

2014

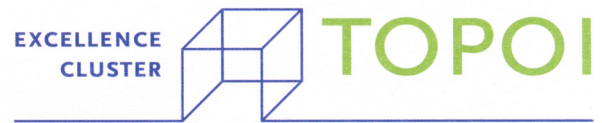
**PREPRINT 454**

TOPOI – *Dahlem Seminar for the History  
of Ancient Sciences* Vol. II

Klaus Geus and Mark Geller (eds.)

**Esoteric Knowledge in Antiquity**





## TOPOI – DAHLEM SEMINAR FOR THE HISTORY OF ANCIENT SCIENCES

The Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences is an initiative resulting from cooperation between the Max Planck Institute for the History of Science, Berlin, and the Topoi Excellence Cluster. Future events are intended to foster stronger links between scholars at the Max Planck Institute, Freie Universität and Humboldt Universität, under the overall aegis of the Topoi Excellence Cluster. The Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences, under the direction of Klaus Geus and Mark Geller, organises an annual colloquium series on various innovative themes in ancient scholarship and knowledge transfer.



*Content*

Chapter 1: Esoteric Knowledge in Antiquity – Some Thoughts	
Mark Geller & Klaus Geus . . . . .	3
Chapter 2: Secret of Extispicy Revealed	
Netanel Anor . . . . .	7
Chapter 3: Scenes with Two Bes Figures from Nimrud and the Second Step of Bes Toward Globalisation	
Adrienn Orosz . . . . .	21
Chapter 4: Near Eastern origins of Graeco-Egyptian Alchemy	
Matteo Martelli / Maddalena Rumor . . . . .	37
Chapter 5: Traum und Raum in den <i>Onesikritika</i> des Artemidoros von Daldis	
Gregor Weber . . . . .	63
Chapter 6: On the Use and Abuse of Philosophy for Life: John Chrysostom's Paradoxical View of Knowledge	
Jan R. Stenger . . . . .	85
Chapter 7: Esoterisches Wissen im Platonismus und in der christlichen Gnosis	
Christoph Marksches . . . . .	107
Chapter 8: Priesterliches Kultwissen in den philensischen Graffiti des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr.	
Jan Moje . . . . .	121
Chapter 9: Ein syrischer Hermes? Anmerkungen zu esoterischen Traditionen im syrischen Medizinbuch	
Stefanie Rudolf . . . . .	149
Chapter 10: Self-Knowledge, Illumination and Natural Magic: Some Notes on Pico della Mirandola's Esotericism and Its Ancient Sources	
Adrian Pirtea . . . . .	167
About the Authors . . . . .	199



CHAPTER 1  
ESOTERIC KNOWLEDGE IN ANTIQUITY – SOME THOUGHTS

Mark Geller & Klaus Geus  
Freie Universität Berlin

One benefit of an interdisciplinary approach is the surprising result which can follow from the confrontation of the same idea between disciplines. A case in point is the concept of ‘esoteric knowledge’, to which the present collection of articles is devoted, which will trace the framework of esoteric knowledge from Babylonia to Greece and into Christian thought, highlighting similarities and differences within each *episteme*. The journey is rather crooked and full of potholes. Moreover, the expression ‘esoteric’ is used today rather indiscriminately. Within the category of ‘esoteric knowledge’ one understands a variety of related expressions, such as ‘mystical’ or ‘occult’, as well as the more concrete ‘absolute’ or ‘elevated’ knowledge, which can also be considered as ‘hidden’, ‘secret’, or ‘inaccessible’, and even ‘fanciful’ or carried away. The confused pattern of such definitions advocates a look at the historical development this concept.

The term ‘esoteric’ originates from the Greek for ‘inner’, not however with the sense of ‘psychic’, ‘spiritual’, or ‘mystical’, but with a purely local meaning of being ‘further within’ something. The antonym is ‘exoteric’, namely ‘external’. There is no corresponding terminology in Babylonia, although the concept of knowledge exclusively reserved for scholars increasingly appeared in colophons of cuneiform tablets emanating from the scribal academies and royal libraries, such as that of Assurbanipal of Nineveh (mid 7<sup>th</sup> century BCE). These colophons make the matter quite explicit: revealing the contents of a particular academic tablet to someone uninitiated (literally ‘not knowledgeable’) is a taboo of a god. But what kind of composition contains such hidden (or esoteric) knowledge?

This question is not easy to answer. On one hand there are neither terms for or any textual evidence for ‘esoteric’ versus ‘exoteric’ knowledge, since neither category is defined, although there is an implicit assumption of ‘insiders’ (lit. *mudû* ‘learned’) and ‘outsiders’ (lit. *la mudû*, ‘not learned’) among possible readers of the tablets. Beyond this crude distinction in colophons, there are references to secret knowledge or lore often associated with divination, such as *niširti bārûti*, ‘secrets of the art of the haruspex’, and such secrets were occasionally associated with a particular location, namely the *bīt mummi*. This place was originally the

secluded workshop in a temple where idols were either repaired or manufactured, accessible only by priests skilled in this type of sensitive work, and even if only a metaphor, the *bīt mummi* clearly distinguishes between insiders and outsiders.

In fact, it was likely that all disciplines maintained this distinction between those who were *mudû* and *la mudû*, between initiated and uninitiated, in a particular discipline. What is not clear is whether these terms could refer to other scribes or scholars not trained in a specific discipline (e.g. astronomy/ astrology, medicine, liturgy), or whether the phrase was simply meant to exclude anyone who was generally thought to be unschooled. We have little information about any serious rivalry or competition between scribal academies, either in different cities or temples, or even between scribes who were experts in specific areas of knowledge. Academically animosities probably existed then as it does now, but clear statements of such are hard to find.

There are Sumerian and Akkadian compositions from scribal academies which appear to reflect esoteric or mystical knowledge, on a par with later Kabbalistic writings, and these are obvious candidates for defining a category of esoteric texts; they remain virtually impossible to comprehend, but they refer to themes such as the Chariot of Marduk which remarkably reflect something of the Merkavah Mysticism of medieval Jewish texts. Such texts are exceptional and do not represent the full range of academic compositions most often prohibited to the uninitiated. As is so often the case in Mesopotamia, we are not guided by any ancient secondary literature or philosophical treatises, which would help pave the way for us to comprehend ancient Sumerian and Akkadian scholarly writings; the commentary texts which we have (also ‘esoteric’) are themselves frustratingly cryptic and abbreviated.

Nevertheless, the contrast between Babylonian and Greek concepts of what constitutes such knowledge is rather revealing. The Greek expressions for esoteric and exoteric were mostly employed in reference to ancient mystery cults, such as the Eleusinian mysteries or Mithra-cults, in which one must first be ‘consecrated’ in a special ceremony and afterwards is prohibited to reveal any of the knowledge acquired during the initiation, under pain of death. This constitutes ‘secret knowledge’ in a real way.

From ancient mystery cults, the concepts of esoteric and exoteric knowledge spread to Greek philosophical schools. Exactly in the same way that initiation was instituted among these cults which mandated a special, secret kind of knowledge, so Greek philosophical schools of Pythagoras and Plato conveyed special kinds of knowledge and teachings among their closest disciples which were not to be communicated to others. These privileged students



were known as ‘Esotericists’, while all those beyond the immediate circle of the initiated were known as ‘Exotericists’; Pythagoreans also recognised the esoteric categories of mathematics and acousmatics.

Modern usage has reversed these relationships, at least as far as the value of knowledge is concerned, since in contemporary language ‘esoteric’ almost exclusively reflects fanciful and speculative knowledge. We must therefore distinguish between original ancient concepts in which ‘esoteric’ implies higher, deeper, and even better knowledge, in contrast to today’s understanding of esoteric as secret, marginal, and relatively worthless knowledge. These concepts of esoteric and exoteric have undergone a profound change of perspective in the course of the history of these terms.

Science *per se* is perceived as a set of rules derived from abstract propositions. Beginning with empirical observation, carried out under specific conditions, scientists propose causal relationships, e.g. if someone does A, then B will result. These kinds of causal relationships may also be offered by priests and shamans, by sticking needles into a voodoo doll or tossing fingernails into a fire in order to cause harm to one’s enemies or rivals, or alternatively if an astrologer associates events in a person’s life with the sun’s progress through the Zodiac. On the other hand, a Christian believer might see miracles in a similar light, as expressions of some higher or divinely inspired knowledge, which would allow healing to take place at the mere touch or presence of a famous personage or saint, such as Simeon Stylites. The question is how to balance such claims within the various frameworks of ancient thought. Here distinctions can be made between different types of healing or magical events, such as healing through technical rituals, recitations of incantations, or therapeutic prescriptions (all esoteric knowledge of sorts), versus the direct inspirational healing of a famous wonderworker, such as Apollonius of Tyana. How, in such cases, can we distinguish between esoteric and exoteric knowledge? One criterion would be simply to ask how well informed we are about those ancient techniques which could be considered esoteric. One good example, black magic (mentioned above), is clearly a type of illicit knowledge not shared by everyone except those trained in it, and in fact few textbooks of black magic are known from antiquity; mostly we know how to defend against witchcraft rather than actually employ it. Within the pagan world, the boundaries between the various kinds of esoteric and exoteric knowledge remain somewhat confused.

In the same way that Babylonian divination was labelled as *niširti bārûti*, ‘secrets of the art of the haruspex’ (see above), the art of dream interpretation was a widely known and

practiced secret *techné* in the ancient world, best known through the writings of Artemidorus. It is difficult to know how this knowledge actually operated and whether dreams reflected actual realities or were limited to flights of imagination. It seems clear, however, that dreams were firmly rooted in the geography of everyday life and reflected the normal landscapes of human life, although within a theoretical mantic framework aimed at predicting the future. Nevertheless, the associations between visions and dreams and their interpretations constitute another grey area of esoteric knowledge, in which the associative thought processes which produce the predictions are never actually expounded or even discussed in ancient texts, but are assumed to be the private knowledge of professional dream interpreters.

With the advent of Christianity, the situation changes, since to some extent the distinction between religious and secular knowledge becomes sharper; the former is based upon faith and belief, while the latter is perceived as being more scientific and rational. This brings us back to schooling and the tensions between studies of rhetoric, philosophy, and logic within the secular curriculum contrasted with religious training, which emphasised acceptance of dogma and homilies, and faith-based teachings. Without doubt, however, is the picture of insiders and outsiders, ie. those who either accept or fail to accept Christian faith as part of their world view and approach to 'true' knowledge.

This brings us into the murky world of the Hermetica and Gnostic wisdom, which contrasts with the philosophical views of philosophers devoted to discovering the laws of nature. The boundaries are not always as clear as one might think, since certain kinds of questions (eg. the composition and mortality of the soul) could be debated universally among all brands of scholarship. There is also little doubt that Platonic-style philosophy and Aristotelian logic was also applied to Gnostic wisdom, which itself was dedicated to the kind of secret knowledge which would lead to salvation and reward in the afterlife. Nevertheless, a basic difference between philosophy and gnostic thought was the element of secrecy and whether relevant ideas could be openly discussed and debated, or were these ideas only available to an inner circle of subscribers and co-believers. It is this characteristic of secrecy, of *Geheimwissen*, which probably reflects the most profound differences between esoteric and exoteric knowledge.

CHAPTER 2  
SECRET OF EXTISPICY REVEALED

Netanel Anor

Freie Universität Berlin

Some few dozen cuneiform tablets are marked as esoteric since they contain a secrecy label. Those labels appear in texts of all range of Mesopotamian wisdom. The reason why some scholarly tablets were marked as secret knowledge, while others were not, is obscure. Nevertheless, this paper aims to point out that the tablets that concern extispicy and are regarded as esoteric have a specific function that differs them from the rest of the extispicy corpus.

Some few dozen cuneiform tablets are marked as esoteric since they contain a secrecy label. Those labels appear in texts of all range of Mesopotamian wisdom. The reason why some scholarly tablets were marked as secret knowledge, while others were not, is obscure. Nevertheless, this paper aims to point out that the tablets that concern extispicy and are regarded as esoteric have a specific function that differs them from the rest of the extispicy corpus.

Elite scholars in Mesopotamia collected their knowledge and recorded it on cuneiform tablets. Incantations, lists of omens, lamentations, medical recipes, rituals and various series of technical instructions were all in the focus of interest. The most impressive and extensive collections of such tablets were found in the Assyrian palaces of the 8–7<sup>th</sup> centuries BCE and many of the measures they outlined were followed down to Hellenistic times. This enterprise represents a scholarly effort of knowledge collection of some three millennia and although the more archaic materials are very different and less systematically organized, it is clear that late collections follow early traditions of scholarly practice.

It has been proven that at least some of this knowledge was restricted and that revealing the content of a tablet dealing with scholarly material could, in certain contexts, be punishable. For example the late Babylonian text, YOS 19, 110 tells us about a prohibition regarding the recitation of such tablets.<sup>1</sup> Unfortunately, this text mentions nothing about the

---

<sup>1</sup> For the publication of this tablet see: Beaulieu, 1992.

kind of knowledge that is considered secret. Indeed, generally speaking, it is unclear which kind of written material was restricted and the degree to which this was esoteric is under debate. In the early phases of this information gathering, the tablets themselves did not carry any formula to suggest that they belonged to a restricted circle of experts. However, later texts introduced a new feature. Some of the tablets collecting Mesopotamian higher knowledge were labeled with a secrecy label or with a so-called “Geheimwissen” colophon.<sup>2</sup> For example, the Babylonian *mīs pi* ritual<sup>3</sup>, BM 45749, which deals with the making and consecration of the divine statue, states the following:

66. zu-ú zu-a li-kal-lim nu zu-a nu igi níg.gig <sup>d</sup>En-lil gal-i <sup>d</sup>amar.utu  
 67. ki-i inim *ṭup-pi gaba-ri šir-pi* sa<sub>4</sub> šá <sup>ld</sup>pa-nir.gál-dingir<sup>mes</sup>  
 68. dumu <sup>l</sup>da-bi-bi <sup>lu</sup>ka.inim.ma <sup>l</sup>sum.na-dag dumu <sup>l</sup>ga.hul-dtu-tu  
 69. <sup>lu</sup>maš.maš ana tin.nam<sup>mes</sup>-šú gid.da ud<sup>mes</sup>-šú iš-*ṭur-ma*  
 70. i-na é-sag-il ú-kin

<sup>66</sup> The initiate may show (it) to the initiate. The uninitiated shall not see (it); taboo of Enlil the great and Marduk. <sup>67</sup> According to the wording of the tablet; copy of a red-fired one that Nabû-etel-ilāni, <sup>68</sup> son of Dabibi the incantation expert. Iddina-Nabû the son of Luhdu-Nabû, <sup>69</sup> the mašmaššu wrote it for the sake of his health and long lasting days and <sup>70</sup> has set it in the Esangila.

As already mentioned by Rykle Borger, those colophons follow a formula always containing three components<sup>4</sup>: 1. “the initiate may show it to the initiate”; 2. “the uninitiated may not see”; 3. “taboo” of a certain god or gods. Some labels do not follow the formula of the “Geheimwissen” colophons and can sometimes appear in other parts of the text. An example for such a label can be seen in the tablet VAT 100116<sup>5</sup>, found in the city of Assur, which is a tablet collecting omens deduced from the appearance and behavior of snakes and ends with the following lines:

Rev.

44. [x x x] ṛpi-i <sup>l</sup>lu.pap.sukal u <sup>l</sup>Ta-qi-šá um.mc.a  
 45. [x x ni]-šir-ti <sup>l</sup>šul-gi ad.hal um.mc.a

<sup>2</sup> Rykle Borger was the first to collect them and composed a catalogue of “Geheimwissen” colophons, see Borger, 1964.

<sup>3</sup> For the edition of those rituals see Walker & Dick, 2001. For the edition of this tablet see *ibid.*, p. 68–82.

<sup>4</sup> For the different orthographies for these formulae see: *ibid.*, p. 189.

<sup>5</sup> For the copy of this text see: KAR n. 385. These lines were also dealt with by Lambert 1962, p. 75 and Lenzi 2008 p. 183. The text was also recently edited by Heeßel, 2007, n. 13, p. 53–58.

<sup>44</sup> ... according to Amēl-Papsukkal and Taqiša the experts. <sup>45</sup> [...se]cret of Šulgi mystery of the expert.

Alan Lenzi has recently improved Borger's catalogue and has composed a new one including the "Geheimwissen" colophons together with the secrecy labels.<sup>6</sup> This catalogue is presented in the frame of the reworked edition of his dissertation entitled *Secrecy and the Gods*.<sup>7</sup> This extensive study managed to gather a large amount of material concerning secret knowledge, scholastic practices and the relation of this material with kingship. Moreover, the first chapter of his book explains the importance of secrets in the royal court and the phobia of having them being revealed. Of additional interest is the collection of omens demonstrating the fear of secrets being revealed and thus arriving to the clients' enemy or opponent.<sup>8</sup>

Nevertheless, this study does not solve our initial problem, namely determining to which degree was scholarly knowledge esoteric and how did it function as such. The information Lenzi gathered led him to assume the existence of the institution of the "royal secret council", already in the Old Babylonian times. He concludes his first chapter by stating that:

"The royal secret council is the social background for understanding the "secret of the gods." By aligning this human gathering with the divine assembly via shared characteristics, we find an analogy that explains divine behavior in terms of concept of secrecy to segregate and control aspects of their more sensitive activities, so too did the gods. This broad conclusion will provide a backdrop for all subsequent interpretations of secret knowledge"<sup>9</sup>

There is no doubt that a divine assembly played an important role in Mesopotamian mythology and the common idea that the gods kept secrets from human beings truly existed. However, explicit evidence for a human "secret council" has still to be provided. Every society handles secrets in its own way and since secrets are meant to be kept, only a small amount of them come out. An indeed, none of the sources report the existence of a "royal secret council"; it exists merely as a hypothesis supported only by a mythological idea. There is, of course, nothing wrong about making hypotheses. However, they become problematic when they are used in order to reconstruct texts. For instance, the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> lines of the administrative letter sent to Ibāl-pî-El of Mari (cited in AEM I/1 101 footnote b) states the following: "*am-mi-nim [i-na pí-r]i-iš-ti be-lí-ne ta-ap-ru-sa-né-ti*". Lenzi translates this line as: "Why do you exclude us from the secret (council) of our lord?"<sup>10</sup>, although no word for council is

---

<sup>6</sup> For this catalogue see Lenzi, 2008, p. 216–219.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> See *ibid* under the title: "The Omen Tradition as Source of Secret Information Anxiety", p. 45–48.

<sup>9</sup> Ibid, p. 62.

<sup>10</sup> Ibid, p. 31.

mentioned in the text itself. With no council, we are left only with a normal secret that the two individuals wish to know. The same strategy of interpreting the simple word for secret as a “secret (council)” is applied in two other places in his book<sup>11</sup>, but the word for council (*puh-ru*) is never mentioned in association with the word for secret (*pirištu*). Lenzi understands *pirištu* alone to mean “secret council”, though this reconstruction is only based on unproved assumption.

An additional problem is that the same hypothesis is also used in this book in order to understand the nature of the scholastic material as a whole. Since Lenzi assumes the existence of this council and sees all scholars as belonging to this circle, he treats higher knowledge as restricted and esoteric. But in fact relatively few tablets are clearly restricted and bore secrecy labels, whereas numerous tablets containing the same kind of information did not.

From a modern point of view, the tagging of only some tablets as esoteric seems arbitrary<sup>12</sup> and the reason why it was done remains obscure.<sup>13</sup> Nevertheless, this paper aims to show that, as far as the art of extispicy is concerned, the material that was labeled as “secret knowledge” had a specific role in the art of provoked divination. It is here worth mentioning that “secret of extispicy” existed as a concept in mythological settings and was mentioned in places others than labels. For example, the “Ritual für den Wahrsager”<sup>14</sup>, mentions that:

<sup>7b-8</sup>... *nik-lat nam.úzu šá ki ša-a-ti*  
*šu-ta-bu-lu* [.....]r<sup>um</sup>.me-šú ú-šal-ma-du-šu  
 [.....um-ma]r<sup>ni</sup> a.rá-e munus.ùru nam.úzu <sup>d</sup>É-a im-bu-u

His scholars teach him the entire craft of the haruspex that they discuss with the explanatory lists [in the.....scho]lars revealed the art of multiplication and the secret of extispicy of Ea.

Although this section is fragmented and not entirely clear, it is understood here that the scholars have given a specific ability to the diviner, “the secret of extispicy”. From the myth of En-

<sup>11</sup> Ibid p. 32, and p. 41.

<sup>12</sup> Lenzi also ends his conclusion by stating that: “Unfortunately, detailed explanations of why each of these particular *Geheimwissen* texts has the special colophon cannot be produced due to the nature of our evidence.” See *ibid*, p. 214–215.

<sup>13</sup> This led many scholars to the conclusion that secret knowledge did not exist as a category in Mesopotamian scholarship. Alasdair Livingstone mentions that these colophons “simply indicate a scholarly pride in the value of literature and knowledge”. For this see Livingstone 1986 p. 1. Jean-Jacques Glassner basically agrees with him as he concludes that esoteric knowledge did not exist in Mesopotamia. See Glassner, 2013. In fact we are back to square one. As Borger already mentioned, it is hard to differentiate esoteric from exoteric knowledge. See: Borger, 1964, p. 188. Therefore, Laurie Pearce’s recent claim that “Lenzi’s treatment of the “Geheimwissen” colophons ... solves a conundrum these textual labels pose” in her 2012 review, p. 475, has to be re-evaluated.

<sup>14</sup> This text was last edited by Zimmern, 1901, n. 1–20. This citation is taken from a new edition I am preparing, for the purpose of my dissertation, with some new duplicates.

meduranki, telling us about the origin of the art of interpreting signs, it is also clear that the gods, Šamaš and Adad, have given this secret expertise to a selected group of men, perhaps the same scholars that instructed the *bārû* in the previous passage.<sup>15</sup> This is relevant to our discussion because labels tagging the knowledge of extispicy as esoteric also use the designation *niširti bārûti*, “secret of extispicy” and it seems that they deal with specific techniques and technical terms.

In order to understand these special techniques, a short overview of some of the texts dealing with extispicy is needed. A first genre of text is the series of liver omens. Assyrian and Babylonian scholars were collecting those omens into a composition called *bārûtu*, which literary means the art of the *bārû*, the expert dealing with unprovoked signs. In the Old Babylonian times omen experts started to compose lists of ominous signs that were found in different media such as oil, flour and incense. But in the context of the first millennium BCE, it is safe to refer to these expert as “haruspex” and to their expertise as “extispicy”, since by then they were almost exclusively concerned with inspecting the entrails of the sacrificial lamb.

In those lists, or omenseries, the designation ‘omen’ refers to an entry formulated as a conditional sentence that starts with the particle *šumma*, and which has a description of a feature of the entrails in the protasis and its effect on the human sphere in the apodosis. For instance, the 18<sup>th</sup> omen in the tablet K 3999<sup>16</sup> is formulated as follow:

be gir 2-*ma* suhuš-su-nu diš-*ma* lugal ur.mah gaz ú-lu lugal gaba.ri-šú ‘gaz’

If there are two ‘Paths’ and their base is one, the king will kill a lion or the king will kill his opponent.

Those omens were organized according to the different features in the liver. For example, the above cited omen is found within a sequence of omens dealing with the ‘Path’, a technical term referring to a horizontal groove at the top of the ‘lobus sinister’ in the abomasal impression.<sup>17</sup> These omens were collected into six tablets that form one chapter of the series called *šumma padānu*, the ‘If the Path’. Other liver omens were organized in a similar manner and were classified according to features mentioned in the protasis and thus, several chapters were composed. The compilation of all the chapters is the composition that is referred to in antiquity as *bārûtu*. This series has its origins in the beginning of the second millennium BCE. Alt-

---

<sup>15</sup> I am not citing this text here, because the exact term “secret of extispicy” is not used. However, it is clear that divination is the subject of this text and that it is to a certain extent secret. For the recent edition of this text see Lambert, 1998.

<sup>16</sup> CT 20, 7-8 provides a copy of this tablet. For its full edition see: Koch-Westenholz, 2000, p. 198.

<sup>17</sup> Koch-Westenholz, 2000, p. 59.

though the material appears to be more sporadic at this period, it is clear that some principles applied by the version of the Late Old Babylonian Sippar were also organizing the Nineveh 7<sup>th</sup> century BCE standard version.<sup>18</sup> This version contained nine regular chapters, each one dealing with a different part of the entrails, and a tenth chapter that discuss different means of interpretation of the omens.<sup>19</sup>

A second group of texts is the so called ‘Queries to the Sungod’. The Assyrian kings had a practice in which they addressed specific questions to the Sungods, Šamaš. The oracular answer was usually given by the haruspex by means of interpretation of the different features in the entrails of the sacrificial animal. These experts gave meaning to each feature of the liver. Then, they would use another combination of expertise in order to answer the question posed by the king. The answer was always positive or negative, “favorable” or “unfavorable”. Records of these procedures were taken and some of them were edited by modern scholars.<sup>20</sup> One example among many is the following query<sup>21</sup>:

- |   |  |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. be na <i>ka-pí-iš</i> x[x x x x]</li> <li>2. ki-šú e-[x x x]</li> <li>3. be gíg <i>ka-pí-iš</i> kalag nu [gar]</li> <li>4. be 15 máš du<sub>8</sub> en-<sup>udu</sup>siskur <i>mim</i>-[<i>mu-šú</i>]</li> <li>5. <i>ina</i> šu<sup>II</sup>-<i>su</i> ‘è’</li> <li>6. be sag edin 15 u du<sub>8</sub> gu dib-<i>bí</i>[<i>t</i>]</li> <li>7. be <i>ku-tal</i> mur du<sub>8</sub> <i>suh-hur-tu</i> ér[<i>in-mu</i>]</li> <li>8. <i>ku-tal</i> érin-mu kúr igi-<i>mar</i></li> <li>9. be u-mur murub<sub>4</sub> <i>suhuš-sà</i> keš-<i>is</i></li> <li>10. be gag.zag.ga 15 u 150 <i>na-pár-qud</i></li> <li>11. be šà.nigin <i>sal-hu mas-la-a’-ti</i> šub-<i>ti</i><br/>érin-[<i>ní</i>]</li> <li>12. be gag.ti šá 15 <i>kaš-ša-at</i></li> <li>13. kur nun <i>iš-šá-aš</i></li> </ol> | <p><sup>1</sup> If the ‘station’ is curled I...],</p> <p><sup>2</sup> its place [...].</p> <p><sup>3</sup> If the ‘path’ is curled. The ‘strength’ is absent.</p> <p><sup>4</sup> If the right side of the ‘increment’ is split: the owner of the sacrificial sheep ‘will lose’ [his] possessions.</p> <p><sup>6</sup> If the top of the right surface of the ‘finger’ is split (and) is held by a filament.</p> <p><sup>7</sup> If the back of the lung is split, retreat of [my] ar[my]; The enemy will see the back of my army.</p> <p><sup>9</sup> If the base of the middle of the lung is ‘bound’.</p> <p><sup>10</sup> If the breast-bone is lying towards the right and left.</p> <p><sup>11</sup> If the coils of the colon are damp, disease. Downfall of the army.</p> <p><sup>12</sup> If the right rib is trimmed: <sup>13</sup> the prince’s land will diminish.</p> |
|---|--|

<sup>14</sup> If the right side of the ‘increment’ is

<sup>18</sup> Jeyes, 1989, p. 8-14. For canonicity in omen literature in general see: Rochberg-Halton, 1984 or the new edition of this article in chapter 3 of Rochberg, 2010.

<sup>19</sup> For the edition of chapters 3, 4 and 5 of the standard version see: Koch-Westenholz, 2000. For the 10<sup>th</sup> chapter and other related material see: Koch, 2005.

<sup>20</sup> Starr, 1990.

<sup>21</sup> Ibid, n. 306, p. 286–287.



14. be 15 maš du<sub>8</sub> *ku-tal* mur 15 du<sub>8</sub>  
 15. be šà.nigin *sal-hu* gag.ti šá 15 *kaš-ša-at*  
 16. 4 tag<sup>meš</sup> gar  
 17. lú šá mu-šú *ina* šà im.gíd.da  
 18. *an-na-a sar-ma*

rev.

1. *ina* igi dingir-*ti-ka* gal-*ti* gar  
 2. <sup>1</sup>*Aš-šur-dù-a* lugal <sup>kur</sup>*Aš-šur*<sup>ki</sup>  
 3. *a-na* <sup>lú</sup>*sanga-tú* šá <sup>d</sup>*A-num*  
 4. šá <sup>uru</sup>šà.uru *lip-qí-su*  
 5. gim *ip-taq-du-šú* ugu dingir-*ti-ka*  
 6. gal-*tum* dùg.ga-*i* igi dingir-*ti-ka* gal-*ti*  
 7. igi-*ri* ugu <sup>d</sup>*A-num* en gal-*e*  
 8. dùg.ga-*i* igi <sup>d</sup>*A-num* en gal-*e* igi-*ri*  
 9. tag-*at*

10. <sup>ld</sup>šú-mu-pap *ana* ugu <sup>1</sup>*ba-ni-i*  
 11. dù-*áš* *ana* sanga-*u-te* šá <sup>d</sup>*A-nim*

12. *šu-u gab-bi-ša-a-ma* tag-*at*  
 13. ta\* *a-a-ak ah-hur*  
 14. uzu<sup>meš</sup> nu kud-[*s*]u

split. The back of the lung is split on the right.

<sup>15</sup> If the coils of the colon are damp. The right rib is clipped.

<sup>16</sup> There are 4 unfavourable omens.

<sup>17-r.4</sup> Should Assurbanipal, king of Assyria, appoint the man whose name is written in this oblong tablet and placed before your great divinity, to the priesthood of Anu in the inner City?

rev. <sup>5</sup> If he appoints him, is it pleasing to your great divinity? Is it acceptable to your great divinity? Is it pleasing to the great lord, Anu?

