἱεραρχία) zu begreifen. Die Stufung dieser Ordnung ist abhängig vom Grad der Teilhabe an Gott: je höher er ist, desto größer die Nähe zu Gott,⁴⁶ wobei das Nahe-sein, betont unser Autor, nicht in räumlichem Sinne aufzufassen sei, sondern als Empfänglichkeit, Gott aufzunehmen.⁴⁷ Die Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen ist nach CH und EH an die Hierarchie geknüpft; umfasst diese doch sämtliche erforderlichen Mittel zur Heiligung.⁴⁸ Dabei entspricht der Grad der Nähe zu Gott dem ontologischen Rang und dieser wiederum der erkenntnismäßigen "Erleuchtung", was zur Folge hat, dass die Heilwirkung der priesterlichen Sakramentsspendung von der Gottempfänglichkeit, der persönlichen Heiligkeit ('Lichtdurchlässigkeit') des Sakramentsspenders abhängt.⁴⁹ Und doch kann es bei Dionys über den bischöflichen "Hierarchen" als Heiligenden heißen: lasse einer auch nur das

⁴³ Suchla 2002, 204f.

⁴⁴ S. dazu Stock 2008, 234-36.

⁴⁵ Stock 2008, 235.

⁴⁶ DN 5, 3 [817A.B; 182,1-16 Suchla]).

⁴⁷ Ep. 8, 2 [1092B; 180,15f. Ritter]).

⁴⁸ CH 3 [424C-445C; 79, 1-94, 22 Heil]; EH 1, 3 [373C; 65, 22-66, 19 Heil]).

⁴⁹ Ep. 8, 2 [180, 16-181, 2]; vgl. Ritter 1994, 130f., Anm. 92.

Wort "Hierarch" fallen, so evoziere er (augenblicklich) die Vorstellung "eines gotterleuchteten, heiligen Mannes, der sich auf das Gesamtgebiet der geheiligten Erkenntnis versteht, in dem sich überdies die ihm entsprechende Hierarchie rein erfüllt und klar zu erkennen gibt".⁵⁰ – Wenn das kein "hermeneutischer Zirkel" ist, verstehe ich nicht, was ein "hermeneutischer Zirkel" sein soll!

e. Intention

Wer waren, so unsere abschließende Frage, die Leser, die Dionys in erster Linie im Auge hatte? Waren es wirklich, wie früher meist angenommen, 'Heiden', die der Autor zu widerlegen oder von der Wahrheit der christlichen Lehre zu überzeugen trachtete? Waren es nicht vielmehr Christen, die er in die Lage zu versetzen suchte, sich der rationalen Basis und Struktur christlicher Lehre zu vergewissern?⁵¹ Diese Frage nach der gedachten Leserschaft dürfte in der Tat zentral sein für das Verständnis des CA und seiner Intention,⁵² führt jedoch m. E. nicht notwendig zur Monopolisierung eines ganz bestimmten Forschungs- und Deutungsansatzes! Allein schon die Wahl des Pseudonyms "Dionys vom Areopag" und die damit gegebene Assoziation mit der (hoch apologetischen) Areopagrede des Apostels Paulus⁵³ dürfte bei unserem Autor bereits eindeutig auf eine apologetische Absicht schließen lassen.⁵⁴ Ob dies apologetische Unterfangen, die versuchte Synthese von Platonismus und Christentum, ontologischer Seinsdeutung und "Heilsgeschichte", kosmischer Emanations- und Retroversionslehre und jüdisch-christlichem Gottesbegriff allerdings als in jeder Hinsicht gelungen und stimmig zu bezeichnen ist, darüber gehen die Meinungen der Forscher nach wie vor auseinander.⁵⁵

⁵⁰ EH 1, 3 [66, 4-6 Heil]).

⁵¹ So Schäfer 2006, 168f.

⁵² Ebd. 169.

⁵³ Vgl. dazu Stang 2009. Zitat 11; ferner Stang, *passim*. Aber hat man das je anders gesehen?

⁵⁴ Das passte übrigens auch ganz in die Entstehungssituation des CA hinein, falls die von Hausammann 2004, 110, angestellten Vermutungen zutreffen sollten.

⁵⁵ Unter den skeptischen Stimmen in neuerer Zeit sind etwa die von Brons 1976 [*13], Rist 1992 [*67], Steel 1997 [*80], Wesche 1989 [*97] und Williams ²1990 [*99]; dagegen sehen den Versuch des Dionys als i. w. gelungen an so ausgewiesene Neuplatonismusexperten wie Beierwaltes 1985, 154; 1998, *passim*, und Halfwassen 2004, 167-70; 172ff.; vgl. auch

Unstrittig ist, dass Dionys, der sich weiter als irgendein anderer christlich-antiker Autor auf den Neuplatonismus einließ, auch mehr als irgend jemand sonst zum Abbau von "Berührungsgängsten" seitens der christlichen Theologie, nicht nur des Abendlandes, beigetragen hat, eben weil er jahrhundertlang als Zeitgenosse der Apostel und Schüler des Paulus galt. Es ist sehr wohl möglich, dass er, indem er von Proklos und anderen borgte (keineswegs nur in der Lehre vom Bösen), nicht zu borgen meinte, sondern lediglich Geborgtes dem Gott der Bibel als dem wahren Eigentümer zurückerstatten wollte.⁵⁶ Es mag auch sein, dass sein Versuch einer Synthese von Platonismus und Christentum dann in einem etwas anderen Licht erscheint, wenn man bedenkt, dass dieser zu einer Zeit unternommen wurde, die für den Platonismus äußerst gefährlich zu werden drohte, zumal, wenn sich seine Vertreter – so, wie die letzten Athener Schulhäupter, namentlich Damaskios – offen der "heidnischen Reaction"⁵⁷ gegen die sog. "konstantinische Wende" innerhalb der römischen Religionspolitik verschrieben. Gab es doch jetzt ein "Gesetz" (νόμος), welches von 'allerhöchster' Seite dem Festhalten am "Irrtum der Hellenen" die Todesstrafe androhte!⁵⁸ Ausgerechnet zur Zeit, als mit Justinian der intoleranteste aller spätantiken Herrscher das Heft in der Hand hielt, schon bevor er selbst den Kaiserthron bestieg (527), hätte danach Dionys zumindest einen gewissen Wahrheitsanspruch der neuplatonischen "negativen Theologie" anzuerkennen, ja von einem Aufeinanderzugehen von Neuplatonismus und Christentum zu erwarten gewagt, dass damit ein Abfall des christlichen Glaubens zum Götzendienst verhindert und einer Verendlichung Gottes gewehrt werde; so jedenfalls ist es, fast ein Jahrtausend später, seinem 'Schüler' Nikolaus von Kues (seit 1438, dem Achsenjahr seiner Dionysrezeption), aufgeblitzt.⁵⁹ – Was sich aus einem solch 'angstfreien' Umgang zu entwickeln vermochte, lässt sich in Fernwirkungen noch (be-

Kobusch, passim, Perl 2003, 540; 2007, passim, und Alexopoulos 2009a; 2009b; differenzierter fällt das Urteil von Suchla 2002, 204-18, aus.

⁵⁶ Von Balthasar 1962, 211f. (unter Berufung auf Ep. 7, 2; 166f. Ritter).

⁵⁷ Vgl. Labriolle ¹⁰1950.

⁵⁸ Cl. I 11, 10 (Krüger ¹¹1954).

⁵⁹ S. bes. dessen *De docta ignorantia*, Buch I, Kap. 16-19, und den Brief an die Mönchsgemeinschaft vom Tegernsee, hrsg. v. Vansteenberghé 1915; dazu Flasch 2001, 97-120; 383-443, bes. 383-89, sowie W. Hoyer 2000, 481-84; 489-97.

sonders) an Fichte, Schelling und Hegel,⁶⁰ aber auch, wenngleich in ganz anderer Weise, an der eindrucksvollen 'Aneignung' durch die hochbegabte Husserlschülerin Edith Stein ablesen, die schließlich als Ordensfrau mit Millionen Angehöriger ihres jüdischen Volkes den Weg in die Vernichtungsfabriken Nazi-Deutschlands antrat.⁶¹

Heidelberg University, Germany

BIBLIOGRAPHIE

Aertsen, Jan A. 2000. "“Eros“ und “Agape.“ Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin über die Doppelgestalt der Liebe." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, hrsg. v. Tzotcho Boiadjiev, Giorgi Kapriev und Andreas Speer, 373-91. Turnhout: Brepol.

Alexopoulos, Theodoros. 2009a. *Inwieweit ist die Synthese zwischen Neuplatonismus und Christentum in der philosophisch-theologischen Position des Dionysius Areopagita gelungen?* Jahrbuch für Religionsphilosophie 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— 2009b. *Der Ausgang des Thearchischen Geistes*. Göttingen: V & R Unipress.

de Andia, Ysabel. 1996. *Henosis. L'union à dieu chez Denys l'Aréopagite*. Philosophia Antiqua 71. Leiden-New York-Köln.

— ed. 1997. *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24. Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— 2006. *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*. Bibliothèque d'Histoire de Philosophie. Paris: Librairie Philosophique Vrin.

von Balthasar, Hans Urs. 1962. *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, II. Fächer der Stille*. Einsiedeln.

Beierwaltes, Werner. 1985. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— 1998. *Platonismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

⁶⁰ Vgl. dazu u.a. Halfwassen 2004, 172ff.

⁶¹ S. Stein 2003, passim; dazu de Andia, 299-323.

Boiadjiev, Tzotcho, Giorgi Kapriev und Andreas Speer, hrsg. 2000. *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Turnhout: Brepols.

Brons, Bernhard. 1975. *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literar-kritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

— 1976. *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Chachanidze, Vasil. 1974. *Petre Iberieli da K' art' uli monastris ark'eologiuri gat'xrebi Ierusalimsi* [Peter der Iberer und Ausgrabungen eines georgischen Klosters in Jerusalem] (in georg. Sprache, mit einer russ. und eng. Zusammenfassung). Tiflis: Metsniereba.

Coakley, Sarah und Charles M. Stang, hrsg. 2009. *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*. Oxford: Wiley-Blackwell [= *Modern Theology* 24, H. 4, Oxford 2008].

Corsini, Eugenio. 1962. *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Torino 13/4. Turin.

Corpus Dionysiacum. 1990-1991. *Patristische Texte und Studien* 33.36. Hrsg. v. Beate Regina Suchla, Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin: De Gruyter. Von Bd. II erschien 2012 eine 2. überarb. Auflage (= PTS 67), bearb. v. A.M.R.

Drews, Friedemann. 2011. *Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita*. Aktuelle Antike 5. Berlin.

van Esbroeck, Michel. 1993. "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's Thesis Revisited." *Orientalia Christiana Periodica* 59: 217-27.

Flasch, Kurt. 2001. *Nikolaus von Kues - Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Golitzin, Alexander. 1994a. *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: George Dedousis's Publishing Company.

— 1994b. "Anarchy vs. Hierarchy? Dionysius Areopagita, Nicetas Stethatos and their Common Roots in Ascetical Tradition." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38: 131-79.

— 2001. "Revisiting the 'Sudden': Epistle III in the *Corpus Dionysiacum*." *Studia Patristica* 37: 482-91.

Grillmeier, Alois. 1982. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Bd. 1. Freiburg: Herder.

— und Theresia Hainthaler. 1989. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Bd. 2/2. Freiburg: Herder.

Hainthaler, Theresia. 1997. "Bemerkungen zur Christologie des Ps.-Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24). Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, hrsg. v. Ysabel de Andia, 267-92. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— hrsg. 2002. *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg: Herder.

Halfwassen, Jens. 2004. *Plotin und der Neuplatonismus*. München: C. H. Beck.

— 2006. *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Leipzig: De Gruyter.

Hausammann, Susanne. 2004. *Das Christusbekenntnis in Ost und West* (= Dieselbe, Alte Kirche 4.) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Honigmann, Ernst. 1952. *Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite*. Brüssel: Palais des Académies.

Hoye, William J. 2000. "Die Vereinigung mit dem gänzlich Unerkannten nach Bonaventura, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalte*, hrsg. v. Tzotcho Boiadjev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, 477-504. Turnhout: Brepols.

Klitenic Wear, Sarah und John Dillon. 2007. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity. Aldershot and Burlington, VT: Ashgate.

Kobush, Theo. 1995. "Dionysius Areopagita (um 500)." In *Klassiker der Religionsphilosophie*, hrsg. v. Friedrich Niewöhner, 84-98. München: C. H. Beck.

— und Michael Erler, hrsg. 2002. *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17.3.2001 in Würzburg. München-Leipzig: De Gruyter.

Koch, Hugo. 1895. "Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen." *Philologus* 54: 438-54.

Krüger, Paul, hrsg. ¹¹1954. *Codex Iustinianus*. Berlin: Weidmann.

Labriolle, Pierre. ¹⁰1950. *La réaction paienne*. Paris: L' Artisan du Livre.

Lilla, Salvatore. 1982. "Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita." *Augustinianum* 22/3: 533-77.

— 1997. "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24. Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, grsg. v. Ysabel de Andia, 117-152. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Louth, Andrew. 1989. *Denys the Areopagite*. London-NY: Continuum Press.

— 2009. "The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximnus to Palamas." In *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, edited by Sarah Coakley and Charles Stang, 55-69. Oxford: Wiley-Blackwell.

Mali, Franz. 1997. "Eine erste Summa Theologiae. Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius (Ps.-Areopagita)." Habilitationsschrift. Augsburg.

Mühlenberg, Ekkehard. 1969. "Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühChristlicher Sicht." *Kerygma und Dogma* 15: 226-38.

— 1986. Rezension von *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysius v. Paul Rorem*. *Theologische Literaturzeitung* 111: 365-67.

Nutsbidze, Shalva. 1942. *Taina Pseudo-Dionisiia Areopagita* [Geheimnis des Pseudo-Dionysius] (in russ. Sprache) Tbilisi: Akademia nauk Gruzinskoi SSR. (mir nicht zugänglich).

— 1957. *Petr Iver i Problemi Areopagita* [Peter the Iberian and Problems of the Areopagitics] (in russ. Sprache). Proceedings of the Tbilisi State University 65. Tbilisi. (mir ebenfalls unzugänglich).

— 2013. *The Mystery of Pseudo-Dionysius*. Translated by Levan Gigineishvili, with an introduction "Pseudo-Dionysius Areopagite and Peter the Iberian" by Michael Makharadze. Tbilisi: Tbilisi State University.

Perczel, István. 2000. "Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology. A Preliminary Study." In *Proclus et la Théologie Platonicienne: Actes du Colloque international de Louvain* (Mai 13-15, 1998), hrsg. v. Alain-Philippe und Carlos Steel, 491-532. Leuven: Leuven University Press.

Perl, Eric D. 2003. "Pseudo-Dionysius." In *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Hrsg. v. Jorge J. E. Gracia und Timothy B. Noone, 540-549. Oxford: Balckwell.

— 2007. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press.

Rist, John M. 1964a. "In Search of the Divine Denis." In *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*, hrsg. v. Stewart W. McCulloch, 118-39. Toronto: University of Toronto Press.

— 1964b. "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism." *Hermes* 92: 213-25.

— 1992. "Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul." In *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought: Essays in Honour of É. Jeuneau*, hrsg. v. Haijo Jan Westra, 135-161. Leiden: Brill.

Ritter, Adolf Martin. 1984. "Platonismus und Christentum in der Spätantike." *Theologische Rundschau* 49: 31-56.

— 1994. *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe*. Bibliothek der Griechischen Literatur 40. Stuttgart: Hiersemann.

— 1995. "Proclus christianizans? Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita." In *Panchaia: Festschrift für K. Thraede*, hrsg. v. Manfred Wacht, 169-81. Münster:

— 2002. "A Review of Rorem-Lamoreaux 1998." *Vigiliae Christianae* 56: 213-18.

— 2003. *Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Texts and Studies in the History of Theology 8. Cambridge: Mandelbachtal.

— 2004. "Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur)." *ΦΙΛΟΘΕΟΣ* 4: 260-75.

Roques, René. 1954. "Pierre l'Ibérien et le "Corpus" dionysien." *Revue de l'histoire des religions* 145: 69-98.

— [1954] 1983. *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*. Paris: Editions Mouton.

Rorem, Paul. 1986. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysius Synthesis* (Studies and Texts 71). Oxford: Pontifical Institute of Medieval Studies.

— und John Lamoreaux. 1998. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*. Oxford: Oxford Early Christian Studies.

Rubenstein, Mary-Jane. 2009. "Dionysius, Derrida, and the Critique of 'Ontotheology.'" In *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, hrsg. v. Sarah Coakley und Charles M. Stang, 195-211. Oxford: Wiley-Blackwell.

Schäfer, Christian. 2002. *Unde malum. Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.

— 2006. *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (Philosophia Antiqua 99). Leiden-Boston: Brill.

Segonds, Alain-Philippe und Carlos Steel. 2000. *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain, 13-16 mai 1998. Leuven/Paris: Leuven University Press.

Stang, Charles M. 2009. "Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym." In *Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, hrsg. v. Sarah Coakley und Charles Stang, 11-25. Oxford: Wiley-Blackwell.

— 2012. *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. "No longer I."* Oxford: Oxford University Press.

Steel, Carlos. 1997. "Denys et Proclus: L'existence du mal." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International, Paris, septembre 21-24). Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, hrsg. v. Ysabel de Andia, 89-116. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— 2000. "Dionysius and Albert on Time and Eternity." In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalte*, hrsg. v. Tzotcho Boiadjev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, 317-41. Turnhout: Brepols.

Stein, Edith. 2003. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, Edith Stein Gesamtausgabe 17. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Stiglmayr, Joseph. 1894/1895. "Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649." In *Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch* 4, 3-96. Feldkirch: Sausgruber.

Stock, Wiebke-Marie. 2008. *Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita* (Transformationen der Antike 4). Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Suchla, Beate Regina. 1995. *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

— 1996. "Wahrheit über jeder Wahrheit. Zur philosophischen Absicht der Schrift *De divinis nominibus* des Dionysius Areopagita." *Theologische Quartalschrift* 176: 205-17.

— 1997. "Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung." In *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Actes du Colloque International,

Paris, septembre 21-24). Collection des Études Augustiniennes. Antiquité 151, hrsg. v. Ysabel de Andia, 155-65. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

— 2002. "Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine." In *Theologen der Antike*, hrsgs. v. Wilhelm Geerlings, 202-20. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

— 2008. *Dionysius Areopagita. Leben-Werk-Wirkung*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Vanneste, Jean. 1959. *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Brüssel: Desclée de Brouwer.

Vansteenberghe, Edmond. 1915. "Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie Mystique au XV^e Siècle." *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 14, 2-4. Münster i. W.: Aschendorff.

Völker, Walter. 1958. *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius 'Areopagita'*. Wiesbaden: Steiner.

Wesche, Kenneth P. 1989. "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33: 53-73.

Wiessner, Gemot. 1972. *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische 3*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Williams, Rowan D. 1990. *The Wound of Knowledge. Christian Spirituality from the New Testament to St. John of the Cross*. London: Longman & Todd.

THEODORE STUDITES AND THE SO-CALLED *T'ĦROBAY DIDEBULI*

A REVISION OF BHG 1060 PRESERVED IN OLD GEORGIAN
AND EDITED BY M. G. DŽANAŠVILI*

ALEXANDER MARKUS SCHILLING

Abstract. The manuscript A 500, kept at the the K'. K'ek'eljiis Saġelobis Helnac'ert'a Inst'it'ut'i in T'bilisi and edited in the year 1900 by Mose Džanašvili, contains a revision of BHG 1060, an etiology of the Acathistos-hymn dealing with the story of the siege of Constantinople in the year 626 CE. This Georgian revision is of historiographical value, as it sheds new light on the fall of the emperor Maurice, the alleged flight of his son Theodosios, and Maurice's piously accepted death in the year 604 CE, which is connected to the fact that Maurice had abandoned Byzantine prisoners of war to their fate. The article argues that the Greek *Vorlage* of this Georgian revision has to be con-

* The text of this article *mutatis mutandis* follows my paper presented at the International Conference Topical Issues of Ancient Culture and its Heritage, Tbilisi September 23-27, 2014; I would like to note, however, that some of my ideas (published here for the first time) stem from my (unpublished) thesis "Die Flucht des Theodosius zu Husraw II. Abarwēz in der persischen, armenischen und byzantinischen Historiographie" (M. A.). Tübingen: Orientalisches Seminar 2000. Besides many colleagues and friends, I would like to express my most sincere gratitude, on behalf of the whole staff of the Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies of Ivane Javakishvili Tbilisi State University, to Maia Shukhoshvili for the accurate translation of my contribution into Georgian, to Tamara Cheishvili for giving this article a more correct form, and, not least, to Maia Danelia for all her help.

nected to the Iconoclastic controversy at the beginning of the 9th century, when one was in search for historical examples in order to cope with the military threat of the capital by the Bulgarian *χαγαν* Krum in the year 813 CE, and the issue of how to deal with refugees and prisoners of war was fervently discussed between Theodore Studites and members of the court of emperor Michael Rhangabe.

To Western European scholarship, *Mose Giorgis je Džanašvili* perhaps still remains best known for his *editio princeps* of the *At'ormet'i t'ualt'at'vis*, the small booklet *De duodecim gemmis* of Epiphanius of Salamis,¹ extant in its entirety only in an Old Georgian version. This edition – based on a Šat'berdi miscellaneous manuscript – appeared in 1897 in the periodical *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkasa* (i.e. “Miscellany of Materials regarding the Description of the Region and the Tribes of the Caucasus”²) and became a new starting point for all research concerning this text, until in the year 1934, the very year of Džanašvili's death, a book by Robert Pierpont Blake and Henri de Vis under the title *Epiphanius de gemmis. The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version* appeared in print that soon became the standard edition of this important text.³

In the meantime, precisely in the year 1900, Džanašvili had edited in the aforementioned periodical, under the title *Osada Konstantinopolja skifami, koi sut' russkie, i pohod imperatora Iraklija v' Persiju* (i.e. “The Siege of Constantinople by the Scythians, that is, the Russians, and the Expedition of the Emperor Heraclius into Persia”),⁴ another text apparently translated from, but no longer extant in the Greek language. Initially, the eminent Georgian scholar gave a short description of the miscellaneous manuscript *in quarto* at his disposal (then belonging to the Church Museum in T'bilisi). It should be mentioned in passing, that he erroneously was counting this manuscript as 471, instead of 500, which, according to Džanašvili, contains the following items:⁵ a) teachings of Theodore Studites, and his life,

¹ See Altaner and Stuiber [1966] 1978, 316 (§80.4).

² If not indicated otherwise, all translations occurring in this article are mine (A. S.).

³ For the character and the quality of Džanašvili's edition, see Blake and de Vis 1934, 9-15.

⁴ Džanašvili 1900.

⁵ Cf. Džanašvili 1900, 1. The description of the manuscript by Žordania 1902, 56-57, has been replaced by Bregaje 1986, 248-51 (including bibliographic references for some items).

translated by Giorgi Mt'ac'mideli,⁶ *b*) (Gregory of Nyssa's)⁷ deeds of the (proto-) martyr Theodore, rendered by the same author,⁸ *c*) resolutions of the holy fathers in favour of the image-worshippers,⁹ *d*) a homily of John Chrysostom on Passover,¹⁰ *e*) the siege of Constantinople by the Scythians, that is, the Russians, *f*) the expedition of the emperor Heraclius into Persia, and finally, *g*) the appearance of Muḥammad. Supposedly, Džanašvili, then keeper of manuscripts at the Church Museum, was reiterating here an older description of the manuscript, probably by his own hand,¹¹ since the text he was editing consists in the last three items of his table [i.e. items *e* to *g*], and thus was eventually considered by him as a single unit,¹² a consistent narrative covering the period up to the siege of Constantinople in the year 678 under the emperor Constantine Pogonate and the caliph Mu'āwiya, yet mutilated in the end. Furthermore, Mose Džanašvili gave a *terminus a quo* for the dating of the manuscript by editing the colophon of item *a*, which states that the translation of the text was completed in the year 1042 under the emperor Michael V (who indeed reigned from 1041-42).¹³

Compared to the fate of Džanašvili's edition of the *T'ualt'at'vis*, it took a considerably longer time until Western European scholarship paid attention to this consecutive important edition. It was only in the year 1976 that, in the French periodical *Bedi Kartlisa. Revue de cartvéologie*, the Bollandist scholar Michel van Esbroeck published an article under the title "Une chronique de Maurice à Héraclius dans un récit des sièges de Constantinople" (i.e. "A chronicle from Maurice to Heraclius contained in an account of the sieges of Constantinople"),¹⁴ wherein he was resuming (and simplifying) some of Džanašvili's results (namely, by dating the manuscript to 1042, and by attributing its whole translation to Giorgi Mt'ac'mideli); he further was providing a literal rendering of the

⁶ Bregaje 1986, 248-50 (#1-3).

⁷ The authorship of this portion not yet was alluded to by Džanašvili 1900, 1; see however Tarchnišvili and Assfalg 1955, 169 with note 7 (indicating only Gelat'i № 8 for this translation).

⁸ Bregaje 1986, 250 (#4).

⁹ Bregaje 1986, 250 (#5).

¹⁰ Bregaje 1986, 250 (#6).

¹¹ See K'ek'elije 1986, 155-56.

¹² Since then, scholarship unanimously is following this decision; see Bregaje 1986, 250 (#7).

¹³ See Džanašvili 1900, 2-3.

¹⁴ van Esbroeck 1976.

Georgian text according to Mose Džanašvili's edition, and, finally, he undertook a first attempt of source criticism and suggested a probable setting for the lost Greek original. According to Michel van Esbroeck, our text consists of nine parts, some of which derive from otherwise unknown, original Byzantine source material reaching back to a "time not long after the siege of 717."¹⁵ Among the sources he was able to identify, the most prominent one is probably the etiology of the *Acathistos*-hymn (BHG 1060), once widely attributed to the 7th century author George of Pisidia, but dated by van Esbroeck on the authority of our text not earlier than the 10th century.¹⁶ In his view, portions of BHG 1060 are framing an account of the reigns of the emperors Maurice (582-602), Phocas (602-10) and Heraclius (610-41) – an account that supposedly derives from a common source behind the narratives of the Byzantine chroniclers Nikephoros Patriarcha, Leo Grammaticus, and Georgios Hamartolos, and is structured by portions of transition consisting in moral considerations.¹⁷

Michel van Esbroeck has not been aware that, in the meantime, the great Georgian scholar K'orneli K'ek'elije had already identified BHG 1060 as one of the text's sources,¹⁸ had indicated two further manuscripts of the text¹⁹ as well as two further editions,²⁰ and had distinguished three different recensions²¹ – *a*) a "small" one (მცირე),²² *b*) a "short" one (მოკლე; compiled by St'ep'ane Sananoysje),²³ and, *c*) an "enlarged" one

¹⁵ See van Esbroeck 1976, 78.

¹⁶ See van Esbroeck 1976, *ibid.*

¹⁷ See van Esbroeck 1976, 77.

¹⁸ Accordingly, K'ek'elije (1986, 156) was attributing our version to the 7th century poet George of Pisidia; probably since K'ek'elije 1957, the author has also been referred to as "patriarch Sergios" (of Constantinople, who reigned from 610 to 638), see e.g. Bregaje 1986, 250.

¹⁹ K'ek'elije [1960] 1980, 230 (no indication in Bregaje 1986, 250).