<sup>8</sup> Is it acceptable to the great lord, Anu?

<sup>9</sup> Unfavorable.

<sup>10</sup> Performed by Marduk-šumu-ušur, concerning (the appointment of) Banī to the priesthood of Anu.

<sup>12</sup> It is entirely unfavourable.

<sup>13</sup> From where else are there indecisive omens?

This case demonstrates the relationship between the series of omens and the act of extispicy. In this specific example, the text begins with the observation of the features on the liver that are recorded in form of citations from the omen series. Then, a sum of the unfavourable signs is mentioned. A question is then recorded and it is followed by an answer, in this case: “unfavourable”. The text concludes with the name of the expert who performed the query, the purpose of the query and a closing remark. Generally speaking, all the queries use variations of

the same formula. Sometimes the different parts of the queries could interchange. Very often, a date is also added and many texts contain the so-called ‘*ezib* clauses’<sup>22</sup>, aiming to protect the query from elements that could interfere with the purity of the ritual.

Relevant to our discussion is the first section of the query that reports the configuration of the entrails and the different features appearing on them.<sup>23</sup> Notice that in this example the observation is not done by form of a direct speech of the diviner. They never say something like: “I saw that the back of the lung is split”. They rather report what they saw in the form of a citation from the omen series, as is shown in line seven of our given example: “If the back of the lung is split, retreat of [my] ar[my]; The enemy will see the back of my army”. Those citations raise a problem, since formally speaking, the protases of those omens cannot be used as an answer to the question asked in the queries. As a rule, omens phraseology associates an event affecting the humans sphere with a feature on the liver. However, the question in the oracular query is a yes/no question to which a description of an event is hardly an answer. If we analyze this specific query we can see that the question asked is: “Should Assurbanipal, king of Assyria, appoint the man whose name is written in this oblong tablet and placed before your great divinity, to the priesthood of Anu in the inner City?” This question as well as the following additional questions in the example are questions to which the phrases “retreat of [my] ar[my]” or “The enemy will see the back of my army” cannot serve as answers, if taken literally.

A solution to this problem is that an omen, in the context of the query, had a binary value of good or bad.<sup>24</sup> Generally speaking, omens do have either positive or negative value. For example, the omen cited above is a bad omen since the king or the so-called ‘*pars familiaris*’, has to retreat. Thus, when analysing the whole query, we see that the omens that are fully quoted with their apodoses are indeed negative. The report itself mentioned that four omens are unfavourable and therefore, the conclusion is that the entire query is unfavourable. This

---

<sup>22</sup> For a detailed explanation of this clause see *ibid.*, p. XX–XXVII.

<sup>23</sup> As mentioned above, Ulla Koch edited three of the chapters of the series *bārūtu*. She mentions the omens cited by the reports and queries in the introduction to each of the chapters of the series she edited. See Koch-Westenholz, 2000, p. 80–82; 184–186; 273–282. The series dealing with the configuration of the lung had never been edited. It is therefore hard to trace the section of the series that the example given here is citing.

<sup>24</sup> The system is in fact much more complex and can be developed according to association of various kinds. From the beginning, it was not only binary but also used a system of triad. For this see: Glassner, 2009, especially p. 43–48. The series of omens tend to develop various grids of opposition according to the four colours (white, black, red and green), the four directions (Elam, Subartu, Amurru and Akkad), right and left or sometimes right middle and left and so on and so forth. For the way directions are associated with the different parts of the liver see Koch-Westenholz, 2000, p. 46–70.

means that the haruspex had a method of summing up the several omens according to their positive or negative value and to conclude whether the query as whole is favourable or not.

Much of the knowledge about those methods had to be transmitted orally, since the series consists of reference material that, without guidance, is ambiguous and inaccessible. Nevertheless, some written tablets, external to the series *bārûtu*, called “*nisirti bārûti*” and concerning those methods, were recovered and edited by Ulla Koch under the title *Secret of Extispicy*.<sup>25</sup> These tablets were edited with additional explanatory material, the 10<sup>th</sup> chapter of the series *bārûtu* known in antiquity as *multābiltu*. In fact, this name points exactly to the oral nature of this knowledge. *Multābiltu*<sup>26</sup> literally means, the one (feminine) which is carried back and forth, but in this context must be understood as “what is discussed” or “interpreted”. This could signify that in antiquity, these texts were seen as explanatory material stemming from oral tradition.

Koch published *multābiltu* and “*nisirti bārûti*” in the same volume, as the materials from the two kinds are sometimes compiled in the same text in the early versions, as is the case in the Assur tablet KAR 423.<sup>27</sup> But, the main reason to see those texts as related is that they all deal with interpretation of signs and their meaning according to context. *multābiltu*, for example, deals with special features such as *niphu*, which is a sign on the liver that functions as a “joker” because other signs reverse their meaning in its context. Good signs become bad and vice versa. *pitruštu* is also a feature that has a special effect because it can serve as a tie breaker when the query is indecisive. Additionally, it can annul the entire inquiry when appearing with *niphu*. This section also explains the principles used to interpret signs in other chapters of *bārûtu*. It demonstrates the significance of the appearance of features on the different areas and direction (right, left and others), the forms of the features (long, short and so forth) and the meaning of the features when posing a question regarding a specific matter (war, disease, a siege on a city, etc.).<sup>28</sup>

“*nisirti bārûti*” also deal with similar matters, such as methods of combining different protases, determining their meaning in context and most interesting, calculating the *adannu*, the time in which omens are valid.<sup>29</sup> Also, texts and models mapping the liver and lungs with

---

<sup>25</sup> Koch, 2005. Borger, 1957 was the first to collect several “*Nisirti Bārûti*” texts. He gathered only those explicitly tagged as such.

<sup>26</sup> This is a Št form of *abālu*. For those specific meanings see: CAD A<sub>1</sub>, p. 27-28. For further discussion about this term see Koch, 2005, p. 5.

<sup>27</sup> Last edition By Heeßel, 2012, n. 68, p. 222–223.

<sup>28</sup> For a detailed description of the series see Koch, 2005, p. 5-33. For the edition see p. 85–232.

<sup>29</sup> For further discussion of this term see Heeßel, 2010.

a grid of negative and positive meanings are part of this group of explanatory texts. Not all of them bear a label of secrecy but some do. For instance, the colophon of KAR 151 (VAT 10100) states the following:

Rev.

67'. [ni]-sir-ti nam.azu nu zu nu igi níg.gig<sup>d</sup>pa u [d]lugal]

68'. [nis]-hu 7-ú til-tu gaba.ri<sup>giš</sup>lc.u<sub>5</sub>.um<sup>giš</sup>šur.min ta-be [x x x x]

69'. [tup-p]i<sup>ld</sup>ag-šal-lim šà-tir<sup>ld</sup>muati-du-i[gi-ia<sup>?</sup>]

<sup>rev 67'</sup> Secret of extispicy; The uninitiated shall not see; taboo of Šullat and Haniš<sup>30 68'</sup> the 7<sup>th</sup> excerpt is complete. The original is a wooden board of good cypress wood. <sup>69'</sup> It is a tablet of *Nabû-šallim* and was written by *Nabû-ālik-pā[nīya]*.<sup>31</sup>

Because this tablet is too long to be fully quoted in this paper and it has been often referred to and recently re-edited<sup>32</sup>, a short description of its content should suffice for our purposes. The colophon states that it is the seventh excerpt tablet. That means that it belongs to a sequence of at least six additional tablets excerpting parts of the standard series. Its first part consists of some 50 lines describing different features, such as the “Hole”, the “Throne Base” and the “Yoke”, without the apodoses (i.e without the effect of the sign on the human sphere). Then comes a description of the effect of the listed signs on the result of the inquiry and the unusual effect *niphu* and *pitruštu* have in this context. A similar process is repeated three times along some 100 lines. Then, there is a unique passage dealing with lecanomancy.<sup>33</sup> This tablet’s final section deals with lists of favourable and unfavourable days to perform a query.

Hence, KAR 151 demonstrates the uniqueness of the extispicy tablets that contain a secrecy label. The vast majority of the extispicy texts simply do not look like KAR 151. A usual *bārûtu* table contains list of omens of the kind of K 3999. Interestingly enough, these kinds of lists never come with a secrecy label. The only few tablets that do have labels are commentaries to omens lists and instructive texts like KAR 151. In fact, Alasdair Livingstone mentioned that this very tablet should be regarded as a sort of manual for the diviner<sup>34</sup> and, to my opinion, the rest of the material edited in the collection *multābiltu* and *niširti bārûti* should

<sup>30</sup> Those two names are other names of Šamaš and Adad, the classical duo of provoked divination. For this, and for confirmation of the spelling for those two deity names, see Edzard and Lambert, 1972, p. 107–108.

<sup>31</sup> This colophon was also dealt with in previous studies. See Hunger, 1968, No. 221, p. 76; Koch, 2005, p. 296; Lenzi, 2008, p. 177.

<sup>32</sup> Heeßel, 2012, n. 70 p. 230–242. Additional recent editions and discussions are: Koch, 2005, p. 273–297 and Pongraz-Leisten, 1999, p. 323–334.

<sup>33</sup> It is unique because it is the only list of oil omens known from the first millennium BCE. Moreover, the 6 duplicates of this tablet omit this section.

<sup>34</sup> Livingstone, 1993, p. 108.

also be regarded as such. The only tablet that has a *niširti bārûti* colophon and was not edited with this group is the British Museum tablet published only in copy in CT 31, pl. 31–33.<sup>35</sup> Nevertheless, it only strengthens the point just being made. This is a text describing a sheep before it is sacrificed for the purpose of extispicy. Once again, this text does not belong to the standard series of omens and is of an instructive nature, since it actually determines which sheep has to be chosen for extispicy.

As pointed out by Koch, none of the esoteric material was ever cited in the queries to the Sun-god, nor was it quoted in the reports of extispicy. Therefore, she suggests that it had no practical use.<sup>36</sup> Indeed, *niširti bārûti* tablets were never quoted in texts of these genres, but not because they did not have a practical purpose. On the contrary, they were not cited because they had the rather very practical function of instructing the diviner how to interpret signs. They taught the haruspex how to combine different omens together and how to relate them to the queries; they gave him tools to reverse the meaning of signs and taught him how to look at the liver and lungs as a whole. Moreover, they also instructed him about the right time to perform the query. Those texts are instructive in nature and are closer to oral tradition and it seems plausible that, for this very reason, they were labeled as secret.

To conclude, the reason why secrecy labels were introduced to texts containing knowledge of the different branches of Mesopotamian wisdom remains unclear. However, regarding the specific branch of extispicy, this paper has shown that only texts of instructive nature were considered esoteric, while none of the collection of omens, used as sources for citations, was ever labeled as such. For clear reasons, the haruspices wanted to restrict the manuals explaining how to interpret the ominous signs to a small group of experts, just as they wanted to guard the instruction that explained how to combine omens. Therefore, it was those specific methods that were considered as *niširti bārûti*, the “secret of extispicy”, and hence had to be tagged with secrecy labels.

---

<sup>35</sup> 83-1-18, 410. Meissner, 1933 used this tablet to reconstruct the “original composition” and by that omitted the colophon relevant to us.

<sup>36</sup> Koch, 2005, p. 1.

*Bibliography*

- Beaulieu, P. A. 1992. New Light on Secret Knowledge in Late Babylonian Culture, *Zeitschrift für Assyriologie* 82, 98–111.
- Borger, R. 1964. Geheimwissen, *Reallexikon der Assyriologie* 3, 188–191.
- Borger, R. 1957. niširti bārûti, Geheimlehre der Haruspizin, *Bibliotheca Orientalis* 14, 190–195.
- Edzard, D. and Lambert, G. 1972. Haniš, Šullat und, *Reallexikon der Assyriologie* 4, 107–108.
- Glassner J.-J. 2009. L'herméneutique des devins mésopotamiens. In: C. Batsch, M. Vârtejanu-Joubert (eds.), *Manières de penser dans l'Antiquité méditerranéenne et orientale Mélanges offerts à Francis Schmidt par ses élèves, ses collègues et ses amis*, Leiden/Boston, 37–50.
- Glassner J.-J. 2013. niširti bārûti: une autre approche. In: D. Vanderhooft and A. Winitzer (eds.), *Literature as Politics, Politics as Literature: Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake, 117–136.
- Heeßel, N. 2007. *Divinatorische Texte I: Terrestrische, teratologische, physiognomische und oneiromantische Omina*, Wiesbaden.
- Heeßel, N. 2010. The Calculation of the Stipulated Term in Extispicy. In: A. Annus, *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World (OIS6)*, Chicago, 163–175.
- Heeßel, N. 2012. *Divinatorische Texte II: Opferschau-Texte*, Wiesbaden.
- Hunger, H. 1968. *Babylonische und assyrische Kolophone*, (AOAT 2), Neukirchen-Vluyn.
- Jeyes, U. 1989. *Old Babylonian Extispicy: Omen Texts in the British Museum*, Leiden.
- Koch-Westenholz, U. 2000. *Babylonian Liver Omens*, Copenhagen.
- Koch, U. 2005. *Secrets of Extispicy: The Capter Multābiltu of the Babylonian Extispicy Series and Niširti b...rûti Texts mainly from Aššurbanipal' Library*, (AOAT 326), Münster.
- Lambert, G. 1962. A Catalogue of Texts and Authors. In: *Journal of Cuneiform Studies* 16, 59–77.
- Lambert, G. 1998. The Qualification of Babylonian Diviners. In: S. Maul, *Festschrift Für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994: tikip santakki mala bašmu...*, Groningen, 141–155.
- Lenzi A. 2008. *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*. (SAAS 19), Helsinki.
- Livingstone, A. 1986 (2007). *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Winona Lake.
- Livingstone, A. 1993. The Case of the Hemerologies: Official Cult, Learned Formulation and Popular Practice. In: E. Matsushima (ed.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, 97–113.
- Meissner, B. 1933. Omina zur Erkenntnis der Eingeweide des Opfertieres, *Archiv für Orientalforschung* 9, 118–122.

*Secret of Extispicy Revealed*

Pearce, L. 2012. Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel. By Alan Lenzi. State Archives of Assyria Studies, vol. 19, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008. *Journal of the American Oriental Society* 132, 473–475.

Pongratz-Leisten, B. 1999. *Herrschaftswissen in Mesopotamien*. (SAAS 10), Helsinki.

Rochberg-Halton, F. 1984. Canonicity in Cuneiform texts. *Journal of Cuneiform Studies* 36, 127–134. Also in: Rochberg, F. 2010. *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, Leiden/Boston.

Starr, I. 1990. *Queries to the Sun-god: Divination and Politics in Sargonid Assyria*. (SAA 4), Helsinki.

Walker, C. and Michael, D. 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*. (SAALT 1), Helsinki.

Zimmern, H. 1901. *Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion*, Leipzig.





CHAPTER 3  
SCENES WITH TWO BES FIGURES FROM NIMRUD  
and the Second Step of Bes Toward Globalisation

Adrienn Orosz

Agrate Brianza

*1. Introduction: Globalisation and Bes in Mesopotamia prior to the fall of the Neo-Assyrian Empire*

Within the growth of cross-cultural contacts, we can find the idea of cultural globalisation through the ages (restricted to the actual extension of the known world). In the ancient Near East, this growth of contacts is due mainly to trading activities and military campaignings. Among the ideas exchanged artistic and religious thoughts of special interest can be found. The figure of Bes, with his original Egyptian religious and artistic connotations, already appeared outside Egypt by the turn of the Third and Second Millennium BC. In the first half of the First Millennium, however, Bes was known from the area of present day Iran up to the western corner of the Mediterranean, to Spain. This spreading and diffusion I call here globalisation, which I think in the case of Bes consisted of at least three stages, and which seems to be intertwined with the very development of the figure of Bes. A peculiarity of the *second stage* will be examined in this paper.

Bes, the Egyptian dwarf-god known as the protector of fertility, the helper of mothers during pregnancy and labour, who warded off evil demons and malevolent spirits from the neonate, the patron of music, dance and merriness, was popular not only in Egypt but also in the Levant from the Second Millennium BC. In the First Millennium, amulets and other objects depicting him were widespread throughout the Mediterranean basin.<sup>1</sup> Bes also appeared

---

<sup>1</sup> The majority of the artifacts representing Bes (such as amulets) from the area of the Levant are dealt with in the multi-volume publication of Herrmann: C. Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das alte Testament. Orbis Biblicus et Orientalis 138* (Freiburg-Göttingen, 1994); *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II. Orbis Biblicus et Orientalis 184* (Freiburg-Göttingen, 2002); *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III. Orbis Biblicus et Orientalis: Series Archaeologica 24* (Freiburg-Göttingen, 2006) and P. E. McGovern, *Late Bronze Palestinian Pendants. Innovation in a Cosmopolitan Age. JSOT/ASOR Monograph Series 1* (Trowbridge, Wiltshire, 1985). Other artifacts (such as the so-called Bes-vases) see for example E. Stern, "Bes Vases from Palestine and Syria," *IEJ* 26 (1976), 183-187. The role of Bes in the Levant and Cyprus is interpreted by V. Wilson, "The Iconography of Bes with particular Reference to the Cypriot Evidence," *Levant* 7 (1975), 77-103.

in Assyria prior to the fall of the Neo-Assyrian Empire, although he witnessed a “*renaissance*” only later, under the reign of the Achaemenid kings, from which period more than a hundred Bes-fragments are known at present, and where Bes, for the first time in his existence, seems to be embedded into official religion as well and into the ideology of kingship of the Achaemenid rulers.<sup>2</sup>

Archaeological evidence of Bes in Mesopotamia prior to the Persian conquest is much less in number than by comparison to later periods. When I tried to assemble Bes-representations from Mesopotamia, I found the following examples: (1) a bronze statuette of Bes from Nimrud, Fort Shalmaneser, ND7857 (B), from the eighth-seventh century BC; (2) a terra-cotta amulet from Nippur, C.B.S. 9454, from around 600 BC; (3) a faience amulet from Assur, Berlin 22200, from the middle of the First Millennium BC; (4) a bronze bowl with two Bes figures depicted in a scene in the outer frieze from Nimrud, Palace of Ashurnasirpal II, BM. N. 65, from around the eighth century BC; (5) an ivory furniture element with two heads of Bes in a scene from Nimrud, Fort Shalmaneser, SE 9, ND 7568 = BM 132917, from the First Millennium BC; (6) an ivory plaque with two Bes figures in a scene from Nimrud, Fort Shalmaneser SW 37, ND 9434 A = IM 65253, from the First Millennium BC; (7) an ivory plaque from Nimrud, Burnt Palace, ND 1510 B, from the seventh century BC (*Table 1*).

According to the list above, there are at least seven examples of amulets, statuettes, furniture elements, bowls and plaques of Bes from Assyria prior to the fall of the Neo-Assyrian Empire. Some of these are of special interest, in particular the two ivory furniture elements and the Nimrud bowl, which is also known as ‘Pantheon’ bowl, since they depict scenes with two Bes figures, all found in Nimrud and dating from the First Millennium BC. The iconography of these scenes and their significance in the globalisation of an Egyptian religious figure is the subject of the following paper.

## *2. Scenes with two Bes figures from Nimrud: two ivory furniture elements and the ‘Pantheon’ bowl*

Our three objects represent well the varieties of the two-Bes scenes in their themes and iconography as well as in their elaboration and working techniques, and give a glimpse also into the manifold use of the materials and the types of objects where Bes figures appeared.

---

<sup>2</sup> For more, see K. Abdi, “Bes in the Achaemenid Empire,” *Ars Orientalis* 29 (1999), 111-140, esp. pp. 118-121; for bibliography, see pp. 124-125, 139-140; S. Graziani, “Su un’interpretazione achemenide di Bes,” *Annali. Istituto Orientale di Napoli* 38 (1978), 53-61.

*Scenes with Two Bes Figures from Nimrud*

*Two Ivory Fragments*

ND 7568 = BM 132917<sup>3</sup>

The *first object* is an ivory fragment of furniture from Room SE 9 of Fort Shalmaneser, Nimrud (*Fig. 1*). It depicts a scarab in the middle with a sun disc between its forelegs, and presumably another disc between its hindlegs. On either side of the beetle a Bes-head appears, seemingly identical, with grimacing leonine face, beard and open mouth bearing visible teeth, and completed by the characteristic feather-crown at the top of the head. Both of these two Bes figures are damaged, but it is the left one whose bigger fragment is missing. On the right side of the right Bes, there is a fragment of a human hand and arm, with the other parts of the body completely missing. Below the hand, the upper part of the Egyptian *ankh* sign has remained intact. If the scene followed Egyptian artistic traditions, we can suppose that there was a similar human figure, probably in adoration, and perhaps an *ankh* sign, also beside the left Bes-head. From the proportions of the missing human figure compared to the scarab and the Bes fragments, and from the elaboration of the Bes-head itself, we can deduce that originally only the head of Bes was depicted, as a wide-spread and common symbol of Bes in Egypt and the Levant. According to Kitchen, the artist used *cloisonné* technique and inlay.<sup>4</sup> Examining the *ankh* sign, he assumes a non-Egyptian origin.<sup>5</sup>

ND 9434 A = IM 65253<sup>6</sup>

The *second object* is another ivory fragment, but here a different technique was used (*Fig. 2*). The incised plaque found in Fort Shalmaneser, Room SW 37, has “curving sides, sharply concave horizontally”.<sup>7</sup> There is a date palm with two monkeys in the middle, facing each other; the left one seems to be climbing on its trunk, the other monkey on the right is touching the trunk with its two forepaws while standing still on the ground. The tree has a main branch and four boughs shooting out from it depicted symmetrically, two to the left side and two to the right. The tree and the monkeys are flanked by a Bes figure on both sides, *en face*, stand-

---

<sup>3</sup> The publication is in the work of Herrmann, commented by K. A. Kitchen – G. Herrmann, *The Small Collections from Fort Shalmaneser. Ivories from Nimrud (1949-1963). Fasc. V* (London, 1992), 82 No. 197 and Pl. 41 No. 197.

<sup>4</sup> Herrmann, *Ivories from Nimrud V*, 82.

<sup>5</sup> Herrmann, *Ivories from Nimrud V*, 82.

<sup>6</sup> G. Herrmann, *Ivories from Room SW 37 Fort Shalmaneser. Commentary and Catalogue. Ivories from Nimrud (1949-1963) Fasc. IV, 1* (London, 1986), 230 No. 1217 and G. Herrmann, *Ivories from Room SW 37 Fort Shalmaneser. Commentary and Catalogue. Ivories from Nimrud (1949-1963) Fasc. IV, 2* (London, 1986), Pl. 316 No. 1217.

<sup>7</sup> Herrmann, *Ivories from Nimrud IV,1*, 230.

ing *aux jambes arquées*, hands on the protruding belly. He is depicted with his characteristic female-like breasts, his face is leonine with the usual visible tongue, though here he is not as terrifying as on the other ivory fragment. Between his ears, he is wearing a head-dress, consisting of eight plumes or leaves on the left figure and seven on the other. The scene is closed with a flying duck on both sides, in orientation toward the middle of the scene, above the shoulder of the two Bes figures.

*The 'Pantheon' Bowl from Nimrud, BM ME N65<sup>8</sup>*

The *third piece* was found in the Palace of Ashurnasirpal II at Nimrud among other bowls and pieces of bronze horse equipment (*Fig. 3*). This bowl earned the nickname 'Pantheon' because it possibly represents the Phoenician pantheon on their Olympus.<sup>9</sup> At the central medallion of the bowl, a mountainous landscape is depicted, with vegetation, and with four heads in Egyptian style on two main axis, rotated 90 degrees to each other. There is only one frieze with decoration, and despite the poor state of the object, Prof. Barnett managed to recognize and distinguish six main scenes,<sup>10</sup> among which are (a) a group consisting of a striding man with a lion and club about to strike two men, facing a female figure with a grip in her hand stretched toward the striding man and a bird at her leg; (b) another group depicting the common scene of slaying Huwawa, here by two men wearing the Egyptian double crown; (c) a group consisting of a man wearing Osiris crown with a throwing stick and a spear in his hands between two other men lifting cups toward him; (d) a scene in a very fragmentary state, where Barnett saw a four-winged figure with Osiris crown, sitting on a lotus flower, holding a throwing stick, and before him a figure is shown wearing the crown of Amun and a flying bird; (e) and the last recognizable group, in very bad state, depicts a hawk-headed deity "walking towards a large plaited cable", as Barnett stated, raising his hand toward a serpent.<sup>11</sup> The row of scenes continues, but none is fully nor sometimes partly recognizable.

---

<sup>8</sup> The main work, with description and investigation of the scenes and their meanings on the bowl, remains still the work of Barnett from 1935, R. D. Barnett, "The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians," *Iraq* 2 (1935), 179-210. The description of the bowl on the website of the British Museum is also helpful, BM Catalogue (Explore, Highlights) – bronze bowls, [http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight\\_objects/me/b/bronze\\_bowl.aspx](http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/me/b/bronze_bowl.aspx). For other Nimrud bowls, see R. D. Barnett, "The Nimrud Bowls in the British Museum," *RSF* 2 (1974), 11-33; M. J. Hughes, J. R. S. Lang, M. N. Leese and J. E. Curtis, "The Evidence of Scientific Analysis: A Case Study of the Nimrud Bowls," in J. Curtis (ed.), *Bronzeworking Centres of Western Asia, c. 1000 - 539 B.C.* (London, 1988), 311-316.

<sup>9</sup> Barnett, *Nimrud Ivories*, 202.

<sup>10</sup> Barnett, *Nimrud Ivories*, 203-207.

<sup>11</sup> Barnett, *Nimrud Ivories*, 206.

The scene of special interest here is the first one in the row, which is as yet not wholly understood, and toward this we shall turn our attention (*Fig. 4*). This scene depicts a goddess in the middle sitting on a throne, her legs on a footstool, holding a flower in her hand. She is sitting under a canopy adorned by dots, supported by two Bes figures on either side, who are showed *en face, aux jambes arquées*, wearing probably a kilt, his hands bent and folded behind his back. Their head-dress, if there ever was one, is missing. Beside the two Bes figures there is an *ankh* sign and above is a symbol interpreted by Barnett as *kililu*, “crown”, the symbol of Ashtart.<sup>12</sup>

But what the meaning of the two Bes figures in the scenes on the two ivory fragments and the bronze bowl is, what their origin and their original connotation may be, and how this process of globalisation of the figure of Bes came about will now be looked into.

### *3. The Egyptian origin and connotation of the scenes*

The pieces which we have been discussing so far were found at Nimrud, the onetime capital of the Neo-Assyrian Empire. However, there were serious reasons for researchers to suppose that the origin of these objects could be sought outside the Assyrian heartland. These reasons are mainly the non-Assyrian themes on the objects, the foreign style and characteristics otherwise not peculiar to Assyrian works, and the relevant analogies and exemplars which all point toward the land of the Phoenicians as a land of origin. In the first half of the First Millennium, when our objects were presumably made, a very intensive life in the Phoenician centers was present, where a hoard kind of objects such as amulets, furniture elements, bowls, decoration plaques and panels, toilette objects, jewellery and so on were manufactured using a variety of materials, among which came our objects made of bronze as well as ivory. Taking ideas and motifs from Egyptian iconography is a characteristic of Phoenician art and has a long history.<sup>13</sup> Bes is only one such motif.

---

<sup>12</sup> Barnett, *Nimrud Ivories*, 203.

<sup>13</sup> For more on this, see for example O. Keel, C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Questiones disputatae 134* (Freiburg, Basel, Wien, 1993); S. Brown, “Perspectives on Phoenician Art,” *BA* 55 (1955), 6-24; G. Hölbl, “Ägyptische Kunstelemente im Phönikischen Kulturkreis des 1. Jahrtausends v. Chr.: Zur Methodik ihrer Verwendung,” *Or NS* 58 (1989), 318-325; G. Hölbl, “Egyptian Fertility Magic within Phoenician and Punic Culture,” in A. Bonano (ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean: Papers Presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean, the University of Malta, 2-5 September 1985* (Amsterdam, 1986), 197-206; G. E. Markoe, “The Emergence of Phoenician Art,” *BASOR* 279 (1990), 13-26; E. Gubel, “The Influence of Egypt on Western Asiatic Furniture and Evidence from Phoenicia,” in G. Herrmann (ed.), *The Furniture of Western Asia Ancient and Traditional:*

In the Levant as well as in Egypt, Bes was represented more than one time in a scene where other figures were also depicted; and on objects where no other figures were depicted, it is possible that he could be doubled up on his own. The “doubling” is, therefore, twofold in nature. The two ivory objects will be interpreted with the “doubling in a scene with other figures” principle, but as for the Bes figures on the bowls, there are also other concerns behind it.<sup>14</sup>

*The interpretation of the two ivory fragments*

Two or more Bes figures in one scene with other figures are frequently represented in Egypt. From the New Kingdom on, Bes was a well-graced figure in popular religion, and he appeared in the company of other deities, such as Hathor, the Sun god in the form of a scarab, or Thoreris. In the Third Intermediate Period, Bes was associated with other gods and goddesses, and he was depicted in the presence of Bastet; and mainly from the Late Period, together with the child Horus, he was associated with Isis as well. The scene with two or more figures around a central figure, all facing him or her in symmetrical positions, was popular in Egyptian art. The figures adoring the central deity are many times the same figures going in opposite directions. Two Bes figures shown adoring himself<sup>15</sup> or a symbol of a deity or the deity itself in a well composed scene appear on amulets, and Bes appears among other figures from the second half of the First Millennium on temple reliefs as well.<sup>16</sup> The head of Bes as a symbol was used in the same way in the upper frieze at the temple of Hathor, together with the head of Hathor, which was a similar “abbreviation” of the goddess to that of Bes. The symmetrical use of the dwarf-god appeared on architectural elements which were symmetrically placed to each other; for example, at the entrance of specific parts of temples, such as the

---

Papers of the Conference Held at the Institute of Archaeology, University College London, June 28th to 30th, 1993 (Mainz am Rhein, 1997), 139-152; G. Scandone-Matthiae, “Il problema delle influenze egiziane sulla religione fenicia,” in P. Xella et al. (eds.), *La religione Fenicia: matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti dell colloquio in Roma, 6 marzo 1979. Studi Semitici 53* (Roma, 1981), 61-80.

<sup>14</sup> The doubling may be linked to the warning off aspect of Bes, who fights also the doubles of his enemies – this is a reason for the frequent doubling of Bes, cf. CT Spell 378.

<sup>15</sup> Cf. the ostrakon representing two Bes figures suckling in symmetrical position adoring a central Bes in: A. Wiese, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Die Ägyptische Abteilung* (Mainz am Rhein, 2001), 141 No. 98 and Abb. 40.

<sup>16</sup> F. Daumas, *Les Mammisis de Dendara: extrait planches du mammisi romain* (Le Caire, 1959), Pl. XCV A, B.

Mammisi of the Temple of Hathor at Philae, and on columns presumably facing each other following the parallel walls of sanctuaries.<sup>17</sup>

Apart from the love the Egyptians had for symmetry, this use of Bes may be in connection with his function as gatekeeper, warding off any harmful influence from protected beings at places like gates connecting this world and the other world. This was especially the case when Bes was depicted with a scarab or when actually he appeared on a scarab. The relationship of Bes and the scarab goes back to the New Kingdom, where he was often depicted on one side of a scarab amulet,<sup>18</sup> and sometimes in place of the scarab itself, for the amulet was formed in the shape of the head of Bes.<sup>19</sup> The scarab, under the name of Khepry, was the form of the morning Sun, later associated with Horus, the infant god, embodying the Sun-child. The scarab between its forelegs pushed the Sun into the sky every day after its long journey in the dark. The Sun grew old and died every evening when going down, but it was reborn as a child and came to this world again according to the Egyptian way of thinking, through the gates dividing the two worlds.<sup>20</sup> It was Bes, the god of infants and neonates, who protected the newborn Sun in this trespassing. The diffusion of the concept of Bes and the scarab in the form of an ivory furniture element reached Nimrud via the masterwork of Phoenician workshops, depicting the two grimacing Bes heads and the scarab between them. Both figures were frequently combined with the *ankh* sign. The scene seemed to continue with human figures presumably on both sides in adoration of the rising Sun. Because the piece of ivory ends here, in the middle of the scene, we cannot know how many adorers were present in the scene. In similar compositions in Egypt, such as temple wall reliefs, such scene could continue in a longer procession or adoration in both direction, arranged symmetrically. Here, perhaps the size of the object, which was ornated by this piece of ivory, was determinant in the number of the participants appearing in the scene.<sup>21</sup>

On the second ivory fragment, we see two Bes figures flanking two apes at a date palm, the upper part of the scene closing with flying birds at the ends of the fragment. This is

---

<sup>17</sup> F. Dumas, *Les mammisis des temples égyptiens. Étude d'archéologie et d'histoire religieuse*. Thèse pour le doctorat des lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris (Paris, 1958), Pls. VIII-IX.

<sup>18</sup> E. Hornung, E. Staehelin, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*. Ägyptologische Denkmäler in der Schweiz 1 (Mainz, 1976), Taf. 78 No. 698, p. 329; No. 702, p. 330; Taf. 107 No. B2, p. 373; Taf. 118 No. D14, p. 391.

<sup>19</sup> Hornung-Staehelin, *Skarabäen*, Taf. 77 No. 692, p. 328; No. 693, p. 328.

<sup>20</sup> Hornung-Staehelin, *Skarabäen*, 14.

<sup>21</sup> For similar scarabs with two discs on ivory from Nimrud, see Herrmann, *Ivories from Nimrud IV,2*, ND 10484 = IM 65352 on pl. 49 No. 230 and J. J. Orchard, *Equestrian Bridle-Harness Ornaments*. *Ivories from Nimrud* (1949-1963) Fasc. 1/2 (Aberdeen, 1967), ND 10388 on p. 8 No. 42.

a symmetrical scene again, and we can assume that – taking the special shaping of the plaque into account– this is the complete scene, and no figure is missing. The date palm with apes at the centre is a common scene on objects depicting motifs of the popular religion in Egypt from the New Kingdom onwards. Apes in varied activities appear on *ostraca* and *papyri* frequently and on amulets in and outside Egypt. Apes appeared together with Bes on amulets and scarabs, and there is a hoard of faience amulets *à pois foncés* with Bes and apes (presumably *cercopithèques*) from Bubastis from the Third Intermediate Period.<sup>22</sup> Both Bes and the apes were connected to the Sun, but they were connected also to each other on the principle of fertility, birth and the nourishing of the neonate. They were also dotted on occasion. Bes has an association to the little monkeys on the aspect of music and dance too; they both appear dancing and playing musical instruments, such as the lyre or the flute. There is a faience bowl depicting a lyre player with Bes tattoo on the thigh, with a monkey at her back.<sup>23</sup> As we see, there is more than one aspect in common which may associate both Bes and the monkeys to the figure and circle of Hathor. If our ivory plaque really belonged to the decoration plaques of a box, this scene with the flying birds at the sides seems to be connected to the group of luxury toilette objects and through this to the sphere of beauty and fertility, which Egypt was famous for.<sup>24</sup>

#### *The interpretation of the scene of the 'Pantheon' Bowl*

The scene with presumably two Bes figures on the 'Pantheon' Bowl has a more complex meaning than those already discussed. Although a part of the body and the face of the central figure is missing, we can assume that the goddess flanked by two Bes figures cannot be other in the Egyptian religion than Hathor. I have mentioned already that aspects of Bes were connected to Hathor, and their relationship seems to have been drawing increasingly closer in the New Kingdom, when Bes became part of the circle of the goddess. There is a scene from the northern part of Sinai, dating from the eighth-seventh century BC, where, on a drawing on a pithos from Kuntillet 'Ajrud, two Bes figures and a sitting female lyre-player are depicted

---

<sup>22</sup> See J. Bulté, *Talismans Egyptiens d'heureuse maternité. « Faïence » bleu-vert à pois foncés* (Paris, 2005), 35ff., 99ff., 119 and plates. For a nice example of a Bes adored by two apes on scaraboid, see [http://www.maltergalleries.com/archives/auction05/feb2005/142\\_1.jpg](http://www.maltergalleries.com/archives/auction05/feb2005/142_1.jpg).

<sup>23</sup> L. Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt* (London, 1987), 47 fig. 37.

<sup>24</sup> As for other depictions of monkeys and date palms on fragments from Nimrud, see for example Herrmann, *Ivories from Nimrud IV,2*, ND 10534 = MMA 61.197.12 on pl. 76 No. 336; ND 10452 = IM 65338 on pl. 66 No. 293; and ND 13113 = IM 74686 on pl. 197 Nos. 764-766.



among other figures.<sup>25</sup> On another occasion I have already studied this scene<sup>26</sup> and I hold the opinion there is strong evidence to assume that the woman appearing in that scene is a priestess of Hathor-Bastet or the goddess herself. On the 'Pantheon' bowl, however, the relation between the two Bes figures and the seated woman is even stronger. The Bes figures at her sides support a baldachin, under which the goddess is sitting. The baldachin in general appears in gardens or on ships, used both in profane and ceremonial life in Egypt. As part of pavilions and kiosks, it provides shade from the Sun to altars and thrones, and appears at places of ceremonies connected to the king.<sup>27</sup> It is also an indication of the sky, and the dots are interpreted as stars.<sup>28</sup> On the bowl, our baldachin and sky is supported by two Bes figures (one already missing). It is not the first occasion that Bes appears as a supporter of objects, for in the New Kingdom, Bes often appears for example on ostraca from Deir el-Medineh, where bed-posts or supports of tables are formed in the shape of Bes.<sup>29</sup> This idea, and also that Bes frequently appears on handles of toilette objects connected with Hathor, such as *sistra* or mirrors,<sup>30</sup> seem to be intertwined and to evolve into the phenomenon that Bes appeared in the First Millennium also on columns at the temple of Hathor at Philae dancing and playing musical instruments.<sup>31</sup> The high peak of this concept is embodied in the appearance of the "*Bes quadrifrons*", formed according to the model of the so-called „*Hathor quadrifrons*”,<sup>32</sup> that is, the head of Bes appears on the top of the pillars, on the surface of all of its sides, having four heads or faces altogether. The "*Bes quadrifrons*" appears in the time of Nectanebo in the Mammisi of Hathor at Dendara.<sup>33</sup> It seems to me that the giant dwarf-god, dancing at the middle of the side of the pillars or having four faces at the top of the pillars supporting the ceiling, or in another sense, the sky, is the very aspect that Bes has on the bowl from Nimrud, accord-

---

<sup>25</sup> W. G. Dever, "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd," BASOR 255 (1984), 22 fig. 1.

<sup>26</sup> The paper *Reconsidering the Problem of Bes and the Seated Goddess (Kuntillet 'Ajrūd, Pithos A)* was presented at the Current Research in Egyptology Symposium in January 2008 in Manchester. The paper is published in Hungarian (Ókor 2008/3 41-47).

<sup>27</sup> LdÄ I. Baldachin, 607.

<sup>28</sup> LdÄ I. Baldachin, 607.

<sup>29</sup> See for example, V. D'Abbadie, *Catalogue des Ostraca figurés de deir el Médineh*. T. II (Le Caire, 1946), pl. L Nos. 2337, 2340; pl. LII 2347; pl. LIII No. 2346; pl. LIV Nos. 2359, 2362, 2363; pl. LVII 2353.

<sup>30</sup> E. Brunner-Traut, H. Brunner and J. Zick-Nissen, *Osiris, Kreuz und Halbmond. Die Drei Religionen Ägyptens* (Mainz am Rhein, 1984), 54 No. 39.

<sup>31</sup> Dumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, pl. VIII. B, pl. IX.

<sup>32</sup> P. Derchain, *Hathor quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien* (Istanbul, 1972); E. Bernhauer, "Entstehung und Entwicklung der Hathorstützen," GM 176 (2000), 28, 33; G. Pinch, "Offerings to Hathor," *Folklore* 93/2 (1982), 140.

<sup>33</sup> See F. Dumas, "La structure du mammisi du Nectanebo à Dendara," BIFAO 50 (1952), pl. VII. Nos. 1-3.

ing to the Egyptian religious ideas. Bes doubling himself appears on amulets from the time of the New Kingdom on, and we have examples for quadruplicating in the First Millennium from the Levant as well.<sup>34</sup> The columns, and their relationship with the sky and Hathor, appear much earlier, already in the Coffin Texts, where the supports of the sky are supposed to be mysterious, which the dead shall see, and which are placed in the soul-chapel of Hathor.<sup>35</sup> Thus, summing up the evidence, we have a strong reason here to assume that it is Hathor, the goddess of the Sky,<sup>36</sup> who is sitting on a throne under a baldachin supported by Bes, according to the original connotation of the scene appearing on the bowl from Nimrud.

#### 4. The Phoenician interpretation of the scenes

Until now, we have discussed the origin and the Egyptian connotation of the scenes featuring two Bes figures from Nimrud. But what about their Phoenician meanings? Are their original meaning known and kept, or do we face here the process of reinterpretation on the Phoenician way?

As for the first scene, the scarab in the centre flanked by two Bes figures and fragments of an adorer and part of an *ankh* sign, we have here a seemingly completely Egyptian scene. Although we do not know how the scene continued on the original piece, this fragment seems to be Egyptian in concept. The meanings of the combination of the scarab beetle and Bes was supposedly known to the Phoenicians, and so was the meaning and relationship of the *ankh* to the general context, for every participant of the fragment can be found in its place and properly exercising its function. The heads of Bes give a frame and protection to the rising Sun as it crosses the gate separating the underworld from this world. The life-giving and rejuvenating power of the Sun, and the same of Bes, is indicated by the sign of life, and the adorer or adorers can be seen greeting the Sun with the traditional Egyptian gesture of hailing. The only thing which, according to Kitchen, indicates a probable non-Egyptian origin, is the elaboration of the ankh-sign, that is, the continuous line under the loop.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Quadriple Bes amulet („*Bes quadrifrons*”) from Syria/Palestine: Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel III*, 119, Pl. XXXVIII No. 138.

<sup>35</sup> CT 61, 378.

<sup>36</sup> As for Hathor as goddess of the sky, see for example S. Allam, *Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*. Münchener Ägyptologische Studien 4 (Berlin, 1963), 99-102 and R. A. Orehov, “Earthly Hathor and Heavenly Hathor,” in Z. Hawass (ed.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*. Cairo, 2000: Volume 2: History, Religion (Cairo, 2003), 423-427 (with special attention to the reference of CT 41 e-h on p. 426).

<sup>37</sup> Herrmann, *Ivories from Nimrud V*, 82.

The second ivory fragment likewise seems to preserve the original Egyptian concept behind. Date palm with apes such as this appear on many other Egyptian objects; they are related to Bes, who is depicted in the traditional frontal fashion, with legs bent and tongue protruding, his hands on his belly, and his crown on his head. What may indicate that this Bes is not necessarily an Egyptian one is the schematized style and the lack of some details in elaboration. The whole composition of the scene reflects happiness and joy, the two birds at either end depicted there perhaps only because of the special shape of the object which was to be ornamented. These flying birds here may refer to the solar aspect of Bes and the apes. If the object was a box indeed, as it is supposed, then the figures on its cover belonged to the sphere of beauty and fertility, and these motifs were very well known by the Phoenicians. Even if they reinterpreted it, adding the birds, they cannot be said to have violated the original Egyptian concept.

The scene on the bowl, as Barnett argued, is clearly reinterpreted by the Phoenicians. Although the scene can be read as an Egyptian one, the object at the right side of the composition above the *ankh* sign is the crown of Ashtart, who was one among other deities bearing the aspect of a sky-goddess. This reinterpretation clearly reflects the fact that the scene was well known by the Phoenician artist and was deliberately transformed to conform to the Phoenician pantheon. To sum up the three scenes: the first ivory fragment can be viewed as an entirely Egyptian scene, but made by Phoenicians; the second fragment is ornamented with figures whose functions were clearly known but the scene was composed on the “Phoenician way”; and the third scene on the bowl gained a totally new meaning, respecting the original Egyptian concept, but translating it into the language of the Phoenician religion.

##### *5. The globalisation of a figure: the second step and the development of Bes*

Now I would like to continue the line I began in the introduction of this paper inserting the scenes with two Bes figures within the phases of the development and diffusion of Bes intertwined with the stages of his globalisation. These stages were cross-cultural in a literal sense, with the new developments *outside* the homeland of Bes having a feed-back and influence on the development of Bes *inside* Egypt. I have said that there were three main stages in his diffusion in the Near East and the Mediterranean, which, with subgroups, are shown in detail in *Table 2*. In short, the *first stage* of the three I distinguish in the diffusion of Bes, begins at the turning point of the Third and Second Millennium, when Bes – still in formation – meets the

Mesopotamian *Mischwesen*. In the Second Millennium the figure of the bow-legged dwarf and Huwawa were marked by Bes and *vice versa*. In the second half of the Second Millennium through the rising of the New Kingdom, Bes-objects appeared in the Levant in greater number, mediated by trading expeditions and military campaigns. The *second stage* of Bes in his diffusion, and his second step toward globalisation took place in the first half of the First Millennium, when he became a common motif on Phoenician imports, and his amulets and other objects were manufactured by the Phoenicians themselves; this is the period when Bes reached the Italian and Greek mainland and islands. The *third stage* in his diffusion is the one when Bes also conquered Iran as well as the westernmost part of the Mediterranean, and when his figure was enhanced by the Achaemenid ideology of kingship and in this new environment he was renewed; this is the stage when he reached the peak of his popularity in Egypt during Greek and Roman times.

These stages are closely connected to the development of Bes, but naturally they are far fewer in number than the stages observed in his own formation (*Table 3*). In the *first stage* of his diffusion, at the turning point of the Third and Second Millennium, Bes steps out of Egypt, and he appears in the Levant; and this is also the period when we have the only alleged written source mentioning him to the best of my knowledge, in the list of presents of an Amarna letter (EA 14). From the viewpoint of the development of Bes, this stage can be divided into three periods; the first one is the formation (presumably in Third Millennium BC), from Egyptian dwarf-gods and through the feedback and influences gained from the contacts of Levantine and Mesopotamian culture and *Mischwesen*; the second is the appearance of Bes in the company of Hathor and the religious ideas around her and in the Solar circles. The *second stage* in the diffusion of Bes is contemporary with the revival of Egyptian imperial power first in the Delta, where Bes came into contact with the religious idea behind the cat-goddess Bastet, through the revival of peaceful trading relations; and then secondly with the rebirth of military imperial intentions of the Pharaohs of the Late Period. This was also the time when Bes became closely related to Isis and Horus, when he appears on the Horus *cippi* and when he becomes a pantheistical god, coming into contact with the Babylonian demon Pazuzu. In the Levant, his figure became associated in a greater extent – and his iconography was even mixed – with Huwawa, and he acquires his aspect as lord of animals. Still, this period is not the globalisation yet, although it is this time when, thanks to Phoenician trading ships, he is getting to places far on the West never seen by him before. The reaching of the greatest area in extension, and, as I think, his globalisation, came about as he conquered the East under

### *Scenes with Two Bes Figures from Nimrud*

Persian aegis, reaching as far as today's Iran. The renewal in his development was under Achaemenid kings, who saw perspectives in his figure useful also in their royal ideology, and so *stage three* is that when the artefacts depicting him, known today, are the highest in number in the eastern areas. This is the time of his globalisation, which, however, did not come to an end after the fall of the Achaemenids, but continued within the frame of the Greek and Roman Empire, even under Christianity for a limited time. Examination of this here in detail, however, would take us too far from the original scope of the paper.

Throughout the stages of his globalisation, Bes kept his characteristics and religious ideas behind his figure in the constantly changing environments and contexts in a varied measure. In this paper, I have examined just a small segment of this from the second stage of his diffusion and the second step toward globalisation: the motif of two Bes figures on one scene from Nimrud.

*Appendix: Tables*

TABLE 1. OBJECTS DEPICTING BES FROM MESOPOTAMIA PRIOR TO THE FALL OF THE NEO-ASSYRIAN EMPIRE

1. A bronze statuette of Bes from Nimrud, Fort Shalmaneser. ND7857 (B).  
*Date:* 8th-7th century BC.  
*Literature:* M. E. L. Mallowan, *Nimrud and Its Remains II* (London, 1966), 435-436, fig. 361; E. A. Braun-Holzinger, *Figürliche Bronzen aus Mesopotamien* (München, 1984), Taf. 74 no. 394; J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary* (London, 1992), 42, fig. 33.
2. A terra-cotta amulet of Bes from Nippur. C.B.S. 9454.  
*Date:* around 600 BC.  
*Literature:* D. van Buren, *Clay Figurines of Babylonia and Assyria. Yale Oriental Series Researches 16* (New York, 1930), Pl. LIV fig. 259; L. Legrain, *Terra-Cottas from Nippur. University of Pennsylvania. The University Museum, Publications of the Babylonian Section, Vol. XVI* (Philadelphia, 1930), 29, Pl. XLII fig. 221.
3. A faience amulet of Bes from Assur. Berlin 22200.  
*Date:* middle of the 1st millennium BC.  
*Literature:* H. Schäfer, W. Andrae, *Die Kunst des Alten Orients* (Berlin, 1925) 428, in the middle; V. Wilson, "The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Evidence," *Levant 7* (1975), 79 fig. 1.1.
4. A bronze bowl from Nimrud, two Bes in a scene in the outer frieze. BM. N. 65.  
*Date:* around 8th century BC.  
*Literature:* R. D. Barnett, "The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians," *Iraq 2* (1935), 201-203, fig. 6-7; E. Gubel, *Phoenician Furniture. A Typology based on Iron Age Representations with Reference to the Iconographical Context. Studia Phoenicia 7* (Leuven, 1987), 118-119, pl. XXI fig. 56; V. Wilson, "The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Evidence," *Levant 7* (1975), p. 87.
5. An ivory furniture element with two heads of Bes in a scene from Nimrud, Fort Shalmaneser SE 9. ND 7568 = BM 132917.  
*Date:* 1st millennium BC.  
*Literature:* G. Herrmann, *The Small Collections from Fort Shalmaneser. Ivories from Nimrud (1949-1963). Fasc. V* (London, 1992), 82, Pl. 41 No. 197 (K.A.K.); R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories with Other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum with a Supplement by Leri Glynne Davies* (London, 1975), 237, Supplement 56, Pl. CXXXVII; M. E. L. Mallowan, *Nimrud and Its Remains II* (London, 1966), 557-558, fig. 496.
6. An ivory plaque with two Bes figures in a scene from Nimrud, Fort Shalmaneser SW 37. ND 9434 A = IM 65253.  
*Date:* 1st millennium BC.  
*Literature:* G. Herrmann, *Ivories from Room SW 37 Fort Shalmaneser. Commentary and Catalogue. Ivories from Nimrud (1949-1963) Fasc. IV,1* (London, 1986), 230 No. 1217; *Idem.*, *Ivories from Room SW 37 Fort Shalmaneser. Plates. Ivories from Nimrud (1949-1963) Fasc. IV, 2* (London, 1986), Pl. 316, No. 1217 (K.A.K.); M. E. L. Mallowan, *Nimrud and Its Remains II* (London, 1966), 588 fig. 560.
7. An ivory plaque depicting Bes from Nimrud, Burnt Palace. ND 1510 B.  
*Date:* 7th century BC.  
*Literature:* M. E. L. Mallowan, *Nimrud and Its Remains I* (London, 1966), 222-223, fig. 183; R. D. Barnett, *A Catalogue of the Nimrud Ivories with Other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum with a Supplement by Leri Glynne Davies* (London, 1975), 148.

*Scenes with Two Bes Figures from Nimrud*

TABLE 2. THE STAGES IN THE DIFFUSION OF BES, WITH THE THIRD STAGE REPRESENTING GLOBALISATION

- (1) *Stage 1: Bes in the Levant*
  - a. and his influence on the formation of the bow-legged dwarf and the development of Huwawa at the turning point of the Third-Second Millennium and during the Second Millennium BC;
  - b. with a second nudge through military campaigning of and intensified trading during New Kingdom times;
- (2) *Stage 2: Bes enhanced by the art and trading missions of the Phoenicians in the first half of the First Millennium BC*
  - a. in the Phoenician homeland;
  - b. in the form of statuettes, amulets and as a motif on ivory furniture elements, plaques and a bronze bowl entering the Neo-Assyrian Empire as merchandise, tribute and booty;
  - c. getting to the Greek and Italian islands and mainland, Spain and North Africa in the form of amulets and other little objects;
- (3) *Stage 3: Globalisation of Bes*
  - a. Bes in the frame of the Persian Empire, enhanced by the Achaemenid synthesis of art and the state ideology and religion getting to ancient Iran from the middle of the First Millennium;
  - b. under the Greek rule of Egypt;
  - c. Roman Empire (Christianity).

TABLE 3. STAGES IN DIFFUSION AND THE DEVELOPMENT OF BES

TIME	STAGE IN DIFFUSION	DEVELOPMENT OF BES
IIIrd Mill. BC	1a	basic formation: <ul style="list-style-type: none"> <li>• dwarf-gods</li> <li>• characteristics from the South</li> <li>• influence of Mesopotamian <i>Mischwesen</i></li> </ul>
IInd Mill. BC	1b	Hathor-circle Solar circle
Ist Mill. BC	2	Bastet-circle Isis and Horus Bes-pantheos
	3 (Globalisation)	renewal: Bes in the Persian, Ptolemaic and Roman Empire (Christianity)

Table of pictures

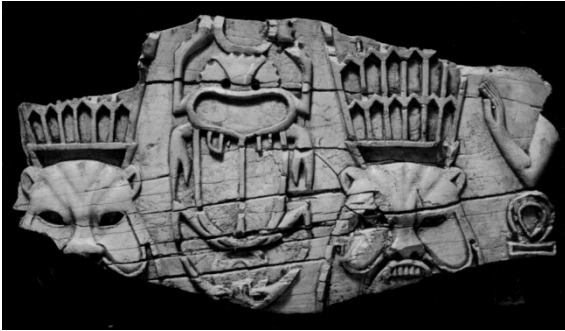


Fig. 1. *ND 7568 = BM 132917*



Fig. 2. *ND 9434 A = IM 65253*



© Trustees of the British Museum

Fig. 3. *BM ME N65*

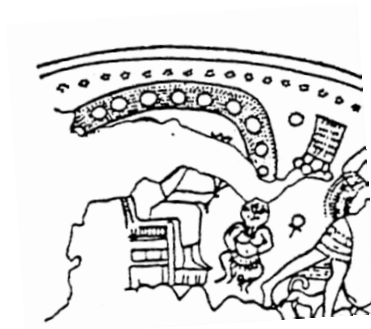


Fig. 4. Detail of *BM ME N65*.

After R. D. Barnett, "The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians," *Iraq* 2 (1935) 203, fig. 7.



CHAPTER 4  
NEAR EASTERN ORIGINS OF GRAECO-EGYPTIAN ALCHEMY

Matteo Martelli / Maddalena Rumor<sup>1</sup>

Berlin

*1. Alchemy revealed by angels and Persian sages*

A few anthologies of Greek alchemical treatises have been handed down in Byzantine manuscripts,<sup>2</sup> which preserve a selection of works dating from the 1<sup>st</sup>–2<sup>nd</sup> century up to the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> century AD.<sup>3</sup> The earliest writings included in these collections have been considered by scholars as the most ancient examples of written texts dealing with ‘alchemy.’ These works, in fact, interpreted and expanded by late antique and Byzantine authors or commentators, lay the foundations of a complex and long-lasting tradition that developed first through Syriac<sup>4</sup> and Arabic translations,<sup>5</sup> and afterwards through the medieval Latin translations both of Arabic treatises<sup>6</sup> and of Byzantine recipe-books.<sup>7</sup>

Although, generally speaking, it seems plausible to identify ‘alchemy’ as the *file rouge* that connects the different treatises preserved in these collections (in terms of chronology, content, and style), the exact definition of what the sources call the ‘the holy and divine art’

---

<sup>1</sup> The collaboration on this article is the result of a series of lectures on ‘Esoteric Knowledge’ hosted by TOPOI, Berlin. While the text is the product of a continuous and meaningful dialogue on the topics discussed below, the first section was written by M. Martelli (who thanks Prof. Philip van der Eijk and the Von Humboldt Foundation for their generous support), the second section by M. Rumor (who would like to thank Prof. Mark Geller for his invaluable guidance and encouragement), and the conclusions (section 3) by both. We would also like to thank Paul Iversen for stylistic suggestions.

<sup>2</sup> J. Bidez et alii, eds., *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, 8 vols. (Bruxelles, 1924–32); see also M. Mertens, *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques* (Paris, 1995): XII–XLIII; M. Martelli, *Pseudo-Democrito, scritti alchemici con il commentario di Sinesio* (Paris-Milano, 2011): 3–60.

<sup>3</sup> For an overview of this literature, see J. Letrouit, “Chronologie des alchimistes grecs,” in *Alchimie: art, histoire et mythes*, «Actes du I<sup>er</sup> Colloque international de la Société d’étude de l’histoire de l’alchimie», ed. D. Kahn and S. Matton (Paris-Milano, 1995): 11–93. This *corpus* of texts has been edited and translated into French by M. Berthelot and C.-E. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vols. (Paris, 1887–88) [hereafter *CAAG*]; however the two scholars have omitted Stephanus’ treatises in J. L. Ideler (ed.), *Physici et medici graeci minores*, vol. 2 (Berlin, 1842): 109–253, and four iambic poems on alchemy in G. Goldschmidt “Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani,” *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, ed. Band 19, Heft 2 (Giessen, 1923): 1–59.

<sup>4</sup> See M. Berthelot and R. Duval, *La chimie au Moyen-Age*, vol. 2: *L’alchimie syriaque* (Paris, 1983).

<sup>5</sup> See F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 4: *Alchimie-Chemie, Botanik-Agrikultur* (Leiden, 1996): 31–130; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden, 1972): 145–191.

<sup>6</sup> See, e.g., R. Halleux, “La réception de l’alchimie arabe en Occident,” in *Histoire des sciences arabes*, vol. 3: *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, ed. R. Rashed (Paris, 1997): 143–155.

<sup>7</sup> In particular the recipe-book called *Mappae clavicula* was probably translated into Latin from a lost Greek source: see R. Halleux and P. Meyvaert, “Les origines de la *Mappae clavicula*,” *AHMA* 62 (1987): 5–58.

(*hē hiera kai theia technē*) explained by these writings remains problematic, as well as the name to which it referred. On the one hand, the compilers of the anthologies are likely to have followed specific criteria in selecting and epitomizing the collected works.