²⁰ K'arbelašvili 1903 (*non vidi*); Džanašvili 1912 (*non vidi*); see K'ek'elije [1960] 1980, 230. K'ek'elije 1986, 156, n. 6, states that the text of K'arbelašvili's edition of the year 1903 was more complete than that of Džanašvili's *editio princeps* of the year 1900.

²¹ K'ek'elije [1960] 1980, 230; 1957, 109, 192.

²² T'bilisi, K'. K'ek'elijis Sašelobis Ĥelnac'ert'a Inst'it'ut'i, A 347 (*olim* Saek'lesio Muzeumi); see K'ek'elije [1960] 1980, 230; Tarchnišvili and Assfalg 1955, 170, n. 5 list this manuscript for recension *b*.

²³ T'bilisi, K'. K'ek'elijis Sašelobis Ĥelnac'ert'a Inst'it'ut'i, A 5, A 140, A 162, A 272 (*olim* Saek'lesio Muzeumi); *ibid.*, Gelat'i № 2; see K'ek'elije [1960] 1980, 230; Tarchnišvili and Assfalg 1955, 170, n. 5.

(ვრცელი),²⁴ namely the text which I am referring to in this article. Despite considerable efforts I was not able to obtain (or even locate) more recent Georgian scholarship on this text,²⁵ and thus the aim of this article is restricted mainly to challenging the conclusions of Džanašvili, K'ek'elije and van Esbroeck, secondly, to highlighting the importance of this text as a source for the history of the late 6th century, and finally, to proposing a cultural setting for its composition. In order to facilitate the comprehension of my arguments, four text-samples ("testimonies 1-4") have been included.

I. The first testimonium appears to be organized like a synopsis; however, it should be noted preliminarily that (due to the lack of space) it was impossible to confront the Greek and the Georgian versions exactly according to their respective word order. Hopefully, the relationship between the texts will nevertheless become clear; for the sake of orientation, I have introduced a line count at the left margin. The first column reproduces the text of BHG 1060 according to Migne's Greek Patrology; in the middle column, the text of its literal rendering into Old Georgian is given (although it is not clear to me beyond doubt to which one of K'ek'elije's recensions it has to be attributed; with some probability it will be the first one), and finally, in the third column, the *T'ħrobay didebuli* (by which title I will from now on refer to this text) is printed according to Džanašvili's edition of 1900.

test 1: Title

BHG 1060 ²⁶	T'ħrobay margebeli ²⁷	T'ħrobay didebuli ²⁸
Δσϋγησις	თბრობა	თბრობა

²⁴ T'bilisi, K'. K'ek'elijis Saħelobis Ĥelnac'ert'a Inst'it'ut'i, A 500 (see Bregaje 1986, 250; ed. Džanašvili 1900), A 518, A 674 (*olim* Saek'lesio Muzeumi); see K'ek'elije [1960] 1980, 230; Tarchnišvili and Assfalg 1955, 170, n. 6.

²⁵ The description of A 500 from the most recent catalogue of the former Saek'lesio Muzeumi manuscripts at the K'orneli K'ek'elije Manuscript Institute (Bregaje 1986, 248-51) is my most recent piece of information.

²⁶ The Greek text is reproduced from Migne, *PG* 92. 1353 D-1372 (see Halkin 1985, Nr. 1060).

²⁷ The text of this column is reprinted from K'ek'elije [1960] 1980, 230 (§ VII.4, without any indication as to the base of manuscripts used; by mistake, the index, *s.v.* თბრობა, is referring to pp. 498-99).

²⁸ *T'ħrobay didebuli*, p. 1 ed. Džanašvili 1900.

	ᾠφέλιμος	მარგებელი	დიდებულო და საკრველი ძუელთა მათ წიგნთაგან
	ἐκ παλαιᾶς ἱστορίας	ძველთა თხრობათაგან	
5	συλλεγείσα καὶ ἀνάμνησιν δηλοῦσα	შეკრებული მაუწყებლად საკსენებელისა	საუწყებელთა კსენებად
	τοῦ παραδόξως γενομένου	საკვრველებით- ქმნილისა ²⁹	სასწაულისა მის ყოვლად დიდებულისა და ზრწყინვალისა
10	θαύματος ἤνικα Πέρσαι καὶ Βάρβαροι	სასწაულისა რაჟამს სპარსნი და ბარბაროზნი	რაჟამს იგი სპარსთა ბარბაროზთა და სკვთთა
15	τὴν βασιλῖδα ταύτην πόλιν περικύκλωσαν οἱ δὲ ἀπώλοντο θείας δίκης	დედოფალსა ამას ქალაქსა ბრძოლად მოადგეს და წარტყუნეს სადმრთოთა ბჭობითა	სამეუფო ესე ქალაქი მოიცვეს ბრძოლად ხოლო საღუთოთა საშჯელითა წარწყმდეს
20	πειραθέντες, ἢ δὲ πόλις ἀσινῆς συστηρηθεῖσα πρὸς βεΐαις	განშჯილნი ხოლო ქალაქი ესე უვნებლად დაცული მეოხებითა	იგინი სამიხელად მეყსა შინა და ქალაქი ესე დაცულ იქმნა შეურყვევლად მეოხებითა
25	τῆς Θεοτόκου ἐτησίως ἐκ τότε ἄδει	ღმრთისმშობლი- სათა მიერთგან წლითიწლადსა გალობასა შესწირავს	ყოვლად წმიდისა ლუთის მშობელისათა და მიერთგან განწესა წლითი წლად დღე ესე წინა შაბათი ხარებისად გალობითა
30	εὐχαριστήριον ἀκάθιστον	სამადლობელსა დაუჯდომელ ³⁰	სამადლობელად რომელსა

²⁹ საკვრველებითქმნილისა, ed. K'ek'elije.

³⁰ დაუჯდომელად, corr. K'ek'elije.

35 τῆν ἡμέραν სახელმდებელი დაუჯდომელ
 κατονομάζουσιν³¹. დღისა ამას. სახელ ედებოს.³²

I would like to start with presenting my observations with the words on line 14 of the third column. With the term და სკვთთა (“and by the Scythians”) the first difficulty arises: actually, it does not form a gloss to the Greek word βάρβαροι (“Barbarians”) of line 13; it was the Persians and Barbarians, namely the Scythians who were then besieging Constantinople, and consequently one might have expected the conjunction და (“and”) between the words სპარსთა (“by the Persians”) and ბარბაროზთა (“by the Barbarians”). Since Herodotus, the ‘father of historiography’, the word βάρβαροι had been used to design the Persians; in the contemporary classicist and anti-Persian historiography (for example Theophylact Simocates) this custom had re-emerged, and I therefore contradict the interpretation of Džanašvili, who rendered the whole expression in the following manner: *варвары – персы и скифы*, i.e. “by the Barbarians, (namely) the Persians and the Scythians.”³³ Instead of that (and in order to avoid a rendering “by the Persians, Barbarians, and Scythians,” which is untenable to me from a historical point of view), I propose to translate “by the Persian barbarians and the Scythians,” even if I am aware that this rendering does not properly match the meaning of the original Greek text as handed down to us.

³¹ “Useful account from ancient histories (5) gathered, and exhibiting a recollection concerning the miracle (that had) happened marvelously, (11) when Persians and Barbarians had encircled (15) this Royal City – but they had perished experiencing divine judgement; (22) the city, however, preserved unharmed (25) through intercessions of (or: towards) the Theotokos, year for year since then (30) chants the Eucharist *Acathistos* (‘not seated’) (as) one (usually) calls this day.” The grammar of this last colon is not clear to me.

³² “Praiseworthy account and marvelous memoir of information from ancient books, (8) concerning the most praiseworthy and brilliant-shining miracle, (11) when, by the Persian barbarians and the Scythians, (15) the Royal City was encircled for warfare; but, through divine judgement, they have harrowingly perished at the moment. (22) The city, however, had been preserved undestructibly (25) through intercessions of (or: towards) the most holy Theotokos. Since then, this day requires (განეწესა) (30) year for year on Saturday before Annunciation, (when) chanting for thanksgiving, (that) what is called ‘not seated’ (i.e. *Acathistos*).”

³³ *T ħrobay didebuli*, p. 9 trad. Džanašvili 1900; the translation of van Esbroeck 1976, 79 (*des barbares perses et scythes*, i.e. “Persian and Scythian barbarians”) eludes the difficulty as well.

Substantially, the word “Scythians” in our context refers to the Turkish Avars, whose *χαγαν* – together with the Persian *sipāhsalār* (“general”) *Rūmīzān* (nicknamed “Šahrwarāz,” i.e. “wild boar of the country”) – had launched a concerted action to the effect that the capital of the Byzantine Empire in the year 626 was besieged from both sides,³⁴ while Heraclius (by passing Armenia and Iberia and forming an alliance with a rival Turkish tribe, namely the Khazars) was on his way towards Azerbaijan, in order to conquer and destroy the Sasanian holy city of Ganjak (or Šīz).³⁵ Now, in several instances, the translator, or at least the final redactor or scribe of the *Tʰrobay didebuli* has glossed the word *βζζοοσ* (“by the Scythians”) with the expression *ესე ოგო რუსთა* (“that is, by the Russians”)³⁶ thus attracting the attention of his future editor Džanašvili, who repeated this very gloss in the title of his edition. Arguably, the author of the Old Georgian translation could not bear the alleged ancestors of the Orthodox Russians being presented on equal footing with the pagan (or barbarian) ancestors of the Muslim Persians.

Some of the words in lines 31-32 from the third column, *viz.* *წონს მადათო ხარეზობად* (“on Saturday before Annunciation”), as an addition to the *textus receptus* of BHG 1060, give the date for the *Acathistos*-feast. Michel van Esbroeck held that this very date was variable at least until the beginning of the 10th century, and that our text provides precious evidence for the reconstruction of its dating history.³⁷

Concluding the discussion of this first testimonium, I would like to draw the attention to some of the lexical difficulties by which the Georgian translators had been challenged. In line 7, with the word *სავეწეწეღელისა*, the middle column gives a literal rendering of the Greek word *ἀνάμνησιν* (“recollection”) of line 6, whereas the *Tʰrobay didebuli*, with the word *სვეწეზად*, provides the equivalent for the Greek word *μνήμη* (“commemoration”), as it was conveniently in use mainly in the synaxaries. – At first glance, neither of the Georgian translators had been able to find a fitting equivalent for the Greek word *παράδοξως* (“incredibly”; see lines 8-9 of the middle column and 9-10 of the right column respectively). However,

³⁴ For recent scholarship, see for instance Kaegi 2003.

³⁵ See for instance Schilling 2008c.

³⁶ *Tʰrobay didebuli*, p. 14 l. 28-29, p. 42 l. 4-5 ed. Džanašvili 1900; van Esbroeck 1976, 81 [§ 9]; 91 [§ 46].

³⁷ See van Esbroeck 1976, 77-78.

from late antiquity onwards, this very word seems to have modified its genuine meaning, especially (but not exclusively) in Christian circles shifting towards the meaning “marvelously.” If this observation was correct, both translations were accurate, even if the wording of the *Tʰrobay didebuli* sounds (at least in my ears) somehow awkward.

Within the limits of this article, I am unfortunately not able to fully discuss all features of the two Georgian versions at length. It will be sufficient here to point towards the possibility of their interdependence. Due to a more frequent occurrence of periphrastic (or hendiadys) patterns aiming at the rendering of a single word expression from the source language (see for instance lines 8-11, or 18-20, of the right column), I would like to attribute the *Tʰrobay didebuli* to an earlier period. The word-for-word translation of the middle column would then represent a more sophisticated translation technique and thus belong to a later period. In the light of some lexical features shared by both versions, and especially on account of the occurrence of the word *დაუჯდომელ*, the common equivalent for the word *Acathistos* being employed in the predicative case in both versions (see lines 34 and 35, together with note 30), I would like to argue at present in favour of a revision of the *Tʰrobay didebuli* — text in the right column, resulting in the text of the middle column as its outcome. Anyhow, the question of the translator’s name, as well as the revisor’s, seems to be re-opened – and should be left to the specialists for Giorgi Mt’ac’mideli’s translation technique.

II. I will now pass to the second testimonium, which I have chosen in order to illustrate the historiographical value of the *Tʰrobay didebuli*. In the year 590, the Persian king Husraw Abarwēz was fleeing from the usurper Wahrām Čōbīn.³⁸ Now, when Husraw approached the city of

³⁸ For a general outline of the events, see Peeters 1947 (together with the remarks in Peeters 1951, 2, 276), and more recently Schilling 2008b, 235-51 (Chapter 3: “Die *adoptio per arma* des Husraw Abarwēz und seiner Nachfolger:” “1. Husraw Abarwēz in Hierapolis” – “2. Husraw Abarwēz in Antiocheia.”). Wahrām Čōbīn’s name is given in a certain passage of the *Tʰrobay didebuli* (p. 40 l. 24-25 ed. Džanašvili 1900; trad. van Esbroeck 1976, 90 [§ 45]) with its ‘Greek’ form *Varamos* [ვარამოს < Βάρραμος] supplied with the gloss *ესე იგი არს ზაჰრამს ჩუბინსა* (“himself who is Bahram Čubin”) adequately reflecting the New Persian form *بهرام چوبین* [*Bahrām Čūbīn*] (which is attested throughout the New Persian literature; for one of the most ancient occurrences, see for instance the 10th century Tārīḫ-e Bal’ amī p. 748 l. 16 [and *passim*] ed. Bahār/Gonābādī 2009). For another

Kirkesium on the border of the Euphrates, he had – as we are told by the 7th century author Sebēos – to decide on turning to the Greek border, or taking his way to the (Christian) Arabs.³⁹ The reasons behind his decision to eventually pass the border of the Byzantine Empire are narrated in great detail by the church historian Evagrius Scholasticus, who (together with his mentor, the Antiochene Patriarch Gregory) had met with the Persian king during the latter's short exile in Byzantium: As Husraw himself was telling Evagrius, he had been praying to the God of the Christians and let his horse (being supposed to lead him by itself to God) take its way.⁴⁰ Whether this story was true or rather the Christian interpretation of a pagan custom observed by the Persian king, is not my concern here; as a matter of fact, I clearly can state that there is only one other Greek historiographer extant to tell the same story, yet in a more elaborated form – the 7th century author Theophylact Simocates.⁴¹

er Old Georgian witness reflecting the New Persian initial *b-* (in *Bahrām*), compare e.g. *K'art'lis čovreba*, vol. 1, pp. 220 l. 11-221 l.4 ed. Qauhč'išvili 1955, even if the form supplied by this witness is ღარამ ზეზბონი. In testimonium 2 (see below), the gloss Թոմցլ արև Յահման exactly reflects the Middle Persian form *W'hl'm [cwpyn]* (see e.g. Zand ī Wahman Yasn #7.5 [p. 142 ed., p. 162 trad., p. 203-4 comm. Cereti 1995] for allusions to Bahrām Čūbīn in the Middle Persian literature). It may be added, that it is not clear, whether the Georgian form ხუასრო (*Huasro*, reflecting the Middle Persian proper name *Husraw*) stems from the Greek (sc. Χοσρόης) or rather from the New Persian (sc. خسرو *Hosrō*), whereas the common Armenian form Խոսրով (*Xosrov*) clearly reflects the Middle Persian (*Xwstwb'*) as attested throughout the Middle Persian literary tradition (even if it is sometimes spelled *Xwstwdy* etc.): the New Persian alternates between كسرى [*Kisrā*] (deriving from the Arabic) and خسرو [*Hosrō*].

³⁹ Sebēos p. 75 l. 27–28 ed. Abgaryan 1979: եւ խորհեալ ճանապարհի, թէ ո՞ր լաւագոյն իցէ, երթալ առ արքային Տաճկա՞ց, եթէ առ թագաւորն Յունաց (trad. Thomson, Howard-Johnston and Greenwood 1999, I, 18: “and [sc. they carried on their flight – A.S.] deliberating on the road, whether it would be better to go the king of the Arabs or to the king of the Greeks”).

⁴⁰ Evagrius Scholasticus p. 234 l. 2-4 ed. Bidez and Parmentier 1898 (the paragraph count reflects that of the Georgian tradition, see testimonium 2): 2. Αφικνεῖται δὲ κατὰ τὸ Κίρκησιον, ὡς γέ ἐφη (sc. Χοσρόης), 3. τὸν θεὸν τῶν Χριστιανῶν ἐπικαλεσάμενος 4./5. ἐκείσε τὸν ἵππον ἀπιέναι ἐνθα ἂν πρὸς αὐτοῦ ὀδηγοῖτο (transl. according to Whitby 2000, 308 [§ 17] with one slight modification: “He arrived at Circesium after calling, as he himself says, upon the God of the Christians that his horse should set off for wherever it might be directed towards [Whitby: by] Him”).

⁴¹ Theophylact Simocates p. 167 l. 14-24 ed. de Boor and Wirth 1972 (for a résumé, see Theophanes Homologetes 265 l. 17-21 ed. de Boor 1883).

test. 2: How the Persian king Husraw Abarwēz (*regn.* 590-628) came to Byzantium⁴²

1. ხოლო მეფემან ხუასრო იხილარად იგი ვარამოსა რომელ არს ვაჰრამ და ყოვლისავე ერთსა შედგომად მისი: 2. მიეცა იწროებასა დიდსა. და მოვიდა ადგილსა ერთსა სივლტოლით რომელსა კირკის ეწოდების. 3. და უღონო ქმნული ხადოდა ღმრთსა ქრისტეანეთასა და იტყოდა ვედრებით: 4. ვითარმედ “სადა იგი სათნო არს და ჯეროვან. მიიყვანე ცხენი ესე ჩემი.” 5. და მიუტევა მას სლვად. ვინადაც ენებოს.

As can be seen from the text above, a third narrative must have existed once, *viz.* the Greek original of the *T'hrobay didebuli*. Since the points of agreement between Evagrius Scholasticus and the *T'hrobay didebuli* in general are rather few, it is tempting to assume that this anonymous Greek author had been able to gather material from some other contemporary, but now lost history – most probably from John of Epiphaneia, who is known to have written towards the end of the 6th century. In any case, a thorough study of the *T'hrobay didebuli* on the basis of a future critical edition will deeply contribute to our knowledge of the late 6th-7th century Greek historiography, which was flourishing particularly in the Roman province of Syria – before it became almost entirely restricted to the capital of Byzantium.

III. Examining the third testimonium, I will question Michel van Esbroeck's assumption of a “literal correspondence” between certain passages from Leo Grammaticus and the *T'hrobay didebuli*. Byzantine scholarship has long reached results concerning the real author of the Leo Grammaticus-text different from those presupposed by van Esbroeck. In note 44 I have stated – in accordance with the assumption of Vasilij Grigor'evič Vasil'evskij,⁴³ the illustrious founder of the periodical *Vizantijskij Vremennik* – that the main branch of the textual tradition is that represented by Symeon Magister, and that certain Middle Byzantine authors depend on his narrative. I thus have constituted a text by treating all those witnesses as if they were manuscripts. For our purpose, however,

⁴² *T'hrobay didebuli*, p. 40 l. 3-10 ed. Džanašvili 1900 (Russian translation *en face*, p. 41; trad. van Esbroeck 1976, 90 [§§ 43b-c]). “1. King Husraw, however, saw this Varamos, who is Wahram, and all the folks (of war) behind him. 2. He escaped from a great danger and came to a place on his flight called Kirkesium. 3. And, having become weak, he prayed to the God of the Christians and said in (his) prayer: 4. ‘Where it is decent and seemly, guide my horse.’ 5. And he let it go, wherever it wanted.”

⁴³ See Vasil'evskij 1895, and more recently Sotiroudis 1989, 1-14.

the outcome has to be regarded as rather limited. A close relationship of both narratives may be stated for paragraphs 3 to 4, and 6 respectively. On the other hand, there are some peculiarities extant which seem to link the *T'ħrobay didebuli* to another branch of the narrative tradition.

test 3: How the emperor Maurice (*regn.* 582-602) and his family were put to death Symeon Magister⁴⁴

1. Ὁ δὲ⁴⁶ ἀλάστωρ κινεῖται

πρὸς τὸν φόνον Μαυρικίου,⁴⁷

καὶ ἦχθη Μαυρίκιος⁴⁹ δέσμιος
εἰς τὸν Εὐτροπίου λιμένα.

2. προκολάζων δὲ αὐτὸν ὁ μαίφιφος

τῆ ἑωραία⁵⁰ τοὺς πέντε ἄρρενας υἱοὺς
αὐτοῦ

ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἴσφαγιῆναι
προσάττει⁵¹.

3. ὁ δὲ Μαυρίκιος φιλοσοφῶν
τῷ δυστυχήματι⁵²

T'ħrobay didebuli⁴⁵

1-2. ხოლო ცნა მან ვითარმედ
მავრიკ

ცოცხალ არს. იწყო მიეზად მისა:
რამეთუ ივლტოდა რაჲ იგი:

შეელმეს ფერჳნი მისნი.

განგებითა ლუთისაჲთა.

და ἄდგილსა რასმე კნარცოანსა⁴⁸

დაშთა იგი:

რომლისა წარავლინნა ფოკას

და მოიყვანა

და ბრძანა მახვილითა მოკლვად

მისი: და შვილთა მისთა

და ცოლისა მისისა:.

3. ხოლო მავრიკ ხედვიდა

რაჲ წინაშე მისა

შვილთა თჳსთა მოწყუედასა

⁴⁴ Symeon Magister p. 154 l. 5-19 ed. Wahlgren 2008; Symeon Metaphrastes^{Sulg} p. 64 l. 7-16 ed. Sreznevskij 1905; Leo Grammaticus pp. 143 l. 20-144 l. 16 ed. Bekker 1842; Theodosios of Melitene pp. 99 l. 18-100 l. 10 ed. Tafel 1859; *Eklogai historion* pp. 332 l. 12-333 l. 26 ed. Cramer 1839; Georgios Hamartolos, vol. 2, pp. 662 l. 16-664 l. 4 ed. de Boor and Wirth 1978.

⁴⁵ *T'ħrobay didebuli*, p. 44 l. 4-17 ed. Džanašvili 1900 (Russian translation *en face*, p. 45); trad. van Esbroeck 1976, 91 [§§ 49c-50].

⁴⁶ Leo Grammaticus, *Eklogai Historion*: Τότε ὁ.

⁴⁷ Georgios Hamartolos: πρὸς τὸν φόνον κινεῖται Μαυρικίου ὁ ἀλάστωρ.

⁴⁸ trad. Džanašvili: *ღიზ-მო სჳ ოჲრაზი*; van Esbroeck 1976: *dans un endroit accidenté*.

⁴⁹ Georgios Hamartolos: δὴ κελεύσας ἦχθη.

⁵⁰ Georgios Hamartolos: θεωραία ἀναιρεθῆναι.

⁵¹ Georgios Hamartolos: ἐπιτρέπει.

⁵² Symeon Metaphrastes^{Sulg}: *людомядръствоуж о вѣдѣ* Theophanes Homologetes, Georgios Hamartolos: φιλοσοφῶν τὸ δυστύχημα.

ἀνεἶλεν ἐν τῷ μῶλῳ τῶν Εὐτροπίου.⁶⁵

თავი წარჰკვეთა უწყალოდ
მახვილითა⁶⁶.

The story deals with the murder of Maurice and his family in the year 602⁶⁷. In the course of the tumultuous events of Maurice's overthrow, the fate of his eldest son and heir Theodosius immediately had become a matter of rumours.⁶⁸ Until the year 607 (or 608 at the latest),⁶⁹ the usurper

⁶⁴ om. Georgios Hamartolos.

⁶⁵ "1. Then the avenging spirit moved towards the slaughter of Maurice, and Maurice was brought in fetters to the harbour of Eutropius. 2. In order to chastise him beforehand, this bloodthirsty one (sc. Phocas) ordered his five male sons to be slaughtered in front of him, in (his full) view. 3. Maurice, however, by such misfortune (caused to) philosophically reasoning, immediately shouted: 'Just art Thou o Lord, and just is Thy punishment'. 4. When the nurse was stealing away one of the children [*var.* royal children] and giving in its stead her own one for slaying, Maurice could not bear (this), but requested his own one to come and be slain itself. 5. Thus, he eventually was slain [*var.* beheaded] as well; when the wretched Phocas was giving orders to exhibit their heads in the campus of the Tribunals, those of the city were coming about and inspecting them until they were decayed: only then, he conceded to hand them over to those longing for them. 6. Maurice's wife, together with her three daughters, who, not long afterwards, were calumniated for having conspired against him, he slew in the mole of Eutropius."

⁶⁶ "1-2. [Phocas,] however, became aware that Maurice (still) was living; he began to search for him. When [the latter] was fleeing, his feet hurt by God's approval and, somewhere in a hollow, he fell down. Phocas sent (soldiers) for him, and he was brought (in his presence). He gave orders to slay him with the sword, as well as his children and his wife. 3. However, when Maurice was observing how his children were slaughtered in front of him, he shouted: 'Just art Thou, o Lord, and justice is Thy punishment.' 4. Now, the nurse was concealing his youngest son; she brought her own one and presented him in order that they might kill him in his stead; Maurice, however, saw this: by no means he was able to bear it, and thus caused his own child to be brought. 5. Therefore, they beheaded his five sons together with Maurice himself by the sword. 6. Eventually, they merciless cut off the heads of his wife and her three daughters with the sword."

⁶⁷ For parallel accounts see e.g. Theophylact Simocates pp. 301 l. 15-26, 304 l. 20-305 l. 17, 309 l. 6-12 ed. de Boor and Wirth 1972; *Chronicon Paschale* pp. 693 l. 11-16, 694 l. 1-10 ed. Dindorf 1832; Theophanes Homologetes pp. 290-91 ed. de Boor 1883; George Cedrenos p. 709 l. 12-20 ed. Bekker 1838-1839; John Zonaras p. 197 l. 2-10 ed. Büttner-Wobst 1897; Michael Glykas p. 511 l. 5-9 ed. Bekker 1836 (*Greek*); John of Nikiu p. 184 l. 12-16 ed. Zotenberg 1883 (*Ethiopic*); *Vita Mauricii*, pp. [367] l. 5-[369] l. 15 ed. Nau 1910 (*Syriac*); Euty-chios (Sa'īd b. Baṭrīq) p. 215 l. 16-19 ed. Cheikho 1909, p. 118 l. 4-6 ed. Breydy 1985 (*Arabic*); *K'art'lis Chqorebay* p. 223 l. 1-2 Qauḥčišvili 1955 (*Georgian*). For recent scholarship, see Olster 1993; Shlosser 1984; a special study replacing Vailhé 1910 is lacking.

⁶⁸ Maurice is known to have had six male children; that his female kindred initially was placed in a convent for virgins is known from John of Nikiu, p. 184 l. 12-14 ed. Zotenberg

Phocas was trying to gain intelligence on pretensions of Theodosios having managed to escape to a monastery on the Egyptian frontier.⁷⁰ The

1883 (for a parallel account [Georgios Hamartolos], see note 60): *ωρόν: λλσμο: γν: υλλω: ρς: γνυ: νησ: ληησ: εφ: ωφτδφ: σνλ: ε: ρφφ: λσ: εφωε: γσπ: λσπη: γσπ: ωλγσμγν: φγτγτγτγ: σνλ: ε: λφδφγ: ωλνλνλτ: τλρδνρν: ωδφ: λδρφγ: λσμλνλ: σμγσμγ: ωλδνλν: δνλν: λλσγ: ωλγνλν: ωντ: ρνλ: ργγδ:* (transl. according to Charles 1916, p. 165 [§ CII.7-8], with slight modifications: “And when they [sc. the soldiers – A.S.] had learnt where he [sc. Maurice – A.S.] was, they proceeded to him according to the commands of Phocas, and put him to death with his 5 [male] children, in the 22nd year of his reign. And they stripped the empress Constantina and her 2 daughters and the wife of her son Theodosius of their imperial robes, and clothed them in servants’ apparel, and placed them in a convent for virgins.”) Already in the most ancient sources (e.g. Gregory, *Registrum* vol. II, p. 110 l. 5-9 ed. Norberg 1982) only five of Maurice’s sons are listed by name among the victims of the year 602. Thus, it is not astonishing that rumours arose to the effect that one child, allegedly Maurice’s eldest son Theodosios, had been able to escape towards the Persian court (e.g. John of Antiochia frg. 218f. ed. Müller 1870; see however Theophylact Simocates p. 309 l. 12-22 ed. de Boor and Wirth 1972, who states that Theodosios reportedly came to Colchis [!] and that he died on his further way to the “Barbarian deserts,” i.e. the Persian kingdom).

⁶⁹ The fall of Alexandria to Nicetas, Heraclius’ military commander in Egypt during the civil war against Phocas, took place in this very year, see Olster 1993, 121 (with bibliography). In Sophronius’ poem (see next note) Phocas is referred to (XXIX l. 99, p. 131 ed. Gigante 1957) as a *κρατερός* (“powerful”) and *θεῖος βασιλεύς* (i.e. *divus Augustus*); at least in Alexandria and its environments these epithets are conceivable for Phocas not longer than early in the year 608; the papyrus Vindob. G 21350 provides evidence that, at least until 08.01.610, Arsinoiton polis, a small town in the Fayyūm, was loyal to Phocas (Palme 2002, 160-65, No. 27, Table 16; for the numismatic evidence, see Grierson 1950). Perhaps as early as 605 or 606, Sophronius was fleeing from the Holy Land towards Egypt, fearing the Persian military campaigns threatening the Eastern Roman provinces (for a most plausible date for the outbreak of the Persian-Byzantine war, see note 72).

⁷⁰ Sophronius of Jerusalem p. 128 [s. *apparatu*] ed. Gigante 1957: *τοῦ αὐτοῦ ἀνακρεόντινον κατὰ στοίχους* (l. *στοίχους*) *εἰς τὸν πάππου Μηνάν* (l. *πάππον Μηνάν*) *τὸν οἰκονόμον τοῦ ἐννάτου Ἀλεξανδρείας* (ed. *Ἀλεξανδρείας*) *συκοφαντι θέντα* (l. *συκοφαντηθέντα*) *ἐπὶ Φακᾶ* *ὅτι Θεοδόσιον* (em. Matranga; ms. *Θεοδόσιος*) *τὸν υἱὸν Μαυρικίου ἐδέξατο* (“From [Sophronios] himself a [further] Anacreontic poem in verses, on the father Menas, the steward of the Ennatos [-monastery in the vicinity] of Alexandria, who was calumniated before Phocas for having hosted Theodosios, the son of Maurice.”) On this certain Menas, see (besides Sophronius’ Anacreontinon XXI, p. 130 ed. Gigante 1957) Leontinos’ of Neapolis *Vita Johannis Eleemosynarii*, p. 90 l. 16 ed. Gelzer 1893 (*Μηνάς ὁ ἀπὸ οἰκονόμων τῆς ἀγιωτάτης ἐκκλησίας τῆς Ἀλεξανδρέων μεγαλοπόλεως* – “Menas, the ex-steward of the most holy Church from the megalopolis of the Alexandrines”). Apparently, the usurper Phocas was fearing a possible encounter between Theodosios and Heraclius the elder, the Carthage exarch (for the circulation of

later Greek historiography unanimously follows the official representation of Heraclius' historian Theophylact Simocates, who was stating that he had carried out investigations in this matter himself.⁷¹

Right from the outset, the result was clear: Since the year 604⁷² the Persian king Husraw had been presenting a pretender called Theodosios,⁷³ in

coins struck by the Carthage mint – a) silver coins showing Theodosios [*avers*] and Maurice together with his wife Konstantina [*revers*]; b) gold *solidi* showing Theodosios [*avers*] and the motto AMENITAS DEI, as well as an image of Victoria, the goddess of victory [*revers*] – see Shlosser 1984, 55-58). At that time, and probably since 605, Heraclius the elder was undertaking a conspiracy against Phocas – the very year, when the revolt of the Cappadocian eparch Theodore took place (Olster 1993, 69-75, and especially 72: “There was, therefore, not a set of conspiracies, but only one conspiracy in 605.”): To the sources of Theodore's revolt in 605 belongs a narrative, preserved by John of Nikiu (p. 186 l. 2-4 ed. Zotenberg 1883) but neglected by Olster 1993, 69-75. Despite its corruptly transmitted text (see already Charles 1916, 167 [§ CVI.1-2] note 1 etc.), this account can be read as a hint towards a close link between the Carthage exarch Heraclius on the one hand, and the Cappadocian eparch Theodore on the other – yet as evidence for their alliance during Theodore's revolt: Obviously, Phocas was trying to gain control over his political opponents in the provinces by means of taking hostage their female relatives. At present, I propose the following emendation of the Ethiopic text: ረኅወ፡ ኅበ፡ ህገረ፡ ቀጳዶቅዮ፡ ከሙ፡ ያምጽአዎን፡ ኅቤሁ፡ ለ(ብአሲተ፡ nn.) አሙ፡ ለቴዎዶሮስ፡ መስፍን፡ ወላብአሲተ፡ ሕርቃል፡ ዘየባቢ፡ አሙ፡ ለከርቃል፡ ዘዮንአስ፡ ምስለ፡ ወሊታ፡ ዋውዮ፡ ድንግል፡ (“He [sc. Phocas] sent [orders] to the province of Cappadocia, that there should be brought to him [*nn.*] the mother of the eparch Theodore, as well as the wife of Heraclius the elder, [i.e.] the mother of Heraclius the younger, together with her daughter[-in-law], the virgin Fabia”).

⁷¹ Theophylact Simocates p. 309 l. 22-27 ed. de Boor and Wirth 1972.

⁷² For a detailed discussion of the divergent sources, see Olster 1993, 81-100.

⁷³ The most ancient Christian oriental sources focusing on Iranian history, and especially the Eastern Syriac chronicle conveniently called the “Anonymus Guidi” or “Khuzistan Chronicle” (here p. 20 l. 18-24 ed. Guidi 1903), are to be regarded as the most accurate witnesses of the Persian national tradition, i.e. the (now lost) *Xwadāy-nāmag* (“Book of Lords”) from the late Sasanian period, surviving in Firdausi's national epic, the famous *Šāhnāme*, as well as in uncountable other chronicles depending on some now lost Arabic versions from the 8th and 9th centuries (the best-known among them being at-Ṭabarī [in Arabic] and Bal'amī [in Persian], the most neglected, however, the anonymous *Nihāyat al-irab fi aḥbār al-Furs wa'l-'Arab*, ed. Dānešpažūh 1996 [in Arabic], and its Persian rendering *Tagāreb al-omam fi aḥbār molūk al-'Arab wa'l-'Ağm*, ed. Anzābī-Nežād and Kalāntarī 1994, see e.g. Schilling 2008a). For some passages from the *Xwadāy-nāmag* preserved in the Georgian historiography and referred to in the sources as to the ominous ህኔጻጻጻጻ ጌጋጋጋጋጋ (e.g. *K'art'lis čovreba*, vol. 1, p. 220 l. 5-6 ed. Qauḥčišvili 1955), see Džavaḥišvili [1921] 1977, 191; Toumanoff 1947, 171; K'ek'elije [1960] 1980, 254; in general, see Rapp 2003, 113-18; Rapp 2014a, 5, and most recently Rapp 2014b.

order to legitimate his war against Byzantium under the pretext of a military campaign on behalf of Maurice's eldest son and former co-regent. Alongside with the rejection of this pretext, the old-wives' tale about the interchange between Maurice's youngest child⁷⁴ and that of its nurse, which was spreading in the Eastern provinces, and especially in Egypt,⁷⁵ had to be disproved. Thus, a rewritten version stating that Maurice himself had been preventing the nurse from changing the children was put into circulation⁷⁶ – to the effect, that Maurice's attitude eventually was considered as that of a holy one.⁷⁷

⁷⁴ Note that (in the light of § 4 from testimonium 3) the *T'ħrobay didebuli* follows this very tradition (ϣθβϛϛϛϛ ϛϛ ϛϛ ϛϛ, "his youngest son"), whereas the witnesses of the Symeon Magister-text (έν εκ τών πέντε [βασιλικών] παιδιών, "one of the five [royal] children") remain as unspecific as the main text, Theophylact Simocates p. 305 l. 3-17 ed. de Boor and Wirth 1972 (έν τι τών βασιλικών μειρακίων, "one of the royal lads"): van Esbroeck's assumption of a "litteral correspondance" between both *T'ħrobay didebuli* and Leo Grammaticus (van Esbroeck 1976, 76 l. 2), i.e. Symeon Magister, is untenable. If there was a close link between the *T'ħrobay didebuli* and Georgios Hamartolos (see below, testimonium 4, and note 89), the text of note 49 would explain (by an argument of *aberratione oculi*), how the author of the *T'ħrobay didebuli* was able to date the murder of Maurice's female relatives directly after that of Maurice. In general, it would be tempting to assume a common source (as van Esbroeck (1976, 77) did), perhaps the ominous 8th century chronicle of Traianos Patrikios, "but little is gained by doing so" (as Cyril Mango put it once with respect to another context).

⁷⁵ Within the Egyptian historiography, it is the 10th century chronicle of the Melkite patriarch Eutykhios (Sa'īd b. Baṭrīq), which has preserved this story (p. 215 l. 16-19 ed. Cheikho 1909, p. 118 l. 4-6 ed. Breydy 1985). Despite the skeptical attitude of Olster 1993, 16, n. 17, the "odd detail that Maurice's son escaped to Mount Sinai and became a holy monk" can be traced back to the 7th century author Anastasius Sinaiticus, who (Diegesis XXIX) retells the story of a certain George Gadametes: allegedly, this George was witnessing in his youth how the corpse of a recently deceased young monk had disappeared from among a community of brethren at Mount Sinai. According to the explanation of some of those brethren (*ibid.*, p. 77 l. 13-21 ed. Nau 1902), this monk had been Maurice's youngest son, who, after being rescued by his nurse from Phocas' hands, was dedicating his life to God, and consequently, soon after his death his body was relocated towards the "land of the living."

⁷⁶ I am referring to paragraphs 3-4 of testimonium 3. The official representation stems from Theophylact Simocates (p. 305 l. 3-17 ed. de Boor and Wirth 1972), who, in the year 602, was dwelling in Egypt (*ibid.*, 310 l. 28-311 l. 9), where he presumably made (or at least was able to make) the acquaintance of the original form of the old wives' tale as attested by Anastasius Sinaiticus (see above, note 75).

⁷⁷ See the following two notes.

The closest parallel to the narrative behind the *T'ħrobay didebuli* (and related texts) is therefore to be found within the hagiographical tradition and especially in a short life of Maurice preserved in Syriac.⁷⁸ According to both narratives,⁷⁹ Maurice was asked in a vision whether he would prefer being punished for his sins in this life or in the other (see testimonium 4). Needless to say, Maurice chose the former; in doing so, he was gaining a place – if not in paradise, yet at least in the Greek synaxaries of Constantinople, a calendar included into an 11th century Old Russian Gospel manuscript once belonging to a certain Ostromir, *posadnik'* of the city of Novgorod, and even in a Georgian synaxary of the Holy Land.⁸⁰

⁷⁸ The Eastern Syriac *Life of Maurice (Vita Mauricii)*, ed. Nau 1910), which is preserved by a Western Syriac manuscript, represents the most elaborated, yet rewritten account. Unfortunately, the original version has not come down to us in Syriac; however, in the 11th century Arabic historiography of the “Church of the East” (i.e. the *Chronicle of Se'ert*, here pp. [199] l. 6-[200] l. 2 ed. Scher 1907-1919; in general see Wood 2013) it is stated that it was Maurice's “youngest” child (and which else could be imagined as being still in the keeping of a nurse?) “called Theodosios” (أفلت الصغیر منهم واسمه تیداسیس) who managed to escape to the Sasanian court: Thus, this text combines both traditions, viz. the legend of Maurice's youngest child escaping to Egypt on the one hand, and the legend of Maurice's eldest son Theodosios escaping to the Persian court on the other (for an Eastern Syriac account reflecting more accurately the Persian tradition, see note 73).

⁷⁹ On the one hand, see *T'ħrobay didebuli*, p. 42 l. 19-25 ed. Džanašvili 1900, which resumes a 9th century extract by either Theophanes Homologetes (p. 285 l. 4-16 ed. de Boor 1883), or rather Georgios Hamartolos (vol. 2, pp. 659 l. 21-660 l. 10 ed. de Boor and Wirth 1978), from the early 7th century account of John of Antiochia, frg. 218d (see testimonium 4, and note 89); on the other hand, see *Vita Mauricii*, pp. [366] l. 7-[368] l. 2 ed. Nau 1910 (see note 87).

⁸⁰ For Maurice's commemoration in the hagiographical sources (Calendrier palestino-géorgien pp. 86-87 ed. Garitte 1958 [28. Aug.]; de la Grande Église, pp. 116-117 ed. Mateos 1962; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* col. 264 l. 30-33 ed. Delehay 1902 [s.v. Μαρκιανός]; Остромирово Евангеліе 1056-57 года, pp. 242^v-243^r ed. Vostokov' 1843 [28. Nov.]), see Wortley 1980; Grumel 1966; Adontz 1965.

test. 4: How the emperor Maurice saw a dream-vision

	Theophanes Homologetes ⁸¹	Georgios Hamartolos ⁸²	T'ħrobay didebuli ⁸³
	τοῦ δὲ Μαυρικίου τὸν Θεὸν ἰκετεύοντος τοῦ ἐλεηθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, ἐν μιᾷ κοιμωμένου αὐτοῦ εἶδεν	τοῦ δὲ Μαυρικίου τὸν Θεὸν ἰκετεύοντος περὶ τῆς ἁμαρτίας τῶν σφαγέντων, εἶδεν	და გამოუცხადა ღმრთმან ძილსა შინა მავრიკს. ვითარმცა ოყო ოგი ხალკისნ წინაშე ხატსა
5	ὄπτασιαν, εἰς τὴν χαλκὴν πύλην τοῦ παλατίου τῆ εἰκόνι τοῦ σωτήρος ἑαυτὸν παρεστώτα, καὶ λαὸν <πλεί- στον> παρεστώτα αὐτῷ καὶ	ἐνύπνιον τοιοῦτον, ὡς ὅτι, λαοῦ πλείστου παρεστώτος τῆ εἰκόνι Χριστοῦ ἐν τῇ χαλκῇ πύλῃ τοῦ παλατίου,	მაცხოვრისასა და ხატით გამო- ჰვიობვიდა მას. ვითარმედ “სადა გნებავს რათა მოიღო საშჯელი ცოდვო-
10	φωνὴ γέγονεν ἐκ τοῦ χαρακτήρος τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγουσα·	Μαυρίκιον.” ὄν καὶ κρατήσαντες παρέστη-	სათვს შენისა. ამას ცხობრებას ანუ მერ-

⁸¹ Theophanes Homologetes, p. 285 l. 4-16 ed. de Boor 1883: “When Maurice was praying to God for his soul being treated merciful upon, one (day), when he was lying (in bed), he saw (5) a vision: He himself was standing in the *Chalce* entrance hall of the palace near the icon of the Saviour and <many> folks were standing about, and (10) a voice occurred from the replica of our great God and Saviour Jesus Christ, saying, ‘Bring Maurice here’. Having laid hold (15) of him, the servants of (divine) justice were standing about at the porphyry keystone there, and the divine voice said to him: ‘Where do you wish that I shall reward you, here or in (20) the aeon to come?’ Having heard (these words), he said: ‘O philanthropical Lord, (Thou) righteous judge, rather here, and not in the aeon to come.’ And the divine (25) voice ordered that Maurice, his wife <Konstantina>, his children, and his whole kindred, were handed over to the soldier Phocas.”

⁸² Georgios Hamartolos, vol. 2, pp. 659 l. 21-660 l. 10 ed. de Boor and Wirth 1978: “When Maurice was praying to God for his sin concerning those slaughtered, he saw (5) this dream-vision: to a mass of people standing near the icon of Christ in the *Chalce* entrance hall of the palace a voice occurred from the icon, saying, ‘Bring Maurice here’, (10) on whom they laid hold of and were (thus) standing in front of the icon. And the divine voice said: ‘Where do you wish, o Maurice, that I shall reward you, here or in (15) the aeon to come?’ Having heard (these words), he was trembling and said: ‘O philanthropical Lord, here, and not there.’ Immediately, [the voice] ordered that he himself, his (20) wife, his children, and his whole kindred, were handed over to the stratelates Phocas.”

⁸³ *T'ħrobay didebuli*, p. 42 l. 19-25 ed. Džanašvili 1900 (Russian translation *en face*, p. 43); trad. van Esbroeck 1976, 91 [§§ 48-50]: “And God gave a revelation through a dream-vision to Maurice, when he was in *Chalce* in front of an icon (5) of the Saviour; and through the icon (God) asked him: ‘Where do you like to receive punishment for your (10) sin, in this life or in that one?’ He answered: ‘In this one’. And again, from the icon (15) the revelation occurred: ‘Now, behold, you will be handed over to the soldier Phocas for punishment here.’”

“δότε Μαυρίκιον.” καὶ
 15 κρατήσαντες αὐτὸν οἱ δίκης
 ὑπηρέται παρέστησαν τῷ
 πορφυρῷ ὀμφαλίῳ τῷ
 ἐκεῖσε. καὶ ἔφη πρὸς αὐτὸν ἡ
 θεία φωνή· “ποῦ θέλεις
 20 ἀποδώσω σοι; ὦδε, ἡ ἐν τῷ
 μέλλοντι αἰῶνι;” ὁ δὲ
 ἀκούσας ἔφη· “φιλάνθρωπε
 δέσποτα, δικαιοκρίτα, ὦδε
 μᾶλλον, καὶ μὴ ἐν τῷ
 25 μέλλοντι αἰῶνι.” καὶ
 ἐκέλευσεν ἡ θεία φωνή
 ἐκδοθῆναι Μαυρίκιον καὶ
 <Κωνσταντῖναν,> τὴν
 γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ τὰ τέκνα
 καὶ πᾶσαν τὴν συγγένειαν
 αὐτοῦ Φωκᾶ τῷ στρατιῶτη.

σαν κατενώπιον τῆς
 εἰκόνοσ. καὶ φησιν ἡ
 θεία φωνή· “ποῦ θέλεις,
 ὦ Μαυρίκιε, ἀποδώσω
 σοι; ἐνταῦθα ἢ ἐν τῷ
 μέλλοντι αἰῶνι;” ὁ δὲ
 ἀκούσας καὶ γενόμενος
 ἔντρομος εἶπεν·
 “φιλάνθρωπε κύριε, ὦδε
 καὶ μὴ ἐκεῖ”. καὶ εὐθὺς
 ἐκέλευσεν ἐκδοθῆναι
 αὐτὸν καὶ τὴν γυναῖκα
 αὐτοῦ, καὶ τὰ τέκνα καὶ
 πᾶσαν τὴν συγγένειαν
 αὐτοῦ Φωκᾶ τῷ
 στρατηλάτη.

მესა მას: “ ხოლო მან
 მიუჯო: ვითამედ
 “ აქავე:” და კუალად
 მიერ ხატით გამო
 ვიდა განწიხებდა.
 ვითარმედ “ აჰა ესე-
 რა მიცეცე ჳელთა
 ფოკას მჳედრისათა.
 დასამჯელად
 აქავე:”

IV. I will conclude this paper by finally deepening some of my observations. The pious attitude with which the Greek author of the *T'hrubay didebuli* describes the life of Maurice – even if he had at his disposal precious source material deriving from the “purist” 6th (and 7th) century historiography⁸⁴ – brings him closely in line with a specifically hagiographical perspective on salvation history.⁸⁵ Unfortunately, I was not able to show within the limits of this paper that this very attitude extends towards the lives of all legitimate emperors as narrated in the preserved parts of our text. The conclusion seems to be obvious: our author was living in tumultuous times, when the Byzantine emperors, at least according to our author’s view, did not follow the path of orthodoxy. – ‘Military disasters can be prevented by the aid of the Theotokos, and, through the icons, God’s will becomes manifest’ would be the summary of our author’s historical lesson. Accordingly, he depicted how the emperor Maurice saw his dream-vision in front of an icon of the Saviour at *Chalce*, the palace’s bronze-roofed entrance hall, whereas the parallel accounts are

⁸⁴ See above, note 41. For the *T'hrubay didebuli*’s relevance concerning the description of Husraw Abarwēz’ magical palace at Ganjak (Šiz), which is mainly attested within the hagiographical tradition. See Schilling 2008c, 317, n. 27.

⁸⁵ See already van Esbroeck 1976, 76, who stated that “the compiler, above all, has worked as a hagiographer.”

“Barbarian’s” treatment of the Byzantine prisoners of war⁸⁹ (as well as their offering of human sacrifices⁹⁰) was still fresh in the memory of the

⁸⁹ From Theodore Studites’ *Parva catechesis* (pp. 220-24 ed. Auvray 1891) it is known, that Byzantine hostages or prisoners of war were not allowed by the Bulgarian *χάγαν* Krum (803-14) to observe certain dietetic rules connected with Lent (see Ivan Dujčev’s article “San Teodoro Studita ed i Bulgari” [i.e. “Saint Theodore Studites and the Bulgarians”], which first appeared in the 1962 volume of the “Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano” [i.e. “Bulletin of the Italian Historical Institute for the Middle Ages and the Muratori Archive”] and soon was reprinted in Dujčev 1965, 193-205). Based on a thorough study of Theodore Studites’ letter to a certain Byzantine patrician (and probable Bulgarian prince) called Theodore (Epistle CLXIII, ed. Migne, PG 99) the great Bulgarian scholar has elucidated the background of Theodore Studites’ attitude against the extradition of Bulgarian refugees dwelling at Byzantium in 812 (see Theophanes Homologetes pp. 497 l. 16-499 l. 15 ed. de Boor 1883), and has argued in favour of a dating of Theodore’s further literary activity concerning this issue within the period of his third (and final) exile, lasting from Easter 815 until his death in the year 826, and otherwise forming “a period of struggle against iconoclasm” for Theodore (I am quoting I. Dujčev’s words, *ibid.*, 202). Note that both (p. 42 l. 1-18 ed. Džanašvili 1900 [Russian translation *en face*, p. 43]; trad. van Esbroeck 1976, 91 [§ 46-47]) and Georgios Hamartolos (vol. 2, p. 659 l. 6-13 ed. de Boor and Wirth 1978) link Maurice’s refusal of redeeming Byzantine prisoners of war from the *χάγαν* of the Avars (who consequently were slaughtered) with his piously accepted overthrow by Phocas, which is closely connected to his vision at Chalce: compare the wording of Georgios Hamartolos (testimonium 4, lines 2-3: *ἰκετεῦστος περὶ τῆς ἁμαρτίας τῶν σφαγέντων* [Maurice was “praying for his sin concerning those slaughtered,” *viz.* by the *χάγαν*]) with that of Theophanes Homologetes (*ἰκετεῦστος τοῦ ἐλεηθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* [Maurice was “praying for his soul being treated merciful upon”]); the *T’Ħrobay didebuli* alludes to a punishment of Maurice’s sin (*ცოდვისათჳს შენობს*) on occasion of the revelation from the icon (testimonium 4, lines 9-10), and (p. 42 l. 3 ed. Džanašvili 1900) states that Maurice’s overthrow happened “in recompense for his error” (*დასაშჯელად ცთომის მისთვის მისის*) consisting in not having redeemed these prisoners of war. On the other hand, (testimonium 4, lines 4-5 [right column] / l. 6-7 and l. 5-6 [left and middle columns]) the *T’Ħrobay didebuli* reflects Theophanes Homologetes’ designation of the icon at Chalce (*βαῦτα μαρτυροῦσας*, i.e. *τῆ εἰκόνι τοῦ σωτήρος*, “to the icon of the Saviour”) more precisely than Georgios Hamartolos’ (*τῆ εἰκόνι Χριστοῦ*, “to the icon of Christ”). On account of those (and similar) details, the *T’Ħrobay didebuli* appears to fluctuate between both narratives, by modifying the story’s fictional character in order to substantiate the impact of image-worshipping: Thus, Maurice is not dreaming that he was standing in front of an icon, but a dream-vision appears to him when he was standing in front of an icon. On the other hand, one must not forget that, ultimately, the 7th century author John of Antiochia (frg. 218d ed. Müller 1870, see note 79) might have been the main source of inspiration.

⁹⁰ See Dujčev 1965, 218-19 (with a presentation of the sources and discussion).

public. Arguably, it was one of Theodore Studites' followers (if not Theodore himself) who, from ancient historical records (ძუელთა მათ წიგნთაგან: testimonium 1, line 4), attempted to meet those needs.⁹¹

Anyhow, during the process of adaptation, the commemoration of the siege of Constantinople in the year 626 (BHG 1060) was both inflated and updated. Even two centuries later, the composition as a whole could be considered as a worthy contribution to the education of the Kartvelian elites and, thus, the manuscript in its entirety was rendered into their language. But, by now, times had changed; in the view of our translator, whose culture and wide range of reading is attested to by his knowledge of Persian matters, the Scythians (who perhaps had been already identified with the Bulgarians or Slavs in the Greek text) now had to be identified with the Russians. The reason behind this oddity, as well as many other features of the *T'hyrobay didebuli*, must, at present, remain obscure.

Friedrich Schiller University Jena, Germany

BIBLIOGRAPHY

Sources (titles of anonymous works are put in italics)

Anastasius Sinaiticus ed. Nau 1902: Nau, François. "Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai." *Oriens christianus* 2: 58-89.

Anonymus Guidi ed. Guidi 1903: Guidi, Ignatius, ed. *Chronica minora I*, Louvain: E Typographeo Reipublicae. Reprint 1960 (= CSCO 1), 15-39.

⁹¹ According to Theophanes Homologetes (pp. 497 l. 16-499 l. 15 ed. de Boor 1883. See Dujčev 1965, 194-97, the imperial *silention* from 04.11.812, presided by the emperor Michael Rhangabe, was discussing the issue of refugees dwelling at Byzantium on the basis of biblical quotations (John 6,37; Tim. 5,8; Ps. 119,6), and I wonder if Theodore Studites and the members of his party did not have a textbook with historical precedents at hand, which (at a later time?) was rewritten with the purpose of strengthening their theological arguments by means of historical reasoning. In order to provide evidence in favour of this opinion, it would be decisive to confront the ideology of the transitional portions from the *T'hyrobay didebuli* (see above, note 17) with the positions referred to by Theophanes Homologetes (who is known to have been hostile towards Theodore Studites and his party (see Dujčev 1965, 195, with n. 3) and in this light, Theophanes Homologetes' retouches occurring in testimonium 4 [i.e. the generalizing purpose of Maurice's prayer, see above, note 89] can be explained in a plausible way).