On the other hand, the Greek term *chēmeia*<sup>8</sup> – at the basis of the Arabic *al-kīmiyā*’ or *al-ḥīmiyā*’ and its Latin transcription *alchemia*, *archymia* and so on – is quite rare in the Byzantine alchemical collections, and it seems to have been first introduced by the Egyptian alchemist Zosimus of Panopolis only at the end of the 3<sup>rd</sup> or beginning of the 4<sup>th</sup> century AD in the following passage:

“The Holy Scriptures, that is the books, say, my lady, that there is a race of demons who avail themselves of women. Hermes also mentioned this in his *Physika*, and nearly every treatise, both public and esoteric, made mention of this. Thus the ancient and divine scriptures said this, that certain angels lusted after women, and having descended taught them all the works of nature. Having stumbled because of these women, he says, they remained outside heaven, because they taught mankind everything wicked and nothing benefiting the soul. The same scriptures say that from them the giants were born. So theirs is the first teaching concerning these arts [Chemeu].<sup>9</sup> They called this the *Book of Chēmeu*, whence also the art is called *chēmeia*.”<sup>10</sup>

As one can see, Zosimus used the word *chēmeia*<sup>11</sup> to indicate the secret knowledge revealed by fallen angels to mankind. The Greek passage is preserved only by an indirect tradition, quoted by the Byzantine chronographer Syncellus (p. 14,4–14 Mosshammer). A more complete version of this account has been preserved in an unpublished Syriac translation of Zosimus’ Greek text, which is handed down by the Cambridge manuscript Mm. 6.29 (fols. 49<sup>r</sup> ff.). According to this version,<sup>12</sup> the alchemical treatise revealed by the angels was divided into twenty-four books, which were devoted to the dyeing of several metals (such as copper, iron,

---

<sup>8</sup> Different spellings, such as *χημία* or *χυμία*, are attested as well.

<sup>9</sup> In Mosshammer’s edition, the Greek text reads: ἔστιν οὖν αὐτῶν ἡ πρώτη παράδοσις Χημεῦ περὶ τούτων τῶν τέχνων. ἐκάλεσε δὲ ταύτην τὴν βίβλον Χημεῦ, ἔθενεν καὶ ἡ τέχνη χημεία καλεῖται. However, I have accepted the correction proposed by M. Mertens, *Un traité Greco-égyptien d’alchimie: la lettre d’Isis à Horus*, Mémoire de licence (Université de Liège, 1983–84): 67, who expunged the first Χημεῦ; Mertens’s correction is supported by the Syriac translation of the passage, which does not have the term.

<sup>10</sup> Translation by W. Adler and P. Tuffin, *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation* (Oxford, 2002): 18–19.

<sup>11</sup> On its unclear etymology, see R. Halleux, *Les textes alchimiques* (Turnhout, 1979): 45–47.

<sup>12</sup> A French translation of this passage is provided by Berthelot-Duval 1893: 238–39. While Syncellus claims to have taken Zosimus’ quotation from the ‘ninth book of Imouth’, the Syriac tradition includes the same passage in the eighth treatise ascribed to the Egyptian alchemist. In addition, the Arabic treatise *Muṣḥaf aṣ-ṣuwar* (*The Book of Pictures*), which is a dialogue between Zosimus and his pupil Theosebeia (see B. Hallum, “The Tome of Images: an Arabic Compilation of Texts by Zosimus of Panopolis and a Source of the *Turba Philosophorum*” *Ambix* 56 (2009): 76–88; Th. Abt and S. Fuad, *The Book of Pictures by Zosimos of Panopolis* (Zurich, 2012): 96–124), preserves a reference to the same account in the sixth book (English translation in Abt-Fuad 2012: 393), entitled *Book about the Nature* or *Book of Imouth*. Zosimus perhaps either wrote various books of Imouth, or divided his *Book of Imouth* into different sections: see Letrouit 1995: 35.

and tin): Zosimus claimed that while the later readers of this treatise had focused their attention only on the making of precious metals (that is, on how to dye base metals white and yellow), the real aim of this art was to dye metals various colours.

The origin of the term *chēmeia* is unknown and it is unclear whether Zosimus borrowed it from one of the few sources he mentions.<sup>13</sup> Regrettably, the work *Physika* ascribed to Hermes is lost, as well as those early alchemical treatises that have been not included in the anthologies handed down by Byzantine manuscripts. Of the sources that provide us with scattered information about the first authors, such as Hermes, Maria the Jewess, and Pebichius, Zosimus is indeed one of the more ancient and reliable. On the other hand, as far as ‘the Holy scriptures’ are concerned, the alchemist, who was quite familiar with Jewish literature,<sup>14</sup> was clearly referring to the narrative fully developed in the first part of the *Book of Enoch* (or *1 Enoch*), one of the books of the Apocrypha. This section, usually called *The Book of Watchers* and probably composed in the 3<sup>rd</sup>–2<sup>nd</sup> century BC, describes the revelation of various arts by those angels who, after falling in love with human women, descended to the earth and taught mankind about forbidden secrets. Many versions of this work have been preserved in different languages (Aramaic, Greek, Ethiopic) and all of them ascribe the disclosure of a similar set of arts to the fallen angel Asael (*1 Enoch* 8:1):

---

<sup>13</sup> However, see M. Rumor below for a new suggestion for the etymology.

<sup>14</sup> See, e.g., M. Idel, “The Origin of Alchemy according to Zosimus and a Hebrew Parallel,” *Revue des études juives* 145 (1986): 117–124; Letrouit 1995: 40.

Aramaic version<sup>15</sup>

“(Asa‘el taught men) to make swords of iron and concerning silver to fashion it for bracelets, concerning antimony and concerning eyeshadow.”

Greek version<sup>16</sup>

“Azael taught men to make swords, weapons, shields, and breast-armours – instructions of the angels – and shown them metals and how to work them, armlets, adornments, (powdered) antimony, paint for the eyelids, all kinds of precious stones, and dyes.”

Ethiopic version<sup>17</sup>

“And ‘Azāz’ēl taught men the making of swords and daggers and shields and breastplates. And he revealed to them that which would be after these things, and the production of bracelets for every sort and adornments, and the use of antimony for the eyelid and the beautifying of the eyelashes, and stone from every precious and choise stone and all coloured dyes. And there was eternal change.

Although none of these versions explicitly mentions the term ‘alchemy,’ the clear references to metals and dyes may have led Zosimus to draw a connection between the Enochic myth and this science. It is, indeed, likely that the emphasis Zosimus laid on a wide set of dyeing techniques applied to metals derives from his ‘alchemically’ oriented reading of these passages, that is, from an interpretation influenced by the earlier works he often quotes in his treatises<sup>18</sup>. In fact, even though the term *chēmeia* is never attested in the extant portions of these works, Zosimus clearly recognized an already established tradition of ‘alchemical’ writings on which he based his own work.

Among these treatises, the four books ascribed to the philosopher Democritus seem to have played an important role. These spurious works, dating back to the 1<sup>st</sup> century AD, are

<sup>15</sup> English translation of the Qumran codex 4Q202 (or 4QEnoch<sup>b</sup>) by S. Bhayro, *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11. Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents* (Münster, 2005): 146. See also J. T. Milik, *The Books of Enoch, Aramaic fragments of Qumrān Cave 4* (Oxford, 1976): 167–168. This passage is preserved (in a more fragmentary form) also in codex 4Q201 (or 4QEnoch<sup>a</sup>).

<sup>16</sup> The most important papyrus, namely the Cairo Papyrus 10759 (called *Codex Panopolitanus*), has been edited by M. Black, *Apocalypsis Henochi graece*, with A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum hellenistarum fragmentis* (Leiden, 1970): 22 (see also Bhayro 2005, 72).

<sup>17</sup> Ethiopic text edited and translated by Bhayro 2005: 72 and 146. See also M. A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments* (Oxford, 1978) and M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch, a New English Edition with Commentary and Textual Notes* (Leiden, 1985): 28–29.

<sup>18</sup> The Enochic myth was probably known by some of the earliest alchemical authors. A treatise ascribed to Isis (*CAAG* II 28–33; see also Mertens 1983–84), presumably dating back to the 2nd century AD, opens with a detailed account on the revelation of two angels (the second one called Amnaēl) to the Egyptian goddess. They taught Isis about the making of silver and gold, but there is no mention of the term *chēmeia*.

often quoted by Zosimus, who recognized Ps.-Democritus as one of the earliest and most important authors who wrote about four different arts,<sup>19</sup> namely the making of gold, the making of silver, the making of precious stones, and the dyeing of wool purple. Although the Byzantine tradition only preserves an epitomized version that has been included in the anthologies, including the section on gold and silver (see *CAAG* II 41–53),<sup>20</sup> several authors, alongside Zosimus, often refer to the four books both by giving a kind of summary of their content and by providing verbatim citations. In particular, the alchemist Synesius (4<sup>th</sup> century AD) offers the following description (*CAAG* II 57–8 = §§ 1–2 Martelli):

“He (*i.e.* Democritus) came from Abdera, and as a natural philosopher he investigated all natural questions and composed writings about all natural phenomena. Abdera is a Thracian city; but he became a very wise man when he went to Egypt and he was initiated into the temple of Memphis along with all the Egyptian priests by the great Ostanos. He took his basic principles from him and composed four books on dyeing, on gold, silver, (precious) stones, and purple [...] For the philosopher himself (*i.e.* Democritus), in speaking about the great Ostanos, testifies that he did not make use of the Egyptian methods for applying and roasting (*scil.* the substances), but he used to smear the substances on the outside and heat them to make the drug sink in. He said that the Persians were in the habit of working thus.”

Ps.-Democritus structured his treatises according to a four-fold division of ‘alchemy,’ which was identified with the art of dyeing. Natural tinctures, in fact, are the main topic covered by the author, who tried to introduce a classification of the various substances that were employed in the dyeing processes applied to different materials, namely: (a) base metals, in order to dye them yellow or white, (b) presumably rock-crystal (*krystallos*), in order to dye it red, green, yellow,<sup>21</sup> and (c) wool, in order to dye it purple. Next to the catalogues of dyestuffs,<sup>22</sup> the four books included several recipes describing how to mix natural ingredients and how to make dyeing drugs (both solid and liquid) by which the various materials were treated. Similar recipes, organized around the same four areas of expertise, are preserved also by the so-called Leiden and Stockholm papyri written in Greek at the end of the 3<sup>rd</sup> century AD, which represent two crucial sources about the dyeing techniques circulating in Graeco-Roman Egypt

---

<sup>19</sup> See, in particular, the beginning of the so-called *Final Quittance* (*CAAG* II 239–245) in A. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. 4: *L’astrologie et les sciences occultes* (Paris, 1950): 362–3 (Greek text) and 275–77 (French translation). In the Arabic tradition of the *Book of Pictures*, Zosimus seems to consider Democritus as his ‘teacher’ and main source of inspiration (Abt-Fuad 2012: 27).

<sup>20</sup> For a new critical edition of the still extant fragments, see Martelli 2011: 66–83.

<sup>21</sup> *Krystallos* (‘rock-crystal’) is the most common material that is dyed according to the recipes handed down by the Stockholm papyrus; see R. Halleux, *Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes* (Paris, 1981): 47–52. Similar procedures were probably explained also by Ps.-Democritus’ book *On Stones*, which regrettably has been not preserved by the Byzantine tradition. However, a later recipe-book on stones dyeing (*CAAG* II 350–364), which in all likelihood incorporates recipes from Ps.-Democritus’ lost book, includes several recipes that explain how to dye *krystallos*.

<sup>22</sup> See Martelli 2011: 182 and 218–223.

during the first centuries AD. The Leiden papyrus, in fact, preserves 88 metallurgical recipes (mostly on gold and silver) followed by 11 recipes on purple dyeing of wool; the Stockholm papyrus opens with 9 recipes on silver, followed by 78 recipes on stones, then 70 recipes on wool.<sup>23</sup>

To sum up, a wide set of dyeing techniques seems to have been the core of the most ancient treatises that were recognized by Zosimus himself as the basis on which he built his own work. This technical tradition probably oriented Zosimus' reading of the Enochic myth and of the references to metals and dyeing techniques he found in the *Book of Watchers*. However, Ps.-Democritus' treatises are set by Synesius within a different mythological framework, in which the original teaching about alchemy (or about what was afterwards identified with *chēmeia*) was attributed to the Persian Ostanēs, who is said to have initiated the Greek philosopher Democritus along with all the Egyptian priests in the temple of Memphis. Synecellus (p. 297,23–5 Mosshammer)<sup>24</sup> specifies that this master was “Ostanēs the Mede, who had been dispatched to Egypt by the Persian kings of that time to take charge of the temples in Egypt.” In addition, such a legend seems to be somehow confirmed by a passage of Ps.-Democritus (*CAAG* II 42–43),<sup>25</sup> where the author claims to have found Ostanēs' secret books in an unspecified Egyptian temple. The books contained the famous aphorism about nature: “nature delights in nature, nature conquers nature, nature masters nature” (*CAAG* II 43,20-1).

This information has been often read as related to a wider corpus of writings ascribed to Persian *magi* such as Zoroaster and Ostanēs, which started circulating in Egypt under the early Ptolemies. According to Pliny the Elder (*NH* 30.1–2), the *magus* Ostanēs accompanied Xerxes in his military expedition against Greece and disseminated magic in all the countries he reached. It is plausible that learned *magi* followed Xerxes and “that one of these was called (in Greek) Ostanēs.”<sup>26</sup> In addition, we cannot exclude that some of these *magi* were sent to Egypt and participated in the Egyptian priesthood under the Achaemenids.<sup>27</sup> However, scholars agree that the scattered fragments of Ostanēs' works quoted by later authors had been taken from treatises composed from the Hellenistic period onward;<sup>28</sup> these pseudepigrapha

---

<sup>23</sup> See Halleux 1981: 1–52.

<sup>24</sup> Translation by Adler-Tuffin 2002: 361.

<sup>25</sup> See also Martelli 2011: 184–186.

<sup>26</sup> R. Beck, “Thus spoke not Zarathuštra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World,” in *A History of Zoroastrianism*, vol. 3: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, ed. M. Boyce and F. Grenet (Leiden, 1991): 554.

<sup>27</sup> K. Van Bladel, *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford, 2009): 52–53.

<sup>28</sup> The extant fragments have been edited and commented by J. Bidez and F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris, 1938), vol. 2: 309–356. See also Beck 1991, 491–511.

were written in Greek by authors who used the name of Ostanes to make their works more authoritative and to emphasize an Oriental origin of their contents.

Among the writers who probably quoted Ps.-Ostanès' books, the enigmatic figure of Bolus of Mendes is noteworthy, a 3<sup>rd</sup>–2<sup>nd</sup> century BC Egyptian author who probably wrote various treatises on the properties of several natural substances under the pseudonym of Democritus. Very little survives of his works. It seems, nevertheless, possible that Bolus played an important role in establishing the legend of Democritus, pupil of Ostanès.<sup>29</sup> More or less two hundred years later in the 1<sup>st</sup> century AD, the same legend reappears in the alchemical literature, which presents a detailed account on the alleged relation between the two wise men; Ps.-Democritus composed four books on dyeing which were presented as relying on Ps.-Ostanès' writings. Egypt clearly becomes the country where the alleged encounter of Democritus with Ostanès took place, and the Persian *magus* is said to have dealt with dyeing techniques that, according to the above-quoted passage by Synesius, were grounded on specific Persian methods in contrast to the Egyptian.

Two main questions arise from this material: (a) May we suppose that Ps.-Democritus had at his disposal Ps.-Ostanès' technical treatises that were circulating in Egypt during the 1<sup>st</sup> century AD (or a bit earlier)? (b) Does the figure of Ostanès hint at a kind of technical tradition that was transferred from the Near East to Egypt and influenced the earliest works included in the Byzantine alchemical anthologies?

Arabic tradition apart, only a small treatise ascribed to Ostanès has been preserved in Greek under the title of *Ostanès the philosopher to Petasius, on the Holy and Divine Art* (CAAG II 261–2 = fr. A 15 Bidez-Cumont). The text is probably a late Byzantine patchwork<sup>30</sup> in which a detailed recipe explaining how to prepare 'divine water' is introduced, followed by several allegorical sentences that emphasize the miraculous properties of the substance.<sup>31</sup> While this work does not seem to show any consistent similarity to what is extant of Ps.-Democritus' books on dyeing, more interesting information is preserved by the indirect tradition. A long passage of Zosimus (CAAG II 197 = fr. A 17 Bidez-Cumont) cites short sentences taken from Ps.-Democritus' book *On Silver* next to a few quotations taken from an unspeci-

---

<sup>29</sup> Several scholars proposed to trace the four alchemical books back to Bolus of Mendes: see, e.g., P. Kingsley, "From Pythagoras to the *Turba Philosophorum*: Egypt and Pythagorean Tradition," *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 57 (1994): 1–13; on the reasons that led me to disagree with this position, see Martelli 2011: 99–112.

<sup>30</sup> See, e.g., Bidez-Cumont 1938, vol. 1: 210; Letrouit 1995: 87.

<sup>31</sup> On the relations of this text with the alchemical work *Dialogue of Cleopatra and the Philosophers* (where Ostanès is one of the characters), see M. Philonenko, "Un esprit ténébreux et puant (Alchimistes grecs 296,13)," *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 136 (1992): 651–662.

fied treatise of his master Ostanes.<sup>32</sup> Both are said to have emphasized the ‘affinity’ (συγγένεια) between different substances, such as *magnēsia* and magnet, or mercury and tin. Moreover, an 8<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> century alchemist called “The *Anepigraphos* Philosopher” cites several passages from Ostanes in his work *On the Making of Gold* (fr. A 14 a–g Bidez-Cumont).

The last quotation (*CAAG* II 214 = A 14 g) is particularly interesting, since it confirms the information already provided by Synesius about the Persian method of dyeing employed by the great *magus*. According to this quotation, Ostanes claimed at the end of his treatise (αὐτὸς ὁ Ὀστάνης ἐπὶ τέλει τῆς αὐτοῦ πραγματείας λέγων): “It is necessary to dip the metallic leaves in the (dyeing) liquids and apply this way the (dyeing) drug. So, in fact – he claims – the leaves easily absorb the dye.”

Finally, an anonymous recipe-book on the making of stones lists Ostanes among the ancient authors who dealt with this topic (*CAAG* II 351 = fr. A 10 Bidez-Cumont): the *magus* employed many ingredients such as copper rust (ἰὸς χαλκοῦ) and gall of any kind of living beings (χολαὶ ζῴων παντοίων) for making emeralds, and an herb called *yakinthos* and woad (ἰσάτιδος ῥίζα) for making blue precious stones. Analogous methods were ascribed to Ps.-Democritus as well: according to the same recipe-book (*CAAG* II 353), in his (lost) book *On Stones*, Ps.-Democritus explained how to mix copper rust with the bile of mongoose and vulture to prepare a dyeing bath into which to dip the stones. Moreover, he claimed to have learnt this technique in the book inherited from his ‘father’ (ὡς ἤκουσα ἐν τῷ πατροπαραδότῳ βιβλίῳ), a specification that could refer to a treatise ascribed to his master Ostanes.

In addition, this picture is to a certain degree completed by the Syriac tradition (Cambridge manuscript Mm. 6.29) that preserves the translation of an interesting correspondence between the Egyptian Pebichius and the Persian *magus* Osron.<sup>33</sup> In the first letter (fol. 130r), Pebichius tells Osron he has discovered in Egypt the divine and hidden books of Ostanes, which were written ‘in Persian characters’ (*b-ktiboto porsoyoto*). Since he was unable to decipher them, he asked the *magus* to send him the ‘Persian letters (of the alphabet)’ (*’otwoto porsoyoto*), presumably written in the tablet (in Syriac *penqito*)<sup>34</sup> mentioned at the end of the epistle. In return for it, Pebichius sent to Osron a second letter in which he described the content of Ostanes’ books as follows (Mm. 6.29, fols. 131r–131v4):

---

<sup>32</sup> Martelli 2011: 168–169.

<sup>33</sup> The Syriac text is unedited; French translation in Berthelot-Duval 1893: 309–312 (= fr. A 16 Bidez-Cumont). My translations and comments are based on a new reading of the Syriac manuscript.

<sup>34</sup> The term depends on the Greek πίναξ, πινάκις, or πινακίδιον and could refer either to a writing-table or to a *volumen* (it is sometimes used for translating the Greek βιβλίον; see *ThSyr* II 3180).



“I (i.e. Pebichius) opened Ostanēs’ book and I found every art: astrology and astronomy and philosophy and philology and magic and the art of sacrifices and that art that is terrible for many people, but absolutely necessary, that is, the making of gold [...]. And the whole book (included also) the stones and the purples and the divine dyeing of glasses. I transcribed it in Egyptian and Greek alphabet.”

The date of this correspondence is not certain. Pebichius is usually numbered among the most ancient alchemists and is often quoted by Zosimus: therefore, the letters could date back to the first centuries AD.<sup>35</sup> Although Democritus is not mentioned in the passage, the similarities between the description of Ostanēs’ book and Ps.-Democritus’ four books are obvious. Ostanēs is presented as an expert on a wide set of dyeing techniques that correspond to the topics covered by Ps.-Democritus.

Moreover, according to the above-analyzed Greek indirect tradition, both the authors dealt with similar dyeing methods based on the preparation of ‘baths’ (or liquid tinctures) into which to dip metallic leaves and stones, and they also investigated the affinities between different ingredients. Since Ps.-Democritus surely mentioned Ostanēs in his four books, we may suppose that part of the information which the later alchemical tradition preserves about the *magus* derives from Ps.-Democritus’ books rather than from specific treatises ascribed to Ostanēs. The Persian, however, is clearly mentioned also in works attributed to other early alchemists, such as in Pebichius’ letters, so that it is difficult to detect exactly the sources of such material. Even though we cannot exclude that some treatises were actually circulating under the name of the *magus*, the scattered quotations provided by the alchemical texts are too fragmentary for drawing certain conclusions. More certain is the role Ostanēs played: he seems, in fact, to be essentially the central character of a detailed and multifaceted account on the Near Eastern origins of dyeing techniques transmitted to, and discovered in, Egypt.

## *2. Evidence from Mesopotamian al(?) -chemical literature*

Thus far the roles played by Ps.-Democritus and the figure of the *magus* Ostanēs in the development and transmission of the *technē* that will later evolve into ‘alchemy’ have been presented and discussed. While the sources used hitherto to draw this picture are posterior to the Hellenistic period and derive, directly or indirectly, from a Greek tradition, the question is whether additional information could be gathered through the analysis of ancient Mesopotamian technical literature. A related question is whether it is possible to confirm Ps.-

---

<sup>35</sup> Van Bladel 2009: 53; see also Letrouit 1995: 21–22.

Democritus' statement that some of the methods used by the *magus* were of Persian origin, and consequently, whether one may assume that the technical tradition, which will eventually evolve into the Byzantine 'alchemical' writings, ultimately had Near Eastern - and specifically, Babylonian - antecedents.

The most evident element that characterizes Ostanes' dyeing methods is the procedure of bathing metals and stones in liquid tinctures. This method is described in Ps-Democritus as being Persian rather than Egyptian, but its presence in the Persian tradition cannot be confirmed due to a lack of relevant evidence. However, the same technique is recorded in a Middle Babylonian clay tablet that preserves two recipes for dyeing pebbles to give them the appearance of a precious stone – in this case, a *dušû* stone.<sup>36</sup> The two processes described therein involve the use of liquid media: in the first recipe a certain *pappardillu* stone is to be mixed with honey, milk, red alkali, wine, and another ingredient not yet identified; the mix is to be poured into a bowl that will be sealed with a dough-like material and then heated for a whole day. The second part of the tablet – and probably a separate recipe – instructs one to dip some other material (the text is broken, but we can expect here a stone) in a liquid,<sup>37</sup> and to boil it into vinegar and alum. The text finally advises to steep 'it' in a lapis-colored liquid, and to place it on the fire so that one may obtain the artificial version of the *dušû* stone.

To date, this tablet is the only text that preserves a recipe for the dyeing of pebbles, yet it testifies to the practice of dipping stones in coloring baths at the end of the 2<sup>nd</sup> millennium in the land of the Chaldeans, a practice that coincides with what we know about Ostanes' later teachings. After Ostanes allegedly handed it on to his Greek pupil, the same technique became standard in Greek 'alchemy' to the point that it is regularly employed in the recipes collected in the alchemical papyri.

An additional observation that connects Ostanes' practices with Babylonian knowledge may be made about the ingredients that he used in preparing dyeing baths. As was described above (p. 12), the book that Ps.-Democritus wrote *On Stones*, and that apparently followed the teachings of his 'father' Ostanes, instructs the reader to prepare a dyeing bath with copper rust and the "bile of mongoose and vulture" (χολή ἰχνεύμονος, χολή γυπεία)<sup>38</sup>. Similar ambiguous expressions, which likely hid the identity of more 'standard' ingredients, are fairly common in alchemy and remind one of the use of *Decknamen* in Babylonian medicine to in-

<sup>36</sup> Photograph Bab. K 713. A more precise dating is difficult to establish, as the original tablet is lost. The transliteration, published by L. Oppenheim in "Mesopotamia in the Early History of Alchemy," *RA* 60 (1966): 30–31, is based on the surviving photograph.

<sup>37</sup> The verb used here is *labāku*, to soften by soaking in a liquid.

<sup>38</sup> CAAG II 353.

dicare various drugs (*Dreckapotheke*). An example may be the use, in the alchemical papyri, of the ingredient ‘human excrement,’ here uncharacteristically explained as referring to ‘garlic’ (cf. Stockholm pap. 51). Since these associations were almost never explained in writing, they remained cryptic to the non-initiated (and to the modern scholar who tries to make sense of them). Nevertheless, it is plausible that at some point the reasons behind such associations could have been, for a trained mind, less obscure. What would be the reason for Ps. Democritus (or his sources) to choose specifically the bile of two animals such as ‘mongoose’ and ‘vulture’ and not of any other animal, given that the product ‘bile’ does not change from one vertebrate to the other? The names of these two animals must have pointed to something relevant to the dyeing of stones in copper baths, but to what exactly, and how? Certainly the puzzle cannot be resolved by analyzing the Greek terminology. If, instead, we take into consideration the possibility that Akkadian may have played a role in the development of these practices, we can easily explain the choice of ‘bile of mongoose’ as follows. The Akkadian term *šikkû*, ‘mongoose,’ is nearly a homophone of *šikku* (*šīku*), an older denomination for a kind of copper of poor quality.<sup>39</sup> The expression ‘bile of mongoose’ could then be a pun for a copper-based ingredient. Furthermore, the employment of the apparently illogical ingredient ‘bile of vulture’ may also find an explication in Akkadian that fits well in a metallurgical context, since the Akkadian term for a ‘bird of prey,’ usually translated with ‘eagle’ but which should arguably more often be translated with ‘vulture,’<sup>40</sup> is *erû*. This, in turn, is a perfect homophone of the word for copper, *erû*. A clear distinction between the two could only be made with a logographic spelling, in this case ‘ti<sub>8</sub>.mušen’ for the bird, and ‘urudu’ for the mineral. Doubtless an average skilled scholar would have seen the *double-entendre* and interpreted ‘bile of vulture’ as a copper-based ingredient without much effort (and probably with a certain intellectual pleasure). On the other hand, a scribe or a translator who lacked any ‘scientific’ training would have likely been misled by these puns / *Decknamen*. It is then reasonable to

---

<sup>39</sup> CAD Š/II: 441

<sup>40</sup> Cf. ePSD: ti<sub>8</sub><sup>mušen</sup> ‘a bird of prey’ Akk. *erû*. A clear distinction between ‘eagle’ and ‘vulture’ is not generally made, probably because both were seen as large and strong birds of prey. In addition, the later equivalent of *erû*, *našru*, is the term used by other Semitic languages (Hebrew, Syriac, Arabic) to indicate the vulture, although a certain confusion between the two birds persists in those languages (e.g. Mod. Heb. *nešer* also means ‘eagle’). Furthermore, some Akkadian texts seem to make sense only if *erû* is interpreted as ‘vulture.’ For example, in CT 41 1 Sm.1244: 2 (SB Alu) one reads: “*šumma á.mušen.meš magal imtéduma téš.bi ittanaprašu*, if the ‘eagles’ become very numerous and fly around in flocks” (CAD E: 324). Since eagles do not fly together, while vultures do, the translation of ti<sub>8</sub>.mušen.meš would be better rendered with a pack of ‘vultures,’ rather than of eagles. Also, the *erû*-bird is said to resemble a raven (CT 41 5: 28, SB Alu), an association that may be easily justified by the fact that both birds are scavengers, while eagles are not. Finally, in Hh 14 ll.137-8, *erû* is listed right before *zību*, jackal, presumably because of the negative connotation, shared with the raven, of an animal that feeds on carrion.

think that such linguistic explanations would have been lost in moving from one culture to the other, generating a set of unintelligible expressions that inevitably would have contributed to the enigmatic character of the ‘alchemical’ recipes as we know them.

Here it is important to mention that this argument is not mere speculation, because the sumerogram for vulture, ‘ti<sub>8</sub>.mušen,’ is used in reference to an alloy of copper<sup>41</sup> in a Middle Babylonian text for the making of artificial stones through colored glass (BM 120960).<sup>42</sup> Since this textual parallel confirms the origins of the expressions used by Ps. Democritus, while solving the enigma of their meaning at the same time, we can hereafter infer that what in later alchemical literature seems darkened by an aura of mystery acquires much light and definition simply by being interpreted through a Babylonian lens.

As for the designation of Ostanes as ‘*magus*,’ in Hellenistic times it does not necessarily indicate an Iranian or Persian priest. For the Graeco-Romans, the title was associated, sometimes with Zoroaster and his philosophical teachings, and at other times with the astronomical, astrological, magic, etc. expertise that his priests, the *magi*, would have acquired in Mesopotamia, where Mazdean colonies had settled since Achaemenid times.<sup>43</sup> The distinction slowly lost definition to the point that in the Hellenistic and the later Parthian eras, Greek and Roman writers mostly confused the designations ‘*magus*,’ ‘Chaldean,’ and ‘Babylonian.’<sup>44</sup> We thus propose that Hellenistic authors may have labeled as ‘Persian methods’ some of the procedures known in the Near East, where Ostanes had grown up, and, more specifically, those used in the land of the Chaldeans, i.e. Babylonia, even though some of these methods may not have been developed in Persia in the strictest sense of the geographical term.

---

<sup>41</sup> At lines 3, 6, 7. Otherwise *erû*-copper is written with ‘urudu’ (lines 2, 5, 17, 31, 32, 34).