Abu ʿAlī Muhammad b. Muhammad b. ʿAlī, *تاريخ بلعمی، تکمله وترجمه*: Bal' amī ed. Bahār and Gonābādī 2009: تاريخ بلعمی، تکمله وترجمه: تاريخ طبري، تالیف ابو جعفر محمد بن جریر طبری، به تصحیح محمد تقی بهار (ملك الشعراء) به كوشش محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۸۸

Calendrier palestino-géorgien ed. Garitte 1958: Garitte, Gérard, ed. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaitucus 34 (X^e siècle), édité, traduit et commenté. Bruxelles: Société des Bollandistes (= Subsidia hagiographica 30).

Chronicle of Se'ert ed. Scher 1907-1919: Histoire néstorienne inédite (Chronique de Séert). Edited by Addai Scher et al. Paris: Firmin Didot. Reprint Turnhout 1983-1993 (PO IV.3, V.2, VII.2, XIII.4).

Chronicon Paschale ed. Dindorf 1832: *Chronicon Paschale*. Edited by Ludwig Dindorf. Bonn. Impensis Ed. Weberi (= CSHB s.n. [2 vols.]).

Diegesis ophelimos (BHG 1060). Edited by Jean-Paul Migne. PG 92.1353 D-1372C.

Eklogai historion ed. Cramer 1839: *Eklogai historian*. In *Anecdota Graeca e codd. Manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*. Edited by Anthony John Cramer, 243-379. Oxford: E Typographeo Academico. Reprint Hildesheim 1967 (4 vols.), here vol. 2, 243-379.

Eutychios see Sa'īd b. Baṭrīq ed. Cheikho 1909; ed. Breydy 1985.

Evagrius Scholasticus ed. Bidez and Parmentier 1898: Bidez, Joseph and Leon Parmentier, eds. *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*. London: Methuen & Company.

George Cedrenos ed. Bekker 1838-1839: Georgius Cedrenus. *Historiarum Compendium*. Edited by Immanuel Bekker. Bonn: Impensis Ed. Weberi. (= CSHB s.n.).

Georgios Hamartolos ed. de Boor and Wirth 1978: Georgios Hamartolos. *Chronicon*. Edidit Carl de Boor, editionem anni MCMIV correctiorem curavit Peter Wirth. Stuttgart: Teubner (2 vols.).

Gregory, Registrum ed. Norberg 1982: Gregor magnus. *Registrum Epistolarum*. Edited by Dag Norberg. Turnhout. (= CCSL 140-140A).

John of Antiochia ed. Müller 1870: John of Antiochia. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Collegit, disposuit, notis et prolegomenis illustravit Carlus Müllerus, Vol. 5. Paris.

John Zonaras ed. Büttner-Wobst 1897: Johannes Zonaras. *Epitome Historiarum, libri XIII-XVIII*. Edited by Theodor Büttner-Wobst. Bonn (= CSHB s.n.).

K'art'lis Chovrebay ed. Qaḥḥšvili 1955: ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბილისი.

Khuzistan Chronicle see *Anonymus Guidi* ed. Guidi 1903.

Leo Grammaticus ed. Bekker. 1842: Leonis Grammatici Chronographia. Ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Bonn: Impensis Ed. Weberi (= CSHB s.n.).

Leontios of Neapolis ed. Gelzer 1893: Gelzer, Heinrich, ed. *Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Iohannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*. Freiburg / Leipzig: J. C. B. Mohr.

Michael Glykas ed. Bekker 1836: Michael Glykas. *Annales*. Edited by Immanuel Bekker. Bonn: F. Weber (= CSHB s.n.).

Nihāyat al-irab fi aḥbār al-Furs wa'l-'Arab ed. Dānešpažūh 1996: نهاية العرب في اخبار الفرس: والعرب، به تصحيح محمد تقى دانشپژوه، تهران ۱۳۷۵

Остромирово Евангеліе 1056-57 года ed. Востоков' 1843: Остромирово Евангеліе 1056-57 года, изданое А. Востоковым, Санктпетербургъ, 1843 г. (reprint Wiesbaden 1964).

Sa'īd b. Baṭrīq ed. Cheikho 1909: *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, I*. Edited by Louis Cheikho. Beirut: E Typographeo Catholico. Reprint Louvain 1954 (= CSCO 50); ed. Breydy 1985: Breydy, Michel. Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'īd b. Baṭrīq um 935 A.D., Louvain 1985 (= CSCO 471).

Sebēos ed. Abgaryan 1979: Պատմութիւն Մերձնոյի աշխատասիրութեան Գ. Գ. Արարիանի, Երևան.

Sophronius of Jerusalem ed. Gigante 1957: Sophronii Anacreontica. Edidit italice reddidit Marcello Gigante. Roma: Gismondi. (= Opuscula. Testi per Esercitazioni Accademiche 10-11-12).

Symeon Magister ed. Wahlgren 2008: Symeonis magistri et logothetae chronicon. Recensuit Stephanus Wahlgren. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

Symeon Metaphrastesbulg ed. Sreznevskij 1905: Срезневский, В.И. Симеона Метафраста и Логоѳета Описание мира отъ бытіа и лѣтовникъ собранъ отъ различныхъ лѣтописецъ, Санктпетербургъ (reprint, ed. R. Zett, München 1971 [= Slavische Propyläen 99]).

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae ed. Delehaye 1902: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, opera et studio Hippolytus Delehaye. Bruxelles: Socios Bollandianos. (= Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris).

Taqāreb al-omam fi aḥbār molūk al-'Arab wa'l-'Aḡm ed. Anzābī-Nežād and Kalāntārī 1994: تجارب الأمم في اخبار ملوك العرب والعجم، تصحيح د. رضا انزابی نژاد - د. یحیی کلانتری، تهران ۱۳۷۳

Theodore Studites. *Epistula ad Theodorum* (Ep. II, CLXIII). Edited by Jean-Paul Migne. PG 99.1515-1520.

Theodore Studites, *Parva catechesis* ed. Auvray 1891: Auvray, Emanuel, ed. Theodori parva catechesis. Paris: Apud Victorem Lecoffre.

Theodosios of Melitene ed. Tafel 1859: Tafel, Gottlieb Lukas Friedrich, ed. Theodosii Meliteni qui fertur chronographia. München: Franz in Komm (reprint Hildesheim / New York 1980).

Theophanes Homologetes ed. de Boor 1883: Theophanis Chronographia. Recensuit Carl de Boor. Leipzig: Teubner.

Theophylact Simocates ed. de Boor and Wirth 1972: Theophylacti Simocatae Historiae. Edidit C. de Boor, editionem anni MDCCCLXXXVII correctiorem curavit Peter Wirth. Stuttgart: Teubner.

T'ħrobay didebuli ed. Džanašvili 1900: Джанаšвили, М. Г. Осада Константинополя скиаами кои суть русские и походъ императора Ираклія въ Персію, Сборникъ Материаловъ для Описанія Мѣсностей и Племень Кавказа 27, стр. 1-64; ed. K'arbelašvili 1903: კარბელაშვილისა, პ.: საეკლესიო მუზეუმის სერვის № 7, ობოლობო (*non vidi*); ed. Džanašvili 1912: Джанаšвили, М. Сказание об осадах Константинополя персими, скифами–русскими и арабами, in: Материалы по истории и древностям Грузии и России, Тбилиси, 107-45 (*non vidi*).

Typicon de la Grande Église ed. Mateos 1962: Mateos, Juan, ed. *Le Typicon de la Grande Église* (Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle), tome I^{er}. Rome: Pont. Institutum Orientalium studiorum

Zand ī Wahman Yasn ed. Cereti 1995: Cereti, Carlo G. *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto italiano per il medio ed estremo oriente. (= Serie orientale Roma 75).

Secondary Literature

Adontz, Nikolai. 1965. *Les légendes de Maurice et de Constantin V*. Lisbon. (= Études Armèno-byzantines).

Altaner, Berthold and Alfred Stuiber. 1966 (*1978, reprint 1993 u.ö.). *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg.

Blake, Robert P. and Henri de Vis. 1934. *Epiphanius de gemmis. The Old Georgian Version and the Fragments of the Armenian Version*. London: Christophers.

Bregaje, T'amar. 1986: *K'art'ul xelnacert'a aqçeriloba*/Kollekcija A [Description of the Georgian manuscripts/collection A]. II, 1. Tbilisi: Georgian Academy of Sciences.

Dujčev, Ivan. 1965. *Medioevo Bizantino-Slavo*, volume primo: *Saggi di Storia Politica e Culturale*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 102.

Džavaḡišvili, Ivane. [1921] 1977. *T'xzulebani t'ormet tomad* [Works in twelve volumes]. Vol. VIII: *Istoriis mizani, c'k'aroebi da met'odebi cinat' da axla* [The aim of history, sources and methods then and now], 19-372. Tbilisi.

Grierson, Philip. 1950. "The Consular Coinage of "Heraclius" and the Revolt against Phocas of 608-10." *Numismatic Chronicle* 10: 71-93.

Grumel, Venance. 1966. "La mémoire de Tibère II et de Maurice dans le Synaxaire de Constantinople." *Analecta Bollandiana* 84: 249-53.

Halkin, François. [1957] 1985. *Bibliotheca Hagiographica Graeca [BHG]*. Bruxelles: Société des Bollandistes.

Kaegi, Walter E. 2003. *Heraclius. Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.

K'ek'eliġe, K'orneli. 1957. *Etūdebi dzveli k'art'uli literaturis istoriidan* [The etudes from the history of old Georgian literature]. Tbilisi: Academy of Sciences of the Socialistic Republic of Georgia.

— [1960] 1980 *Dzveli k'art'uli literaturis istoria* [A history of old Georgian literature]. Vol. I. Tbilisi: Academy of Sciences of the Socialistic Republic of Georgia.

— 1986. "Mose Janašvili." In *dzveli k'art'uli mcerlobis mkolevarni*. Edited by K'orneli K'ek'eliġe, Alexandre Baramidze and Leo Menabde. Tbilisi: Tbilisi State University Press.

Olster, David Michael. 1993. *The Politics of Usurpation in the Seventh Century: Rhetoric and Revolution in Byzantium*. Amsterdam: Hakkert.

Palme, Bernhard. 2002. *Dokumente zu Verwaltung und Militär aus dem spätantiken Ägypten*, Wien: Hollinek. (= Corpus Papyrorum Raineri Archeducis Austriae 24, Griechische Texte 17).

Peeters SJ, Paul. 1947. "Les Ex-voto de Khosrau Aparwez à Sergiopolis." *Analecta Bollandiana* 65: 5-56.

— 1951. *Recherches d'Histoire et de Philologie Orientales*. Bruxelles: Société des Bollandistes (= Subsidia Hagiographica 27).

Rapp Jr., Stephen H. 2003. *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*. Louvain: Peeters (= CSCO 601).

— 2014a. "New Perspectives on *The Land of Heroes and Giants: The Georgian Sources for Sasanian History*." *e-sasanika* 13: 1-32. (accessed [09.10.2014] on http://www.sasanika.org/sasanika_author/rapp-stephen/).

— 2014b. *The Sasanian World through Georgian Eyes. The Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. Farnham: Ashgate.

Schilling, Alexander Markus. 2008a. "L'apôtre du Christ, la conversion du Roi Ardašir et celle de son vizir." In *Controverses des Chrétiens dans l'Iran sassanide*, edited by Christelle Jullien, 89-111. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes (= Studia Iranica. Cahier 36; Chrétiens en terre d'Iran 2).

— 2008b. *Die Anbetung der Magier und die Taufe der Sāsāniden. Zur Geistesgeschichte des iranischen Christentums in der Spätantike*. Louvain: Peeters (= CSCO 621).

— 2008c. "Die Reversio Sanctae Crucis (BHL 4178) in slavischer Überlieferung." *Analecta Bollandiana* 126: 311-33.

Shlosser, Franziska E. 1984. *The Reign of the Emperor Maurikios (582-602). A Reassessment*. Athens: Historical Publications St. D. Basilopoulos.

Sotiroudis, Alexandra. 1989. *Die handschriftliche Überlieferung des "Georgius Continuatus" (Redaktion A)*. Thessaloniki (= *Aristoteleio panepistēmio Thessalonikes, epistēmonikē epetērida tēs philosophikēs scholēs, parartēma* 68).

Tarchnišvili, Michael and Julius Assfalg. 1955. *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze*. Bearbeitet v. P. Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (= Studi e Testi 185).

Thomson, Robert W., James Howard-Johnston and Tim Greenwood. 1999. *The Armenian History Attributed to Sebeos*. Translated, with notes by Robert W. Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston, Assistance from Tim Greenwood. Liverpool: Liverpool University Press (= Translated Texts for Historians 31) [2 vols.].

Toumanoff, Cyril. 1947. "Medieval Georgian Historical Literature (VIIth-XVth Centuries)." *Traditio* 1: 139-82; for complements, see id., *Traditio* 5: 340-44.

Vailhé, Siméon. 1910. "Execution de l'empereur à Calamich en 602." *Échos d'Orient* 13: 201-08.

van Esbroeck, Michel. 1976. "Une chronique de Maurice à Héraclius dans un récit des sièges de Constantinople." In *Bedi Kartlisa. Revue de kartvéologie* 34: 74-96.

Vasil'evskij, Vasilii. 1895. *Xronika logofeta na slavjanskom i grecheskom. Vizantijskij Vremennik* 2: 78-151.

Whitby, Michael, trans. 2000. *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool: Liverpool University Press. (= Translated Texts for Historians 33).

Wortley, John. 1980. "The Legend of the Emperor Maurice." In *Actes du XV^e Congrès International d'Études Byzantines IV*, Athènes Septembre 1976, 382-91. Athènes: Association Internationale des Études Byzantines.

Wood, Philipp. 2013. *The Chronicle of Seeert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*. Oxford: Oxford University Press.

Žordania, Fedor D. 1902. *Opisanie rukopisej Tiflisskogo Tserkovnogo muzeya Kartalino-Kakhetinskogo dukhovenstva sostavlennoe F. D. Žordania*. Tiflis.

MOPSOS. ANTIKE UND MODERNE MYTHEN ÜBER DEN TROJANISCHEN KRIEG¹

TASSILO SCHMITT

Abstract. This article deals with new research approaches that mythical traditions and genealogies on Mopsos were reflecting migrations of Greeks. These populations are considered to have been moving into the region of later Cilicia after the collapse of the late Bronze Age system of powers. A survey of the most important points shows that the arguments aren't strong enough to support these reconstructions. A remark by Herodotus on the supposed former name of the Cilicians, who were reported to have been called "Hypachaians," on close investigation rather reveals that the myths contradict the Classical view and therefore have to be more recent.

Unter den Gestalten der griechischen Mythologie gehört der Seher Mopsos heute nicht zu denen, die wie Achill oder Cassandra noch weithin bekannt sind.² Das war in der römischen Kaiserzeit anders.³ Zwar konzentrieren sich Zeugnisse, die ihn nennen, im Raum Kilikien. Aber die Münzmeister dort durften doch damit rechnen, dass man Mopsos und

¹ Die ursprüngliche Fassung für den mündlichen Vortrag ist weitgehend beibehalten worden. Ergänzt wurden Quellen und Literarurbelege sowie einige Korrekturen in Auseinandersetzung mit jüngst erschienenen Beiträgen von Oreshko (2013) und Simon (2014). Die anonymen Gutachten haben mir geholfen, einige Argumente zu präzisieren.

² Umfassende und weiterführende Überblicke über die Forschung bei Vanschoonwinkel 1990; 2006, 89-90, Baldriga 1994 und Bremmer 2008; vgl. auch Simon 1992.

³ Vgl. Scheer 1993, 153-271.

seine Geschichte ohne Weiteres vor Augen hatte, wenn man sein Bild und seinen Namen auf den von ihnen in Auftrag gegebenen Münzen erkannte. Zu seiner Prominenz und seiner Verbindung vor allem mit Kilikien trugen die zwei Städte Mopsukrene, „Quelle des Mopsos“, und Mopsuestia, „Herd des Mopsos“ bei, deren Namen mit seinem Wirken verknüpft waren. In der letztgenannten Stadt gab es ein berühmtes Orakel, für dessen Zuverlässigkeit auch der mythische Gründervater bürgte.

Dieser hatte – so erzählte die Tradition⁴ – den Seher Kalchas in einem Wettstreit besiegt und dann dessen Begleiter, die auf der Heimkehr vom siegreichen Feldzug gegen Troja waren, über Zwischenstationen nach Kilikien geführt. Auf dieser Route seien die Städte Klaros, Mopsoukrene, Mopsuestia und Mallos gegründet worden. In den verschiedenen Versionen war man sich nicht darüber einig geworden, woher genau Mopsos stammte. Umstritten war auch, ob und wie weit er seinen Weg von Kilikien aus fortgesetzt hatte. Wichtig für die kaiserzeitlichen Kilikier war aber, dass ihre Heimat über diese Person fest und seit der fernsten Vergangenheit in die griechische Welt eingebettet war. Schon im Zeitalter des Trojanischen Krieges hatten demnach doch Griechen hier wie anderswo auch Siedlungen gegründet und diesen Raum mit ihrer Heimat verbunden.

Die kritische Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts hat nach kontroversen Diskussionen bis in die 1990er Jahre zu dem weithin anerkannten Konsens geführt, dass diese mythischen Traditionen keineswegs als Zeugnisse früher griechischer Kolonisationstätigkeit im kilikischen Raum gewertet werden dürften. Vielmehr handle es sich um späte Konstruktionen, die seit der spätklassischen, vor allem in der hellenistischen und römischen Zeit zeigen sollten, dass man nicht erst seit Kurzem zu Griechenland und seiner Kultur gehörte.⁵

Mir selbst hat diese Deutung aus einem weiteren Grund immer sehr eingeleuchtet. In Studien zur Geschichte des vorhellenistischen Kilikien, die ich in Ergänzung zu einen Lexikonartikel⁶ begonnen habe und die nun

⁴ Zur Traditionsbildung grundlegend, aber leider oft übersehen Prinz (1979, 16-34). Die Episode vom Wettstreit zwischen Kalchas und Mopsos gehörte wohl schon früh zu den *Nóστοι*; dazu West 2013, 244-87, besonders 254-58. Vgl. außerdem nun auch Fowler 2013, 546-50.

⁵ Vgl. zuletzt wieder Lane Fox 2011, 224-39 und Meyer 2011, 83-84.

⁶ Brakmann et al. 2004.

endlich demnächst abgeschlossen und publiziert werden sollen, war ich nämlich zu dem Ergebnis gekommen, dass man noch im klassischen Athen – also der Stadt mit einem vergleichsweise weiten geographischen Horizont – fast nichts über die Geschichte dieses Raumes wusste. Für angeblich bis in die mythische Zeit zurückreichende Verwandtschaftsverhältnisse fehlen jegliche Zeugnisse: Kilikien und seine Umgebung waren im allgemeinen Bewusstsein der Griechen lange geographisch, ethnographisch und historisch in vieler Hinsicht eine *terra incognita*. Dieses Ergebnis hatte mich seinerzeit überrascht. Aber es passte zu archäologischen Funden und Befunden, wonach griechische Kontakte in diese Gegend sich vor der archaischen Zeit kaum nachweisen lassen.

Ich will nicht missverstanden werden: Natürlich kann man nicht ausschließen, vielmehr ist es sogar wahrscheinlich, dass griechische Seeleute an der kilikischen Küste vorbeikamen und dort landeten. Worauf es ankommt, ist etwas anderes: Die Gegend gehörte nicht zu dem Raum, der ihnen als griechisch galt. Umgekehrt wird man in den griechischen Städten lange vergeblich nach Zeugnissen von Besuchern Ausschau halten, die aus Kilikien dorthin gekommen wären. Gerade weil das Ebene Kilikien im Persischen Reich militärisch und wirtschaftlich eine erhebliche Rolle spielte,⁷ ist es bemerkenswert und vielleicht doch kein wertloses “argumentum e silentio“, dass keiner seiner Bewohner damals in der griechischen Welt Spuren hinterlassen hat. In Kilikien gab es offensichtlich lange keine lebendige Erinnerung an eine gemeinsame griechische Vergangenheit. Deren Entdeckung oder besser Erfindung müsste dann im Rahmen eines Hellenisierungsprozesses gedeutet werden.⁸

Die Bedingungen für solche Forschungen haben sich aber in den letzten anderthalb Jahrzehnten erheblich verändert. Denn es setzt sich immer stärker und mit immer neuen, zum Teil sehr scharfsinnigen Argumenten die Auffassung durch, dass die Berichte über Mopsos eben doch etwas wie einen historischen Kern enthalten könnten. Sie gelten nun als Hinweise auf griechische Siedlungstätigkeit in der Zeit nach dem Zusammenbruch der mykenischen Palastzivilisation. Mehr und mehr schenkt man ihnen so starkes Vertrauen, dass man auf ihrer Basis sogar die These wagt, dass

⁷ Dazu jetzt vor allem Casabonne 2002.

⁸ Zur Hellenisierung vgl. Salmeri 2003; 2004.

sich damit indirekt sogar die Historizität des Trojanischen Krieges plausibel machen lasse.⁹

Damit wird Mopsos nun unversehens zu einer zentralen Figur für das Verständnis der Entwicklungen im nachmykenischen Zeitalter. Seine Prominenz in diesen Zusammenhängen hat vor allem mit neuen Quellen zu tun, in deren Licht man dann auch die schon bisher bekannten neu bewertet und den vorhin skizzierten Forschungsstand in Frage gestellt hat. Die wichtigste von ihnen ist eine Bilingue,¹⁰ die im Oktober 1997 beim Dorf Çineköy etwa 30 km südlich von Adana gefunden worden ist.¹¹ Dort stellt sich ein Warikas (wa/i-ra/i-ka-sá) vor. Er bezeichnet sich als Angehörigen einer Herrscherfamilie, nämlich als "Nachkomme des Muksas" (luwisch: [Mu-ka]-sa-sa INFANS.NEPOS-si-sà) beziehungsweise als "Nachkomme des Mpš" (phoinikisch: šph Mpš).

Der hier genannte Warikas scheint auch in einer schon länger bekannten weiteren Bilingue – diesmal aus Karatepe¹² – belegt zu sein. Auf der Inschrift von Karatepe lautet der Name luwisch Awarikus; deren phoinikische Version 'wrk zeigt ebenfalls, dass dem anlautenden w-Laut noch eine Silbe, also wohl ein A-Laut, vorausgeht. Die Familie wird hier¹³ außerdem luwisch als Mu-ka-sá-sá-na DOMUS-ni-i, "Haus des Muksas", phoinikisch als bt Mpš, "Haus des Mpš", bezeichnet.¹⁴ Neben der üblichen Identifikation von Warikas und Awarikus geht man in der Forschung überdies meist davon aus, dass diese Person mit dem in assyrischen Texten belegten Urikki (Ú-ri(-ia)-ik-ku/ki), König von Que, aus der Zeit der Könige Tiglatpileser III. (744-27) und Sargon II. (721-05) gleichgesetzt

⁹ Lemaire 2006; Jasink und Marino 2007; Jasink und Bombardieri 2008; Oettinger 2007; 2008; 2011; López-Ruiz 2009.

¹⁰ Die Texte sind nicht nur im einheimischen Luwisch, sondern auch auf Phoinikisch formuliert, das damals dort in verschiedenen Zusammenhängen als Zweitsprache verwendet wurde.

¹¹ Tekoğlu et al. 2000.

¹² Hawkins 2000, 45-71; vgl. Röllig 2011.

¹³ Karatepe I, 21.

¹⁴ Diese Ausdrucksweise ist üblich; vgl. Lemaire 2004 und 2006. Deswegen darf sie auch nicht ohne Weiteres mit dem Ortsnamen Mopsuhestia gleichgesetzt werden; vgl. Gander 2012, 298 mit Anm. 112 (mit weiterer Lit.). Lane Fox (2011, 267) erinnert daran, dass es im Griechischen keine Ortsnamen gibt, die vom Wort ἑστία ("Herd") abzuleiten wären, und stellt Mopsuhestia zu hethitisch "hesty" in der Bedeutung "Stätte für religiöse Rituale unter dem Patronat der Herrscherfamilie des Mopsos".

werden und folglich ins achte vorchristliche Jahrhundert datiert werden muss.¹⁵

Bemerkenswert ist die neue Inschrift aus Çineköy in unserem Zusammenhang aber vor allem deswegen, wie der König seinen Herrschaftsbereich bezeichnet und das in doppelter Hinsicht.

(1) Auf Phoinikisch heißt er König der "Dananer" (*mlk dnmym*).¹⁶ Diese Bezeichnung ist nur insofern auffällig, als auch hier im Unterschied zur luwischen Form, die die Karatepe-Inschrift gibt, eine anlautende Silbe fehlt, die luwisch mit "a-", also als Stadt der "Adanener", erscheint. Hier können wir nun sicher sagen, dass die Stadt wirklich Adana – und nicht nur *Dana – heißt: Denn die heute noch Adana genannte Stadt trug schon im hethitischen Reich einen Namen mit a-Anlaut. Stellt man Warikas und Awarikus sowie Dananer und Adanener nebeneinander, glaubt man folgern zu dürfen, dass die Inschrift aus Çineköy eine Neigung zu spiegeln scheint, anlautende a-Laute wegzulassen.

(2) Sensationell aber erscheint die in der Çineköy-Inschrift gegebene luwische Form von Warikas' Herrschaftsbereich. Denn er wird nicht – wie im Phoinikischen – Territorium der Stadt der Dananer, sondern Territorium der Stadt der Hijawaer (*Hi-ia-wa/i*) genannt.¹⁷ Auf der Sachebene müssen die luwische und die phoinikische Bezeichnung dasselbe meinen. Das heißt dann aber auch, dass Hijawaer und Dananer jedenfalls damals äquivalente Bezeichnungen gewesen sein müssen.

Die "Dananer" oder "Adanener" hatten schon früher immer wieder Spekulationen über mögliche Verbindungen zu den Griechen provoziert, die ja bei Homer auch Danaer genannt werden. Außerdem werden in einem berühmten ägyptischen Text aus dem frühen 14. Jahrhundert, der so genannten Ortsnamenliste Amenophis' III., wohl Gebiete in

¹⁵ Zur Gleichsetzung von Warikas, Awarikus und Urikki vgl. etwa Lanfranchi 2007, 179. Vorsichtig jetzt hingegen Gander 2012, 293-94; abgelehnt wird sie jetzt entschieden von Simon 2014. Da aber nach wie vor Einigkeit darüber besteht, dass alle genannten Namensträger derselben Dynastie des "Mopsos" angehören, kann diese Frage hier auf sich beruhen. Die noch weitergehende Identifikation von Awarikus oder Warikas mit dem kretischen (!) Vater des Mopsos in manchen Varianten des Mythos, die Forlanini (1996) über eine hypothetische Namensform *Wrakios vornimmt, ist trotz der Zustimmung zu dieser Überlegung bei Röllig (2011, 120) wenig plausibel.

¹⁶ Tekoğlu et al. 2000, 994, Z. 9.

¹⁷ Tekoğlu et al. 2000, 968, I-II, VII.

Festlandgriechenland als Tanaja bezeichnet.¹⁸ Weil aber Dananer bzw. Adanener schlecht von der Stadt Adana getrennt werden können und wirklich alles dagegen spricht, Adana schon in der Zeit der hethitischen Herrschaft als griechisch zu identifizieren, hatten solche Vermutungen nie richtig überzeugen können.