<sup>42</sup> The tablet is dated between 1400 and 1200 BC. Cf. R. Campbell Thompson and C. J. Gadd, “A Middle-Babylonian Chemical Text,” *Iraq* 3/1 (1936): 87–96; and A. L. Oppenheim, *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia: an Edition of the Cuneiform Texts which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects*, The Corning Museum of Glass Monographs, 3 (Corning, NY, 1970): 59–65. The recipes preserved in this tablet give instructions for the making of glazes, according to Campbell Thompson and Gadd, or red-stone glass according to Oppenheim. While Oppenheim’s rendering is an improvement in many respects, his translation ‘red-stone glass’ instead of ‘copper’ (lit. ti<sub>8</sub>.mušen, *erû*) results from his omission of a few signs that are clearly visible on this perfectly preserved tablet. For instance, he rendered the sequence DIR AN Á HÛ A BÁR (second part of line 3) with “Assyrian (a.bár) red-stone glass” (*sa<sub>3</sub>-an-ti* a.bár), ignoring the sign Á and reading HÛ (or MUŠEN) with *ti*. Again, the same sign is missing in his transcription of line 6, and at line 7 he inexplicably failed to transcribe a whole sequence of three signs (HÛ Á MUŠEN) out of fourteen. His edition of the tablet resulted in the purging of all three occurrences of the sequence Á MUŠEN or ‘ti<sub>8</sub>.mušen,’ *erû*, which should instead be reinserted. I hope to provide a new edition of this text that takes into account the significance of this ingredient elsewhere. What is crucial for the present study is that this term for ‘a bird of prey,’ here argued ‘vulture,’ is used as a *Deckname* to indicate a type of copper in a Middle Babylonian recipe for the production of colored glass-stones, exactly as it happens in the citation from Ps. Democritus.

<sup>43</sup> Bidez-Cumont 1938, vol. 1: vi–vii.

<sup>44</sup> For a further discussion and a few examples: cf. M. Geller, “The Last Wedge,” *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 87 (1997): 60–64.

Unfortunately, the cuneiform technical documentation that has come down to us is very fragmentary, but, in examining what has survived of these metallurgical arts, the ‘bathing method’ does not seem to be the only technique that continues to be used in later Greek sources. The extant chemical corpus consists mainly in the series of texts dealing with the manufacture of colored glass,<sup>45</sup> as well as another handful of tablets dealing with various sorts of dyeing procedures. These include the tablet mentioned above on the dyeing of pebbles, the production of silver from a mix of other minerals, and the dyeing of wool. In the late ’60s, Leo Oppenheim argued that the chemical recipes for the dyeing of pebbles and silver found in the two Middle Babylonian and Neo Assyrian tablets were already marked by the same traits that later characterized the recipes of the third-century Greek alchemical papyri, and consequently could represent an antecedent or an older tradition.<sup>46</sup> As he recognized, the two papyri “contain a number of prescriptions which parallel to an astonishing degree both types (stone and metal dyeing) of chemical instructions in cuneiform,”<sup>47</sup> and some of the recipes written in these fragmentary tablets are also quite analogous to the ones in the Greek alchemical papyri in respect to their concerns, methods of craftsmanship, and contents.

Both the tablets and the papyri, for instance, are concerned with secrecy and with the quality of the resulting counterfeits that should “deceive even the artisans.”<sup>48</sup> Both sources have instructions on how to seal the lids of vessels hermetically with some type of gluing

---

<sup>45</sup> The first group of these glass-texts comes from the library of Assurbanipal in Nineveh (7<sup>th</sup> century BC) and was first discovered and studied by Heinrich Zimmern in 1897. In 1909, Charles Virolleaud published the first tablet of the group, K 203, and this was the only text published until 1925, the year in which Zimmern published 13 more tablets, transliterated and translated in German; see “Assyrische Chemisch-technische Rezepte, Insbesondere für Herstellung Farbiger Glasierter Ziegel, im Umschrift und Übersetzung,” *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 36, 3–4 (1925): 177–208. Almost contemporaneously, Reginald Campbell Thompson had prepared an edition of the same texts (plus two more tablets) with an English translation and from that year until 1970 all the following translations have been based on these two earlier renderings. In 1970, Leo Oppenheim added new joins and gave a new edition of the so-called “Door of the Kiln” (from the topic of the first text) series, along with a sign by sign transliteration, translation, commentary and photographs (*Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia: An Edition of the Cuneiform Texts Which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects*, The Corning Museum of Glass Monographs, 3 (Corning, NY, 1970). To this group probably belongs the perfectly preserved (baked) tablet BM 120960, discussed above (p. 48). An additional tablet, found in a private house in Babylon (Kassite period, 12<sup>th</sup> century or later) is now in the *Vorderasiatisches Museum zu Berlin* (VAT 16453) and was published by L. Oppenheim in 1970 in his monograph on glass. Finally, we have a Hittite tablet of chemical content, which was published by Bernhard Rosenkrantz. Much of the tablet cannot be understood, but it contains a number of words that recur in the glass texts and, because of atypical elements, seems to have come to Bogazköy from Syria; see B. Rosenkrantz, “Ein Hethitischer Wirtschaftstext,” *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, Neue Folge* 23, (1965): 237–248.

<sup>46</sup> For a complete discussion, see Oppenheim 1966: 29–45. The author introduces the idea that certain Mesopotamian chemical recipes, which instruct on how to dye stones and metals to increase their value, should be considered proper alchemical texts.

<sup>47</sup> Oppenheim 1966: 41.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 42.

paste,<sup>49</sup> how to prepare mordants by mixing alum and vinegar, how to boil stones in dyeing baths, or how to employ honey to hold together the powder from crushed stones, etc.<sup>50</sup>

The cuneiform material thus represents a particularly important source of information concerning the potential origins of the procedures recorded in the Hellenistic tradition. Based on these general similarities between the pre-alchemical practices of the cuneiform tablets and the ones found in the Greek papyri, Oppenheim concluded that “the technological traditions which find expression in the latter were already attested in Mesopotamia in the 13<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> century BC.”<sup>51</sup>

Something was, nonetheless, still missing from the picture that Oppenheim sketched in 1966: while the recipes in the Greek alchemical papyri can clearly be divided into three main groups of materials, i.e. a) metals, b) stones and c) purple wool, this third topic, the recording of production of synthetic purple wool, had still not been identified in the cuneiform technical literature.<sup>52</sup> It was only thirteen years after Oppenheim’s work on Mesopotamian ‘alchemy’ that Erle Leichty published a Neo Babylonian tablet, BM 62788, from the Sippar collection of the British Museum that contained at least eight recipes on the dyeing of wool.<sup>53</sup> This tablet is crucial because the style of its formulae is, to use Leichty’s words, “identical to that of the other chemical texts.”

These recipes describe how to dye white wool to make it coloured. But of course the key question is what colour they intended to obtain. Since Leichty did not emphasize the distinctions among some of the shades, and therefore did not realize the possible connection with ancient ‘alchemy,’ a reconsideration of the tablet is in order. A closer examination suggests that the recipes were designed to dye white wool of a hue similar to the precious purple of antiquity, but through much less expensive colorants. In fact, the intended colours of the wool described in the recipes are: 1) blue wool (síg.za.gìn.na),<sup>54</sup> 2) *hašmānu*-blue wool (síg.haš-

---

<sup>49</sup> Cf. in particular the interesting expressions in the Stockholm papyrus, recipe n. 35: “(...) pour it over into a foreign pot (...) and gently boil upon the coals. However, the pot should be provided with a cover and be coated with tallow (...)” And, again in recipe 43: “Place the cover upon the vessel, lute the cover with clay (...)” translation by E. R. Caley, “The Stockholm Papyrus: An English Translation with Brief Notes,” *Journal of Chemical Education* 4, 8 (1927): 979–1002.

<sup>50</sup> Oppenheim 1966: 43.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 41. A thorough comparative analysis of such similarities would undoubtedly yield interesting results.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 42.

<sup>53</sup> E. Leichty, “A Collection of Recipes for Dyeing,” in *Studies in Honor of Tom B. Jones*, ed. M. A. Powell and R. H. Sack, AOAT 203 (Neukirchen-Vluyn, 1979): 15-20. The tablet, BM 62788, is dated to the 6<sup>th</sup> century BC and has recently been joined to another fragment, BM 82978. I. Finkel is going to publish a new edition of the entire tablet.

<sup>54</sup> BM 62788, obv. ll. 11.

*mānu*),<sup>55</sup> 3) *takiltu*-purple wool (síg.za.gìn.kur.ra)<sup>56</sup> and 4) *argamannu*-purple wool (síg.*argamannu*).<sup>57</sup> The first two shades may represent intermediary stages in the dyeing of the wool. *Takiltu* and *argamannu*, on the other hand, are certainly the intended final shade.

BM 62788 Reverse:

---

2) [síg.babbar *tala-qu u* na<sub>4</sub>.*ga-bu-ú mál*]-*ma*<sup>7</sup>-*liš* lal *ina* a.meš *ina* dè šeg<sub>6</sub>-[*šal* ..]

3) [.....] x gaz.gaz ù síg.za.<sup>7</sup>gìn<sup>7</sup>

4) [..... *mál-ma-liš* lal *ina* a].meš *u* a šá *ḥar-ra* *ina* dè šeg<sub>6</sub>-*šal*

---

5) [..... sí]g.*ḥa-áš-ma-nu*

---

6) [síg.babbar *tala-qu u*] na<sub>4</sub> <sup>7</sup>*ga*<sup>7</sup>-[*bu*]-*ú mál-ma-liš* lal *ina* a.meš *ina* dè šeg<sub>6</sub>-*šal*

7) en a.meš idim *ḥa-at-<sup>7</sup>ḥu*<sup>7</sup>-*re-tum* súd síg.za.gìn

8) *mál-ma-liš* lal *ina* a.meš *ina* dè šeg<sub>6</sub>-*šal tuš-kin*<sub>7</sub>-*ma* síg.za.gìn.kur.ra

---

9) *gazi.sar ana* a šub *ina*!(bad) dè šeg<sub>6</sub>-*šal ta-šá-ḥal* síg.babbar *tal-qu*

10) *a-na ša* šub *ina* dè šeg<sub>6</sub>-*šal tuš-kin*<sub>7</sub>-*ma* síg.*ar-ga-man-nu*

---

11) síg.babbar *tala-qu u* na<sub>4</sub>.*ga-bu-ú mál-ma-liš* lal *ina* a.meš *ina* dè šeg<sub>6</sub>-*šal*

12) en a.meš idim *ḥa-at-ḥu-ru-tú* súd *u* síg.babbar *tala-qa šú-nu-tú*

13) *mál-ma-liš* lal *ina* a.meš *u* a šá im *ina* dè šeg<sub>6</sub>-*šal tuš-kin*<sub>7</sub>-*ma* síg.*ar-ga-man-nu*

---

....

---

Translation:

Rev. II. 2-4: “You take white wool and alum, spread (them) out evenly in water, (and) simmer<sup>58</sup> over coals. [...] Chop up well (lit. repeatedly) [a dyeing substance], and [... spread out evenly] the blue wool. Simmer over coals [in (plain) w]ater and water from a watercourse.”

Rev. I. 5: “[.....] (you will obtain) *ḥašmānu*-blue wool.”

Rev. II. 6-8: “[You take white wool (and)] alum, spread (them) out evenly in water, (and) simmer over coals. Pound *ḥathurētu* together with<sup>59</sup> spring water (and) spread out evenly blue wool in water. Simmer over coals, lay (it) out<sup>60</sup>, and (you will obtain) *takiltu*-purple wool.”

<sup>55</sup> BM 62788, obv. ll. 14-15; rev. 5.

<sup>56</sup> BM 62788, obv. l. 16 (reconstructed) and rev. l. 8.

<sup>57</sup> BM 62788, rev. ll. 10, 13.

<sup>58</sup> Obviously the wool would felt if ‘boiled’ (or if exposed to sudden changes of temperature).

<sup>59</sup> For the translation ‘together with’ for the logogram ‘en’, see CAD A/I: 121-125, especially p. 125, *adi B r 2'*: “Akkadian scribes use EN as a logogram for *qadu* with its two basic nuances 1) ‘inclusive, additional and pertaining,’ and 2) ‘together with (corresponding to *itti*).”

<sup>60</sup> Since the usual translation ‘you prostrate yourself,’ ‘you bow down’ (CAD Š/III: 214), does not seem to make much sense in the context, a transitive rendering is suggested.

Rev. ll. 9–10: “You should dip (the) *kasû*-plant in water; simmer over coals. Strain, take white wool, dip (it) in, (and let) simmer over coals. You should lay (it) out and (you will obtain) *argamannu*-purple wool.”

Rev. ll. 11–13: “You take white wool and alum, spread (them) out evenly in water, (and) simmer over coals. Pound *hathurētu* together with spring water and take up the white wool, spread them out evenly. Simmer in (plain) water and water from (potter’s) clay over coals. [Lay (it) out and] (you will obtain) *argamannu*-purple wool.”

*Takiltu*-coloured wool (síg.za.gin.kur.ra), translated by Leichty as “lapis-coloured wool,” points to a shade of wool that was obtained with one of the two most precious purples of ancient times, the blue-tinted variety of purple,<sup>61</sup> extracted from the mollusc *Murex Trunculus*. In the case of the recipes in BM 62788, however, there is no indication that the dye comes from a mollusc. What is employed instead is *hathurētu*, plural form of the *hathūru* dye.

*Argamannu* is the second shade (rev. ll. 9–13) intended to be obtained. As the *’argāmān* of the Bible, it referred to a Tyrian purple obtained from the *Murex Brandaris* - the most prized dye of the time.<sup>62</sup> Again, the recipes do not mention any mollusc; rather they give instructions to use the *kasû*-plant (*gazi.sar*) and *hathurētu* as dyes.

Besides these two colorants, a third is mentioned in the last recipe of the reverse of the tablet,<sup>63</sup> *inzhurētu*, and this was used to provide a *tabarru*-red hue. The term *hurātu* (*giš/šim.lagab*), common to *hathurētu* and *inzhurētu*, is a red dye obtained from a plant or its parts. It seems to be the common denominator not only of *hathurētu* and *inzhurētu*, but also of various other red/purple dyes (for instance, of *huruhurātu*, a similar red dye described in another text as being extracted from ‘worms’<sup>64</sup> and today identified with *Kermes*, or *Kermococcus vermilis*).

To recapitulate, the dyeing agents used in these wool-recipes to obtain the various shades of purple are: *hathurētu*, *inzhurētu*, and the *kasû*-plant. The latter is a vegetable, the identification of which is still debated. Landsberger’s generally accepted identification with ‘mustard’ has since long been questioned by various scholars, while Geller has suggested that

<sup>61</sup> Or *purpura hyacinthea*, the Akkadian term is related to the Biblical Hebrew *tēkēlet*.

<sup>62</sup> Tyrian purple was expensive to the point that purple-dyed textiles became slowly a status symbol, and their use in the Roman era was restricted by sumptuary laws; see R. Meyer, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, (Bruxelles, 1970) and H. Blum, *Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt*, (Bonn, 1998).

<sup>63</sup> This last extant recipe (ll. 14-17) was fragmentary in Leichty’s edition. The new join, to be published by I. Finkel, will complete it.

<sup>64</sup> The text (*AASOR* 16 77: 15) reads: “(...) *ana uqnāti ana šipāt kinahhi u ana huruhurāti ša tūlāti* (...)” (... the merchant will use 5 talents of copper to buy): “blue wool, red-purple wool and *huruhurātu* from worms.” A good example of the confusion regarding the nature of these dyeing agents, still in the 1<sup>st</sup> century AD, can be found in Pliny’s *Natural History*, book 16.32, where the author relates how *cocci*, scarlet berries of the holm-oak (in reality parasites of the tree), are also called ‘little worms.’ The term ‘worm’ is also used by Ps. Democritus, in his catalog of tinctorial ingredients, in the context of purple dyes: *CAAG* II 42,14 = *PM* § 2, ll. 28-29 Martelli (ὁ τῆς Γαλατίας σκόληξ, ‘the worm of Galatia’ is probably a variety of *Kermes*).



this term may instead be identified with ‘beet.’<sup>65</sup> In the present context, the *kasû*-plant needs to serve as a red-purple dye, thus the identification with ‘beetroot’ (still today used in the natural dyeing of wool) seems very appropriate, and surely much more likely than ‘mustard.’ The term *huruḥurātu* is identified with the red *Kermes*, and the common denominator *hurātu*, as just mentioned, is also a red dye. If the *huruḥurātu* worms of *AASOR* 16 77:15 and the *hurātu* dye/parasites are also related to the *ḥathurētu* and *inzaḥurētu* dyes of our wool recipes, what follows is that the recipes in BM 62788 give instructions on how to obtain purple-colour wool out of cheaper *Kermes*-like worms, or similar insects/parasites, instead of from the secretions of the two varieties of the sea snail *Murex*, which, having to be imported from the Mediterranean coast, were significantly more expensive. This is exactly what we find in the Greek alchemical papyri, in what is still extant of Ps.-Democritus’ book on purple dyeing, and in Ostanès’ book translated by Pebichius. Thanks to this observation, we can today corroborate Oppenheim’s thesis about the relationship between Mesopotamia and later Greek alchemical papyri, and thus confirm that all of the topics found in the Greek examples were present, four to ten centuries earlier, in Mesopotamian pre-alchemical tablets.

If, however, from a practical point of view it is evident that many elements characterizing the methods, contents, and goals of Graeco-Egyptian ‘alchemy’ are already present in Akkadian, these tablets offer no direct hint as to whether the crafts that later will be classified as ‘the holy art’ were already perceived, at the beginning of the 1<sup>st</sup> millennium BC, as belonging to a common field of knowledge.

As was mentioned above,<sup>66</sup> the attempt made by Zosimus of Panopolis (3<sup>rd</sup>–4<sup>th</sup> centuries AD) to discern the main traits of an already-established tradition of ‘alchemical’ writings, ultimately relies on the fourfold division of the art by Ps.-Democritus, where ‘ancient alchemy’ consisted in the knowledge needed for the counterfeiting of gold, silver, precious stones, and purple by means of less expensive materials. In Mesopotamia, the surviving documentation is too fragmentary to draw relationships of this kind: less than a handful of tablets carry technical recipes that attest to empirical similarities, and furthermore we do not know if these tablets were perceived as belonging to the same conceptual category in the same way that seems to have occurred in the Greek texts.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> M. J. Geller, “A Recipe against ŠU.GIDIM,” in *CRR* 28, ed. H. Hirsch and H. Hunger, *Archiv für Orientforschung*, Beiheft 19 (Wien, 1982): 192–197.

<sup>66</sup> See *supra* p. 38f.

<sup>67</sup> Only the recipes for the dyeing of glass are clearly grouped into the series ‘Door of the Kiln.’ Had we better preserved material at hand, we could probably also reconstruct whether also the ‘alchemical’ recipes were collected into similar series, or whether single tablets contained recipes aimed at dyeing different materials.

It is occasionally possible to find some clues about the way the Assyrians and Babylonians classified their knowledge by surveying the meanderings of cuneiform lexical lists. While lexical lists have not yet been taken into account for a discussion of Mesopotamian alchemy, a close investigation reveals them to be surprisingly illuminating.

In general terms, lexical lists represent an enormous corpus through which ancient Mesopotamian scholars classified their words and signs in a systematic way. The terms were introduced in progression, beginning with an idea (for instance ‘kuš’ = skin) and proceeding with the listing of all kinds of products related to that concept, usually from simple to complex, but sometimes through associations the logic of which still escapes our understanding. They were initially prepared for teaching purposes or to preserve the knowledge of the Sumerian language, which was quickly dying. In the second half of the 2<sup>nd</sup> millennium BC, they became part of the curriculum of the Old Babylonian elementary school to the point of being canonized in this period. Finally, in the 1<sup>st</sup> millennium BC lexical lists became important repositories of traditional knowledge and were used to interpret ancient texts.<sup>68</sup> Besides preserving invaluable information about the “vast amount of experimental data that was collected in the ages before alchemy,”<sup>69</sup> these lists are crucial to our study because they reflect Mesopotamian learning, including their classificatory view of the physical world. The science of the ancient Assyro-Babylonians was never explicitly described through written sentences or theories as is in later cultures, but the conceptual organization lying behind the composition of these lists reveals, to a certain extent, the way their minds systematized nature and ideas. These texts thus open a window upon various Mesopotamian fields of knowledge: what they entailed, how contemporary scholars defined them, what were their internal relationships, and how they developed diachronically.

One of these lists in particular organizes its data in a way that anticipates Zosimus’ and Ps.-Democritus’ treatments of their ‘art.’ The text in question is part of a series of tablets known as the UR<sub>5</sub>-ra = *hubullu*,<sup>70</sup> a major bilingual (Sumerian – Akkadian) lexical compilation, the forerunners of which go back to the Old-Babylonian period. The canonical version consists of 24 tablets with a total of about 3000 words, or nominal expressions, organized by

---

<sup>68</sup> For a general introduction on Mesopotamian Lexical Lists see: A. Cavigneaux, “Lexikalische Listen,” in *Realexikon der Assyriologie* 6 (1983): 609–641. Also: M. Civil, 1995 “Ancient Mesopotamian Lexicography,” in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. Sasson, 4 (New York, 1995): 2305–2314.

<sup>69</sup> R. J. Forbes, “On the Origin of Alchemy,” *Chymia* 4 (1953): 3. The article is also a good introduction to the various aspects of alchemy that may originate in Mesopotamia (‘the direct links with the past’ being ‘lacking,’ p. 8).

<sup>70</sup> The conventional title is given by the first entry, UR<sub>5</sub>-ra: *hubullu*, meaning “interest-bearing debt” in Sumerian and Akkadian respectively, that opened the first tablet of the series.

topics and therefore normally introduced by the same sign or by the same determinative.<sup>71</sup> The 11<sup>th</sup> tablet, or the chapter in which we are interested, consists of a total of 432 reconstructed lines, the first 283 of which deal with skin/leather products. Within the last third of the tablet one finds recorded an array of names dealing with hides, dyes, metals, raw material for glass production called “primary glass” (used for the making of artificial stones), colouring substances used as cosmetics, and other chemical/mineral substances probably used as tinctures, all in a space of about 25 lines (ll. 284–311). After this group of entries, and about 20 lines of various types of clay, the last *ca.* 100 lines deal with copper-based elements.<sup>72</sup> Below is an extract of the list from the 11<sup>th</sup> tablet, lines 284–311:<sup>73</sup>

Line	Sumerogram	Akkadian equivalent	Translation
Hides (or skin dyes)			
(...)			
284	kuš.še <sup>še-gi-in</sup> gín	<i>ši-in-du (šimtu)</i>	Colouring substance, or paint (for the skin?)
285	kuš. <sup>še-gi-in</sup> še.gín.sig <sub>5</sub> .ga	<i>ši-in-du da-mi-iq-ti</i>	Fine paint (of good quality)
286	kuš.še.gín.zalag.gá	<i>ši-in-du na-mir-ti</i>	Bright paint
287	kuš.še.gín.kù.sig <sub>17</sub>	<i>ši-in-du hu-ra-ši</i>	Gold paint
Metals (or mineral dyes?)			
289	an.na	<i>a-na-ku</i>	Tin
290	[an.bar]	<i>par-zil-lu</i>	Iron
291	[an.ta.sur.ra]	<i>ša-ri-ru</i>	Fine quality of a gold alloy
Primary glass:			
292	[an].zah	<i>an-za-aḥ-hu</i>	Kind of primary glass
293	[an].zah.babbar	<i>hu-[luḥ]-hu</i>	White kind of primary glass
294	[an].zah.ge <sub>6</sub>	<i>kut-pu-[ú]</i>	Black kind of primary glass
Other dyes of mineral origin:			
295	[an].zah.lù	<i>hu-hu-[u]</i> <sup>74</sup>	Slag (of potter)
296	[kù].gan	<i>lu-lu-[u]</i>	<i>lulú</i> mineral <sup>75</sup>
297	[kù].gan.ge <sub>6</sub>	<i>lu-[.....]</i>	Black <i>lulú</i>
299	[a.ga]r <sub>5</sub>	<i>a-ba-ru</i>	Lead
300-302	[x.a].gar <sub>5</sub>	<i>hu-[mi]r [abāri]</i>	Lump? of lead
303	[x.a].gar <sub>5</sub>	<i>ir-ri [abāri]</i>	Type of lead

<sup>71</sup> The first ten tablets list juridical forms (I-II), trees, parts or products of trees, wooden objects (III–VII), reeds and objects made of reeds (VIII–IX), vessels, and various sorts of clay (X).

<sup>72</sup> After this tablet, the rest of the series lists: iron, silver and gold (XII), animals and cuts of meat (XIII–XV), stones (XVI), plants (XVII), fish (XVIII), wool and vestments (XIX), towns, countries, mountains, and rivers (XX–XXI), provisions (XXII–XXIII) and men (XXIV).

<sup>73</sup> The whole series is published in B. Landsberger, *The Series HAR-ra = hubullu, Tablets VII-XII*. Vol. 7: *Materiaelen zum sumerischen Lexikon* (Roma, 1959): 137 ff.

<sup>74</sup> *Ḥaḥú*.

<sup>75</sup> Cf. CAD L: 243, translates as ‘antimony.’

304	[sud <sup>ud</sup> .ág.gá]	<i>el-me-šu</i>	Valuable stone (amber?), possibly used as dye.
305	[šim.bi.zi.da]	<i>šim-bi-zi-du-ú</i>	Antimony paste
306	šim.bi.zi.da	<i>e-gu-ú</i>	Antimony paste, kohl
307	šim.bi.zi.da	<i>a-ma-mu-ú</i>	An eye cosmetic
308	šim.bi.zi.da.sig <sub>7</sub> .sig <sub>7</sub>	<i>as-ḥar</i>	A (yellowish?) mineral
309	šim.kù.sig <sub>17</sub>	<i>ši-i-pu</i>	A golden paste <sup>76</sup>
310	šim.na <sub>4</sub> .saḥar	<i>li-e-ru</i>	A mineral color (similar to orpiment?)
311	im.saḥar.babbar.kur.ra	<i>a-nu-ḥa-ru</i>	A mineral similar to alum
(...)			

The question arising from this section of the list is, why are these seemingly disparate materials classified together? It seems very likely that the choice to list them in succession is not a coincidence. The underlying rationale for the grouping of most of these products seems connected with the idea of dyeing, or being dyed,<sup>77</sup> that is to say that all these items relate to material that can assume a better, or more precious, appearance through the use of colorants. This definition in some respects matches the idea of ‘alchemy’ described by both Ps.-Democritus and Zosimus, who emphasized the centrality of dyeing procedures applied on different materials (metals, stones, wool). It is thus plausible that these lists might reflect an early association, or classification, of the same tinctorial arts that later form a part of the technical core of the most ancient Greek ‘alchemical’ works (Ps.-Democritus, Ostanes, Papyri), on the basis of which Zosimus interpreted the *Book of Enoch*<sup>78</sup> and described the revelation of the *Book of Chēmeu*.

The term *chēmeu* was first used by Zosimus at the end of the 3<sup>rd</sup> century,<sup>79</sup> and the Greek term *chēmeia* (χημεία) is explained as deriving from the *Book of Chēmeu*, but who or what *chēmeu* was exactly, remains unclear. I would thus like to advance another theory. As alchemy is associated with roasting and heating,<sup>80</sup> it is possible that the Greek word might be related to the Akkadian verb *kamû/kawû* in its second meaning ‘to bake, to roast’ (cf. CAD K: 131, *kamû* B). The same root, KM/W(\*Y<sup>2</sup>), survives in Aramaic with the identical meaning ‘to burn’ (√kwy). It is, therefore, not impossible that the Greek word *chēmeia* is related to this term (Akk. /k/ > Gr. /χ/).

<sup>76</sup> CAD Š/III: 93 translates this term with orpiment(?), but the identification is not sure.

<sup>77</sup> As is the case of the primary glass, which served as raw glass-material to be dyed in order to produce artificial stones.

<sup>78</sup> See above for all three versions (Aramaic, Greek and Ethiopic) of this passage.

<sup>79</sup> Cf. *supra* p. 38.

<sup>80</sup> See the passage of Synesius quoted above, p. 41.

### 3. Conclusions

When interpreted in the light of the Akkadian sources, the figure of the *magus* Ostanès seems to derive from a kind of Mesopotamian technical tradition that would have reached Egypt and contributed to the background by which alchemy took its first steps. The recipes preserved and transmitted from as early as the 2<sup>nd</sup> millennium BC by this Near-Eastern tradition attest to practices that specifically involved dyeing methods identical to the ones attributed to Ostanès by Hellenistic writers. Above all, the Akkadian language is shown to be essential for the interpretation of some previously cryptic alchemical ingredients, as found in the Greek texts, while one tablet demonstrates the use of the identical *Decknamen* in Greek and in Babylonian sources within an equivalent (al)-chemical context. In addition, the Akkadian recipes for the dyeing of various materials with cheaper means also share the same concerns, methods of craftsmanship, and contents found in the Greek alchemical papyri, including, as argued, the counterfeiting of purple wool, which was the only link missing from Oppenheim's analysis. This finding reinforces his thesis that the main characteristic of Graeco-Egyptian 'alchemy' can already be found in Assyrian and Babylonian pre-alchemical tablets. Moreover, it seems to be within the Mesopotamian tradition that the tinctorial arts, later associated with 'alchemy,' were perceived as all belonging to a single, common category.

In spite of these definite connections, it is very difficult to know the way in which such a wide range of dyeing techniques applied to different materials circulated in ancient times and by what paths it was exchanged between experts belonging to different countries. On the one hand, technical expertise could have travelled with specialized craftsmen who moved from one country to another. As pointed out by Zaccagnini,<sup>81</sup> during the 2<sup>nd</sup> millennium BC, the mobility of many experts across the most important Near-Eastern empires and cities (Egypt, Cyprus, Babylonia, Hatti, etc.) was regulated by specific patterns; ancient artisans and professionals who were linked to various institutions (in particular royal palaces and temples) were sent to peripheral areas of the empire and to foreign countries, especially in the case of diplomatic exchanges. Such mobility surely increased during the 1<sup>st</sup> millennium BC, and we know, for instance, that Near Eastern craftsmen reached Egypt during the Persian domination of the country,<sup>82</sup> while at the same time various specialists were being called to

---

<sup>81</sup> C. Zaccagnini, "Patterns of Mobility among Ancient Near Eastern Craftsmen," *JNES* XLII (1983): 247–255.

<sup>82</sup> See, for instance, the 4<sup>th</sup> century BC reliefs of Petosiris' tomb, which depict Egyptian artisans working gold and silver Persian vessels (*rhyta*): G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris* (Cairo, 1924), pl. VII–VIII.

the Persian court from disparate regions of the empire, such as from Egypt or from Greece.<sup>83</sup> In this context of cultural/technical exchange, it is thus likely that specific techniques were learned by the Egyptian artisans and transmitted to the following generations.

On the other hand, the alchemical tradition, which started to develop in the multicultural Graeco-Roman Egypt of the first centuries AD, emphasizes the role played by books and written sources in the exchange of a specific set of dyeing procedures between the Persian *magus* Ostanès and Graeco-Egyptian alchemists (Ps.-Democritus and Pebichius). Such a narrative is set in a strongly syncretic framework, in which characters of different countries dialogue with and send letters to each other. The historical reliability of such a picture seems plausible, although difficult to assess and to prove. As already pointed out, the scattered fragments quoted by ancient alchemists do not allow us to reconstruct the extent of the alleged alchemical production ascribed to Ostanès. However, Pebichius' writings preserve an interesting detail that deserves particular attention. The translation of Ostanès' book into Egyptian and Greek is presented in what appears to some as a strange way, that is, as a mere transliteration (not a translation) of 'Persian' characters, presumably cuneiform, into Greek and Egyptian. Pebichius, indeed, asks Osron to send him a tablet that could explain the Persian signs with their equivalents in the Greek and Egyptian alphabets.

The case of Persian texts rendered with Greek letters reminds us of the debated case of the so-called Graeco-Babyloniaca tablets, a small group of texts from Babylonia written in cuneiform Akkadian on the obverse, and with the Akkadian simply transliterated into Greek on the reverse.<sup>84</sup> These tablets may date as early as the 1<sup>st</sup> century BC, although they probably date at least two or three centuries later than that.<sup>85</sup> As Westenholz points out,<sup>86</sup> some of the

---

<sup>83</sup> For an example concerning the mobility of physicians, see A. Mastrocinque, "Les Médecines Des Séleucides," in *Ancient Medicine in Its Socio-cultural Context, Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13 - 15 April 1992*, ed. J. Philip van der Eijk (Amsterdam, 1995): 143–151.

<sup>84</sup> The accepted explanation of the function of these texts is that they were school exercises, with which students of cuneiform were reproducing phonetically, with the aid of Greek alphabetical letters, the contemporary pronunciation of Akkadian words. Greek had the advantage, over Aramaic, of rendering the vocalic qualities and quantities in a much more exact way which was important for the correct pronunciation. (For the whole discussion cf.: E. Sollberger, "Graeco-Babyloniaca," *Iraq* 24, 1 (1962): 63–72; J. A. Black and S. M. Sherwin-White, "A Clay Tablet with Greek Letters in the Ashmolean Museum, and the 'Graeco-Babyloniaca' Texts," *Iraq* 46, 2 (1984): 131–140; M. J. Geller, "More Graeco-Babyloniaca," *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 73 (1983): 114–120; Geller 1997; and A. Westenholz, "The Graeco-Babyloniaca Once Again," *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 97 (2007): 262–313).

<sup>85</sup> The dating of the 'Graeco-Babyloniaca' tablets is still a matter of disagreement. In 1997 Geller advanced the hypothesis that "cuneiform could have still been read in the 3<sup>rd</sup> century AD," but Westenholz (2007) considered the dating too late. The next year Geller reopened the question with an insightful response: see "Graeco-Babylonian *Utukkū Lemnūtu*," *NABU* 2/33 (2008): 43–44. While much work still needs to be done on the palaeography of these tablets, their study promises interesting results.

<sup>86</sup> Westenholz 2007: 276.

tablets are written in only Greek characters (while the language is always Akkadian). The obvious inference one can draw from both the case of Pebichius and the Graeco-Babyloniaca tablets, is that many scholars were no longer able to read cuneiform signs, or to read them proficiently, yet the language itself, be it Akkadian or Persian, did not present a major obstacle, presumably because it was still easy to find someone who could speak or somewhat understand these languages, at least at some basic level. Eventual puns, *Decknamen*, or technical terms, though, would have probably been misunderstood, as ambiguities are harder to discern for a non-trained reader and usually end up being translated literally.

It is our hope, with this contribution, to have added some insights that may lead to further discoveries into the long-lived quest for the origins of alchemy.

*Bibliography*

- Abt, Th., and Fuad, S. 2012. *The Book of Pictures by Zosimos of Panopolis*. Zurich.
- Adler, W., and Tuffin, P. 2002. *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*. Oxford.
- Beaulieu, P. A. 2003. *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period*. Cuneiform Monographs, 23. Leiden.
- Beck, R. 1991. "Thus spake not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World." In M. Boyce, F. Grenet. *A History of Zoroastrianism*, vol. 3: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, 491–564. Leiden.
- Berthelot, M., and Ruelle, C.-E. 1887-88. *Collection des anciens alchimistes grecs*. 3 vols. Paris.
- Berthelot, M., and Duval, R. 1893. *La chimie au Moyen-Age*, vol. 2: *L'alchimie syriaque*. Paris.
- Bhayro, S. 2008. *The Shemihazah and Asael Narrative of 1 Enoch 6-11. Introduction, Text, Translation and Commentary with Reference to Ancient Near Eastern and Biblical Antecedents*. Münster.
- Bidez, J., and Cumont, F. 1938. *Les mages hellénisés*. 2 vols. Paris.
- Black, J. A., and Sherwin-White, S. M. 1984. "A Clay Tablet with Greek Letters in the Ashmolean Museum, and the 'Graeco-Babyloniaca' Texts." *Iraq* 46 (2) (October 1): 131–140.
- Black, M. 1970. *Apocalypsis Henochi graece*, with A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Iudaeorum hellenistarum fragmentis*. Leiden.
- Blum, H. 1998. *Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt*. Bonn.
- Caley, E. R. 1926. "The Leiden Papyrus X: An English Translation with Brief Notes." *Journal of Chemical Education* 3 (10): 1149–1166.
- . 1927. "The Stockholm Papyrus: An English Translation with Brief Notes." *Journal of Chemical Education* 4 (8): 979–1002.
- Campbell Thompson, R., and Gadd, C. J. 1936. "A Middle-Babylonian Chemical Text." *Iraq* 3/1: 87–96.
- Cavigneaux, A. 1983. "Lexikalische Listen." In *Reallexikon der Assyriologie*, 6: 609–641.
- Civil, M. 1995. "Ancient Mesopotamian Lexicography." In *Civilizations of the Ancient Near East*, edited by J. Sasson, 4: 2305–2314. New York.
- Cohen, M. E. 2011. *An English-to-Akkadian Companion to the Assyrian Dictionaries*. Bethesda.
- Festugière, A. 1950. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 4: *L'astrologie et les sciences occultes*. Paris.
- Forbes, R. J. 1953. "On the Origin of Alchemy." *Chymia* 4: 1–11.
- Fraser, K.A. 2004. "Zosimos of Panopolis and the Book of Enoch: Alchemy as Forbidden Knowledge." *Aries* 4: 125-147.



- Geller, M. J. 1983. "More Graeco-Babyloniaca." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 73: 114–120.
- . 1997. "The Last Wedge." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 87: 43–95.
- . 1982. "A Recipe against ŠU.GIDIM." In *CRRRA* 28, edited by H. Hirsch and H. Hunger, *Archiv für Orientforschung*, Beiheft 19: 192–197. Wien.
- . 2008. "Graeco-Babylonian *Utukkū Lemnūtu*," *NABU* 2/33: 43–44.
- Goldschmidt, G. 1923. "Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani." *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 19/2: 1–59.
- Halleux, R. 1981. *Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Recettes*. Paris.
- . 1997. "La réception de l'alchimie arabe en Occident." In *Histoire des sciences arabes*. vol. 3: *Technologie, alchimie et sciences de la vie*, edited by R. Rashed: 143–55. Paris.
- Halleux, R., and Meyvaert, P. 1987. "Les origines de la Mappae clavicula." *AHMA* 62: 5–58.
- Hallum, B. 2009. "The Tome of Images: an Arabic Compilation of Texts by Zosimus of Panopolis and a Source of the *Turba Philosophorum*." *Ambix* 56: 76–88.
- Idel, M. 1986. "The Origin of Alchemy according to Zosimus and a Hebrew Parallel." *Revue des études juives* 145: 117–124.
- Ideler, J.L. 1842. *Physici et medici graeci minores*. 2 vols. Berlin.
- Kingsley, P. 1994. "From Pythagoras to the *Turba Philosophorum*: Egypt and Pythagorean Tradition." *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 57: 1–13.
- Knibb, M.A. 1978. *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford.
- Landsberger, B. 1959. *The Series HAR-ra=hubullu, Tablets VII-XII*. Vol. VII. *Materialien Zum Sumerischen Lexikon*. Roma.
- Leichty, E. 1979. "A Collection of Recipes for Dyeing." In *Studies in Honor of Tom B. Jones*, edited by M. A. Powell, R. H. Sack, *AOAT* 203: 15–20. Neukirchen-Vluyn.
- Leichty, E., and Grayson, A. K. 1987. *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum*. Vol. VII. *Tablets from Sippar 2*. London, British Museum.
- Letrouit, J. 1995. „Chronologie des alchimistes grecs." In *Alchimie: art, histoire et mythes. «Actes du 1<sup>er</sup> Colloque international de la Société d'étude de l'histoire de l'alchimie»*, edited by D. Kahn, S. Matton: 11–93. Paris-Milano.
- Martelli, M. 2011. *Pseudo-Democrito, scritti alchemici con il commentario di Sinesio*. Paris-Milano ("Textes et travaux de Chrysopoeia," 12).
- Mastrocinque, A. 1995. "Les Médecines Des Séleucides." In *Ancient Medicine in Its Socio-cultural Context: Papers Read at the Congress Held at Leiden University, 13–15 April 1992*, edited by Philip J. van der Eijk: 143–151. *Clio Medica*. Amsterdam: Rodopi.
- Meyer, R. 1970. *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*. Bruxelles.
- Mertens, M. 1983–84. *Un traité Greco-égyptien d'alchimie: la lettre d'Isis à Horus. Mémoire de licence*, Université de Liège.
- . 1995. *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, Paris.

- Milik, J.T. 1976. *The Books of Enoch, Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford.
- Oppenheim, A. L. 1966. "Mesopotamia in the Early History of Alchemy." *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 60: 29–45.
- . 1970. *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia: An Edition of the Cuneiform Texts Which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects*. The Corning Museum of Glass Monographs; 3. Corning, NY.
- . 1973a. "More Fragments with Instructions for Glassmaking." *Journal of Near Eastern Studies* 32 (1/2) (January 1): 188–193.
- . 1973b. "Towards a History of Glass in the Ancient Near East." *Journal of the American Oriental Society* 93 (3) (July 1): 259–266.
- Philonenko, M. 1992. "Un esprit ténébreux et puant (Alchimistes grecs 296,13)." *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 136: 651–62.
- Reinhold, M. 1970. *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*. Bruxelles: Latomus.
- Rosenkranz, B. 1965. "Ein Hethitischer Wirtschaftstext." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*, Neue Folge 23: 237–248.
- Sezgin, F. 1996. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. vol. 4: *Alchimie–Chemie, Botanik–Agrikultur*. Leiden.
- Sollberger, E. 1962. "Graeco-Babyloniaca." *Iraq* 24 (1) (April 1): 63–72.
- Thompson, R. C. 1925. *On the Chemistry of the Ancient Assyrians*. Luzac.
- Thompson, R. C., and C. J. Gadd. 1936. "A Middle-Babylonian Chemical Text." *Iraq* 3 (1): 87–96.
- Ullmann, M. 1972. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden.
- Van Bladel, V. 2009. *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford.
- Virolleaud, C. 1910. "Une Formule Chimique: K 203." *Babyloniaca* 3: 221–222.
- Westenholz, A. 2007. "The Graeco-Babyloniaca Once Again." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 97: 262–313.
- Zaccagnini, C. 1983. "Patterns of Mobility Among Ancient Near Eastern Craftsmen." *Journal of Near Eastern Studies* 42 (4) (October 1): 245–264.
- Zimmern, H. 1925. "Assyrische chemisch-technische Rezepte, insbesondere für Herstellung farbiger glasierter Ziegel, im Umschrift und Übersetzung." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 36 (3-4): 177–208.

## CHAPTER 5

### TRAUM UND RAUM IN DEN *ONEIROKRITIKA* DES ARTEMIDOROS VON DALDIS\*

Gregor Weber

Augsburg

#### *1. Artemidor und die Prinzipien der Traumdeutung*

Artemidor von Daldis hat mit seinen *Oneirokritika*, also Traumdeutungsschlüssel, in fünf Büchern ein überaus komplexes Werk vorgelegt.<sup>1</sup> Die ersten drei Bücher sind einem gewissen Cassius Maximus gewidmet, womit möglicherweise der Sophist und Wanderredner Maximus von Tyros gemeint ist, der gewöhnlich auch in die zweite Hälfte des 2. Jh. n.Chr. datiert wird.<sup>2</sup> In Buch 1 und 2 werden verschiedene Traumarten klassifiziert, methodische Hinweise zur Deutung gegeben sowie, beginnend mit der Geburt des Menschen, die Traumsymbole, einzeln oder als Sequenz, mit verschiedenen Deutungen vorgestellt; Buch 3 besteht aus Nachträgen. Die Bücher 4 und 5 richten sich hingegen an Artemidors gleichnamigen Sohn: Buch 4 wiederholt Deutungsprinzipien und Buch 5 beinhaltet eine Sammlung von 95 Träumen mit den sich daran anschließenden Ereignissen im Leben der Träumenden, durch welche die richtige Deutung bestätigt wird. Das Werk stellt insofern die Summe des bisherigen Wissens zum Thema dar, als der Autor explizit formuliert, alles Bekannte an Klassifizierung und Ausle-

---

\* Die hier vorgelegten Ausführungen wurden an der FU Berlin (Exzellenzcluster TOPOI) sowie an den Universitäten Augsburg, Erfurt, Freiburg, Heidelberg und Montpellier zur Diskussion gestellt. Ich danke den jeweiligen Auditorien, vor allem Julien du Bouchet, Christophe Chandezon, Peter Eich, Hans-Joachim Gehrke, Markham Geller, Marion Lausberg, Felix K. Maier, Astrid Möller, Veit Rosenberger, Sitta von Reden, Jörg Rüpke, Stefan Schmidt und Wolfgang Spickermann für ihre Anregungen, außerdem Jürgen Malitz für die kritische Lektüre des Manuskripts sowie Christopher Schliephake für seine Hilfe bei der Zusammenstellung des Materials; Klaus Geus hat wichtige Hinweise für die Druckfassung beigegeben und mich vor manchem Irrtum bewahrt. Eine französische Kurzversion des Beitrags erscheint in: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves (Rêves et société dans les civilisations du passé 2)*, Paris 2013.

<sup>1</sup> Eine Einführung bieten Gregor Weber, *Artemidor von Daldis und sein ‚Publikum‘*, in: *Gymnasium* 106, 1999, 209–229; Beat Näf, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt 2004, 124–128; Miguel Á. Vinagre Lobo, *Los libros griegos de interpretación de sueños*, Saragossa 2011, 187–287; Christine Walde, *Traum und Traumdeutung in der griechisch-römischen Antike oder vom Zwang, Träume zu deuten*, in: Annette Gerok-Reiter/dies. (Hg.), *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*, Berlin 2012, 21–44, hier 33–43. Zur Tradition: Jovan Bilbija, *The Dream in Antiquity. Aspects and Analyses*, Diss. Amsterdam 2012, 258–265.

<sup>2</sup> Dazu Weber, *Artemidor* (Anm. 1), 213 mit Anm. 16, außerdem Hans Schwabl, *Nachrichten über Ephesos im Traumbuch des Artemidor*, in: Herwig Friesinger/Fritz Krinzing (Hg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos*, Wien 1995, 283–287, hier 283 mit Anm.1; Michael B. Trapp, *Art. Maximus von Tyros*, in: *DNP* 7, 1999, 1074f.; Glen W. Bowersock, *Artemidorus and the Second Sophistic*, in: Barbara E. Borg (Hg.), *Paideia. The World of the Second Sophistic*, Berlin/New York 2004, 53–63, hier 60. Zuletzt Christophe Chandezon, *Artémidore. Le cadre historique, géographique et social d'une vie*, in: Julien du Bouchet/ders. (Hg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves 1*, Nanterre 2012, 11–26, hier 16f.

gungspraxis zusammengetragen und verarbeitet zu haben.<sup>3</sup> Artemidor suggeriert dem Leser, dass es sich bei seinen Ausführungen durchaus um esoterisches Wissen im Sinne eines nicht unmittelbar zugänglichen Wissens handelt, das durch einen Fachmann explizit gemacht werden muss; dies wird im Vorwort zum vierten Buch seinem Sohn gegenüber ausdrücklich formuliert:

„...bedenke, dass dir dieses Buch gewidmet ist, damit du es selbst benützt und es nicht etwa vielen durch Abschriften zugänglich machst. Wenn das hier Niedergeschriebene bei dir bleibt, macht es dich allen Traumdeutern überlegen oder wenigstens ebenbürtig, wenn es aber veröffentlicht wird, stellt es dich als einen hin, der kein bisschen mehr als die anderen versteht.“<sup>4</sup>

Auch wenn Artemidor hier primär mit dem Aspekt der Konkurrenz argumentiert und eine Publikation – wie sie dann ja auch geschah – nicht ausgeschlossen erscheint, so handelt es sich in der Sicht des Autors doch um eine Handreichung für (einen) Experten, bei der jenseits des Wissens eine große Erfahrung vonnöten ist.

Artemidor differenziert nun zwischen den folgenden fünf Traumarten:<sup>5</sup> Symbolisch verschlüsselte *ὄνειροι* waren deutungsbedürftig und bildeten das eigentliche Material für den Deuter, anders als *χρηματισμοί*, die direkte Mitteilungen der Götter darstellten, oder als *ὄραματα*, die das zukünftige Geschehen unmittelbar abbildeten. Nur diesen drei Arten wurde ein Zukunftsbezug attestiert, sie waren signifikant.<sup>6</sup> Für Verwirrung sorgten dagegen *ἐνύπνια*, das sind Tagesreste aus dem Innern des Träumenden, die durch Affekte, körperliche und seelische Zustände, bestimmt waren, und *φαντάσματα*, Illusionen oder Trugbilder. Vor der Traumerfüllung war längst nicht immer eindeutig darüber zu befinden, welche Traumart überhaupt vorlag. Denn verlässliche Kriterien ließen sich nur bedingt aufstellen bzw. stellten eine Herausforderung für den Deuter dar. Für Artemidor waren, wie gesagt, allein die auf die Zu-

---

<sup>3</sup> Artem. pr.,2,11–13: ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἔστιν ὅ τι βιβλίον οὐκ ἐκτησάμην ὄνειροκριτικὸν πολλὴν εἰς τοῦτο φιλοτιμίαν ἔχων. Zu weiteren Formen des Materialerwerbs siehe unten. Artemidor ist zweifellos einzuordnen in die Gruppe der erst jüngst wieder stärker in das Blickfeld der Forschung gerückten Fach- bzw. Wissen(schafts)s-texte, allerdings besteht für Artemidor hinsichtlich seiner Präsentationsformen und -techniken noch erheblicher Klärungsbedarf, vgl. Markus Asper, Griechische Wissenschaftstexte. Formen, Funktionen, Differenzierungsgeschichten, Stuttgart 2007, dessen Ausführungen – obwohl bei der Textauswahl Artemidor nicht berücksichtigt wurde – methodisch weiterführend sein können, da sich das begriffliche Instrumentarium ohne weiteres auf die *Oneirokritika* übertragen lässt; außerdem Thorsten Fögen, Wissen, Kommunikation und Selbstdarstellung. Zur Struktur und Charakteristik römischer Fachtexte der frühen Kaiserzeit, München 2009.

<sup>4</sup> Artem. 4,prooem.,237,26–238,6: μεμνημένος ὅτι σοι προσπεφώνηται τὸ βιβλίον, ὅπως ἂν αὐτὸς ἔχῃς χρῆσθαι καὶ μὴ πολλοῖς κοινωρῆς ἀντιγραφῶν. τὰ γὰρ ἐναυῦθα γραφησόμενα μένοντα μὲν παρὰ σοὶ πάντων ὑπέρτερον ἢ οὐδενός γε λειπόμενον ὄνειροκριτικὸν σε ποιήσει, κοινωθέντα δὲ οὐδὲν τι μᾶλλον ἐτέρων σε ἐπιστάμενον ἐπιδείξει. Dazu Daniel E. Harris-McCoy: Artemidorus' Oneirocritica. Text, Translation, and Commentary. Oxford 2012, 523.

<sup>5</sup> Artem. 1,1,3,9–1,2,6,20, dazu Weber, Artemidor (Anm. 1), 214f.

<sup>6</sup> Artemidors Werk enthält 3.421 Träume, so Marek Titien Olszewski, L'Éphèse d'Artémidor. La société des patients d'Artémidor, in: Friesinger/Krinzinger, Forschungen (Anm. 2), 275–282, hier 277.

kunft bezogenen ὄνειροι entscheidend, von diesen wiederum die allegorischen, also symbolisch verschlüsselten Träume. Das Ziel der Deutung bestand darin, die Relevanz der Träume für das zukünftige Leben des Träumenden zu ergründen, nicht dagegen Einsichten in das eigene Ich oder in Prägungen durch die Vergangenheit zu vermitteln.

Wie ging der Deuter nun konkret vor? Zunächst zerlegte er die Traumsequenz in ihre Hauptteile; diese waren einzeln zu deuten und bei ihnen musste der leitende Aspekt herausgefiltert werden.<sup>7</sup> Für die Deutung lässt sich eine einfache Formel aufstellen: ‚Wenn einer ‚a‘ träumt, dann wird ‚b‘ eintreten, weil ‚c‘ gegeben ist‘. Ein Beispiel:

„Wenn einer träumt, dass aus dem Körper eine Pflanze gewachsen ist [a], wird er ... sterben [b]; denn die Pflanzen wachsen aus der Erde und zu Erde löst sich auch der Körper der Verstorbenen auf“ [c].<sup>8</sup>

Artemidor geht demnach von der prinzipiellen Übertragbarkeit von Gesetzmäßigkeiten aus der Wachwelt in die Traumwelt aus. Die Begründungen der Deutung - oft differenziert nach Männern und Frauen, Armen und Reichen, Gesunden und Kranken, Sklaven und Freien – waren fest im gesellschaftlichen Wissens- und Erfahrungsschatz verankert.<sup>9</sup> Die unterschiedliche Sichtweise für einzelne gesellschaftliche Gruppen - oft geht es um Arbeitslosigkeit und Freilassung von Sklaven<sup>10</sup> - ermöglicht es uns, den Blick für Ängste und Hoffnungen der antiken Zeitgenossen zu schärfen.

---

<sup>7</sup> Dazu Artem. 4,35,268,1f. und 4,83,298,19.

<sup>8</sup> Artem. 3,46,223,16–19: Ὅ τι δ' ἄν ἐκ <τοῦ> σώματος φυτὸν πεφυκέναι δόξη τις ... τεθνήξεται· γῆθεν γὰρ φύεται τὰ φυτὰ, εἰς γῆν δὲ καὶ τὰ τῶν ἀποθανόντων ἀναλύεται σώματα. Aus Sicht Artemidors handelt es sich bei dieser Abfolge zweifellos um eine ‚Muss-Beziehung‘, denn es gibt keinerlei Auslegungsspielraum. Dennoch vorhandene Abweichungen bzw. nicht eingetretene Traumerfüllungen werden stets durch Fehler bei der Anamnese oder Deutung erklärt.

<sup>9</sup> Dazu István Hahn, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle, Konstanz 1992.

<sup>10</sup> Zur Arbeitslosigkeit vgl. Hahn, Traumdeutung (Anm. 9), 23–26; Jacques Annequin, Travail et discours symbolique. ‘La clé des songes’ d’Artémidore, in: ders. et al. (Hg.), Le travail. Recherches historiques, Paris 1999, 43–54. Zu den Sklaven vgl. vor allem die Arbeiten von Jacques Annequin, Les esclaves rêvent aussi ... – Remarques sur ‘la clé des songes’ d’Artémidore, in: DHA 13, 1987, 71–113; ders., Rêver c’est vivre. Du songe de l’esclave à la réalité de l’esclavage chez Artémidore, in: Index 17, 1989, 139–154; ders., Entre significatif et signifié, femmes et femmes esclaves dans le Corpus des interprétations de la ‘Clé des songes’ d’Artémidore, in: Francesca Reduzzi Merola/Alfredina Storchi Marino (Hg.), Femmes – esclaves. Modèles d’interprétation anthropologique, économique, juridique, Neapel 1999, 251–266; ders., L’autre corps du maître: Les représentations oniriques dans l’Onirocriticon d’Artémidore de Daldis, in: Vasilis Anastasiadis/Panagiotis N. Doukellis (Hg.), Esclavage antique et discriminations socio-culturelles, Bern 2005, 305–314; ders., Les esclaves et les signes oniriques de la liberté: l’Onirocriticon d’Artémidore, in: Antonio Gonzales (Hg.), La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition, Besançon 2008, 89–93. Außerdem Hans Klees, Griechisches und Römisches in der Traumdeutung Artemidors für Herren und Sklaven, in: Christoph Börker/Michael Donderer (Hg.), Das antike Rom und der Osten, FS Klaus Parlasca zum 65. Geburtstag, Erlangen 1990, 53–76

Außerdem werden zwei wichtige Deutungsgrundsätze formuliert: „*Die Traumdeutung ist nichts anderes als ein Vergleichen von Ähnlichkeiten*“,<sup>11</sup> dann das oft angewandte Prinzip des Gegenteils. Für eine erfolgreiche Interpretation des Traumes und eine sinnvolle Anwendung dieser Grundsätze musste sich der Deuter möglichst genau über den Träumenden, seine Lebensumstände und kulturellen Prägungen informieren: Dies impliziert über biographische Details hinaus eine Prüfung der Gewohnheiten des Träumenden und eine Erkundung der Stimmung, in der dieser sich zur Zeit des Traums befand. Denn ein Traum für die gleiche Person konnte in verschiedenen Situationen jeweils etwas anderes bedeuten, wie auch derselbe Traum für verschiedene Personen unterschiedlich zu deuten war.<sup>12</sup> Dafür gibt Artemidor ein Übungsbeispiel, nämlich dass Frauen träumten, eine Schlange geboren zu haben – ein Traum, der sieben Auslegungen erfährt (Artem. 4,67,289,13–290,20). Daraus wird zweierlei deutlich: Zum einen waren Traumsymbole in der Auslegung flexibel, sogar strukturell ambivalent, zum anderen hat der Sozialstatus in der Anwendung der Deutungsregeln *die* primäre Rolle gespielt. All diese Auslegungen mögen willkürlich erscheinen, sie fußen jedoch auf einem wichtigen Grundsatz, den Artemidor für sich in Anspruch nimmt: ein großes Allgemeinwissen sowie langjährige Erfahrung und Beobachtung.<sup>13</sup> Damit musste es gelingen, die Unsicherheit, die aus der Bedeutungsvielfalt der Bilder herrührte, durch Kohärenz einzudämmen.

## 2. Die Thematik ‚Traum und Raum‘

In 2,68,191,16–195,2 hat nun Artemidor ein langes Kapitel mit etlichen Träumen zusammengestellt, die vom Fliegen – griechisch ἵπτασθαι oder πέτεσθαι – handeln.<sup>14</sup> Er greift damit ein Motiv auf, das in den Bereich der Utopie fällt, auf das jedoch in der antiken Literatur vielfach rekurriert wurde: Ein Anknüpfen an reale Flugerfahrungen war nicht möglich, so dass am ehesten die Götter oder Mythen wie von Daidalos und Ikaros prägend gewesen sein dürften.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Artem. 2,25,145,11f.: καὶ γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρισία ἢ ὁμοίου παράθεσις. Für das Folgende vgl. Weber, Artemidor (Anm. 1), 216–219, mit Belegen und weiterer Literatur; außerdem Marek T. Olszewski, Le statut de l’image selon Artémidore et l’art romain, in: Hélène Morlier (Hg.), La mosaïque gréco-romaine IX, 2 Bde., Rom 2005, 859–880, hier 866f.

<sup>12</sup> Vgl. Olszewski, Le statut (Anm. 11), 860–863.

<sup>13</sup> Dazu Weber, Artemidor (Anm. 1), 219f.; Beat Näf, Artemidor – ein Schlüssel zum Verständnis antiker Traumberichte?, in: Emma Scioi/Christine Walde (Hg.), Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture, Pisa 2010, 185–209, hier 187f.

<sup>14</sup> Zur Terminologie vgl. Bowersock, Artemidorus (Anm. 2), 61f.