Die Inschrift aus Çineköy hat die Situation nun verändert. Denn beim Namen der Hijawaer könnte es sich eben – wie bei vielleicht bei Warikas und der phoinikischen Form der Dananer – um eine verkürzte Variante von *A-Hijawaern handeln. Dieser Name wiederum kann ganz leicht neben den der Ahijawer gestellt werden, der in hethitischen Texten der Reichszeit, wie heute weithin anerkannt ist, für Mykener verwendet wird. Da sich Warikas nun als Abkömmling der Familie des Mopsos vorstellt, glaubt man folgern zu dürfen, dass mit dem Gründer Mopsos mykenische Griechen ins Ebene Kilikien gekommen seien.

Der hier skizzierte Gedankengang ist für die sich verbreitende neue Orthodoxie der entscheidende. Ich will nun in drei kurzen Überlegungen darlegen, warum ich ihr nicht zu folgen vermag. Dabei will ich mich erstens Aspekten zuwenden, die für diese Rekonstruktion nicht hinreichend gewürdigt sind. Ich will zweitens darauf aufmerksam machen, dass ein weiteres Argument, das die neue Auffassung stark untermauern soll, überhaupt keine Beweiskraft hat. Und ich will drittens kurz erläutern, warum eine Bemerkung bei Herodot, die ebenfalls zur Stützung der neuen Orthodoxie herangezogen wird, diese vielmehr untergräbt.

zu (1)

Es erscheint auf den ersten Blick zwar möglich, dass der Name der Hijawaer eine (jüngere) Form für Ahijawaer sein könnte. Aber es verdient festgehalten zu werden, dass das zunächst nur eine Vermutung ist. Sie gründet vor allem auf der Ansicht, dass im sprachlich luwischen Kontext anlautende a-Laute geschwunden sein könnten.¹⁹ Genau diese Schlussfolgerung ist aber kürzlich als für die Sprachwirklichkeit nicht relevant widerlegt worden; in den untersuchten Fällen handle es sich um

¹⁸ Edel und Görg 2005, 161-213; Cline und Stannish 2011, 6-16; vgl. auch Kelder 2010, 35-39.

¹⁹ Vgl. Hajnal 2011.

orthographische Varianten.²⁰ Die nun mögliche Hypothese, dass auf Hieroglyphenluwisch bezeugtes *hi-ya-wa/i* als „Ahiyawa“ (<Ahhiyawa) auszusprechen wäre, findet nun aber nicht nur keine unabhängige Bestätigung,²¹ sondern wird auch dadurch praktisch ausgeschlossen, dass geographisch und chronologisch passende Zeugnisse – wie gleich gezeigt werden soll – die Lesung Hiyawa als die bei Weitem vorzuziehende erscheinen lassen. Die Deutung Hijawaer < Ahijawaer < Ahhijawaer bleibt also höchst hypothetisch und erweist sich zudem als sehr unwahrscheinlich.²²

Alternativ ist es nämlich sehr gut möglich, den Namen der Hijawaer mit dem einer Stadt zu verbinden, der im 14. Jahrhundert leider nur fragmentarisch belegt ist. Der Ort heißt dort Hija...²³ Er erscheint in einer Auflistung, die wohl geographisch geordnet ist. Nur ein weiterer Eintrag trennt ihn von Adana. Demnach gibt es zumindest damals einen passenden Ortsnamen.²⁴ Ein Einwand liegt nahe – und ist auch schon erhoben worden: Darf man die Hijawaer des 8. Jahrhunderts auf der Inschrift aus Çineköy wirklich mit einem 600 Jahre früher belegten Ortsnamen erklären?

In dieser Situation ist es angemessen, daran zu erinnern, dass Hijawaer (in dieser Form!) seit Kurzem auch in der Zeit des letzten hethitischen Großkönigs, Suppiluliumas II. (1207-1178), – diesmal in akkadischen Texten – belegt sind. Es handelt sich um Briefe einerseits des Großkönigs, andererseits eines seiner hohen Beamten an den König Ammurapi von

²⁰ Melchert 2010; Gander (2012, 282-84) hebt hervor, dass „sich immer deutlichere Hinweise dafür finden“, dass die Aphärese – wo sie denn vorliegt – nur graphisch ist.

²¹ Diese Aussage wäre entschieden zu modifizieren, wenn man der von Oreshko (2013). Formulierten These folgt, dass in der Bilingue aus Karatepe das Zeichen *429 nicht – wie bisher allgemein angenommen – für die Doppelsilbe *ta-na*, sondern für *hi-ya* steht. Demnach wäre dort – Karatepe 1 §II-VI, XXIV, XXXI-XXXII, XXXVII (vgl. Hawkins 2000, 48-53) – jeweils *Á-hiya-wa/i* statt *Á-tana-wa/i* zu lesen. Die für diesen Vorschlag angeführten paläographischen Argumente vermögen aber nicht zu überzeugen.

²² Gander 2012, 286: „Aufgrund sprachlicher Kriterien ist also eine Gleichsetzung von Hiyawa mit Ahhiyawa eher unwahrscheinlich“.

²³ KUB XXIII 21 VS II 5-6 (14. Jh.; aus den Annalen Arnuwandas I): ^{URU}A-da-ni-ia-an ^{CIŠ}ar-mi-[iz-zi ...] [...^{URU}Ši-n]u-wa-an-da-an ^{URU}Hī-ia[...].

²⁴ Gander (2012, 288) hält beide Städte im Kontext mit Recht für „offensichtlich ... kilikische Orte“.

Amurru.²⁵ Diesem wird vorgehalten, dass vom Hethiterkönig offensichtlich angewiesene Lieferungen an die Hijawaer noch nicht erfolgt seien. Außerdem wird deutlich, dass diese Hijawaer sich damals im Lande Lukka, also im südwestlichen Anatolien aufhielten. Dort führten die letzten Hethiterkönige Krieg und bedienten sich dafür auch der Hilfe ihrer Vasallen von der Levante. Hier ist es Ammurapi von Amurru. Konkret soll dieser, wie gesagt, unter anderem Hijawaer beliefern.

Soll es sich bei diesen, wie man vermuten könnte, wirklich um mykenische Truppen oder Söldner gehandelt haben? Mir erscheint es bei Weitem plausibler, auch diese Hijawaer mit der Stadt Hija... im kilikischen Raum zusammen zu bringen, der aus der Perspektive der Reichshauptstadt in derselben Gegend wie Amurru liegt. Amurru und die Hijawaer agierten demnach im Auftrag des Hethiterkönigs, der überdies angeordnet hatte, dass Ammurapi dabei spezifische Leistungen zur Unterstützung der Hijawaer zu erbringen hatte. Das ist doch viel wahrscheinlicher, als dass er mykenische Söldner aushält, von denen man sich zu fragen hätte, warum sie überhaupt mit einem Landesnamen bezeichnet worden sind. Völlig ausgeschlossen ist es allerdings, dass die Leistung ein diplomatisches Geschenk an einen mykenischen König als Dank für seine Hilfeleistungen anzusehen wäre. Wäre das so, wäre dieser König, wäre allenfalls ein von ihm Beauftragter, aber wären sicher nicht anonyme Hijawaer als Adressaten angegeben.

Im Übrigen ist darauf zu bestehen, dass auch hier Hijawaer und nicht Ahijawaer genannt sind: Die Hijawaer im Brief an Ammurapi sind keine Ahijawer, sondern sie kommen aus einer Stadt im kilikischen Raum, die im 14. und auch im späten 13. Jahrhundert existiert hat und im Namen des Territoriums von Warikas' Herrschaft noch im achten Jahrhundert weiterlebt. Ihr ursprünglicher Name wird dann Hijawa gelautet haben.

²⁵ RS 94.2530; RS 94.2523, herausgegeben und kommentiert von Malbran-Labat et Lackenbacher 2005; Gander (2012, 285) spekuliert, ob man statt *a-na LÚ^{MES} Ĥi-a-ú-wi-i* = "für die Hijawa-Leute" – angelehnt an das in Ugarit belegte *he-e-ia* – nicht *a-na LÚ^{MES} he-ia-ú-wi-i* = "für die Wachleute" lesen sollte. Allerdings ist den Texten keinerlei mit spezifischen "Wachdiensten" verbundene Tätigkeit zu entnehmen. Gander selbst verfolgt den Gedanken auch nicht weiter und rechnet mit der übrigen Forschung im Folgenden zumindest mit der Möglichkeit, dass hier Hijawaer angeführt sind.

zu (2)

Der in den Inschriften von Karatepe und Çineköy bezeugte Name des Dynastiegründers Mukasas bzw. Mopsos verweist zwar in der griechischen mythischen Überlieferung auf die immer gleiche Person des Sehers und Oikisten. Dort gibt es nur einen, den Mopsos. In der Bronzezeit haben aber sehr unterschiedliche Personen diesen Namen getragen.²⁶ In den Linear B-Täfelchen von Knossos erscheint ein Mopsos als mo-qo-so = Mok^wsos im Zusammenhang mit Schafzucht,²⁷ in Pylos ist von den Rädern des Streitwagens eines Mok^wsos die Rede.²⁸ Der Name der Stadt Mopsion in Thessalien²⁹ impliziert, dass dort einstmals ein Mopsos eine wichtige Rolle gespielt haben muss, der aber von unserem Seher streng zu scheiden, vielleicht aber mit dem Argonauten Mopsos Sohn des Ampyx³⁰ zu verbinden ist. Sogar Athen rühmte sich eines frühen Königs Mopsos oder Mopsopos, nach dem Attika früher auch als Mopsopia bezeichnet worden sein soll.³¹ Auch in Kleinasien verweisen der Personennamen Moxos, den ein legendärer Lyderkönig³² oder Männer in Sardeis getragen haben sollen, das Ethnikon Moxeanoi, die Gebietsbezeichnung Moxoene sowie ein Ortsname Moxupolis insgesamt sicher darauf, dass Mopsos weit verbreitet und wohl auch tief verwurzelt war. Vielleicht hat sogar Midas' Vater so geheißsen.³³ Man wird die Prominenz des Namens nicht vorschnell ursprünglich mit unserem Seher verbinden, wenn man berücksichtigt, dass im Hethitischen der Name schon im Madduwata-Text aus dem 15. oder 14. Jahrhundert prominent belegt ist³⁴ und dort einem Mann gehört, der weder zeitlich noch sachlich irgendwie mit dieser Figur aus der Zeit des Trojanischen Krieges zusammengebracht werden darf. Die kurze Übersicht bestätigt die in der Forschung mehrfach

²⁶ Jüngste kritische Zusammenstellung der Belege für den Personennamen bei Gander 2012, 298-302.

²⁷ KN De 1381.B.

²⁸ PY Sa 774.

²⁹ IG IX 2, 214.

³⁰ Zum Argonauten Mopsos vgl. Fowler 2013, 157, 186 und 548 mit den Quellen auch zu den oben im Folgenden genannten Namen.

³¹ Belege bei Fowler 2013, 548.

³² Xanthos FGrHist 765 F 17; Nic. Dam. FGrHist. 90 F 16.

³³ Vgl. Liebhart und Brixhe 2009.

³⁴ KUB XIV.1 rev. 75; CTH 147.

getroffene Feststellung, dass Mopsos seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends auf beiden Seiten der Ägäis ein beliebter Name gewesen ist.

Nun haben sprachwissenschaftliche Untersuchungen gezeigt, dass es kaum möglich ist, die griechische Form in ihren verschiedenen in verschiedenen Epochen bezeugten Varianten aus dem Hethitischen oder Luwischen herzuleiten. Legt man aber die älteste bezeugte griechische Variation zu Grunde, lassen sich die hethitischen und luwischen Formen leicht daraus erklären. Aus diesem Befund hat man den Schluss gezogen, dass *Muk^wsos *oder Mok^wsos → Mopsos ein griechischer Name sei.³⁵ Alle, die ihn getragen hätten, seien als Mykener zu identifizieren. Das gilt dann auch besonders für den Begründer der Dynastie in Kilikien. Deren griechischer Ursprung scheint damit unabhängig bestätigt.³⁶

Mir fehlt jegliche Kompetenz, um die sprachwissenschaftliche Richtigkeit dieser Überlegungen zu kritisieren. Ich will sie gar nicht anzweifeln und auch nicht weiter verfolgen, ob es sich wirklich um verschiedene sprachliche Formen des immer gleichen Namens handelt. Trotzdem gestehe ich, dass ich mir bei den kühnen geschichtswissenschaftlichen Schlussfolgerungen die Augen gerieben habe. Denn die Analysen belegen doch nicht, dass die griechische Version Mok^wsos die ursprüngliche ist,³⁷ sondern nur, dass diese Form derjenigen näher steht, von der auch die hethitischen und luwischen ihre Entwicklung genommen haben.³⁸ Ich gebe weiterhin zu bedenken, dass eine griechische

³⁵ Vgl. Gander 2012, 297 mit Anm. 111 und der dort genannten Literatur.

³⁶ Oettinger 2008.

³⁷ Jüngst hat allerdings noch Fowler (2013, 548) vor allem mit Bezug auf den Madduwata-Text ("apparently associated with the kingdom of Ahhiyawa") gefolgert, dass der Name auf einen Griechen verweisen könnte und allgemein geschlossen: "These data strongly suggest that Mopsos, or at least this Mopsos, was an originary figure of Greek legend."

³⁸ Oettinger (2008, 64) argumentiert: "At any rate the form *Mok^wso- or *Muk^wso- is original. If this form had already existed in Anatolian in early times, in Hittite and Luwian it would have been written *Mukussa- or *Mukussu- and not /Muksa-/ and *Muksu* as it is in our documents. There is no phonetically acceptable way from a *Mukkussa- (sic!) or *Mukkussu- (sic!) to the attested forms. On the other hand, if we assume the name *Mok^wso- to be of Greek origin, then the phonological correspondences are easy to explain: the labiovelar was delabialized before *s* in the transmission from Greek to Anatolian." Ist die sprachwissenschaftliche Analyse korrekt, ergibt sich nur, dass der Name nicht "in early times" (wann ist das?) ins Hethitische und Luwische übernommen

Etymologie für diesen Namen fehlt.³⁹ Ich erinnere daran, dass das Griechische ebenso wie die indogermanischen Sprachen Hethitisch und Luwisch im zweiten Jahrtausend Neuankömmlinge sowohl auf der Balkanhalbinsel wie auch in Anatolien gewesen sind. Ein Name, der sowohl hier wie dort offensichtlich weit verbreitet ist und tiefe Wurzeln geschlagen hat, stammt doch entweder viel eher aus einem vorindogermanischen – auf beiden Seiten der Ägäis verbreiteten – Substrat,⁴⁰ als dass er vom Griechischen ins Hethitisch-Luwische oder umgekehrt eingedrungen sei,⁴¹ oder er hat sich rezent um die Mitte des 2. Jahrtausends im Griechischen ebenso wie im Hethitisch/Luwischen verbreitet. Im Falle der zweiten Alternative könnte ein beeindruckender Träger Pate gestanden haben, von dem sonst nichts bekannt ist, der aber keineswegs in welcher Hinsicht auch immer Grieche gewesen sein muss. So lange bessere Quellen fehlen, verbietet sich jede weitere Spekulation.

Der Dynastiegründer in Kilikien muss also keineswegs alleine schon wegen seines Namens als Grieche angesprochen werden. Muk(a)sas = Mopsos auf den eisenzeitlichen Bilinguen sind vielmehr späte Belege für einen schon im zweiten Jahrtausend auf der Balkan- ebenso wie auf der

worden sein kann, sondern erst kurz vor dem Zeitpunkt, an dem er auch bezeugt ist. Die Veränderungen, die er dabei erfahren hat, sind allerdings unabhängig davon, ob der Name ursprünglich griechisch ist oder aus einer anderen Sprache stammt. Oettingers Darlegung zeigte dann lediglich, dass der Name nicht *alt*-anatolisch ist. Deswegen muss er keineswegs griechisch, sondern kann unbekannter, wahrscheinlich nicht-indogermanischer Herkunft sein.

³⁹ Vgl. schon Heubeck 1959, 43, Anm. 155: "Μόψος ist im Griech<ischen> b<e>z<iehungs>w<eise> I<n>d<o>g<ermanischen> schlecht anzuknüpfen. Wahrscheinlich handelt es sich um ein Wort des 'heth<itischen>' Sprachenkreises, der bis ins 'vorgriech<ische>' Substrat hineinreicht". Weiterhin Heubeck 1961, 73-75.

⁴⁰ Vgl. auch Beekes 2010, XV, XVIII, der schon Beekes 1995/6, 12f. unter anderem mit Bezug myk. *Moqoso* = Μόψος dargelegt hatte, dass die Substratsprache über Labiovelare verfügte.

⁴¹ Gander (2012, 301) sieht mit Recht in der kürzlich von Liebhart und Brixhe (2009, 145-52) bekannt gemachten Nennung des Namens Muksos am Tumulus MM in Gordion (ca. 740 v.Chr.) ein wichtiges Indiz dafür, "dass es sich bei Muksos um einen in Anatolien seit langem gebräuchlichen Namen handelt, der also kaum durch Griechen dort eingeführt wurde". Auch Norbert Oettinger scheint mit einem anatolischen Ursprung des in Gordion genannten Namens Muksos einverstanden zu sein; vgl. Gander 2012, 301, Anm. 131.

anatolischen Halbinsel weit verbreiteten Namen, der seinen Weg auch in die griechische bzw. hethitische und luwische Sprache gefunden hat.⁴²

(3)

In einer kurzen Bemerkung hält Herodot fest, dass die Kiliker ursprünglich Hypachaier geheißen und erst nach der Ankunft des Phoinikers Kilix, Sohnes des Agenor, ihren nun üblichen Namen, eben den der Kiliker, angenommen hätten.⁴³ Mit Recht rechnet heute niemand damit, dass sich in dieser Aussage realische historische Vorgänge direkt widerspiegeln. Man konzentriert sich vielmehr auf die vorgebliche ältere Form des Namens der Kiliker, Hypachaier. Das meine "Halb-Achaier", in denen also Achaier steckten. Es handele sich um einen späten Reflex der Anwesenheit von Ahijawaern,⁴⁴ wie sie nun auch im Namen des Königreichs der Hijawaer bezeugt sei.⁴⁵

Herodots Aufmerksamkeit gilt hier der andauernden Wirkung, die ein Phoiniker entfaltet hat. Wenn er diesen Kilix als Sohn des Agenor vorstellt,⁴⁶ zieht er damit implizit einen Vergleich. Agenor kann ja nicht irgendwer sein, sondern muss der berühmte Agenor, König von Tyros, sein.⁴⁷ Im Mythos ist er als Vater von Europa und Kadmos gut bezeugt. Für die hier von Herodot vorauszusetzende Variante waren diese Geschwister des Kilix.

⁴² Warum die Namensform in der phoinikischen Version eines sicher zunächst luwischen Textes näher beim Griechischen zu stehen scheint, ist hier nicht weiter zu erörtern.

⁴³ Hdt. 7.91: οὗτοι μὲν τὸ παλαιὸν Ὑπαχαιοὶ ἐκαλέοντο, ἐπὶ δὲ τοῦ Κίλικος τοῦ Ἀγήνορος ἀνδρὸς Φοίνικος ἔσχον τὴν ἐπωνυμίαν. Vor langer Zeit hat Lévy (1938, 119-27) die These vertreten, dass Ὑπαχαιοί nur eine Verschreibung von *Υλαχαιοί sei, womit der in assyrischen Texten genannte Name der Kiliker, nämlich Hilakku wiedergegeben werde. Dieser Ansicht hat sich auch Scheer (1993, 260-62 mit Anm. 672) angeschlossen. Sie ist aber von Neumann (1979/1994, 299, Anm. 6) bündig widerlegt worden: "Abzulehnen ist zweifellos ... der Vorschlag I. Lévy's ..., den V(olks)N(amen) Ὑπαχαιοί bei Herodot für 'une faute imputable aux copistes d'Hérodote' zu halten, bei dem das *p* für ein altes *l* stehe. ... Der Eingriff in die handschriftliche Tradition ist reine Willkür; überdies stimmen die Vokale nicht überein". Vgl. auch die methodische Kritik von Casabonne (1999, 71), dass Lévy "'surfe' d'une langue à une autre".

⁴⁴ So früher Kretschmer 1933; 1936.

⁴⁵ Oettinger 2011.

⁴⁶ Zu Kilix vgl. Scheer 1993, 320-24.

⁴⁷ So auch Bichler 2000, 135.

Für Kadmos nun ist es bezeichnend,⁴⁸ dass er, der Phoiniker, Ruhm und Ehre in Griechenland erlangt und nach Vorstellungen der Griechen ihnen eine so wichtige Kulturtechnik wie die Schrift beigebracht hat. Daran hat man sich immer erinnert. Trotzdem sind die Griechen weder Phoiniker noch Kadmäer⁴⁹ geworden.⁵⁰ Vielmehr war es umgekehrt: Kadmos wurde ein Grieche.⁵¹ Ganz anders war die Wirkung seines Bruders Kilix. Obwohl Herodot nichts Konkretes über ihn zu sagen weiß, führte sein Wirken bei den Hypachaiern dazu, dass sie sich sogar nach ihm benannten. Ganz offensichtlich verfügten sie über eine schwächere Identität als die Griechen.

Aus dieser Perspektive trugen sie ihren Namen ganz zu Recht, der deswegen auch nicht als "Halb-Achaier" zu etymologisieren ist, wie man das in der Forschung partout tut, sondern ganz wörtlich als "Unter-Achaier", als solche, die innerlich weniger gefestigt waren als die Achaier und ihnen deswegen unterlegen waren.

Das evidente Wortspiel funktioniert aber nur dann, wenn Herodot oder seine Gewährsleute einen Namen vorgefunden haben, den sie als

⁴⁸ Zu Kadmos umfassend Edwards 1979.

⁴⁹ Immerhin heißen die Thebaner bei Homer Καδμείοι oder Καδμειῶνες (Hom. *Il.* 4.385, 388, 391; 5.804, 807; 10.288; 23.680; *Od.* 11.276), ihre Heimat erscheint im Schiffskatalog als Ὑπόθηβαι, "Hypo-Theben" (Hom. *Il.* 2.505). Dass und wie das im Zusammenhang mit dem früheren Namen "Hyp-Achaioi" der Kiliker steht, die in mythischer Zeit ihrerseits im so genannten "hypo-plakischen Theben" gewohnt haben sollen (Hom. *Il.* 6.396-97; 22.479), kann im vorliegenden Rahmen nicht erläutert werden.

⁵⁰ Um die jeweils implizierten Selbst- und Fremdverständnisse besser erfassen zu können, könnte man hier eine vergleichende Analyse der Zuordnung Sarpedons vornehmen, der allem Anschein nach fest in Lykien verankert war, dem später aber alternativ eine Abstammung von der phoinikischen Prinzession Europa zugesprochen wurde; vgl. Gehrke 2004, 121-23. Bei einer solchen Untersuchung, die hier unterbleiben muss, dürften sich auch wichtige Aspekte der Einschätzung der Rolle der Phoiniker ergeben.

⁵¹ In übertriebenem und deswegen fragwürdigem Stolz auf das eigene Hellenentum mochte man das gelegentlich anders sehen, wie sich aus Pl. *Menex.* 245d ergibt, wo es um das Selbstverständnis der Athener geht: οὐ γὰρ Πέλοπες οὐδὲ Κάδμοι οὐδὲ Αἰγυπτοὶ τε καὶ Δαναοὶ οὐδὲ ἄλλοι πολλοὶ φύσει μὲν βάρβαροι ὄντες, νόμῳ δὲ Ἕλληνες, συννοκοῦσιν ἡμῖν, ἀλλ' αὐτοὶ Ἕλληνες, οὐ μειξοβάρβαροι οἰκοῦμεν. ("Bei uns wohnen weder Leute wie Pelops noch Kadmos noch Aigypptos noch Danaos oder von den vielen anderen, die von Natur aus Barbaren, nur dem Gesetz nach Hellenen sind. Vielmehr leben wir hier ganz als Hellenen und nicht als Barbarenmischlinge"). Nach dieser hier karierten Auffassung hätte Kadmos seine Umgebung geradezu kontaminiert.

Hypachaiier zu verstehen vermochten, nicht aber dann, wenn sie aus vorgefundenen Achaiern Hyp-Achaiier, oder gar erst aus Hiyawern Ahhijawaer und dann erst Hypachaiier gemacht haben. Damit ist indirekt ein nicht-griechisches Ethnonym belegt, das in griechischen Ohren wie Hypachaiier klang, das Griechen deswegen etwa wie bei Herodot zu deuten versuchten, bei dem sie aber gerade nicht an Mopsos und seine angeblichen Achaiier dachten, die erst die moderne Forschung in diese Zusammenhänge rückt.

Es lässt sich zeigen, dass Herodot von Mopsos in Kilikien gar nichts wusste. Schließlich hat auch noch Sophokles Erzählungen um diesen Seher, die man später allgemein in Kilikien verortete, in Pamphylien angesiedelt.⁵² Entscheidend aber ist, dass Herodot Kilix als Bruder des Kadmos sagenchronologisch weit vor den Trojanischen Krieg einordnet. Damals schon waren aus den Hypachaiern Kiliker geworden, so dass es schon während des Trojanischen Krieges und erst recht danach gar keine Hypachaiier mehr, sondern nur noch Kiliker gab. Homer, der gelegentlich von Kilikern spricht,⁵³ bestätigt den sagenchronologisch frühen Zeitpunkt dieses Namenswechsels aufs Beste.

Gab es also zu Mopsos' Zeiten nach dem Trojanischen Krieg nur noch Kiliker und keine Hypachaiier mehr, kann deren Name nicht mit diesem Seher in Verbindung gebracht werden. Man darf sich nicht damit herausreden, dass Herodot den Namenswechsel vielleicht falsch datiert hat. Denn es steht ja fest, dass er durch nichts, eben auch nicht durch irgendwelche Mopsos-Traditionen, daran gehindert worden wäre. Sein Zeugnis widerspricht allen Konstruktionen, die den griechischen Seher Mopsos irgendwann vor der spätklassischen Zeit zu einer für Kilikien

⁵² Strabon (14.5.16 p. 675 = Sophokles F 182 Nauck = TrGF IV F 180 Radt) notiert: ταύτην τε γὰρ τὴν ἔριν (sc. den Wettstreit zwischen Kalchas und Mopsos) μεταφέρουσιν ἔνιοι, καθάπερ καὶ Σοφοκλῆς, εἰς τὴν Κιλικίαν, καλέσας ἐκεῖνος αὐτὴν Παμφυλίαν τραγικῶς, καθάπερ καὶ τὴν Λυκίαν Καρίαν καὶ τὴν Τροίαν καὶ Λυδίαν Φρυγίαν. ("Diesen Streit verlegen manche wie auch Sophokles nach Kilikien. Dabei nennt dieser dieses Land nach Art der Tragödie Pamphylien, so wie auch Lykien Karien und Troia und Lydien Phrygien"). Die bei Plin. nat. hist. 5.96 erhaltene Information, dass *Pamphylia antea Mopsopia appellata est* ("Pamphylien früher Mopsopien hieß"), ist wohl eine Spekulation hellenistischer Gelehrsamkeit.

⁵³ Hom. *Il.* 6.397, 415.

wichtigen Figur machen wollen. Diese Karriere trat er erst später unter Umständen an, die hier nicht weiter zu analysieren sind.

Festzuhalten ist aber, dass es aus der Perspektive der von Herodot bezeugten Mythen-tradition keine Verbindung zwischen dem griechischen Seher Mopsos und den Hijawern der späten Bronzezeit und des 8. Jahrhunderts gibt. Schärfer formuliert: Herodot und seine Gewährsleute wußten trotz ihres Interesses an Fragen der kilikischen Vorzeit und trotz einschlägigen Informationen nichts über Achaier in Kilikien!

Ich halte das für gewichtiger als mit vielen Unsicherheiten und ungewissen Vorannahmen konstruierte moderne Vorstellungen und möchte mit einer kurzen methodischen Bemerkung schließen.

Es ist selbstverständlich, dass man einen aufregenden neuen Befund wie die Nachricht über eine Mopsos-Dynastie bei den rätselhaften Hijawaern mit anderen Zeugnissen vergleicht, um sie besser interpretieren zu können. Dabei dürfen, ja müssen auch kühne Hypothesen eine hermeneutische Funktion haben. Die Identifikation von Hijawaern mit Achaiern wäre dafür ein Beispiel. Aber es ist auch nötig, dass man sich der Voraussetzungen und des logischen Status der eigenen Aussagen bewusst bleibt. Solange also keine Achaier in Kilikien gut bezeugt sind, helfen alle Hijawaer nicht weiter. Wenn man die beiden Ethnonyme wie in der neueren Literatur selbstverständlich gleichsetzt, übersieht man, dass die Hijawaer ja erst durch ein bestimmtes Verständnis der Mopsos-Tradition zu Achaiern geworden sind, dass sie also nicht umgekehrt genau dieses Verständnis beglaubigen können.

Es ist Zeit, von diesen Missverständnissen abzurücken, um der Überlieferung überraschende und neue Kenntnisse über die Vergangenheit abzurufen, als sie dazu zu missbrauchen, lieb gewordene Vorstellungen über den Trojanischen Krieg neu zu beleben.

Unter Mopsos' Führung kann man weit kommen. Aber nicht hier und nicht heute.

University of Bremen, Germany

BIBLIOGRAPHIE

- Baldriga, Roberto. 1994. "Mopso tra Oriente e Grecia. Storia di un personaggio di frontiera." *Quaderni Urbinati di cultura classica* 46: 35-71.
- Beekes, Robert S. P. 1995/1996. "Aithiopes." *Glotta* 73: 12-34.
- 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill.
- Bichler, Reinhold. 2000. *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und Geschichte*. Berlin.
- Brakmann, Heinzgerd, Gabriele Mietke, Sebastian Ristow und Tassilo Schmitt. 2004. "Kilikien (Cilicia, Isauria)." In *Reallexikon für Antike und Christentum* 20: 803-84.
- Bremmer, Jan. 2008. "Balaam, Mopsus and Melampous. Tales of Travelling Seers." In *Greek Religion and Culture. The Bible and the Ancient Near East*, hrsg. v. George van Kooten und Jacques van Ruiten, 133-51. Leiden: Brill.
- Casabonne, Olivier. 1999. "Notes ciliciennes 5-6." *Anatolia Antiqua* 7: 69-88.
- 2004. *La Cilicie à l'époque achéménide*. Paris: De Boccard.
- Cline, Eric H. und Steven M. Stannish. 2011. "Sailing the Great Green Sea. Amenhotep III's "Aegean List" from Kom el-Hetan." *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 3(2): 6-16.
- Edel, Elmar und Manfred Görg. 2005. *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis' III*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Edwards, Ruth B. 1979. *Kadmos the Phoenician: A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Gander, Max. 2012. "Aḫḫiyawa - Ḫiyawa - Que. Gibt es Evidenz für die Anwesenheit von Griechen in Kilikien am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit?" *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 54: 281-309.
- Gehrke, Hans-Joachim. 2004. "Identität in der Alterität: Heroen als Grenzgänger zwischen Hellenen und Barbaren." In *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und "Acts of Identity"*, hrsg. v. Monika Fludernik und Hans-Joachim Gehrke, 117-34. Würzburg: Ergon.
- Forlanini, Massimo. 1996. "Awariku, un nom dynastique dans le mythe et l'histoire." *Hethitica* 13: 13-15.
- Fowler, Robert L. 2013. *Early Greek Mythography*. II. Oxford: Oxford University Press.

Hajnal, Ivo. 2011. "Namen und ihre Etymologien – als Beweisstücke nur bedingt tauglich?" In *Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias*, hrsg. v. Christoph Ulf und Robert Rollinger, 241-63. Darmstadt: WBG.

Hawkins, John D. 2000. *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions: Inscriptions of the Iron Age*. Berlin: Walter de Gruyter.

Heubeck, Alfred. 1959. *Lydiaka. Untersuchungen zu Schrift, Sprache und Götternamen der Lyder*. Erlangen: Universitätsbund Erlangen.

— 1961. *Praegraeca. Sprachliche Untersuchungen zum vorgriechischen-indogermantischen Substrat*. Erlangen: Universitätsbund Erlangen.

Jasink, Anna M. und Luca Bombardieri. 2008. "Assyrians, Phoenicians, Cypriots and Greeks." *Olba* 16: 23-56.

Jasink, Anna M. und Mauro Marino. 2007. "The West-Anatolian Origins of the Que Kingdom Dynasty." *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 49: 407-26.

Kelder, Jorrit M. 2010. *The Kingdom of Mycenae. A Great Kingdom in the Late Bronze Age Aegean*. Bethesda: Capital Decisions Ltd.

Kretschmer, Paul. 1933. "Die Hypachäer." *Glotta* 21: 213-57.

— 1936. "Nochmals die Hypachäer und Alaksandus." *Glotta* 24: 203-51.

Lane Fox, Robin. 2011. *Reisende Helden: Die Anfänge der griechischen Kultur im Homerischen Zeitalter*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Lanfranchi, Giovanni B. 2007. "The Luwian-Phoenician Bilinguals of Çineköy and Karatepe: An Ideological Dialogue." In *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmungen in der Alten Welt*, hrsg. v. Robert Rollinger, Andreas Luther und Josef Wiesehöfer, 179-217. Frankfurt: Verlag Antike.

Lemaire, André. 2004. "Maison de David, maison de Mopsos, et les Hivvites." In *The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*, hrsg. v. Chaim Cohen und Sefer Moshe, 303-12. Winona Lake: Eisenbrauns.

— 2006. "La maison de Mopsos en Cilicie et en Pamphylie à l'époque du fer (XII-VI s. av. JC)." *Res Antiquae* 3: 99-107.

Lévy, Isidore. 1938. "Hypachaioi." *Mélanges Émile Boisacq II. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 6: 119-27.

Liebhart, Richard F. und Claude Brixhe. 2009. "The Recently Discovered Inscriptions from Tumulus MM at Gordium. A Preliminary Report." *Kadmos* 48: 141-56.

López-Ruiz, Carolina. 2009. "Mopsos and Cultural Exchange between Greeks and Locals in Cilicia." In *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Fritz Graf zum 65. Geburtstag), hrsg. v. Ueli Dill und Christine Walde, 487-501. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Malbran-Labat, Florence und Sylvie Lackenbacher. 2005. "Ugarit et les Hittites dans les archives de la *Maison d'Urtenu*." *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 47: 227-40.

Melchert, Harold M. 2010. "Spelling of Initial /a-/ in Hieroglyphic Luwian." In *Ipamati kistamati pari tumatimis. Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of his 70th Birthday*, hrsg. v. Itamar Singer, 147-58. Tel Aviv: Yass Publications in Archaeology.

Meyer, Marion. 2011. "Kilikien: Örtliche Gegebenheiten und archäologische Evidenzen." In *Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias*, hrsg. v. Christoph Ulf und Robert Rollinger, 81-114. Darmstadt: WBG.

Neumann, Günter. 1979. "Zum Namen Kilikien." In *Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata*, hrsg. v. Onofrio Carruba, 429-97. Pavia: Aurora.

Oettinger, Norbert. 2007. *Gab es einen Trojanischen Krieg? Zur griechischen und anatolischen Überlieferung* 4. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

— 2008. "The Seer Mopsos (Muksas) as a Historical Figure." In *Anatolian Interfaces. Hittites, Greeks and their Neighbours. Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction*, hrsg. v. Billie Jean Collins, Mary R. Bachvarova und Ian Rutherford. 63-66. Oxford: Oxbow Books.

— 2011. "Invasion und Assimilation von Griechen in Kilikien. Konsequenzen aus den Berichten über Mopsos/Muksas." In *Der Orient und die Anfänge Europas. Kulturelle Beziehungen von der Späten Bronzezeit bis zur Frühen Eisenzeit*, hrsg. v. Hartmut Matthäus und Stephan Schröder, 127-33. Wiesbaden: Harrassowitz.

Oreshko, Rostislav. 2013. "The Achaean Hides, Caged in Yonder Beams. The Value of Hieroglyphic Luwian Sign *429 Reconsidered and a New Light on the Cilician Ah-hiyawa." *Kadmos* 52: 19-33.

Prinz, Friedrich. 1979. *Gründungsmythen und Sagenchronologie*. München: C. H. Beck.

Röllig, Wolfgang. 2011. "Und ich baute starke Festungen an allen Enden auf den Grenzen ... Zur Bedeutung der Inschriften und Reliefs vom Karatepe-Aslantaş." In *Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias*, hrsg. v. Christoph Ulf und Robert Rollinger, 115-33. Darmstadt: WBG.

Salmeri, Giovanni. 2003. "Processes of Hellenization in Cilicia." *Olba* 8: 265-93.

— 2004. "Hellenism on the Periphery: The Case of Cilicia and an Etymology of *soloikismos*." In *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, hrsg. v. Stephen Colvin, 181-206. Cambridge: Cambridge University Press.

Scheer, Tanja Susanne. 1993. *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte*. München: Maris.

Simon, Erika. 1992. "Mopsos." *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 6: 650-54.

Simon, Zsolt. 2014. "Awarikus und Warikas. Zwei Könige von Hiyawa." *Zeitschrift für Assyriologie* 104: 91-103.

Tekoğlu, Recai, André Lemaire, İsmet İpek und A. Kazım Tosun. 2000. "La bilingue royale louvite-phenicienne de Çineköy." *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres* 144: 961-1007.

Vanschoonwinkel, Jacques. 1990. "Mopsos. Légendes et réalité." *Hethitica* 10: 185-211.

— 2006. "Mycenaean Expansion." In *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas I*, hrsg. v. Gocha Tsetsckhladze, 185-211. Leiden: Brill.

West, Martin L. 2013. *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*. Oxford: Oxford University Press.

DER PERSISCHE GROSSKÖNIG UND DIE GRIECHEN IN KLASSISCHER ZEIT: KONTINUITÄTEN? BRÜCHE? – DOMINANZ? ABHÄNGIGKEITEN?*

TIMO STICKLER

Abstract. While Greco-Persian relations throughout the 5th century BC are shaped by dramatic events such as the Ionian revolt (500-494 BC), the campaign of Datis (490 BC) and the expedition of Xerxes (480/479 BC), they do appear to have been passing off in a rather calm way during the first decades of the 4th century BC. Since the ending of the Peloponnesian War, the influence of the Great King in Greece became more tangible than in the previous decades. Among contemporaries, the peace of Antalkidas (387/86 BC) was deemed as being “sent down by the Great King“ (cf. Xen. *Hell.* 5,1,36). Modern research into the period after these events alternates between the two extremes of an informal hegemony of the Achaemenids on the one hand and an inherent weakness of the Persian Empire on the other. It is the aim of this contribution to emphasize that the essential principles of Greco-Persian relations largely remained the same in many respects throughout the course of the 5th and 4th centuries BC – in terms of applied resources, locations and agents, along with the various appropriate options. Direct intervention and – above all – military

* Der vorliegende Text wurde am 24. September 2014 in der Plenarsitzung des internationalen Kongresses Topical Issues of Ancient Culture and its Heritage an der Staatlichen Ivane-Javakhsishvili-Universität Tbilisi vorgetragen. Der Vortragscharakter ist beibehalten worden. In den Fußnoten habe ich mich auf die nötigsten Angaben beschränkt.

intrusions such as those lead by Xerxes and Alexander the Great always constituted exceptional courses of events. In respect to an evaluation of Persian policy in regard to Greece, the expectations and intentions of the Achaemenids as representatives of a major Imperial power towards this arena and its protagonists have to be considered. Therein lie interesting parallels to other major powers in antiquity (such as the Roman Empire during the Imperial Era), especially in their core-periphery-relations.

In der griechischen Geschichte des sechsten bis vierten Jahrhunderts v.Chr. spielt das Achaimenidenreich unbestritten eine wichtige Rolle. Von der Eroberung Lydiens durch Kyros den Großen im Verlaufe der 540er Jahre¹ bis zum Asienfeldzug Alexanders des Großen ab 334 v.Chr. gab es umfassende Kontakte zwischen dem altorientalischen Großreich im Osten und der kleinteiligen griechischen Poliswelt im Westen. Sie erstreckten sich auf alle denkbaren Gebiete: Militärwesen und Politik, Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Handel.²

Daß zwei "Große", zumal zwei große Feldherren, wie Kyros und Alexander diese Phase intensiver Begegnung zwischen zwei kulturellen Räumen gleichsam einrahmen, ist bezeichnend: Lange Zeit ist die gemeinsame persisch-griechische Geschichte vor allem als Konfliktgeschichte wahrgenommen worden, als eine Epoche, die von dramatischen Ereignissen und vermeintlich welthistorischen Weichenstellungen bestimmt war. Da wurde viel gekämpft und gestorben, erfüllten sich persönliche Schicksale, öffnete sich das Geschehen für Dramatik und Tragik. Es ist nicht zu leugnen: Auch in der althistorischen Wissenschaft herrschte lange die Tendenz vor, die persisch-griechischen Beziehungen als bloße Abfolge von offenen oder verdeckten Konflikten zu beschreiben, in denen das

¹ Zum Datum der Zerschlagung des Kroisosreiches u.a. Rollinger 2008. Die inzwischen allgemein akzeptierte Neulesung *ú-[raš-tu]* (Urartu) statt *lu-[ud-di]* (Lydien) in der betreffenden Textstelle der Nabonidchronik hat Folgen; siehe ebd. 56, Anm. 23: "Thus the traditional date of the date of the conquest of Lydia of 547 BC is also surely untenable. We simply do not know the year in which Cyrus defeated Croesus and conquered Lydia. Even a date after the fall of Babylon is possible." Rollinger beruft sich insbes. auf Oelsner 1999/2000.

² Zu den griechisch-persischen Beziehungen in klassischer Zeit siehe u.a. Walser 1984; Miller 1999; Bridges, Hall und Rhodes 2007; Wiesehöfer 2009; sowie die Sammelbände von Tuplin 2007 u. Darbandi und Journatzi 2008.

Reich des Großkönigs als despotische Gegenwelt zur lichten Kultur des freien Hellenentums inszeniert wurde.³ Gegen die daraus hervorgegangenen Klischees ist nur schwer anzugehen. Filme wie *300* (2007) und *300: Rise of an Empire* (2014) haben sie ausgerechnet in jüngster Zeit wieder erneuert.⁴

All das ist natürlich bedauerlich, und zwar um so mehr, als gerade in den letzten Jahrzehnten gewaltige Fortschritte in der Erforschung des Achaimenidenreiches auf allen Gebieten gemacht worden sind. Dank nunmehr edierter Zeugnisse wie etwa der Persepolis fortification tablets wissen wir heute viel mehr über die alten Perser als früher; zumal die altorientalischen Grundlagen ihres Weltreiches werden inzwischen wesentlich besser verstanden als noch zu Hermann Bengtsons Zeiten.⁵

Freilich, in gewisser Hinsicht sind die Grenzen unseres Wissens weiterhin schmerzlich spürbar: Die Existenz einer persischen Geschichtsschreibung nach Art der Griechen würde zweifellos vieles erleichtern. Doch dies bleibt ein frommer Wunsch: Ein persischer Herodot ist nicht in Sicht, nicht einmal ein persischer Ktesias, Xenophon oder Plutarch. Es bedurfte ihrer offensichtlich nicht im Kontext der altorientalischen Kultur, deren Erbe das Achaimenidenreich angetreten hat, denn diese verfügte über andere Überlieferungsformen. Ein im eigentlichen Sinne historischer Blick von Persien aus auf die persisch-griechische Geschichte und ihre Konflikte ist für uns weiterhin nicht oder doch nur sehr eingeschränkt möglich.⁶ So bleibt das Gesamtbild unvollständig, lücken-

³ Siehe noch Bengtson 1960, 174f.

⁴ Der auf die gleichnamige Graphic Novel von Frank Miller und Lynn Varley aus dem Jahre 1998 zurückgehende Film *300* ist seinerseits bald Gegenstand kontroverser Besprechungen geworden. Zur Ästhetik des Films hat sich der Regisseur Zack Snyder selbst geäußert; siehe Bennett 2007.

⁵ Umfassende Informationen zu diesem wichtigen Quellenbestand bietet das Persepolis Fortification Archive des Oriental Institute der University of Chicago; siehe <http://oi.uchicago.edu/research/projects/persepolis-fortification-archive>; vgl. auch die umfassende Publikation von Briant, Henkelman und Stolper 2008. – Einen kurzen, aber instruktiven Überblick über die jüngsten Zuwächse hinsichtlich des genuin persischen Quellenmaterials gibt Briant 2001 (<http://www.achemenet.com/pdf/jasr/jasr2001.1.pdf>). Umfassender Wiesehöfer 1994, 25ff.

⁶ Immer wieder versucht hat dies Balcerin 1995. In jüngster Zeit ist es zur Selbstverständlichkeit geworden, die gräkozentrische Perspektive zu verlassen; ich nenne nur exem-

haft, und unsere griechischen Gewährsleute dürfen sich weiterhin einer Aufmerksamkeit und eines Vertrauens erfreuen, das sie angesichts ihrer verbreiteten Unkenntnis und bisweilen sogar Mißgunst gegenüber den alten Persern nicht immer verdient haben.⁷

Ich möchte im folgenden auf die Geschichte der persisch-griechischen Beziehungen im fünften und vierten Jahrhundert v.Chr. blicken. Mit Bezug auf die Geschichte Griechenlands selbst hat Wolfgang Schuller einmal formuliert, das fünfte Jahrhundert zeichne sich durch eine politische Entwicklung aus, die "wirkungsmächtig und in klaren Formen verlaufen" sei, während das vierte Jahrhundert "ein regelloses Gewirr von Zufälligkeiten" darstelle, "das keine geschlossenen Ereigniskomplexe oder dauerhaften Organismen von einiger Bedeutung hervorgebracht" habe.⁸ Die Postulierung von Unterschieden zwischen dem Ereignisverlauf des fünften und demjenigen des vierten Jahrhunderts, die Ratlosigkeit gegenüber der auf den ersten Blick irgendwie sperrigen und wenig zugänglichen zweiten Hälfte der klassischen Epoche ist eine durchaus typische Sicht- und Herangehensweise, die Konsequenzen auch für die Einschätzung der persisch-griechischen Beziehungen in dieser Zeit hat.

Für das fünfte Jahrhundert⁹ wird nach den Rückschlägen während des Xerxeszuges 480/79 v.Chr. in der Regel ein gewisser Rückzug Persiens aus den griechischen Verhältnissen vorausgesetzt. Dieser Rückzug habe sich auch in vertraglichen Abmachungen oder zumindest *agreements* manifestiert, etwa im sogenannten Kalliasvertrag von 449/48 und im sogenannten Epilykosvertrag von 424/23 v.Chr.; beide Verträge sind bezeichnenderweise in ihrer Historizität in der Forschung umstritten.¹⁰ Auch nach Salamis und Plataiai ist es bekanntlich zu Kampfhandlungen zwischen Persern und Griechen gekommen; evident sind dabei die Erfolge Athens

plarisch Briant 1996, *passim*; dens. Briant 2003 u. Cawkwell 2005. – Zur grundsätzlichen Problematik unserer nichtpersischen Überlieferung vgl. auch Wiesehöfer 1994, 71ff.

⁷ Zur Eigenart und zu den Mängeln der Ktesias-, Xenophon- und Plutarch-Überlieferung gibt es inzwischen eine reichhaltige, aktuelle Forschung; siehe etwa die Sammelbände von Wiesehöfer, Rollinger und Lanfranchi 2011 u. Tuplin und Azoulay 2004, 147ff. sowie Binder 2008. Siehe auch Madreiter 2012.

⁸ Schuller ⁴1995, 44.

⁹ Vgl. im folgenden die Überblicke von Briant 1996, 572ff.; Burn 1985, 126ff. Cawkwell 2005, 126ff. u. Welwei ²2011, 77ff.

¹⁰ Zweifel an der Historizität des Kalliasvertrags artikuliert insbes. Meister 1982; vgl. auch Welwei ²2011, 107 mit den Anmerkungen 377f. Zum Epilykosvertrag Miller 1999, 27f.

und seines Delisch-Attischen Seebundes über den Großkönig, etwa in der Doppelschlacht am Eurymedon im Verlauf der 460er Jahre. Militärische Rückschläge gab es, insbesondere bei den Kämpfen auf Zypern und in Unterägypten zwischen 460 und 449 v.Chr., aber sie waren augenscheinlich verkraftbar: Die Ägäis blieb das *mare nostrum* der Athener, die westkleinasiatische Küste ihre vornehmliche Einflußsphäre. Erst der Peloponnesische Krieg ab 431 v.Chr. hat dem Großkönig Möglichkeiten eröffnet, dieses Faktum zu korrigieren. Im letzten Drittel dieser Auseinandersetzung erlangte er gar die Rolle eines Züngleins an der Waage, denn es war seine Parteinahme für Sparta, die den Krieg letztendlich entschied: Die drei Beistandsverträge des Jahres 412/11 und die massive Unterstützung der Lakedaimonier durch Kyros den Jüngeren ab 408/07 v.Chr. verschafften diesen das Übergewicht über Athen, das sie zuvor aus eigener Kraft nicht hatten herstellen können. Soweit das fünfte Jahrhundert mit seinen "wirkungsmächtigen" Entwicklungen und seinen "klaren Linien." Wie sieht die Lage demgegenüber im vierten Jahrhundert v.Chr. aus?¹¹

Nun, der Großkönig scheint nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges weitaus präsenter auf dem griechischen Kriegsschauplatz als im Jahrhundert zuvor, auch dominanter; er engagiert sich regelmäßig in den politischen Verhältnissen Griechenlands. Nach 404 v.Chr. ist Sparta bei den Persern sozusagen in der Pflicht. Seine Weigerung, den vertraglichen Vereinbarungen von 412/11 Taten folgen zu lassen und die westkleinasiatischen Griechen der Vorherrschaft des Großkönigs zu unterstellen, führt zunächst zum lakedaimonisch-persischen Krieg ab 400, dann jedoch – nahtlos überleitend – zum Korinthischen Krieg ab 394 v.Chr. Sicher hatte dessen Ausbruch seine letzte Ursache in innergriechischen Rivalitäten, aber ohne die zunächst versteckte, dann offene Mitwirkung der Perser wäre es für die Thebaner, Korinther, Argiver und Athener sicher nicht möglich gewesen, die lakedaimonische Hegemonie gerade einmal zehn Jahre nach ihrer Etablierung schon wieder in Frage zu stellen. Die schweren Schläge, die Sparta in der Folge erhielt, machten es bereit zum Kompromiß. Dieser – verschriftlicht im sogenannten Königsfrieden von 387/86 v.Chr. – berücksichtigte die Interessen der Perser und erhielt

¹¹ Vgl. für das Folgende Briant 1996, 631ff.; Burn 1985, 349ff.; Cawkwell 2005, 161ff. u. Welwei 2011, 264ff.

zugleich die Hegemonie Spartas über Griechenland.¹² Der Großkönig mochte saturiert erscheinen: Er hatte die westkleinasiatischen Griechen unter seine Botmäßigkeit zurückgezwungen und verfügte zugleich mit Sparta über einen Bundesgenossen im griechischen Mutterland selbst.

Kann man für die Folgezeit von einer Dominanz der Perser über Griechenland sprechen? Früher war diese Ansicht unter dem Eindruck antiker Publizisten wie Isokrates nahezu *communis opinio*;¹³ Michael Zahrt hat sie dann nachdrücklich bestritten.¹⁴ Immerhin beobachten wir nach 387/86 v.Chr. mehrfach ein direktes diplomatisches Eingreifen des Großkönigs in die griechischen Hegemonialkämpfe – etwa 375, 371 und 367 v.Chr. Andererseits wird das Achaimenidenreich gerade in dieser Zeit von Konflikten heimgesucht, die seine Aufmerksamkeit für die Verhältnisse in Griechenland zeitweise abgelenkt haben mögen. Lange führten die Großkönige einen vergeblichen Kampf um Ägypten, das sich 404 erhob und unter einheimischen Pharaonen bis zu einer dann doch geglückten persischen Offensive 342 v.Chr. gegen jeden Angriff von außen lange Zeit erfolgreich verteidigt hatte.¹⁵ Während der 360er und 350er Jahre wird der Westteil des Achaimenidenreiches von einer Serie von Aufständen heimgesucht. Diese unter der irreführenden Bezeichnung "großer Satrapenaufstand" geführte Schwächephase¹⁶ konnte schließlich unter König Artaxerxes III. Ochos überwunden werden; bei seinem Tode im Jahre 338/37 v.Chr. hatte das Achaimenidenreich eine so große Ausdehnung wie lange nicht mehr. Es ist freilich schwer zu sagen, was das letztendlich bedeutet. Vom "Koloß auf tönernen Füßen"¹⁷ mag man heute nicht mehr sprechen, aber es ist ein Faktum, daß nur wenige Jahre nach dem Tode des Ochos die Perserherrschaft nicht nur in Kleinasien, sondern in ganz Asien unter den Schlägen, die ihr Alexander der Große zugefügt hatte, zusammengebrochen war.¹⁸

¹² Zum Königsfrieden siehe insbes. Urban 1991; Quaß 1991; Jehne 1994, 31ff.

¹³ Vgl. in diesem Sinne abermals exemplarisch Bengtson ²1960, 263f.

¹⁴ Siehe Zahrt 1983.

¹⁵ Die letzte bekannte Datierung nach König Nektanebos (II) erfolgte im Monat Mecheir (April/Mai) des Jahres 342 v.Chr.; dazu Zauzich 1980, 241f. Zur Wiedereroberung Ägyptens durch Artaxerxes III. Ochos nun Ruzicka 2012, bes. 177ff.

¹⁶ Zum (mißverständlichen) Begriff Weiskopf 1989; ferner Wiesehöfer 2001.

¹⁷ So Kolbe 1931, 885; ihm folgend Bengtson ²1960, 328.

¹⁸ Vgl. hierzu die Erwägungen von Wiesehöfer 1996; 2007.

Wenn man den Verlauf der persisch-griechischen Beziehungen im fünften und vierten Jahrhundert v.Chr. betrachtet, dann stechen nicht in erster Linie Gegensätze ins Auge: Defensive vs. Offensive, Zurückhaltung vs. Einmischung, Entflechtung der jeweiligen Sphären vs. Aufbau einer wie auch immer gearteten Dominanz. Es fällt eher auf, wie ähnlich doch die jeweiligen Szenerien sind, wie ähnlich auch die Mittel und Methoden der persischen und griechischen Akteure. Führen wir uns einige dieser Gemeinsamkeiten vor Augen.