<sup>15</sup> Man denke nur an die fliegenden Götter bei Homer, an die Himmelsreise des Trygaios auf einem Mistkäfer bei Aristophanes oder an das Davonfliegen der Seele beim Tod. Vor allem Artemidors Zeitgenosse Lukian von Samosata hat mehrere Szenen, nicht nur im *Ikaromenippos* oder im *Charon*, entsprechend ausgestaltet, dazu und zur verarbeiteten Tradition: Monique Roussel, Les voyages extra-terrestres chez Lucien, in: Hervé Duchene (Hg.), Voyageurs et Antiquité classique, Dijon 2003, 101–109; Alain Billault, Lucien et Aristophane: à propos de l’Icaroménippe, in: Pascale Brillet-Dubois/Édith Parmentier (Hg.), Philologia. Mélanges offerts à Michel

In Artemidors Zusammenstellung spielt vor allem die Höhe des Fluges im Traum eine Rolle, weil sie auf den Sozialstatus des Träumenden gedeutet werden kann, ebenso die körperliche Haltung einer Person während des Fluges;<sup>16</sup> außerdem werden Träume vom Fliegen mehrfach mit dem Reisen zusammen gebracht.<sup>17</sup> Es gibt jedoch auch eine Passage mit Traumsequenzen, in denen beschrieben wird, was der Träumende während seines Fluges zu sehen vermag:

„Fliegt man weder in zu großem Abstand von der Erde noch zu nahe, sondern so, daß man alles auf der Erde gut erkennen kann, bedeutet das eine Reise und Ortsveränderung. Man kann nun von dem, was man auf der Erde sieht, schlussfolgern, was alles dem Träumenden auf der Reise begegnen wird. Beispielsweise Ebenen, Getreidefelder, Städte, Dörfer, Gärten, alles von Menschen Geschaffene, schöne Flüsse, Seen, ruhiges Meer, Ankerplätze, mit günstigem Wind segelnde Schiffe, das alles im Traum gesehen, verkündet eine gute Reise. Dagegen prophezeien steile Täler, Schluchten, Waldgebirge, Felsen, wilde Tiere, reißende Flüsse, Berge und gefährliche Abhänge lauter unangenehme Situationen auf der Reise.“<sup>18</sup>

In diesen Träumen suggeriert Artemidor eine Betrachtung der Erde aus der Vogelperspektive, vergleichbar dem Darstellungsmodus etwa bei ‚Google Earth‘.<sup>19</sup> Die eingenommene Perspektive, der Blick von oben, findet sich sonst in der griechischen Prosaliteratur nur sehr selten.<sup>20</sup> So beschreibt etwa Xenophon in seiner *Anabasis* die Landschaft nicht von oben, sondern spart

---

Casevitz, Lyon 2006, 261–268; Chiara Carsana, Gli ‘altri mondi’ nella satira di Luciano, in: Chiara Carsana/Maria Teresa Schettino (Hg.), *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*, Rom 2008, 177–185; Alain Billault, Lucien voyageur et les cultures de son temps, in: Anne Gangloff (Hg.), *Médiateurs culturels et politiques dans l’empire romain. Voyages, conflits, identités*, Paris 2011, 11–22, der besonders die Auseinandersetzung mit den ‘überflogenen’ Kulturen herausarbeitet; zum Motiv: Karin Luck-Huyse, *Der Traum vom Fliegen in der Antike*, Stuttgart 1997, jedoch ohne Bezug zu den Artemidor-Passagen; dazu Gregor Weber, CR 49, 1999/1, 294f.

<sup>16</sup> Artem. 2,68,191,16f.: „in geringem Abstand zur Erde und aufrecht“; 2,68,192,12: „in großem Abstand zur Erde“; 2,68,194,8f.: „mit dem Kopf zur Erde und den Füßen zum Himmel“.

<sup>17</sup> Artem. 2,68,192,18f., 193,3.5.12f., 194,2f.23f., 195,2. Zum Reisen bei Artemidor: Daniel E. Harris-McCoy, *The Metaphors and Meanings of Travel in Artemidorus’ Dream Book*, in: *New England Classical Journal* 36/2, 2009, 83–104.

<sup>18</sup> Artem. 2,68,193,1–12: πέτεσθαι μήτε πολὺ τῆς γῆς ἀπέχοντα μήτε αὖ ταπεινὸν σφόδρα, ἀλλ’ ὡς δύνασθαι διαγινώσκειν τὰ ἐν τῇ γῆ, ἀποδημίαν τινὰ καὶ μετανάστασιν σημαίνει. ἔξεστι δὲ μαθεῖν ἀπὸ τῶν ἐν τῇ γῆ βλεπομένων ποταπά τινα τῶ ἰδόντι ἐν τῇ ἀποδημίᾳ ἀπαντήσει. οἷον πεδία μὲν καὶ ἄρουραι καὶ πόλεις καὶ κῶμαι καὶ ἀγροὶ καὶ πάντα τὰ ἀνθρώπων ἔργα καὶ ποταμοὶ καλοὶ καὶ λίμναι καὶ θάλασσα εὐδῖος καὶ ὄρμοι καὶ νῆες οὐριοδρομοῦσαι, ταῦτα πάντα βλεπόμενα ἀγαθὴν τὴν ἀποδημίαν μαντεύεται· ἄγκη δὲ καὶ φάραγγες καὶ νάπαι καὶ πέτραι καὶ θηρία καὶ ποταμοὶ χεῖμαρροι καὶ ὄρη καὶ κρημνοὶ πονηρὰ πάντα τὰ ἐν τῇ ἀποδημίᾳ προαγορεύουσιν. Dazu Bowersock, *Artemidorus* (Anm. 2), 57 und 61.

<sup>19</sup> „Eine Orientierung ohne Navigationsgerät oder GPS ist für viele Menschen heute undenkbar. Im Altertum gab es diese Sichtweise von außen auf die Welt und diese technischen Hilfsmittel nicht. Der antike Mensch stand auf der Erde, im Raum, und entwickelte dort Bilder des ihn umgebenden Raumes zwischen kosmologischen Modellen und Imaginationen, zwischen Fakten und Mythen“, so Friederike Fless, Einleitung, in: *Exzellenzcluster Topoi/Staatliche Museen zu Berlin* (Hg.), *Jenseits des Horizonts. Raum und Wissen in den Kulturen der Alten Welt*, Stuttgart 2012, 6f., hier 6. Eine gewisse Ausnahme stellen auch Sternkarten dar, die teilweise nicht den Blick von unten, sondern die Draufsicht zeigen. Der Blick von oben bei Göttern ist häufig (siehe folg. Anm., aber fast immer in der Dichtung).

<sup>20</sup> Die wenigen Beispiele bei Thomas Poiss, *Ancient Perspectives on Landscape: Searching for Alternatives to the Hodological Approach*, erscheint in: Klaus Geus/Martin Thiering (Hg.), *Common Sense Geography* (Preprints des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte 2014); vorläufig vgl. den Tagungsbericht unter <http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=37774>.

genau diese Form aus.<sup>21</sup> Dieser Befund hängt vielleicht mit der mentalen Disposition zusammen, dass der Blick von oben und das Fliegen nur den Göttern zukam. Die Landschaftsbeschreibung in der Literatur wurde möglicherweise von künstlerischen Darstellungen angeregt, die es in reichhaltigem Maße gegeben hat.<sup>22</sup> Der antiken Literatur ist zu entnehmen, dass man auch – mit einer Reihe topisch wiederkehrender Kriterien – genau zwischen ‚angenehmen‘ und ‚unangenehmen‘ Landschaften zu unterscheiden vermochte.<sup>23</sup>

Der Text liest sich jedenfalls wie die photographisch exakte Beschreibung von Teilen einer Karte, indem spezifische Elemente der Landschaft mit Begriffen aus der physischen Geographie zusammengestellt werden.<sup>24</sup> Bemerkenswert ist die Nennung von πάντα τὰ ἀνθρώπων ἔργα, was auf Errungenschaften und Leistungen in der Landschaft wie z.B. Aquäduktbauten oder auch Brücken zielen könnte, mit denen der Mensch die Natur beherrscht.<sup>25</sup> Artemidor sortiert diese Merkmale klar im Sinne einer Wertung: Einerseits gibt es, durch die Adjektive καλοί und εὖδιος noch zusätzlich untermauert, positive, weil nicht bedrohliche und deshalb für eine Reise günstige Landschaftselemente, andererseits hat man in bestimmten Tei-

---

<sup>21</sup> Ob derartige Beschreibungen dann in der verloren gegangenen Geographica-Literatur des Hellenismus vorkamen, wissen wir nicht, aber Hinweise darauf finden sich jedenfalls auch nicht bei Diodor, Polybios etc. Dies würde auch voraussetzen, dass man das strikt hodologische Beschreibmodell aufgab.

<sup>22</sup> Vgl. bes. Winfried Elliger, Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung, Berlin 1975; Haritini Kotsidu, Landschaft im Bild. Naturprojektionen in der antiken Dekorationskunst, Worms 2008, 10–14; bes. Jean-Michel Croisille, Paysages dans la peinture romaine. Aux origines d'un genre pictural, Paris 2010, der einen reich bebilderten Überblick über die Entwicklung der Landschaftsdarstellungen von der archaischen Zeit bis zu den römischen Provinzen der Kaiserzeit bietet. Dabei fällt auf, dass Landschaften immer zusammen mit menschlichen Eingriffen dargestellt werden – mit Häusern, Schiffen, Menschen und Göttern, Tieren (51–57, 69–77 und 92–98); allerdings finden sich durchaus einzelne der bei Artemidor genannten Landschaftselemente, etwa Berge und Schluchten, bildlich umgesetzt (vgl. auch die folg. Anm.), jedoch erst ab der augusteischen Zeit.

<sup>23</sup> Insbesondere Gebirge werden seit Homer negativ gesehen, das Meer hingegen positiv als gemeinschaftsstiftend, dazu Elliger, Darstellung (Anm. 22), 89f. mit Belegen; Kotsidu, Landschaft (Anm. 22), 30f., die, was überlieferte Wandmalereien angeht, vor allem auf Tierbilder mit Angriffen von Raubtieren verweist, die zusätzlich in einer bedrohlichen Landschaft stattfinden; Diana Spencer, Roman Landscape. Culture and Identity, Cambridge/New York 2010, 10–15 und 19–22, zum *locus amoenus* und seinem Gegenpol.

<sup>24</sup> Das auffallend Listen- bzw. Katalogartige dieser Passage erinnert stark an babylonische Praxis, weshalb entsprechende Vorbilder nicht auszuschließen sind, dazu Fritz Graf, Art. Divination/Mantik, in: Religion in Geschichte und Gegenwart<sup>4</sup> 2, 1999, 883–886, hier 885. Allerdings sind vergleichbare Kataloge auch aus lateinischen Prosabeschreibungen bekannt, etwa Vitruvius, de. arch. 7,5,2 und Plinius, NH 35,116–117, dazu Kotsidu, Landschaft (Anm. 22), 13f.

<sup>25</sup> Vgl. dazu die bekannte Passage bei Plinius, NH 36,123: *quod si quis diligentius aestumaverit abundantiam aquarum in publico, balineis, piscinis, euripis, domibus, hortis, suburbanis villis, spatia aquae venientis, exstructos arcus, montes perfossos, convalles aequatas, fatebitur nil magis mirandum fuisse in toto orbe terrarum* („Wenn man den Überfluss an Wasser in der Öffentlichkeit, in Bädern, Fischteichen, Kanälen, Häusern, Gärten und Landgütern nahe bei der Stadt, die Wege, die das Wasser durchläuft, die errichteten Bogen, die durchgrabenen Berge und eingeebneten Täler sich genau vergegenwärtigt, wird man gestehen müssen, dass es auf der ganzen Erde nie etwas Bewundernswerteres gegeben hat“); außerdem Frontin, De aquaeductu 119: ... *cum magnitudinis Romani imperii vel praecipuum si<n>t indicium*. Dazu vgl. Holger Sonnabend, Art. Landschaft, in: DNP 12/2, 2002, 1046–1048, hier 1047. Zum Straßenbau als Zeichen der römischen Herrschaft generell vgl. Leszek Mrozewicz, *Via et imperium* – Strassenbau und Herrschaft in der römischen Welt, in: Regula Frei-Stolba (Hg.), Siedlung und Verkehr im römischen Reich. Römerstrassen zwischen Herrschaftssicherung und Landschaftsprägung, Bern 2004, 345–359.



len, verstärkt durch den Hinweis auf wilde Tiere (θηρία) als Bewohner, mit erheblichen Gefahren während der Reise zu rechnen.<sup>26</sup> Die positiven und negativen Elemente sind dabei nicht komplementär angeordnet – so fehlt etwa das vom Sturm aufgepeitschte Meer –, sondern die Wortwahl zielt vor allem auf eine schroffe, unwirtliche und daher gefährliche Bergregion im Kontrast zu einer blühenden und beschaulichen Ebene mit Schiffsverkehr auf einem ruhigen Meer.

Artemidor lässt sich nicht darüber aus, ob es ihm für die Deutung auf die Identifizierung *topographischer* Spezifika einer bestimmten Region ankommt oder ob es nur um die Erkennung von zum Beispiel Getreidefeldern, Gärten oder Schluchten während des Überflugs geht. In einem der Beispiele aus dem 5. Buch wird der Flugtraum durchaus auf eine konkrete Örtlichkeit bezogen: „Jemand, der sich in Rom aufhielt, träumte, er fliege um die Stadt herum direkt an den Dächern vorbei.“<sup>27</sup> Die Tatsache, dass sich der Traum in Rom ereignet hat, fließt nicht signifikant in die Deutung mit ein, doch ist nicht bekannt, über welche geographischen Kenntnisse Artemidor und seine Klientel überhaupt verfügt haben. Evident ist in jedem Fall, dass die in 2,68 genannten Gegebenheiten wie Flüsse, Seen, Berge, Täler, Ebenen und das Meer allesamt vor dem Hintergrund der konkreten Wahrnehmung eines Raumes und seiner spezifischen Elemente zu sehen sind. Dies führt zu der Frage, welche Vorstellungen von Räumen Artemidors Werk überhaupt zugrunde liegen bzw. welche Vorstellungen er seinen Lesern bzw. Klienten plausibel machen konnte.<sup>28</sup>

Nun ist der Begriff des Raumes nicht einfach zu fassen, da es sich um einen überaus komplexen Sachverhalt handelt, dem als Konzept vornehmlich von Seiten der Geographie, der Archäologie und der Soziologie Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Seit dem ‚spatial turn‘ ist evident, dass ein wesentliches Merkmal jeglicher Räume ihre Konstruktion darstellt:<sup>29</sup> Räume sind folglich nicht einfach apriorisch vorhanden, sondern bedürfen stets der Konstituierung, der Definition und der Abgrenzung von anderen Räumen.<sup>30</sup> Henri Lefebvre zufolge

---

<sup>26</sup> Die Begriffe κίνδυνος und κινδυνεύειν, die an dieser Stelle nicht verwendet werden, finden sich übrigens in den *Oneirokritika* insgesamt 64 Mal; siehe unten Anm. 93.

<sup>27</sup> Artem. 5,69,317,22–23: Ἔδοξε τις ἐν Ῥώμῃ διάγων περὶ τὴν πόλιν ἵπτασθαι πλησίον τῶν κεράμων.

<sup>28</sup> Es scheint evident zu sein, dass die primäre Perspektive die eines städtischen Betrachters ist; allerdings hat Artemidor durchaus keine geringe Zahl von Deutungen für Bauern vorgelegt, so dass das Fehlen von Viehweiden in der Aufzählung von 2,68 eher dem Umstand geschuldet ist, dass keineswegs Vollständigkeit angezielt war.

<sup>29</sup> Vgl. dazu die hilfreiche Übersicht bei Doris Bachmann-Medick, Spatial Turn, in: dies., *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006, 284–328, hier 284f.; Jörg Döring, Spatial Turn, in: Stephan Günzel (Hg.), *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2010, 90–99; Kirsten Wagner, *Topographical Turn*, in: ebd., 100–109.

<sup>30</sup> Vgl. Bachmann-Medick, *Spatial Turn* (Anm. 29), 304: Raum wird „zu einer zentralen Analysekategorie ..., zum Konstruktionsprinzip sozialen Verhaltens, zu einer Dimension von Materialität und Erfahrungsnähe, zu einer Repräsentationsstrategie.“

wird Raum als „eine soziale Kategorie ... durch das Handeln der Menschen ständig neu gestaltet“. <sup>31</sup> Auch der zeitlichen Perspektive kommt deshalb eine erhebliche Bedeutung zu. <sup>32</sup>

Positiv hervorzuheben ist nun die Tatsache, dass sich auch die altertumswissenschaftliche Forschung in den vergangenen Jahren verstärkt mit der Raumwahrnehmung und den Raumvorstellungen in der Antike befasst hat. <sup>33</sup> Dabei lassen sich mindestens drei Forschungsstränge unterscheiden:

1. ‚Raum‘ aus der Perspektive der Historischen Geographie im Sinne von ‚Naturraum‘, ‚Landschaft‘ o.ä. <sup>34</sup> Hierbei geht es um die Wahrnehmung und Erschließung von Räumen durch Straßen und Seerouten, um die Erstellung von Karten und Itineraren sowie deren Anwendung. Dies alles steht im Kontext von Handelsreisen, von Forschungsexpeditionen und nicht zuletzt von wissenschaftlichen Überlegungen zum Aussehen, zur Größe und zu den Distanzen innerhalb der bewohnten Welt (Ὀικουμένη).
2. ‚Raum‘ im Sinne von *öffentlichem* und *heiligem* Raum. <sup>35</sup> Dies meint einerseits eine Reflexion über die Ausgestaltung und Nutzung etwa von Agorai und Fora einschließlich der an sie angrenzenden Gebäude, <sup>36</sup> andererseits das Herausschneiden – so konkret der Begriff τέμενος – eines Stückes Land für die Verehrung einer Gottheit und deren Konzeptionalisierung. <sup>37</sup> Dass hier ein sehr starker, aber keineswegs ausschließlicher Zuschnitt auf die πόλις als Grundeinheit menschlicher Vergesellschaftung in der Antike vorzufinden ist, verwundert nicht. Die Ausgestaltung des *privaten* Raums ist – darauf sei nur der Vollstän-

---

<sup>31</sup> So Martin Zimmermann, Stadtraum, Architektur und öffentliches Leben in der hellenistischen Stadt, in: Albrecht Matthaei/ders. (Hg.), Stadtbilder im Hellenismus, Berlin 2009, 23–40, 23, unter Verweis auf Henri Lefebvre, La production de l'espace, Paris <sup>4</sup>2000 (urspr. 1974); außerdem Bachmann-Medick, Spatial Turn (Anm. 29), 291.

<sup>32</sup> Dazu Michel Foucault, Andere Räume (1967), in: Karlheinz Barck et al. (Hg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essays, Leipzig <sup>7</sup>2002, 34–46, hier 34f.

<sup>33</sup> Dazu als Überblick: Eckart Olshausen, Antike. Raum, in: Peter Dinzelsbacher (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993, 592–604; Keimpe A. Algra, Art. Raum. I. Terminologie. II. Geschichte und Nachwirkung, in: DNP 10, 2001, 788–791; außerdem die Beiträge in Antonio Loprieno (Hg.), Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart, München/Leipzig 2006. Zum Konzept des Landschaftsraums: Franziska Lang, Archäologie, in: Stephan Günzel (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt am Main 2009, 30–45.

<sup>34</sup> Dazu grundlegend jetzt: Johannes Engels, Art. Raum, in: Holger Sonnabend (Hg.), Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der Historischen Geographie, Stuttgart/Weimar 1999, 408–411; Annie Bonnafé/Jean-Claude Decourt/Bruno Helly (Hg.), L'espace et ses représentations, Lyon 2000; Richard Talbert/Kai Brodersen (Hg.), Space in the Roman World. Its Perception and Presentation, Münster 2004; Michael Rathmann (Hg.), Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike, Mainz 2007.

<sup>35</sup> Hierzu gibt es verschiedene weitere Spezifizierungen, etwa im Forschungscluster des Deutschen Archäologischen Instituts „Politische Räume“, dort als eigenes Forschungsfeld „Urbane Räume“ (<http://www.dainst.org/cluster3>).

<sup>36</sup> Dazu Tonio Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten, Heidelberg 1998; Zimmermann, Stadtraum (Anm. 31), 24–30.

<sup>37</sup> Dazu Olshausen, Antike. Raum (Anm. 33), 596f.; Susan E. Alcock/Robin Osborne (Hg.), Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece, Oxford 1994.

digkeit halber verwiesen – hingegen durch die archäologische Forschung bereits vielfach untersucht worden,<sup>38</sup> wobei das antike und das moderne Verständnis von privat und öffentlich bekanntermaßen nur bedingt deckungsgleich sind.<sup>39</sup>

3. ‚Raum‘ als ‚sozialer Raum‘.<sup>40</sup> Jede Gesellschaft besteht aus sozialen Räumen, die wahrnehmbare Realitäten des Alltags darstellen. Diese sozialen Räume werden von gesellschaftlichen Gruppen – nach Pierre Bourdieu „wahrscheinliche Klassen“ – durch ihre Handlungen, Praktiken und symbolische Repräsentationen konstituiert und grenzen sich dadurch von anderen ab.<sup>41</sup> Bei der Erfassung dieser ‚Klassen‘ kann man auf die üblichen sozialgeschichtlichen Parameter zur Gesellschaft der römischen Kaiserzeit zurückgreifen,<sup>42</sup> muss dabei jedoch die Prozesse der Raumkonstitution mit einbeziehen: Diese betreffen zum einen die Positionierung von Personen (entweder selbst oder durch andere) im Raum, zum anderen die Reproduzierung der gesellschaftlichen Unterschiede zwischen verschiedenen sozialen Räumen. Der Raum im strikt topographischen Sinne und als öffentlicher Raum ist jedoch auch hier von Relevanz, weil sich Handlungen an konkreten Orten manifestierten und das soziale Interagieren erhebliche Auswirkungen auf die räumliche Gestaltung nach sich zog.

Allen drei Zugangsweisen ist gemeinsam, dass Raum nicht nur eine Umgebung darstellt, „in der sich historische Prozesse vollziehen“, sondern auch mehr ist als „nur die Bühne menschlicher Bewegung, Interaktion und Kommunikation. ... Er wird durch die letztgenannten Prozesse erst hervorgebracht.“ Insofern besteht also eine enge Wechselwirkung: „Die Räume struk-

---

<sup>38</sup> Dazu exemplarisch Christiane Kunst, Ein Dach für Viele. Das römische Privathaus zwischen Repräsentation und Ökonomie, in: ZRGG 52, 2000, 289–308; Peter Scherrer (Hg.), Domus. Das Haus in den Städten der römischen Donauprovinzen, Wien 2008; Paolo Bonini, La Casa nella Grecia Romana. Forme e funzioni dello spazio privato fra I e VI secolo, Rom 2006.

<sup>39</sup> Vgl. die Beiträge der ‚Kleinen Mommsen-Tagung‘ „Privatheit und Öffentlichkeit in antiken Gesellschaften“ (<http://mommsen-gesellschaft.de/images/tagungen/kleinmommsentagungerfurtprogramm0kt2010>) im Oktober 2010 in Erfurt.

<sup>40</sup> Martina Löw, Raumsoziologie, Frankfurt am Main 2000, 154, der zufolge Raum „eine relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern“ ist. (An)Ordnung meint Prozess und Ergebnis und definiert sich durch ständige Bewegung, während die sozialen Güter Produkte materiellen und symbolischen Handelns von Menschen sind; außerdem Laura Kajetzke/Markus Schroer, Sozialer Raum. Verräumlichung, in: Stephan Günzel (Hg.), Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2010, 192–203.

<sup>41</sup> Dazu vgl. Pierre Bourdieu, Sozialer Raum und ‚Klassen‘ (1984), in: ders., Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon, Frankfurt am Main 1995, 7–46, hier 12. Bereits Foucault, Andere Räume (Anm. 32), hat im Rahmen seines Konzepts der Heterotopien auf die Vielfalt der Räume, ihre Zusammengehörigkeit und Überlagerung hingewiesen; außerdem G. Simmel, Soziologie des Raumes (1903), in: ders., Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, Frankfurt am Main 1995, 221–242, bes. 229–231, zur Bedeutsamkeit des Raumes für die soziale Gestaltung.

<sup>42</sup> Das Material befindet sich aufbereitet bei Géza Alföldy, Römische Sozialgeschichte, Stuttgart 2011; außerdem Aloys Winterling, ‚Staat‘, ‚Gesellschaft‘ und politische Integration in der römischen Kaiserzeit, in: Klio 83, 2001, 93–112.

turierten demnach Kommunikation, wurden aber selbst ebenfalls kommunikativ geschaffen und waren entsprechend wandelbar.<sup>43</sup>

Was erbringt für diese Thematik eine Beschäftigung mit Artemidor? Er ist nun weder ein (historischer) Geograph noch hat er in seinen *Oneirokritika* eine Theorie des sozialen Raumes vorgelegt, und er hat sich ebenso wenig wie viele andere antiken Autoren dezidiert zum Raum geäußert,<sup>44</sup> sondern sein Werk umfasst bekanntlich alle Bereiche des menschlichen Lebens von der Geburt bis zum Tod.<sup>45</sup> Daraus ergibt sich methodisch als Vorteil, dass ein Einblick in verschiedene Verständnisebenen der Raumthematik innerhalb der Alltagswelt möglich wird, ohne dass darüber – möglicherweise verfälschend – reflektiert worden ist. Ein solcher Einblick kann freilich nur punktuellen Charakter haben und müsste mit den anderen Autoren aus der Zeit der zweiten Sophistik abgeglichen werden,<sup>46</sup> was hier nicht geleistet werden kann.<sup>47</sup>

Es ist also zu untersuchen, welche Raumvorstellungen bei Artemidor zu finden sind und welche Bedeutung ihnen zukam. Im Folgenden werde ich mich ausführlich mit dem ersten und eher cursorisch mit dem dritten Forschungsstrang befassen. Auf die Konstruktion öffentlicher Räume gehe ich nicht weiter ein, weil evident ist, dass Artemidor vielfach auf die Ausgestaltung der Städte – etwa durch Agorai, Theater, Thermen, Heiligtümer, Palaistren, Gymnasien und Begräbnisstätten – Bezug nimmt.<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Zimmermann, Stadtraum (Anm. 31), 23 und 39.

<sup>44</sup> So auch Zimmermann, Stadtraum (Anm. 31), 26: „Unser Interesse für urbane Strukturen und ihr Wechselspiel mit dem gesellschaftlichen Leben teilten die Autoren erst recht nicht.“

<sup>45</sup> Explizit Artem. 4,pr.236,10–11: ἀπὸ γενέσεως ἄχρι θανάτου; bereits 1,10.

<sup>46</sup> Zu den Definitionsproblemen für diese Bezeichnung: Tim Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford 2005, 4–10. Artemidor erfüllt zweifellos nicht die klassischen Kriterien eines Sophisten, da er nicht als Redner und Rhetoriklehrer auftrat; sein Werk weist jedoch durchaus rhetorische Strategien auf und damit eben auch etliche Berührungspunkte mit der zeitgenössischen Literatur.

<sup>47</sup> Ein solcher Abgleich wurde für die Raumthematik noch nicht erstellt. Ansätze finden sich in dem trefflichen, weil sehr gut kontextualisierenden Beitrag von Maria Pretzler, *Greek Intellectuals on the Move. Travel and Paideia in the Roman Empire*, in: Colin Adams/Jim Roy (Hg.), *Travel, Geography and Culture in Ancient Greece, Egypt and the Near East*, Oxford 2007, 123–138, bes. 127–136. Gerade mit Pausanias hat man einen Autor, für den der Aspekt des topographischen Raumverständnisses, allerdings eingebettet in einen breiten kulturhistorischen Ansatz, zentral ist, vgl. Jaś Elsner, *Structuring 'Greece'*. Pausanias's *Periegesis* as a Literary Construct, in: Susan E. Alcock/John F. Cherry/ders. (Hg.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford 2001, 3–20. In dem neuen Band von Irene J.F. de Jong (Hg.), *Space in Ancient Greek Literature*, Leiden/Boston 2012, der auf einem narratologischen Konzept basiert, werden von den zeitgenössischen Autoren allein Plutarchs und Philostrats biographische Werke behandelt, außerdem Pausanias. Zu einigen Facetten von Artemidors Habitus im Vergleich mit einigen Autoren der zweiten Sophistik: Bowersock, *Artemidorus* (Anm. 2), 58f.

<sup>48</sup> Der Beitrag von Christelle Parrenin, *La 'Clé des songes' d'Artémidore et les notions d'espace public et privé*, in: *DHA* 27, 2001, 235–247, führt hier nicht weiter, weil es außer den Bezugspunkten οἶκος und πόλις kein Konzept von Raum gibt; die Dichotomie privat/öffentlich wird vielmehr im Sinne von privater Intimität des Traums an sich und der öffentlich kodierte und akzeptierte Deutung verstanden.