Gemeinsam ist etwa dem fünften wie dem vierten Jahrhundert v.Chr., daß **ein direktes militärisches Eingreifen des Großkönigs in Griechenland nur selten und dann punktuell** erfolgte. Der Xerxeszug von 480/79 v.Chr. ist die Ausnahme, nicht die Regel. Militärische Engagements wie am Ende des Peloponnesischen Krieges oder im Verlaufe des lakedaimonisch-persischen und Korinthischen Krieges blieben oft im Ansatz stecken, nicht zuletzt, weil allein die Androhung einer persischen Offensive bereits Wirkung entfaltete. Sie entsprachen in ihrer Größenordnung nicht einmal dem Mardonioszug des Jahres 492 oder dem Datiszug des Jahres 490 v.Chr.; allenfalls die Kampagne von 394/93 v.Chr. bildet hierin eine Ausnahme. Die persischen Unternehmungen wurden in all diesen Fällen nicht vom Großkönig höchstpersönlich durchgeführt, sondern von vornehmen Persern wie dem Achaimenidensproß Kyros dem Jüngeren, den Satrapen Tissaphernes, Pharnabazos und Tiribazos oder gar dem athenischen Exilanten Konon. Es handelte sich um kurze, wirkungsvolle Impulse, nicht um strategische Großoffensiven, die diese verantworteten.

Viel regelmäßiger als direktes militärisches Eingreifen beobachtet man während des gesamten Verlaufs der klassischen Zeit **diplomatische, durch reiche Geldmittel unterfütterte Initiativen des Großkönigs**. Für die Jahrzehnte nach dem Xerxeszug gibt es diesbezüglich, vergleicht man das Material mit demjenigen aus dem vierten Jahrhundert, nur wenige Zeugnisse. Dennoch erfahren wir zum Beispiel, daß eine persische Gesandtschaft im Jahre 456 v.Chr. in den sogenannten Ersten Peloponnesischen Krieg einzugreifen versucht hat,¹⁹ und zu Beginn des Peloponnesischen Krieges erzählt uns Thukydides von einer Gesandtschaft der Peloponnesier, die Kontakt zur persischen Seite aufnehmen sollte und auf dem

¹⁹ Thuc. 1, 109, 2.

Wege zum Großkönig gefaßt wurde.²⁰ Ohne ermutigende Zeichen aus Susa hätten Aristeus von Korinth und seine Gefährten dieses gefährliche Unternehmen sicher nicht riskiert.

Wenn wir schon bei den griechischen Protagonisten sind, die Kontakte zum Großkönig aufnahmen und sie pflegten, kommen wir zu einem dritten Punkt: Für das vierte Jahrhundert v.Chr. erfährt man von **vielen Griechen, die sich zumindest zeitweise in Diensten der Perser befanden**. Sie stammten aus den unterschiedlichsten Städten; ich nenne nur eine Auswahl: aus Athen Konon, Xenophon, Chabrias, Iphikrates, Chares und Phokion; aus Sparta Klearchos und der König Agesilaos; aus Rhodos Mentor und Memnon; aus Theben Proxenos. Man könnte die Liste sicher leicht weiterführen.²¹ Viele der Betroffenen waren nur für eine gewisse Zeit im Perserreich und kehrten danach wieder in ihre Heimat zurück. Auffallend ist nun, daß derartige Lebens- und – nennen wir es so – Karrierewege auch im fünften Jahrhundert schon möglich und geradezu gängig waren. Auch hier nur eine Auswahl: Miltiades der Jüngere, der Peisistratossohn Hippias und seine Nachkommen, der Spartanerkönig Damaratos, nicht zuletzt die Athener Themistokles und Alkibiades.

Oft nehmen unsere Protagonisten militärische Aufgaben wahr, für den Großkönig oder für seine Satrapen, im Dienste der persischen Zentralmacht oder auch eines Usurpators. Klar sind die Verhältnisse, unter denen sie agieren und zwischen zwei Welten, der persischen und der griechischen, hin und herdiffundieren, gerade nicht. Wir werden mit einem **Wirrwarr an Loyalitäten und einer raschen Abfolge von Bindungen und Brüchen** konfrontiert. Im vierten Jahrhundert v.Chr. ist dieses Wirrwarr offenkundiger aufgrund der allgemein günstigeren, auch vielfältigeren Quellenlage. Doch gerade diese bewirkt, daß wir die Ereignisse schwieriger nachvollziehen und einordnen können, weil sie nicht zuläßt, eine klare, idealerweise bipolare Grundkonstellation – hier Griechen, dort Perser – aus ihnen abzuleiten und dem Geschehen überzustülpen.

Schließlich eine letzte Parallelität: **die Parallelität der Schauplätze**. Sowohl im fünften als auch im vierten Jahrhundert v.Chr. erstreckt sich der Raum der persisch-griechischen Begegnung auf die Ägäis und

²⁰ Ebd. 2, 67.

²¹ Hierzu immer noch grundlegend Hofstetter 1978.

Kleinasien, auf Syrien, Phönizien und Kilikien, auf Zypern und Ägypten. Hat es der Großkönig im fünften Jahrhundert außerhalb des griechischen Mutterlandes leichter gehabt als im vierten? Sicher nicht: Der Kampf um Ägypten und Zypern war in den 450er Jahren v.Chr. nicht weniger blutig als in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts; nur die Protagonisten waren andere. Auch die Eigenmächtigkeiten der Satrapen im Vorderen Orient und ihre Bereitschaft, gemeinsame Sache mit griechischen Politikern und Söldnern zu machen, dürften vor und nach dem Peloponnesischen Krieg gleich ausgeprägt gewesen sein. Ich erinnere nur an Pisuthnes, Hystaspes' Sohn, den Satrapen von Lydien in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Über mehrere Jahrzehnte können wir sein Handeln in Westkleinasien ausschnitthaft verfolgen.²² Für und gegen die Athener engagierte er sich, für und gegen den Großkönig, bis dieser ihn schließlich nach Phasen vermeintlicher Langmut um 415 v.Chr. gefangennehmen und hinrichten ließ.

Was läßt sich aus alledem nun ableiten? Wenn man sagen kann, daß die persisch-griechischen Beziehungen im fünften und vierten Jahrhundert v.Chr. durchaus Gemeinsamkeiten wie die vier dargestellten aufweisen, wie könnte man das Maß dieser Gemeinsamkeiten dann auf den Punkt bringen? Man könnte es einmal so versuchen: **Das hervorstechendste Kennzeichen in der Kontaktzone zwischen Griechen und Persern während des gesamten fünften und vierten Jahrhunderts v.Chr. ist ein Klima wohltemperierter Unruhe.** Diese wohltemperierte Unruhe war der Normalzustand; er war für den Großkönig offensichtlich grundsätzlich beherrschbar und wurde von ihm in der Regel auch erfolgreich unter Kontrolle gehalten.

Massive militärische Initiativen wie diejenigen des Xerxes 480 und Alexanders den Großen 334 v.Chr. hingegen waren die gefährliche Ausnahme, die das prekäre Gleichgewicht zwischen Persern und Griechen zu gefährden drohten: Als Folge des Xerxesimpulses sind wesentliche persische Positionen rings um die Ägäis zusammengebrochen, und eine störende griechische Regionalmacht in Gestalt des Delisch-Attischen Seebundes ist nun tatsächlich erst entstanden. Durch den Alexanderimpuls ist nicht nur die persische Macht in Jonien, sondern in ganz Asien zusam-

²² Vgl. Schottky 2000 mit den Quellenangaben. Dazu nun Waters 2010.

mengebrochen, mit der Folge einer mittelfristig völlig unberechenbaren Neuordnung der politischen Verhältnisse im Nahen und Mittleren Osten.

Es ist insofern verständlich, daß, zumal aus der Sicht der imperialen persischen Großmacht, nach der Erfahrung des Xerxeszuges eine Neuaufgabe derartiger "Experimente" weder wünschenswert noch vernünftig war. Wünschenswert und vernünftig war hingegen der Erhalt eines Zustandes wohltemperierter Unruhe an der ägäischen Grenzzone der imperialen persischen Großmacht. Die Instrumente hierzu standen zu Verfügung, waren vielfach erprobt: punktuell direktes Eingreifen, eine intensive Diplomatie und der großzügige Einsatz insbesondere finanzieller Mittel, schließlich die Schwächung des Gegners, indem man dessen militärische Kräfte abwarb, den eigenen Zwecken dienstbar und sie so in gewisser Weise unschädlich machte.

Wenn ich nun zum Abschluß die Politik des Perserreiches an seiner ägäischen Nordwestgrenze zu derjenigen des spätantiken Römerreiches gegenüber den Völkerschaften nördlich der Donau in Beziehung setze, so ist das zugegebenermaßen ein gewagter Vergleich. Gleichwohl soll er dazu dienen, den Blick zu weiten und auf grundsätzliche Fragen von Imperium und Barbarikum, von Zentrum und Peripherie zu richten. Natürlich waren die Ausgangsbedingungen an den Grenzen der jeweiligen Großreiche verschieden, unterschiedlich auch die Mittel und Motive ihrer Handlungsträger. Und dennoch gibt es Gemeinsamkeiten im Vorgehen zwischen den achaimenidischen Großkönigen und den spätrömischen Kaisern, ja sie springen geradezu ins Auge, wenn man zum Beispiel auf das Verhältnis Roms zu den Hunnen im fünften Jahrhundert n. Chr. blickt: Auch hier sehen wir die genannten Elemente: punktuell direktes Eingreifen, etwa beim Hunnenkrieg der Jahre 451/52 n. Chr., viel häufiger aber Diplomatie und Einsatz finanzieller Mittel – Neutralisierung durch Subsidienzahlung. Schließlich Schwächung durch Dienstbarmachung: Viele Hunnen wurden für römische Auxiliareinheiten rekrutiert und ihren einheimischen Anführern so entzogen.²³

Auch das spätantike Römerreich durchlebte zum Teil ausgedehnte Schwächeperioden; ganze Teile des Imperiums haben sich im fünften Jahrhundert n. Chr. abgespalten und dem Zugriff der Zentralregierung

²³ Vgl. hierzu ausführlich Stickler 2002, 85ff.; siehe auch zusammenfassend dens. Stickler 2007, 38ff.

zumindest phasenweise entzogen. Aber für die Gesetzmäßigkeiten, die wir gerade herausgearbeitet haben, hat das keine nachhaltige Bedeutung: Die Handlungsfähigkeit der Zentralmacht war zumindest über sehr lange Zeit im Zweifelsfalle immer gegeben. Ihre strukturelle Überlegenheit stand außer Frage und wurde vom Gegner stets anerkannt und in sein Kalkül einbezogen.²⁴

Die von mir herausgearbeiteten Gesichtspunkte können, wie ich finde, dazu dienen, politische Strategien und Gesetzmäßigkeiten im Verhalten einer imperialen Großmacht, sei es der spätrömischen oder der altpersischen, gegenüber ihrer jeweiligen Peripherie genauer zu beschreiben.²⁵ Den Begriff der Peripherie hat Dieter Timpe in einem inspirierenden Aufsatz über den "Mythos vom Mittelmeerraum" 2004 in den Mittelpunkt gerückt.²⁶ Seine Anwendung auf die persisch-griechischen Beziehungen ist meines Erachtens sinnvoll, da er die Relationen, mit denen wir es im fünften und vierten Jahrhundert v.Chr. zu tun haben, buchstäblich ins richtige Licht rückt: Er könnte uns helfen, das Verhalten unserer historischen Protagonisten, sowohl auf persischer als auch auf griechischer Seite, in ihrer spezifischen "Rationalität" zu erklären. Darüber hinaus bietet er uns einen "Standpunkt" an, von dem aus wir das Szenario des fünften und vierten Jahrhunderts v.Chr. im ostmediterranen, insbesondere ägäischen Raum in den Blick nehmen und erklären können.

Das notwendige Gravitationszentrum eines solchen Szenarios von Zentrum und Peripherie war der persische Großkönig: mit ihm steht und fällt das gesamte Konzept.²⁷ Übrigens wiederum wie in der Spätantike: Die Unzerstörbarkeit von Kaisertum und Imperium ist auch im fünften Jahrhundert n.Chr. von allen, auch den kühnsten barbarischen Protagonis-

²⁴ So explizit Elton 1992.

²⁵ Zum Thema "Imperien und ihre Peripherie" hat sich in jüngster Zeit eine lebendige politikwissenschaftliche und historische Forschung entwickelt; ich nenne exemplarisch Münkler 2005.

²⁶ Timpe 2004. Vgl. in diesem Zusammenhang den Sammelband von Malkin 2005; dazu die Rezension von Walter 2007.

²⁷ Zur Rolle und zum Selbstverständnis des persischen Großkönigs Wiesehöfer 1994, 53ff. u. 89ff. sowie Briant 1996, 177ff.; ferner Metzler 1975; Ahn 1992 u. Jacobs und Trampedach 2013.

ten vorausgesetzt worden. Man konnte sich eine Welt ohne Kaiser und Reich schlicht nicht vorstellen.²⁸

Auch die griechischen Protagonisten des fünften und vierten Jahrhunderts v.Chr., selbst so aggressive wie Agesilaos von Sparta und Philipp II. von Makedonien, haben die Existenz des Perserreiches und seines Großkönigs, das sie bekämpften und von dessen Ländereien und Reichtümern sie ein möglichst großes Stück herauszureißen suchten, nie in Frage gestellt. Es bedurfte erst eines Alexander, um diese Prämisse umzustoßen und dadurch ein neues Paradigma für das Verhältnis von West und Ost, Griechen und Orientalen, Europa und Asien heraufzuführen.

Friedrich Schiller University Jena, Germany

BIBLIOGRAPHIE

- Ahn, Gregor. 1992. *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation*. Leiden: Brill.
- Balcer, Jack. 1995. *The Persian Conquest of the Greeks 545-450 B.C.* Konstanz: Universitätsverlag.
- Bengtson, Hermann. ²1960. *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*. München: C. H. Beck.
- Bennett, Tarra. 2007. *300 – the art of the film*. Ludwigsburg: Cross Cult.
- Binder, Carsten. 2008. *Plutarchs Vita des Artaxerxes. Ein historischer Kommentar*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Bridges, Emma, Edith Hall und Peter Rhodes, hrsg. 2007. *Cultural Responses to the Persian Wars. Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: Oxford University Press.
- Briant, Pierre. 1996. *Histoire de l'empire Perse. De Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard.
- 2001. "L'histoire de l'empire achéménide aujourd'hui: nouvelles tendances, nouvelles perspectives." *Achaemenid Studies and Researches*.
<http://www.achemenet.com/pdf/jast/jasr2001.1.pdf>
- 2003. *Darius dans l'ombre d'Alexandre*. Paris: Fayard.

²⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang Stickler 2002, 28f.

- Wouter F. M. Henkelman und Matthew Stolper, hrsg. 2008. *L'archive des fortifications de Persépolis. Etat des questions et perspectives de recherché*. Paris: De Boccard.
- Burn, Andrew R. 1985. "Persia and the Greeks." In *The Cambridge History of Iran*, vol. 2: "The Median and Achaemenian Periods," hrsg. v. Ilya Gershevitch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cawkwell, George. 2005. *The Greek Wars. The Failure of Persia*. Oxford: Oxford University Press.
- Darbandi, Seyed Mohammad Reza und Antigoni Zournatzi, hrsg. 2008. *Ancient Greece and Ancient Iran. Cross-Cultural Encounters*. Athens: National Hellenic Research Foundation.
- Elton, Hugh. 1992. "Defence in Fifth-Century Gaul." In *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Hrsg. v. John Drinkwater und Hugh Elton, 167-76. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofstetter, Josef. 1978. *Die Griechen in Persien. Prosopographie der Griechen im persischen Reich vor Alexander*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Jacobs, Bruno und Kai Trampedach. 2013. "Das Konzept der achäenidischen Monarchie nach den Primärquellen und nach den Historien des Herodot." In *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von 'Ost' und 'West' in der griechischen Antike*, hrsg. v. Nicolas Zenzen, 60-92. Heidelberg: Verlag Antike.
- Jehne, Martin. 1994. *Koine Eirene. Untersuchungen zu den Befriedungs und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Staatenwelt des 4. Jahrhunderts v.Chr.* Stuttgart: Franz Steiner.
- Kolbe, Walther. 1931. "Rez. U. Wilcken, *Alexander der Große*." DLZ 19: 884. Leipzig.
- Madreiter, Irene. 2012. *Stereotypisierung – Idealisierung – Indifferenz. Formen der Auseinandersetzung mit dem Achaimeniden-Reich in der griechischen Persika-Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Malkin, Irad, hrsg. 2005. *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*. London and New York: Routledge.
- Meister, Klaus. 1982. *Die Ungeschichtlichkeit des Kalliasfriedens und deren historische Folgen*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Metzler, Dieter. 1975. "Beobachtungen zum Geschichtsbild der frühen Achämeniden." *Klio* 57: 443-59.
- Miller, Margaret. 1999. *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A Study in Cultural Receptivity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Münkler, Herfried. 2005. *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft. Vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. Berlin: Rowohlt.

Oelsner, Joachim. 1999/2000. "Review." *Archiv für Orientforschung* 46/47: 378-80.

Quaß, Fiedermann. 1991. "Der Königsfriede vom Jahr 387/6 v. Chr. Zur Problematik einer allgemein-griechischen Friedensordnung." *Historische Zeitschrift* 252: 33-56.

Rollinger, Robert. 2008. "The Median 'Empire', the End of Urartu and Cyrus' the Great Campaign 547 BC (Nabonidus Chronicle II 16)." *Ancient West & East* 7: 51-65.

Ruzicka, Stephen. 2012. *Trouble in the West. Egypt and the Persian Empire, 525-332 BCE*. Oxford: Oxford University Press.

Schottky, Martin. 2000. "Pissuthnes." In *DNP* 9, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmut Schneider, 1045f. Leiden: Brill.

Schuller, Wolfgang. 1995. *Griechische Geschichte*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

Stickler, Timo. 2002. *Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*. München: C. H. Beck.

— 2007. *Die Hunnen*. München: C. H. Beck.

Timpe, Dieter. 2004. "Der Mythos vom Mittelmeerraum: Über die Grenzen der alten Welt." *Chiron* 34: 3-23.

Tuplin, Christopher und Vincent Azoulay, hrsg. 2004. *Xenophon and his World. Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*. Stuttgart: Steiner.

— hrsg. 2007. *Persian Responses. Political and Cultural Interaction with(in) the Achaemenid Empire*. Swansea: The University of Wales Press.

Urban, Ralf. 1991. *Der Königsfrieden von 387/86 v. Chr. Vorgeschichte, Zustandekommen, Ergebnis und politische Umsetzung*. Stuttgart: Franz Steiner.

Walser, Gerold. 1984. *Hellas und Iran: Studien zu den griechisch-persischen Beziehungen vor Alexander*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Walter, Uwe. 2007. "Rezension zu Malkin 2005." *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 10: 1047-53.

Waters, Matthew W. 2010. "Applied Royal Directive: Pissuthnes and Samos." In *Der Achämenidenhof/The Achaemenid Court*, hrsg. v. Bruno Jacobs und Robert Rollinger, 817-28. Wiesbaden: Harrassowitz.

Weiskopf, Michael. 1989. *The So-called 'Great Satraps' Revolt' 366-360 B.C. Concerning Local Instability in the Achaemenid Far West*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Welwei, Karl-Wilhelm. 2011. *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*. Darmstadt: Primus Verlag.

Wiesehöfer, Josef. 1994. *Das antike Persien. Von 550 v.Chr. bis 650 n.Chr.* München: Artemis & Winkler.

— 1996. "Dekadenz, Krise oder überraschendes Ende? Überlegungen zum Zusammenbruch der Perserherrschaft." In *Das Ende von Großreichen*, hrsg. v. Helmut Altrichter und Helmut Neuhaus, 39-64. Erlangen und Jena: Palm & Enke.

— 2001. "Satrapenaufstand." In *DNP 11*, hrsg. v. Hubert Cancik und Helmut Schneider, 110. Leiden: Brill.

— 2007. "The Achaemenid Empire in the 4th Century B.C.E.: A Period of Decline?" In *Judah and the Judeans in the 4th Century B.C.E.*, hrsg. v. Joseph Blenkinsopp und Oded Lipschits, 11-30. Winona Lake: Eisenbrauns.

— 2009. "Das Bild der Anderen: Perser aus der Sicht der Griechen – Griechen aus der Sicht der Perser." In *Alexander der Große und die Öffnung der Welt. Asiens Kulturen im Wandel*, hrsg. v. Svend Hansen, 87-93. Regensburg: Schnell & Steiner.

— Robert Rollinger und Giovanni B. Lanfranchi, hrsg. 2011. *Ktesias' Welt - Ktesias' World*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Zahrnt, Micahel. 1983. "Hellas unter persischem Druck? Die griechisch-persischen Beziehungen in der Zeit vom Abschluß des Königsfriedens bis zur Gründung des Korinthischen Bundes." *Archiv für Kulturgeschichte* 65: 249-306.

Zauzich, Karl-Th. 1980. "Ein demotisches Darlehen vom Ende der 30. Dynastie." *Serapis* 6: 241-43.

A PORTMANTEAU THESEUS IN EURIPIDES' *SUPPLICES*?

MICHAEL VICKERS

'The play that poses the greatest challenge to interpretation ... is *Supplikes*'
(Mastronarde 2010, 80)

Abstract. The title of the conference to which this paper formed a contribution was Topical Issues of Ancient Culture and Its Heritage. The issues raised here have, however, been side-lined by most modern scholars, and thus might be said to be no longer as topical as they once were. It is with a view to reviving the once widely held view that writers for the Athenian stage might choose plots that shed light on current events, rather than engaging in escapist drama, that this paper has been written. The dramatic stage was very much part of Athenian political life, and once we recall with Simon Goldhill (Goldhill 1987) that a dramatic festival was the occasion for the pouring of libations by the generals, for the display of the annual tribute, for the praise of civic benefactors, and the parade in armour of war orphans, then we can understand how plays might have a political resonance, and how the stage — whether tragic or comic — might be the place where things could be said that were impossible to say in other contexts.

In many instances, I have found that Sophocles, Euripides and Aristophanes employed individuals belonging to the extended family of Pericles — Alcibiades, Aspasia, Hipparete (Alcibiades' wife) and of course Pericles

himself — in order to make their points about the contemporary scene.¹ This, of course goes against the grain of criticism over the past century or more. It was Wilamowitz who placed a major obstacle in the way of this kind of research in 1899 with his dogmatic statement that “no Sophoclean tragedy has any immediate connection with a contemporary event.”² Scorn and ridicule greeted anyone bold enough to challenge such an approach to ancient drama.³

This still standard approach is best exemplified by another dictum, that of E. R. Dodds. In an article perhaps appropriately entitled “On Misunderstanding the *Oedipus Rex*,” Dodds wrote that “it is an essential critical principle that *what is not mentioned in the play does not exist*” (italics original).⁴ The centrality of this view is attested by the fact that the article in which it appeared has been reprinted twice (in 1973 and 1983). Such voluntary blindfolds, such indifference to the historical context of Greek drama, are still adopted by most scholars today, and this has meant that an issue central to our understanding of Ancient Culture is not nearly as “topical” as perhaps it should be.

This paper builds on recent research within this taboo area. I have argued elsewhere that five of Sophocles’ extant plays can be seen to shadow Alcibiades’ mercurial career from his early teens to his second exile.⁵ One piece of evidence in particular has proved to be very fruitful in the case of Euripides. This is the realization that Plato’s implication that writers for the stage might be venal⁶ has a recognisable rationale in Euripides’ career in the years following 416 BC, when he composed an epinician ode to commemorate Alcibiades’ victory in the chariot race at the Olympic games of that year.⁷ Epinician poets were extremely well paid — witness Pindar’s 10,000 drachma fee for a poem in praise of Athens⁸ — and it could safely be said that Euripides was in Alcibiades’ pocket thereafter. From his obsequious (and inaccurate) attribution of first, 2nd and 3rd places to his pa-

¹ Vickers 1997; 2008; 2014; 2015.

² Wilamowitz 1899, 59; cf. Wilamowitz 1917, 316-17.

³ E.g. Johansen 1962, 163; Dover 1958, 235; 2004.

⁴ Dodds 1966, 40.

⁵ Vickers 2008.

⁶ Pl. *Resp.* 595b4, 597e6, 598e8, 602b9, 605c11, 607a3; cf. 595c1.

⁷ Vickers 2015, 45.

⁸ *Isoc.* 15.166; *Pind. Fr.* 75 Snell.

tron, to his eventual employment as poet-in-residence at the Macedonian court of the man for whom Alcibiades proposed a vote of *euergasia* during his brief return to Athens from exile in 407 BC (ML 91), Euripides appears to have been hand-in-glove with Alcibiades. Small wonder that in plays written after 416 BC Euripides often gives a pro-Alcibiadean spin. Thus, for example, the innocent heroine of *Helen* is a born-again Alcibiades,⁹ and what has been called the “inconsistency” of the hero of *Ion*,¹⁰ who is sometimes a naïve lad, sometimes a cynical politician, is an accurate and largely sympathetic rendering of an Alcibiades who was, as Plutarch tells us, full of “many strange inconsistencies and contradictions.”¹¹

Found among Euripides' papers after his death was the *Bacchae*, the two main characters of which “Dionysus is the dispenser of natural joys, Pentheus the joy-hating Puritan,” as E. R. Dodds well put it.¹² I suggested in my *Sophocles on Stage*¹³ that they are based on Alcibiades and Critias, the one prone to pleasure¹⁴ and the other who was possessed of “a strong puritanical streak.”¹⁵ *Bacchae* was written by Euripides during his stay in Macedon, where he will doubtless have received accounts from Athens of Alcibiades' return: his triumphant arrival by sea, and his restoration and magnificent celebration of the Eleusinian Mysteries; he will have heard how the Athenians granted Alcibiades gold and bronze crowns,¹⁶ and “not only all human, but divine honours.”¹⁷ On this view, the exaggeratedly enthusiastic image of the Asia from which Dionysus has just come¹⁸ represents an imperial shopping list that Alcibiades was in the event unable to fulfil (these lines did, however, inspire the young Alexander, whose favourite tragic poet was Euripides,¹⁹ and who was probably very much aware of his Alcibiadean precursor).²⁰

⁹ Vickers 2015, 89-108.

¹⁰ Lee 1997, 29.

¹¹ Plut. *Alc.* 2.1; Vickers 2014; 2015, 42-57.

¹² Dodds 1960, 128.

¹³ Vickers 2008, 104-14.

¹⁴ Plut. *Alc.* 6.1-2.

¹⁵ Ostwald 1986, 465.

¹⁶ Nep. *Alc.* 6.

¹⁷ Just. *Epit.* 5.4.

¹⁸ Eur. *Bacch.* 13-9.

¹⁹ Brown 1967.

²⁰ Vickers 2011a.

Before his services had been bought, Euripides was less inclined to flatter Alcibiades and members of the household in which he lived. Aspasia probably lies behind the figure of Phaedra in the various versions of *Hippolytus* (of ca. 430 BC) and not to her credit;²¹ nor to that of her paramour's ward Alcibiades (who underlies the eponymous hero, on whom more below). *Supplices*, the Euripidean play that is the principal subject of this paper, is in another category again, and marks a transitional stage on the playwright's way to a pro-Alcibiadean position.

The likely financial nexus between Euripides and Alcibiades has been consistently neglected by students of Attic drama, as has the clear statement of the Antiochene scholar Libanius to the effect that Alcibiades underpinned Old Comedy: "What play did not include Alcibiades among the cast of characters?"²² It is for those who believe that to take such evidence seriously "reduces a piece of dramatic poetry to mere packaging of a political message" (to quote a recent critic) to demonstrate that writers for the Athenian stage were oblivious to the contemporary scene (in the case of Sophocles, there are few in recorded history who had a longer career in politics). Until then, some of us will continue to explore the rich, neglected, field of political allegory in the hope that new life might be breathed into the tedious and self-referential scholarship that currently stands in the way of a proper appreciation of ancient drama.

There is a problem at the heart of the interpretation of *Supplices* that cannot be said to have been solved by recent scholarship. Indeed, it is fair to say that much recent scholarship has tended to ignore the problem altogether. It was well expressed by P. Decharme at the beginning of the last century as follows: "The tragedy of the *Suppliants* no doubt contains allusions to Alcibiades that nobody calls into question: the alliance recently entered into by Athens and Argos was, in fact, his work. But these allusions appear to be contradictory. On the one hand Adrastus says to Theseus that Athens is fortunate in having in him a young and valiant leader."²³ On the other hand, the poet places on Theseus' lips a very lively criti-

²¹ Strauss 1993, 166-75; Vickers 2000; 2015, 185-95.

²² Lib. *Fr.* 50.2.21.

²³ Eur. *Supp.* 190ff.

cism of the behaviour of the youths who take part in public affairs (*Supp.* 231-37)."²⁴

There were constant discussions in the 19th century over the issues involved²⁵ and while few acknowledge any more the "allusions to Alcibiades," a strong case has nevertheless been made by A. Michelini for seeing elements of Alcibiades in the person of Theseus: "What *Suppliants* does for Alcibiades is to overlay his public persona with one that resembles him at key points but differs signally elsewhere. Like Theseus, Alcibiades is an orphaned youth with great inherited prestige. Like Theseus, he is intellectual and argumentative. Like Theseus, he has a unique position in a democracy — or would like to lay claim to such a position. Like Theseus, he enters the political arena in a time of extreme youth. Like Theseus, he supports aggressive foreign policies."²⁶

This is in a tradition that saw *Supplikes* as "practically a party pamphlet"²⁷ or "an electioneering manifesto"²⁸ in the interest of Alcibiades. Nevertheless, more recent studies, Michelini apart, have poured cold water on the very notion that characters in the play should resemble contemporary individuals in any way. The search for such parallels is dismissed as "crude reductiveness," and we are warned that we should "beware of the dangers of trawling contemporary politics to find a key to the play."²⁹ The thrust of another recent comment is much the same, but it does contain the seeds of a solution to the problem outlined above. "To identify characters ... with real figures of contemporary politics" is said to be "a dangerous undertaking."³⁰ On this view, tragedy is "dramatic entertainment first and political allegory a distant second, and we should not ransack these dramas to find one-to-one equations between tragic characters and contemporary politicians" (*ibid.*, 22).

The key expression here is "one-to-one," for this is the way, erroneous as we shall see, in which the problem has usually been tackled. Scholars in the past have argued not just for an association between Theseus and Al-

²⁴ Decharme 1906, 125.

²⁵ E.g. Lugge 1887.

²⁶ Michelini 1997, 183; cf. 1994, 248.

²⁷ Wilamowitz 1875, 179; cf. Giles 1890, 95-97.

²⁸ Delebecque 1951, 212-13; cf. Morwood 2007, 171.

²⁹ Morwood 2007, 170.

³⁰ Storey 2008, 42.

cibiades, but for Theseus and Nicias³¹ and for Theseus and Pericles.³² The difficulties in incontrovertibly associating Theseus with any one of these individuals to the exclusion of the others has led to the current condition of scholarly defeatism, to the view that even to look at *Supplices* in terms of the historical personalities who may have been involved is said to smack of “impropriety.”³³

The key to the problem is perhaps to recognise that there is not a “one-to-one” relationship between Theseus and any of these characters, but that the Theseus of Euripides’ “encomium of the Athenians” (as the fragmentary plot-summary of *Supplices* calls it) may include elements of them all. Euripides is employing here what we might call “portmanteau characterization,” of a kind matched in another play performed at about the same time (assuming a date for *Supplices* of soon after 424 BC, the events of which it probably evokes: “The disaster at Delium in 424 BC and the refusal of the Thebans contrary to Greek religious custom to give up the bodies of the dead manifestly suggested the theme of the play.”)³⁴ The play in question is a comedy, but since the genius of comedy was, according to the Socrates of Plato’s *Symposium*, the same as that of tragedy (223a), this need not detain us.

Aristophanes’ *Clouds* (of 423 BC) includes two characters who are amalgams of others. “Socrates” is a portmanteau figure combining aspects of Socrates himself, and of the philosophers who were members of Pericles’ circle. I have suggested elsewhere that “rather than being a faithful image of Socrates, Aristophanes’ clever conceit may instead be a witty cento of allusions to several representatives of the new learning which was, rather in the manner of Giuseppe Arcimboldo’s learned exercises with fruit, flowers and vegetables, formed into a portrait of the son of Sophroniscus.”³⁵ There were so many traits that did not fit Socrates himself that he could stand up in the theatre to imply “Do I look like the sort of man who’s playing the fool onstage?”³⁶

³¹ Goossens 1962, 440-46; Strauss 1993, 141-42.

³² E.g. Goossens 1932; Podlecki 1975-76.

³³ Cf. Collard 1975, 13, n. 49.

³⁴ Giles 1896, 95; cf. Bowie 1997, 45-47.

³⁵ Vickers 1997, 31.

³⁶ Ael. *VH.* 2.13.

More to the point in the present context is the way in which Aristophanes has constructed the character of Pheidippides in *Clouds*. Pheidippides used to be universally identified with Alcibiades, but this is no longer the case. It was the sheer impossibility of identifying Strepsiades, the father-figure in *Clouds*, with Alcibiades' physical father Cleinias who had died in battle in 447 BC, that caused Hatzfeld (reluctantly) to dismiss an equation between Alcibiades and Pheidippides.³⁷ There are, however, several reasons why Strepsiades could correspond to Pericles, in whose house Alcibiades grew up, and who played the *de facto* role of a father. It is indeed Pericles who is parodied as Strepsiades in *Clouds*, sometimes cruelly, with allusions for example to symptoms of the Plague, in which Pericles suffered. The bed-bug scene can thus be seen as the model for Thucydides' more sober description.³⁸ It is Pericles' own cruelty that is often parodied, for the name Strepsiades means "son of Torturer," and thus recalls the punishment Pericles is supposed to have meted out to Samian prisoners in the Agora at Miletus in 439 BC.³⁹ The primary allusion, however, may be to the savage conduct of Pericles' father Xanthippus at Sestos in 478 BC.⁴⁰

Pheidippides does not, however, "come forward" as Alcibiades alone. Certain elements are certainly Alcibiadean, and were pointed out in some detail by J. W. Süvern in 1826. He noted *inter alia* that both Pheidippides and Alcibiades belonged to the Alcmaeonid clan; he associated the *hipp*-element in Pheidippides' name with Alcibiades' keenness for horses. He associated baby-talk at *Clouds* (1381) with Alcibiades' well-known speech impediment whereby he pronounced *rho* as *lambda*. He also regarded the report that "Socrates' admirers ... especially those in the circle around Alcibiades" prevented the poet from winning first prize⁴¹ as grounds for believing that Alcibiades was lampooned in the person of Pheidippides. He notes too that Alcibiades and Socrates had recently been in the news when the younger had saved the older man's life at the battle of Delium in 424 BC.⁴² Süvern saw a distinctly Socratic conversation between

³⁷ Hatzfeld 21951, 34.

³⁸ Vickers 1997, 38-40; 2015, 196-98; Rubel 2014, 204-05, n. 44.

³⁹ Plut. *Per.* 28.2-3.

⁴⁰ Hdt. 9.120.4; cf. Azoulay 2014, 59-60.

⁴¹ *Nub.* 5.

⁴² Plut. *Alc.* 7.6.

Alcibiades and Pericles recorded by Xenophon⁴³ making Alcibiades' education directly relevant to *Clouds*. He likewise regarded the story of Alcibiades' injunction to Pericles to find ways of not rendering his accounts as an indication of the way in which Alcibiades' mind was widely thought to work. Some of these points are stronger than others, but together they constitute a case that still deserves serious consideration.

But Alcibiades is not the only individual hiding behind the name of Pheidippides. There are allusions to Xanthippus, Pericles' eldest son, as well: Xanthippus could not bear his father's stinginess, and sneered at his discussions with philosophers.⁴⁴ Pericles' inheritance, moreover, was in the news during the last months of his life, when he persuaded the Athenians to grant citizenship to his son by Aspasia. Aristophanes seems to have taken the notion of 'filial relationship to Pericles' and created another arcimbollesque portrait, this time in the image of Alcibiades.

In doing so, he had a Euripidean model; the way in which the figure of Hippolytus in the eponymous extant play is based on a fusion of features of Alcibiades and Xanthippus has been well brought out by B. S. Strauss.⁴⁵ In the case of the *Hippolytus*, Strauss points out that the troubles of both households are ascribed to an inherited curse: "That of Theseus and Hippolytos is nameless (820, 1379-80), that of Pericles and his son [was] the infamous curse of the Alkmeonids ... Theseus accuses his son of sleeping with his stepmother; Xanthippos accused his father of sleeping with his daughter-in-law, [and] both sons, Hippolytos and Xanthippos, quarrelled bitterly with their fathers." Then, "both Theseus and Pericles had a well-loved illegitimate son (in Pericles' case it was his son Pericles)." But, as in *Clouds*, the characterization mainly depends upon Alcibiades. Strauss lists many of the parallels between Alcibiades and Hippolytus: a lack of respect towards older males, a love of horses, and a childhood in the household of a great political leader. Like Alcibiades, Hippolytus "appears in the company of young men and is sometimes seen as representative of them (*Hipp.* 967-70, 987)," he is a good orator (986-89), he is ambitious, and aspires to a famous name (1028, 1299) and to the "first place in the contests of the Greeks (1016)." Like Alcibiades, Hippolytus' "gender is ambivalent," he

⁴³ *Mem.* 1.2.40-6.

⁴⁴ *Plut. Per.* 36.4.

⁴⁵ Strauss 1993, 166-75.

"disdains the common people (986), [and] does not hesitate to sing his own praises, announcing that no one will ever find a more *sōphrōn* (prudent, modest, virtuous) man than himself." Euripides opposes Hippolytus' absolute chastity to Alcibiades' notorious promiscuity; there may well have been a good practical reason for representing on stage the opposite of the true state of affairs: namely, it would be difficult to challenge the imputation of Aspasian infidelity without drawing even more attention to it.

All this is by way of clearing the ground for a discussion of the polyvalent figure of Theseus in *Supplikes*. The play is of course concerned with far more complex issues than those that arise from the identification of characters, but I would maintain that such identification would have been a necessary precursor to the audience's understanding of the play. To reverse Professor Storey's judgement, and to replace the horse in its proper place before the cart: contemporary politics came before dramatic entertainment. In principle, the tragedian would take an ostensibly appropriate traditional tale and rework it in order to fit a pressing political issue. Not least, this would account for the many discrepancies between one treatment of an ancient myth and another: the disparate versions we have will have been composed to meet different historical situations.

Perhaps the most sensitive treatment of Alcibiades in *Supplikes* is that of A. Michelini. She first deals scrupulously with the objection that is sometimes raised that Alcibiades was not prominent enough in the middle or later 420s to justify the kind of dramatic attention that some would maintain Euripides grants him. Rather, the apparent date of the play "coincides with a period when Alcibiades was increasingly active in Athenian politics and during which he displayed political ambitions considerably out of proportion to his age. The production of a highly political play ... featuring an extremely youthful and highly intellectual leader, orphaned by his father, who creates a formal alliance between Argos and Athens, does indeed seem to point directly at Alcibiades."⁴⁶ So far so good. Where I find it difficult to follow her argument is where she tries to force the indubitably Periclean indications in the character of Theseus, noted by Goossens⁴⁷ and

⁴⁶ Michelini 1997.

⁴⁷ Goossens 1932.

Podlecki⁴⁸ into an Alcibiadean mould, or at least to view them from a purely Alcibiadean angle.

Another critic, B. S. Strauss, not only recognises something of Alcibiades in the 'nimble' Theseus, but also devotes a long passage to recognising features common to Theseus and Nicias, who was one of Alcibiades' strongest critics. He states: "Theseus sounds much like Nicias does in 415 when he warns the assembly not to undertake an expedition to Sicily led by young Alcibiades and his young supporters (Thuc. 6.12.2-13.1). The two men make many of the same points: for example, Theseus says the youths rejoice at wars (233) and want generalships (234), Nicias notes Alcibiades' joy in his command ... 6.12.2); Theseus says that some youths seek gain (... 236) in war, Nicias says that Alcibiades is out to profit from office (6.12.2, cf. 6.15.2); Theseus says that young generals fail to look at (236) the good of the majority, Nicias says that Alcibiades only looks at his own interests (6.12.2); Theseus says that young men promote wars without justice (233), Nicias says that Alcibiades will 'do injustice to', that is, harm the public interest (6.12.2); Theseus contrasts courage with good counsel (161), Nicias contrasts youthful passion with mature forethought (6.13.1); Theseus says that the youth corrupt the citizens (234), Nicias says that the young intimidate the old (6.13.1)."⁴⁹

It would appear that Euripides is imbuing the figure of Theseus with Nician features that are every bit as firmly delineated as those of Alcibiades. The positive note that is struck throughout the play is, as has been noted, encomiastic⁵⁰ and this may well have influenced Alcibiades' choice of poet to celebrate his Olympic victories a few years later. The debate between the different facets of Theseus' character might also be seen, as Andrelini has tentatively proposed,⁵¹ as a model for the debate in Book 6 of Thucydides: "The paired speeches of Nicias and Alcibiades ... echo *Suppliants* in associating age and youth with conservative and aggressive politics respectively." Given the extent to which Thucydides elsewhere apparently used information culled from dramatic sources (e.g. characteristics of his Pericles are shared by the Creon of *Antigone*, down to

⁴⁸ Podlecki 1975-1976.

⁴⁹ Strauss 1993, 141-42; cf. Goossens 1962, 440-46.

⁵⁰ Andrelini 1997, 182.

⁵¹ Andrelini 1997, 177-78.

the obtrusive references to himself and his personal opinions,⁵² this suggestion has much in its favour. A Thucydides writing, as seems likely, in ca 396-395 BC⁵³ would have had a need for an *aide-mémoire* of a kind represented by *Supplices*.

That the relevant characteristics are subsumed in an essentially Alcibiadean figure is suggested by the clever exploitation on Euripides' part of Alcibiades' speech defect in lines spoken by Theseus. First, however, a little background. I have argued elsewhere that Sophocles' *Oedipus Tyrannus*, performed in 425 BC, was composed as a warning against allowing Alcibiades get away with his increasingly lawless and potentially tyrannical behaviour.⁵⁴ The matrophiliac plot was appropriate to Alcibiades, accused as he was by a contemporary of having been so debauched that "he lay with his mother, his sister and his daughter"⁵⁵ and Oedipus' belligerence when he was blocked "in the narrow way" (1399) bears more than a superficial resemblance to the occasion when the infant Alcibiades was involved in an altercation with a waggoner "in the narrow street."⁵⁶ The rough personality of Creon in this play, described as a *prostates* at *OT* (303, 411) has been persuasively associated with the historical Cleon, a *prostates* ('demagogue') in real life (Ahl 1991, 93-97), and it is not surprising that in the mouth of one who employed Alcibiades' habitual speech defect the "r" of Creon will have been pronounced "l", resulting in "Cleon" at *OT*, 69-70 (and the statement "I have not come to laugh" [1422], otherwise unmotivated, makes good sense in terms of the ridicule heaped on Cleon by Alcibiades and others in 425). The phenomenon known as λαμβδακισμός, which, "along with iotacism, a soft voice, and broad pronunciation happen through sounds, and ... cannot be shown in writing because they are errors in speech and of the tongue,"⁵⁷ was one that was often exploited by ancient writers who had Alcibiades in their sights.⁵⁸

By the same token, the statement of the Alcibiadianizing Theseus at *Supplices* (518-20) to the effect that "I am not aware that Creon is my mas-

⁵² Vickers 2008, 217; 2011b.

⁵³ Munn 2000, 317, 320; Vickers 2008, 150-52.

⁵⁴ Vickers 2008, 34-46; following Musgrave 1800, 1.289.

⁵⁵ Antisth. 29a Caizzi ap. Ath. 5.220a.

⁵⁶ Plut. *Alc.* 2.3.

⁵⁷ Quint. 1.5.32.

⁵⁸ E.g. Tzetz. *XIAi* 89 Koster; Ar. *Vesp.* 44-45; cf. Archipp. PCG 48 ap. *Alc.* 1.8.

ter or has the greater power so that he can compel Athens to do these things" would have a strong topical reference if Creon were pronounced "Cleon." It would inevitably bring to mind the intense rivalry that existed between Cleon and Alcibiades that had reached a peak after Cleon's victorious return from Pylos in the summer of 425 BC when Cleon prosecuted Alcibiades for laughing at his exploits.⁵⁹ There are indeed those who have detected an anti-Cleonian message in *Supplices*.⁶⁰ There is room for them too.

There should thus no longer be a fear of "impropriety" of a kind that has corrupted the study of *Supplices*. It is, for example, difficult to appreciate a recent study of "Athenian self-image and ideology" and "political theory" arising from *Supplices* if the writer is confessedly "not interested in the contemporary political allusions in the play."⁶¹ It is surely important to know whence the various views are supposed to have emanated: whether they are expressed by a Periclean, Alcibiadean or Nician figure, or by a portmanteau character articulating at different times the positions of any one of them. Scholarly impropriety lies in ignoring such possibilities.

In conclusion, Theseus in Euripides' "encomium of the Athenians" is a composite, portmanteau, character intended to evoke the best traits of Alcibiades, but restrained by elements of Nicias' conservatism, not to mention aspects of Pericles' commanding role to which Alcibiades hoped to succeed.

Jesus College, Oxford, UK

BIBLIOGRAPHY

Azoulay, Vincent. 2014. *Pericles of Athens*. Princeton: Princeton University Press.

Bowie, Angus M. 1997. "Tragic Filters for History: Euripides' *Supplices* and Sophocles' *Philoctetes*." In *Greek Tragedy and the Historian*, edited by Christopher Pelling, 39-62. Oxford: Oxford University Press.

Brown, Truesdell S. 1967. "Alexander's Book Order." *Historia* 16: 359-68.

⁵⁹ Aps. *Rh.* 348; Syrianus, Sopatrus and Marcellinus, *Schol. Hermog.* 1.587; Anon. in *Hermog. Comm. in Stat.* 7.487.

⁶⁰ E.g. Di Benedetto 1971, 160-62; Rehm 1994, 118.

⁶¹ Daneš 2011, 18.

- Collard, Christopher. 1975. *Euripides Supplices*. Groningen: Boema's Boekhuis.
- Daneš, Jaroslav. 2011. "The Political Thought of the Suppliant Women." *Graeco-Latina Brunensia* 16(2): 17-30.
- Decharme, Paul. 1906. *Euripides and the Spirit of his Dramas*. New York: The Macmillan Company.
- Delebecque, Edouard. 1951. *Euripide et la guerre du Péloponnèse*. Paris: Klincksieck.
- Di Benedetto, Vincenzo. 1971. *Euripide: teatro e società*. Turin: Einaudi Editore.
- Dodds, E. R. 1966. "On Misunderstanding the *Oedipus Rex*." *Greece and Rome* 13: 37-49. Reprinted in Dodds, E. R. 1973. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: Clarendon Press, and in *Oxford Readings in Greek Tragedy*, edited by Erich Segal, 177-88. Oxford: Clarendon Press.
- Dover, Kenneth. 1958. "Review of Newiger 1957." *Classical Review* 8(3/4): 235-37.
- . 2004. "The Limits of Allegory and Allusion in Aristophanes." In *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas MacDowell*, edited by Douglas Cairns and Ronald Knox, 239-49. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Giles, Peter. 1896. "Political Allusions in the *Suppliants* of Euripides." *Classical Review* 4: 95-98.
- Goldhill, Simon. 1987. "The Great Dionysia and Civic Ideology." *Journal of Hellenic Studies* 107: 58-76.
- Goossens, Roger. 1932. "Périclès et Thésée. A propos des *Suppliantes*." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 35: 9-40.
- . 1962. *Euripide et Athènes*. Brussels: Koninklijke Vlaamse Academie van België.
- Hatzfeld, Jean. 1951. *Alcibiade: étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du Ve siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lee, Kevin, ed. 1997. *Euripides, Ion*. Warminster: Aris and Phillips.
- Lugge, George. 1887. *Quomodo Euripides in Supplicibus Tempora Sua Respexerit*. Münster: Coppen.
- Mastrorarde, Donald. 2010. *The Art of Euripides: Dramatic Technique and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michelini, Ann. 1994. "Political Themes in Euripides' *Suppliants*." *American Journal of Philology* 115: 219-52.

— 1997. "Alcibiades and Theseus in Euripides' *Suppliants*." *Colby Quarterly* 33: 177-84.

Morwood, James, ed. 2007. *Euripides: Suppliant Women*. Oxford: Aris and Phillips.

Munn, Mark. 2000. *The School of History: Athens in the Age of Socrates*. Berkeley, CA: University of California Press.

Musgrave, Samuel, ed. 1800. *Sophoclis tragoediae septem*. Oxford: Clarendon Press.

Newiger, Hans-Joachim. 1957. "Metapher und Allegorie: Studien zu Aristophanes." *Zetemata* 16. Munich: C. H. Beck.

Podlecki, Anthony. 1975-1976. "A Pericles *prosopon* in Attic Tragedy?" *Euphrosyne* 7: 22-27.

Rehm, Rush. 1994. *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*. Princeton: Princeton University Press.

Rubel, Alexander. 2014. *Fear and Loathing in Ancient Athens: Religion and Politics during the Peloponnesian War*. Durham: Acumen.

Storey, Ian C. 2008. *Euripides: Suppliant Women*. London: Duckworth.

Strauss, Barry S. 1993. *Fathers and Sons in Athens: Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Süvern, Johann W. 1826. *Über Aristophanes Wolken*. Berlin: Ferdinand Dümmler.

Vickers, Michael. 1997. *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*. Austin, TX: University of Texas Press.

— 2008. *Sophocles and Alcibiades: Echoes of Contemporary History in Athenian Drama*. Stockfield and Ithaca, NY: Acumen and Cornell University Press.

— 2011a. "Alcibiades, 'A Classical Archetype for Alexander'." In *From Pella to Gandhara: Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East*, edited by Sujatha Chandrasekaran, Anna Kouremenos and Roberto Rossi, 11-16. Oxford: BAR International Series 2221.

— 2011b. "Antigone's Creon and the Ephebic Oath." *Scripta Classica Israelica* 30: 1-7.

— 2014. "Politics and Challenge: The Case of Euripides' *Ion*." *Classical World* 107: 299-318.

— 2015. *Aristophanes and Alcibiades: Echoes of Contemporary History in Athenian Comedy*. Berlin: Walter de Gruyter.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. 1875. *Analecta Euripidiana*. Berlin: Borntraeger.

— 1899. "Excuse zum Oedipus des Sophokles." *Hermes* 34: 55-80.

— 1917. *Die dramatische Technik des Sophokles*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Phasis 18, 2015

PUBLISHING HOUSE "LOGOS"
CATALOGUE 2014-2015

ANCIENT GREEK-GEORGIAN DICTIONARY

Tinatin Giorgobiani

32014: 290X200: 612 p.

978-9941-437-21-2

ENCYCLOPEDIA CAUCASUS ANTIQUUS II, 1 (*in Georgian*)

Rismag Gordeziani (ed.)

2014: 240X200: 186 p.

978-9941-437-84-7

ANCIENT GREEK LITERATURE.

EPOS, LYRIC, DRAMA OF HELLENIC EPOCH (*in Georgian*)

Rismag Gordeziani

42014: 240X120: 568 p.

978-9941-401-8

APOSTOLIC FATHERS (*in Georgian*)

With a Translation, Introduction and Commentary by Victoria Jugeli

2014: 196X131: 504 p.

978-9941-437-69-4

ANTONIS SAMARAKIS. *WANTED: HOPE (in Georgian)*

Maia Kiladze (trans.)

2014: 192X122: 96 p.

978-9941-437-59-5

DO YOU SPEAK LATIN? *(in Georgian)*

Ekaterine Kobakhidze, Manana Pkhakadze

2014: 200X140: 248 p.

978-9941-437-70-0

SCENES FROM THE *ILLIAD (in Georgian)*

With a Translation and Commentary by Ketevan Nizharadze

2014: 200X140: 296 p.

978-9941-437-63-2

GEORGIAN VERB

MORPHO-SYNTACTIC SYSTEMATIC ANALYSIS *(in Georgian)*

Damana Melikishvili

2014: 200X140: 164 p.

978-9941-437-78-8

HITTITE-GEORGIAN DICTIONARY (FASC. 10)

Irine Tatishvili

2014: 196X131: 104 p.

978-9941-437-66-3

MODERN ANTIQUITY (*in Georgian*)

Nana Tonia

2014: 200X140: 354 p.

978-9941-437-65-6

IAKOVOS KAMBANELIS. *LETTER TO ORESTES. THE SUPPER**(in Georgian)*

Sophie Shamanidi (trans.)

2014: 192X122: 104 p.

978-9941-437-58-8

HOMO EX MACHINA (*in Georgian*)

Lasha Bugadze

2015: 192X122: 148 p.

978-9941-437-83-0

TACITUS. *DIALOGUS DE ORATORIBUS* (*in Georgian*)

Iamze Gagua (trans.)

2015: 200X140: 82 p.

978-9941-437-67-0

TWO BYZANTINE NOVELS:

RODANTHE AND DOSIKLES BY THEODORE PRODRAMOS*DROSILLA AND CHARIKLES* BY NIKITAS EUGENIANOS*(in Georgian)*

Maia Kakashvili (Trans.)

2015: 200X140: 208 p.

978-9941-437-88-5

NIKOS KAZANTZAKIS. *CHRIST RECRUCIFIED (in Georgian)*

Maia Kakashvili (trans.)

2015: 120X190: 364 p.

978-9941-437-76-2

DIMITRIS DIMITRIADIS. *DYING AS A COUNTRY (in Georgian)*

Tatia Mtvarelidze (trans.)

2015: 120X190: 48 p.

978-9941-437-85-4

MENANDRIAN CHARACTERS AND DRAMATIC TECHNIQUES

(in Georgian)

Manana Pkhakadze

2015:192X122: 206 p.

978-9941-437-91-5

BOETHIUS. *THE CONSOLATION OF PHILOSOPHY (in Georgian)*

Gvantsa Popkhadze (trans.)

2015: 200X140: 232 p.

978-9941-437-86-1

GEORGIAN-MODERN GREEK DICTIONARY

Sophie Shamanidi (ed.)

2015: 200X140: 470 p.

978-9941-437-71-7

ANTIQUITY AND EUROPEAN LITERATURE (*in Georgian*)

Nana Tonia

2015: 200X140: p. 310

978-9941-437-82-3

OPUSCULA. COLLECTED WORKS (*in Georgian*)

Rusudan Tsanava

2015: 240X160: 444 p.

978-9941-437-90-8