### 3. Artemidor und die Topographie des realen Raumes

Zunächst ist es erforderlich, sich über die antike Begrifflichkeit klar zu werden. Johannes Engels hat die gängigen griechischen Termini zusammen gestellt:<sup>49</sup> Dies sind u.a. τόπος, χώρα und χωρίον, τὸ περιέχον, διάστημα, κενόν und ἄπειρον, wobei sich der Sprachgebrauch auf unterschiedliche literarische Gattungen bezieht und außerdem auch Umschreibungen verwendet werden konnten.<sup>50</sup> Ἄπειρον verwendet Artemidor gar nicht, τὸ περιέχον bezieht sich an einer Stelle auf die umgebende Atmosphäre (2,60,187,18), κενόν in 1,44,50,19 auf den Innenraum eines menschlichen Körpers und τὸ διάστημα (4,27,261,19 und 262,3f.) meint nicht einen räumlichen, sondern einen zeitlichen Abstand. Für räumliche Distanz – hier vom Fliegenden zur Erde – werden Formulierungen wie ὀλίγον/πολὺ τῆς γῆς ἀπέχειν (2,68,191,16 und 193,1) gebraucht. Ergiebiger sind die anderen Begriffe: τόπος bezeichnet vielfach eine „Stelle“, einen „Ort“ oder „Aufenthaltsort“, eine „Gegend“ oder im Plural die „Umgebung“.<sup>51</sup> Χώρα und χωρίον werden dazu synonym verwendet; darüber hinaus finden sich etliche Formulierungen mit einem Bezug zur Heimat,<sup>52</sup> außerdem tendieren diese beiden Begriffe stärker als τόπος zu einer genaueren Bestimmung, etwa als δημόσιον χωρίον (2,26,146,3). Bei allen drei Termini, zumal in ihrer adjektivischen Verwendung, kann jedoch zum Ausdruck gebracht werden, dass mit ihnen spezifische Eigenschaften verbunden sind: So ist in 1,8,18,13 von τὰ ἐγχώρια, also einheimischen (sc. ἔθνη) – im Gegensatz zu τὰ ξενικά – die Rede, und in 1,54,61,8 geht es darum, dass der Traumdeuter πρὸς τὸ τοπικόν, d. h. entsprechend der örtlichen Gegebenheiten, interpretieren muss. Der Gedanke aus 1,8, dass Sitten und Gebräuche von der konkreten lokalen Umgebung bestimmt werden und deswegen unbedingt bei der Deutung zu berücksichtigen sind, findet sich in 4,4 noch weiter ausgefaltet:

„Kennst du die örtlichen Sitten und die Besonderheiten der Gegend nicht, so bringe sie in Erfahrung. Reisen und Lektüre werden dir am besten eine Vorstellung davon verschaffen ... Auch hinsichtlich der anderen lokalen Bräuche triff deine Auslegungen bei jeder Stadt oder

<sup>49</sup> Engels, Art. Raum (Anm. 34), 408, außerdem Olshausen, Antike. Raum (Anm. 33), 593; Algra, Art. Raum (Anm. 33), 788f. Der Artemidor-Index in der Textausgabe von Roger A. Pack hat sich in vielen Fällen als völlig unzureichend erwiesen.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Ulrich Finzenhagen, Die geographische Terminologie des Griechischen, Würzburg-Aumühle 1939 (Diss. Berlin 1939); Judith Hindermann, Geographisches Begriffslexikon, in Alfred Stückelberger (Hg.), Klaudios Ptolemaios. Handbuch der Geographie. Ergänzungsband, Basel 2009, 440-453.

<sup>51</sup> Stelle: Artem. 1,48,54,12, 2,12,122,26, 2,20,135,13; Ort: 1,57,65,16, 1,78,87,13-18, 2,26,146,3, 4,46,272,13, 5,1,302,14-15; Aufenthaltsort: 2,9,110,11, 2,55,184,11; Punkt/Aspekt: 3,28,216,3; Umgebung: 2,14,131,5.

<sup>52</sup> Gebiet: 1,53,60,21f. (εἰς βαρβαροῦς χώρας); Ort: 1,81,99,7, 2,41,177,10, 3,66,233,12; Land: 4,4,248,4; ebenes Gelände: 2,12,119,16; Grundstück: 3,53,227,14f.; 4,57,282,9. In 4,4,248,4 fungiert χώρα als Gegensatz zu πόλις. In 1,37,46,10-11 geht es um das Verlassen des Heimatlandes (τὸ μὴ μεῖναι ἐν τοῖς οἰκείοις χωρίοις).

jedem Land entsprechend den örtlichen Gegebenheiten.“<sup>53</sup>

Die entscheidenden Stichworte sind τὰ τοπικά ἔθη und τὸ ἴδιον τῶν τόπων, worüber sich der Traumdeuter vor allem durch Lektüre und, worauf noch eigens einzugehen sein wird, Autopsie auf Reisen informieren kann. Man findet erneut die Auslegung πρὸς τὸ τοπικόν, was in 4,49 nochmals bekräftigt wird: „Viel tragen auch die Örtlichkeiten an sich zu den Traumausgängen bei“,<sup>54</sup> und Artemidor macht in 4,72 noch deutlich, dass es bei der Deutung – neben der Berücksichtigung des Sprechers im Traum, des Gesprochenen, der Haltung und der Kleidung des Sprechenden – auch auf den Ort ankommt, an dem sich die Traumszenerie abspielt.<sup>55</sup> Dahinter steht, wie aus 1,8 hervorgeht, die Erfahrung, dass es nicht nur Unterschiede zwischen der griechischen Welt und bestimmten Volksstämmen (Thraker, Geten, Syrer, Ägypter etc.) gibt, sondern auch innerhalb der Griechen (Ephesos, Athen, Eleusis).

Dies führt zu der Frage nach der generellen Gliederung des Raumes. Artemidor kennt durchaus den Begriff der Welt, also κόσμος,<sup>56</sup> ebenso die Vorstellung von der bewohnten Welt, der Οἰκουμένη.<sup>57</sup> Darüber hinaus findet sich an vielen Stellen die Einteilung in Erde (γῆ), Meer (θάλασσα) und Himmel (οὐρανός) rezipiert, wobei die Erde vielfach für Heimat steht, also die Heimerde bzw. der Mutterboden ist. Mehrfach erwähnt werden die Gestirne (ἀστήρ, ἄστρον): nicht nur Sonne (2,36,160,25-162,27) und Mond (2,36,163,1-164,5), die auch mythologisch verarbeitet sind, sondern Sterne im Allgemeinen (2,36,164,6-166,3), wobei die Überschreitung der Grenze, wenn etwa Sterne im Traum auf die Erde hinunterfallen, negativ gewertet wird.<sup>58</sup> Hinzu kommen weitere geträumte Ortsangaben, deren genaue Lokalisierung freilich nicht näher beschrieben wird: zum einen der Hades, zum anderen die Inseln

<sup>53</sup> Artem. 4,4,247,17–19.248,3–5: Ἔθη δὲ τὰ τοπικά καὶ τῶν τόπων τὸ ἴδιον εἰ μὴ ἐπίστασαι, πυνθάνου. ἀποδημῖαι δὲ καὶ ἀναγνώσεις ἕξιν σοι περιποιήσουσι τούτων μάλιστα. ... καὶ περὶ τῶν ἄλλων δὲ ἔθῶν τῶν τοπικῶν καθ' ἑκάστην πόλιν ἢ χώραν πρὸς τὸ τοπικὸν ποιῶ τὰς κρίσεις. Dazu Harris-McCoy, *Metaphors* (Anm. 17), 92f.

<sup>54</sup> Artem. 4,49,276,4–5: πολλὰ δὲ καὶ οἱ τόποι παρ' ἑαυτῶν εἰσφέρουσι ταῖς ἀποβάσεις. Die beiden Beispiele, die Artemidor im Folgenden anführt, beziehen sich freilich auf den Raum schlechthin, nämlich eine geträumte Kreuzigung, bei deren Deutung die Höhe des Gekreuzigten relevant ist, und eine Kreuzigung in Griechenland „vor dem Tempel des Zeus Polieus“, womit vermutlich die Anlage auf der Athener Akropolis gemeint ist.

<sup>55</sup> Artem. 4,72,293,5–7: προσεκτέον οὖν ὁμοῦ πᾶσι, τῷ λέγοντι τῷ λεγομένῳ τῷ τόπῳ τῷ σχήματι τῆ σκευῆ τοῦ λέγοντος.

<sup>56</sup> Artem. 2,9,110,7–9: ὡσπερ γὰρ ὁ οὐρανὸς τοῦ παντὸς ὑπερέχει κόσμου, οὕτω καὶ ἡ κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος („denn wie der Himmel über der ganzen Welt emporragt, so der Kopf über dem gesamten Körper“); 2,36,165,8 im Sinne von „Weltall“. Der Begriff κόσμος einschließlich verwandter Adjektive wird sonst im Sinne von „Schmuck“ oder „Ordnung“ verwendet. Eine andere Formulierung findet sich in 5,74,319,10–12: ὧν ὁ μὲν ἕτερος ἦθλησε διὰ τὴν λεύκη καὶ περινοστῶν παντοδαπῶν ἀνθρώπων καὶ μὴ ὁμοφύλων ἠνέσχετο („ein Athlet ..., der in der Welt viel herumkam und sich bei fremden Leuten aufhielt“).

<sup>57</sup> Artem. 1,8,18,10: ἐν δὲ τῇ ἄλλῃ οἰκουμένῃ („in der übrigen Welt“); 2,36,162,5: τὸ δ' αὐτὸ σημαίνει κἂν εἷς τι τῶν οἰκουμένων εἰσὶν („Dasselbe bedeutet er (sc. Helios), wenn er bewohnte Räume betritt“).

<sup>58</sup> Artem. 2,36,165,11–12: οὔτε δὲ καταπίπτοντες εἰς γῆν οἱ ἀστέρες εἰσὶν ἀγαθοί („Weder sind auf die Erde herabfallende Sterne von guter Vorbedeutung“).

der Seligen.<sup>59</sup> Bei den Deutungen für die Wachwelt spielen diese topographischen Angaben freilich keine Rolle.

Von der *Οἰκουμένη* besaß Artemidor zweifellos eine Vorstellung: Im Prooimion zum ersten und zum fünften Buch wird auf Griechenland, (Klein-)Asien und Italien verwiesen,<sup>60</sup> außerdem ist in 2,12 von seltenen Tieren die Rede, die ἐν Λιβύῃ, also „in Afrika“, und παρ’ Ὀκεανῶ , am Okeanos, leben.<sup>61</sup> Hier lassen sich zweifellos die bereits seit Pindar bekannten Vorstellungen von den drei Kontinenten Afrika, Asien und Europa fassen, um die herum der Okeanos fließt.<sup>62</sup> Versucht man, die geographischen Angaben zu konkretisieren,<sup>63</sup> bieten sich für die Ortsnamen insofern zwei Möglichkeiten, als sowohl reine Nennungen als auch im Kontext der genauen Identifizierung bestimmter Personen, z.B. Aristandros von Telmessos, Ortsnamen vorliegen.<sup>64</sup> Der überwiegende Teil der Namen – unter ihnen Athen, Korinth, Theben, Pergamon und Ephesos – verteilt sich dabei auf Griechenland und auf Kleinasien einschließlich der Inselwelt,<sup>65</sup> wobei bemerkenswerter Weise der alten Kulturhauptstadt Athen anders als etwa bei Plutarch keine Sonderstellung zugebilligt wird. Die auffallend gute

---

<sup>59</sup> Dem Hades wird mit 2,55 ein eigenes Kapitel gewidmet, außerdem 2,56, 4,1,241,15. Artem. 5,16,305,17: ἐν Μακάρων νήσοις.

<sup>60</sup> Zu Herkunft dieser Trias vgl. Louis Robert, Retour à Magnésie avec Artémidore, in: BCH 102, 1978, 538–543, hier 539 mit Anm. 4.

<sup>61</sup> Der Okeanos ist außerdem noch 2,39,176,3 genannt, dazu als Gottheit (2,34 und 2,39).

<sup>62</sup> Zu den Kontinenten: Engels, Art. Raum (Anm. 34), 409. Zum Weltbild und zu den geographischen Vorstellungen zu Artemidors Zeit, etwa von Ptolemaios (drei Erdteile, Verwendung von Karten, Katalog mit ca. 6.400 Positionsangaben und über 8.000 Toponymen), der einem chorographischen Weltbild verhaftet ist: Alfred Stückelberger, Vom anatomischen Atlas des Aristoteles zum geographischen Atlas des Ptolemaios: Beobachtungen zu wissenschaftlichen Bilddokumentationen, in: Wolfgang Kullmann/Jochen Althoff/Markus Asper (Hg.), Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike, Tübingen 1998, 287–307, hier 302–306; Menso Folkerts, Art. Klaudios Ptolemaios II.C., in: DNP 10, 2001, 563f.; Alfred Stückelberger, Ptolemy and the Problem of Scientific Perception of Space, in: Richard Talbert/Kai Brodersen (Hg.), Space in the Roman World. Its Perception and Presentation, Münster 2004, 27–40; Florian Mittenhuber, The Tradition of Texts and Maps in Ptolemy’s Geography, in: Alexander Jones (Hg.), Ptolemy in Perspective. Use and Criticism of his Work from Antiquity to the Nineteenth Century, Heidelberg u.a. 2010, 95–120. Es stellt sich freilich die grundlegende Frage, in wie weit die Vorstellungen und Fertigkeiten von den Zeitgenossen rezipiert worden sind. Bei Artemidor wird Europa jedenfalls nicht eigens genannt; bemerkenswert ist hier auch, dass Artemidor nicht von Atlantik, Ἄραβικὸς κόλπος o.ä., sondern von Okeanos spricht, was auf das obsolete Scheibenmodell verweist (Hinweis Klaus Geus).

<sup>63</sup> Vgl. methodisch Eckart Olshausen, Der geographische Horizont des Publikums der Dichter Martial und Iuvenal, in: Stefano Conti/Barbara Scardigli/Maria Cristina Torchio (Hg.), Geografia e viaggi nell’antichità, Ancona 2007, 177–183.

<sup>64</sup> Gerade im zweiten Fall ist jedoch nicht abzuschätzen, welche konkreten geographischen Vorstellungen mit den Orten tatsächlich verbunden waren, wenn man z.B. hörte oder las, dass jemand aus Daldis stammte.

<sup>65</sup> Griechenland: Eleusis: 1,8,18,7, 1,71,79,17; Athen: 1,8,18,8, 2,14,131,13; Larissa: 1,8,18,9; Kyllene: 1,45,51,21; Olympia: 1,59,66,15, 4,52,277,4,8, 4,82,297,17f., 5,48,312,15, 5,55,313,26, 5,75,319,16, 5,76,320,3, 5,78,320,12 (indirekt), 5,79,321,7 (indirekt); Phaleron: 2,44,179,14; Korinth: 4,pr.,240,17, 4,31,265,22; Theben: 4,47,274,17; Nemea: 5,7,303,22. Kleinasien: Milet: 1,2,6,15, 2,44,179,15, 4,24,260,20; Ephesos: 1,2,11,5, 1,8,18,6, 3,66,235,15,17, 4,4,247,22; Halikarnassos: 1,2,11,5, 1,64,70,17; Telmessos: 1,30,37,13, 1,79,92,18; Attaleia: 1,32,41,23, 3,28,216,4; Smyrna: 1,64,70,4, 4,82,297,17; Myndos: 1,67,74,13, 2,9,111,16f., 2,66,190,2; Daldis: 2,70,203,11, 3,66,235,19; Laodikeia: 4,1,241,26; Kyzikos: 4,1,242,13; Pergamon: 4,22,255,10, 4,33,267,19; Aphrodisias: 4,22,256,17; Thyateira: 4,33,266,22; Magnesia: 4,36,268,8, 4,42,270,17. Vgl. auch Roger Pack, Artemidorus and His Waking World, in: TAPhA 86, 1955, 280–290, hier 284f.

Beleglage für Olympia erklärt sich ohne Zweifel durch die besondere Bekanntheit des Ortes, die hohe Dichte an kleinasiatischen Poleis durch den Lebenshorizont des Autors und die Herkunft seines Materials. Dies wird durch Untersuchungen von Louis Robert und Glen Bowersock bestätigt, denen zufolge Artemidors Material nicht ausschließlich, aber doch schwerpunktmäßig im Kontext der kleinasiatischen Städte und ihrem Umland beheimatet ist.<sup>66</sup> Jenseits dieser zwei Großregionen Griechenland und Kleinasien wird aus dem westlichen Mittelmeer nur die Stadt Rom genannt und öfters auch mit dem Kaiserhof in Verbindung gebracht,<sup>67</sup> während u.a. mit Antiocheia und Alexandria ein Schwerpunkt im östlichen Mittelmeer liegt.<sup>68</sup> Dieser Befund wird im Großen und Ganzen gestützt, wenn man ergänzend die im Text erwähnten Regionen und Völker heranzieht.<sup>69</sup> Eine Sonderstellung nimmt, Rom vergleichbar, Italien ein,<sup>70</sup> wobei es über die mehrfache Nennung von Rom hinaus keinerlei Indizien für eine Wahrnehmung kultur- oder regionspezifischer Elemente Italiens gibt.<sup>71</sup> Nur in 1,8 werden die Thraker, die Geten und die Mossyner am Schwarzen Meer genannt. Präsent ist über die Syrer, Phönizier, Ägypter und Äthiopier erneut der östliche Mittelmeerraum, wobei die beiden Hinweise auf Indien nochmals in eine völlig andere Region verweisen.<sup>72</sup> Mit anderen Worten: Der fassbare geographische Raum jenseits von Griechenland und Kleinasien beschränkt sich bei Artemidor im Wesentlichen auf die Hauptstadt des Imperium und Italien sowie im wahrsten Sinne des Wortes auf ‚Allgemeinplätze‘ im östlichen Mittelmeerraum. Das Imperium Romanum, dessen Ausdehnung gerade im 2. Jahrhundert n. Chr. am größten war, fand somit in weiten Regionen keinen detaillierten Niederschlag in den *Oneirokritika*; ähnlich verhält es sich mit dem weitaus umfangreicheren Werk von Plutarch, dessen konkrete Perzeption der römischen Welt sich jenseits von Mittelgriechenland mit Delphi und Athen als Zen-

<sup>66</sup> Robert, Retour (Anm. 60), 539–541; Bowersock, Artemidorus (Anm. 2), 53f. und 60–62.

<sup>67</sup> Artem. 1,26,33,9 (indirekt), 4,22,258,15, 4,33,266,24, 4,34,267,24, 4,42,270,18.20, 4,82,297,7, 5,69,317,22, 5,70,318,10.

<sup>68</sup> Antiocheia: 1,2,6,15f., 2,9,111,16f., 4,48,275,7; Alexandria: 4,22,255,11, 4,80,297,5; Tyros: 2,44,179,14, 4,24,260,4.7.8; Paphos: 4,41,269,11. Einzig in ihrer Region sind Heliopolis (2,66,190,3) und Kyrene (4,24,259,19).

<sup>69</sup> Griechenland: 1,pr.,2,17, 1,73,78,25, 4,49,276,9, 5,pr.,301,11; Kleinasien/Ionien: 1,pr.,2,18, 1,8,18,6, 5,pr.,301,11; Attika: 1,8,18,7; Arkadien: 2,3,104,9, 2,12,122,23; Lyder: 2,70,203,14, 3,66,235,19; Makedonien: 4,24,260,4; Bithynien: 4,34,267,23; Kilikien: 4,51,276,20, 4,83,298,17; Pontos: 4,63,287,10.

<sup>70</sup> Artem. 1,pr.,2,18, 1,8,18,4, 1,26,33,11, 2,12,123,3.6.16, 2,68,192,18f., 5,pr.,301,12.

<sup>71</sup> Nur in 2,12,123,3–18 berichtet Artemidor von Elefanten-Träumen, die in Italien eine spezifische Bedeutung besaßen; Geier sind typisch für Italien (1,8,18,3–5), wobei sich Artemidors Bemerkung wohl weniger auf reale Gegebenheiten als vielmehr auf einen religiös konnotierten Gelehrten Diskurs bezogen haben dürfte (Hinweis Chr. Chandezon); immerhin finden sich Hinweise auf verschiedene Agone in Italien (die ‚Eusebeia‘ in Puteoli, Wettkämpfe in Neapel und vor allem die ‚Kapetolia‘ in Rom, die als gleich mit den olympischen und pythischen Agonen angesehen wurden). Die weitgehende Nicht-Wahrnehmung italischer Realitäten dürfte zweifellos auch mit sprachlichen Problemen zusammen hängen, entscheidend ist jedoch ein grundsätzlich anderer Fokus.

<sup>72</sup> Syrer: 1,8,17,17, 4,82,297,6; Phönizier: 2,70,203,14; Ägypter: 1,8,18,2, 1,22,29,1, 4,47,273,5.7.15; Äthiopier: 4,38,268,19; Indien: 2,12,123,3, 4,22,255,20.



tren sowie der von ihm besuchten Regionen wie Italien und Ägypten aus Buchwissen speiste.<sup>73</sup> Gerade deswegen sollte der topographische Befund für Artemidor nicht unter entsprechende Beobachtungen eingeordnet werden, denen zufolge Artemidor in den *Oneirokritika* eine geradezu romkritische bzw. –feindliche Position eingenommen habe. Der Befund liegt vielmehr auf einer Linie mit einer starken Fixierung des Autors auf seine Heimatregion.<sup>74</sup>

Ob bei Artemidor topographische Vorstellungen im Sinne von Entfernungen und Distanzen bestanden haben, lässt sich kaum klären. Verschiedentlich spricht er von „Übersee“ (διαπόντιος), was aber in keiner Form konkretisiert wird.<sup>75</sup> Auch sonst sind keine genaueren Angaben zu finden: So werden etwa keine Berge namentlich aufgeführt, sondern es erfolgen nur allgemeine Verweise; die zweimalige Nennung des Isthmos ist auffallend, aber dort gab es u. a. in der Kaiserzeit sehr beliebte Wettkämpfe. An Flüssen findet sich nur der Xanthos, ein anderer Name für den Skamandros vor Troia; der Acheloos, der längste griechische Fluss, wird immerhin in Form des gleichnamigen Flussgottes genannt, während bedeutende Flüsse in Kleinasien wie der Mäander und der Halys fehlen. Die Inseln Kreta, Zypern und Ithaka finden Erwähnung, ebenso das ionische Meer und die Ägäis. Dies bestätigt erneut den bereits angesprochenen Befund von Artemidors geographischer Reichweite.<sup>76</sup>

Was lässt sich über die Orientierung innerhalb des Raumes aussagen? Zunächst ist Artemidor nichts über die Existenz oder gar Anwendung von Karten oder von Itineraren zu entnehmen, zumal auch die einschlägigen Begriffe πῖναξ und περίοδος γῆς nicht verwendet werden.<sup>77</sup> Allerdings kennt Artemidor durchaus Feldmesser (γεωμέτραι) und deren Tätigkeit

---

<sup>73</sup> Vgl. grundsätzlich Simon Swain: *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50–250*, Oxford 1996, 135–186; Thomas Späth, *Blick auf Helden statt Blick auf Rom. Plutarchs Rezepte für ein globales Bankett der Moral (Regarder des héros au lieu de Rome. Les recettes de Plutarque pour un banquet mondial de la Morale)*, in: Marie-Laure Freyburger/Doris Meyer (Hg.), *Visions Grecques de Rome. Griechische Blicke auf Rom*, Paris 2007, 143–170, arbeitet heraus, wie sehr der Blickwinkel Plutarchs von Gattung und Intention der jeweiligen Schriften abhängt. Vor allem aber problematisiert Späth (161f.) den unhinterfragten Gebrauch von ‚griechischer‘ versus ‚römischer‘ Identität – ein Gesichtspunkt, dem ich an anderer Stelle für Artemidor nachgehen werde; zu verschiedenen Formen und Stufen von Mikro- und Makro-Identität im griechisch-römischen Osten: Christopher P. Jones, *Multiple Identities in the Age of the Second Sophistic*, in: Barbara E. Borg (Hg.), *Paideia. The World of the Second Sophistic*, Berlin/New York 2004, 13–21; Greg Woolf, *Afterword. The Local and the Global in the Graeco-Roman East*, in: Tim Whitmarsh (Hg.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World*, Cambridge 2010, 189–200.

<sup>74</sup> Bowersock, *Artemidorus* (Anm. 2), 57f.

<sup>75</sup> *Artem.* 2,23,140,21f., 3,5,206,7f., 3,59,230,3f.

<sup>76</sup> Berge: 2,28,150,10, 2,68,193,11; Isthmos: 5,1,302,12, 5,41,311,1; Xanthos 5,6,303,17; Acheloos: 2,34,158,4, 2,38,174,8, 4,74,294,19; Kreta: 4,41,269,15; Zypern: 4,41,269,11, 4,83,298,21; Ithaka: 1,1,4,20; Ägäis: 2,12,120,4. Ithaka dürfte allein als literarische Reminiszenz genannt sein; die Inseln waren offenkundig kein spezifisches Traumthema.

<sup>77</sup> Zur Diskussion um das Vorhandensein von Karten in der Antike: Richard J.A. Talbert, *Art. Kartographie*, in: *DNP* 6, 1999, 302–307, hier 302f. Deziert für die Praxis Kai Brodersen, *Terra cognita. Studien zur römischen Raumerfassung*, Hildesheim/Zürich/New York 1995, 290: „*Einer kartographischen Raumerfassung brauchte man sich nicht zu bedienen.*“ Zu den Itineraren: Benet Salway, *Sea and River Travel in the Roman Itinerary Lite-*

(γεωμετρία), die er positiv bewertet, weil sie Verborgenes ans Licht bringen; gemeint dürfte damit die Praxis der Landvermessung sein, die auf der lokalen Ebene zum Einsatz kam.<sup>78</sup> Immerhin scheinen Gebildete auch zu Artemidors Zeiten „in einem gewissen Ausmaß ... Karten gekannt zu haben. Zugleich aber ist deutlich, daß Karten nicht zu den Mitteln gehörten, auf die man sich üblicherweise für die Erfassung des Raums verließ“<sup>79</sup>, zumal man davon ausgehen muss, dass derartiges Wissen eher auf eine kleine Elite begrenzt blieb.<sup>80</sup> Auch von anderen Orientierungsmitteln wie Meilensteinen lesen wir nichts in den *Oneirokritika*, allein von Herbergen und Gasthöfen ist im Zusammenhang mit Reisen die Rede.<sup>81</sup>

Jenseits von Artemidor wird in der modernen Forschung intensiv diskutiert, wie man sich die Raumerfassung in der Antike mental überhaupt vorzustellen hat<sup>82</sup> – ob sie linear gewesen ist und Städte entlang einer Straße aufgereiht hat, ob darüber hinaus mit Fixpunkten im Gelände gearbeitet wurde, wobei dann die Vernetzung derartiger Linien und Punkte ein zweidimensionales Geflecht ergeben konnte.<sup>83</sup> Bekannt und von Bedeutung sind jedenfalls alle vier Himmelsrichtungen, nicht nur im Kontext des Sonnenaufgangs und des Sonnenuntergangs, sondern auch in der praktischen Anwendung als Richtungsangabe.<sup>84</sup> Außerdem erwähnt Artemidor in seinem Werk mehrfach Straßen und Wege – griechisch allgemein ὁδοί und für Straßen innerhalb einer Stadt: πλατεῖα – als öffentliche Orte,<sup>85</sup> ohne jedoch auf ihre Funktion als Verbindung zwischen zwei Orten einzugehen. Statt dessen werden an einer Stelle (2,28), an der es um Sumpfgebiete geht, Straßen als Kennzeichen von Zivilisation und Ori-

---

ature, in: Richard Talbert/Kai Brodersen (Hg.), *Space in the Roman World. Its Perception and Presentation*, Münster 2004, 43–96.

<sup>78</sup> Artem. 1,52,60,3–5: ... *bringen Verborgenes ans Licht. Deswegen halte ich auch die Feldmesskunst und die Feldmesser, wenn man sie im Traum sieht, in gleicher Weise nützlich* (τὰ κρυπτά ἐλέγχει, διὸ καὶ τὴν γεωμετρίαν πρὸς τὰ τοιαῦτα ἐπιτήδειον νενομίκαμεν καὶ τοὺς γεωμέτρους ὄναρ ὀρωμένους). Vgl. dazu Christian Hänger, *Die Welt im Kopf. Raumbilder und Strategie im Römischen Kaiserreich*, Göttingen 2001, 265f.

<sup>79</sup> Talbert, Art. Kartographie (Anm. 77), hier 306.

<sup>80</sup> Vgl. Michael Rathmann, Einleitung, in: Rathmann, *Wahrnehmung* (Anm. 34), 11–13, hier 12: „an den Alltagsbedürfnissen der Menschen, seien es Händler, Reisende oder auch Herrschende, gingen diese Entwicklungen scheinbar vorbei.“

<sup>81</sup> Artem. 1,4,13,15 und 13,23–14,1: ξενοδοχεῖον; 3,57,229,7: πανδοκεῖον; außerdem noch der Beruf des Wirtes, κάπηλος (2,37,171,13, 3,8,208,6, 4,57,282,11). Zu den Informationen für Reisende vgl. Karl-Wilhelm Weeber, Art. Reisen, in: DNP 10, 2001, 856–866.

<sup>82</sup> Die Positionen bei Hänger, *Welt* (Anm. 78), 17–20; Christian Hänger, *Die Karte des Agrippa*, in: Rathmann, *Wahrnehmung* (Anm. 80), 135–142, hier 136.

<sup>83</sup> Engels, Art. Raum (Anm. 34), 408f., dort auch zur Vorstellung der Orientierung an „landmarks“ im Großraum, an „routes“ in Mittelräumen und an „surveys“ in Kleinräumen, was dann zumindest eine ungefähre zweidimensionale Vernetzung ergeben konnte; außerdem Brodersen, *Terra cognita* (Anm. 77), 289f.; Hänger, *Welt* (Anm. 78), 12f.

<sup>84</sup> Artem. 1,8,17,13f., 2,9,110,2f., 2,10,115,20–23, 2,36,161,21f. Hierbei handelt es sich um einen Bereich der Raumerfassung, der seit der frühesten griechischen Literatur, d.h. bei Homer in der *Odyssee*, präsent ist, dazu Hans-Joachim Gehrke, *Die Raumwahrnehmung im archaischen Griechenland*, in: Rathmann, *Wahrnehmung* (Anm. 34), 17–30, hier 20f.

<sup>85</sup> Artem. 1,76,83,15, 1,81,99,5, 2,26,146,2, 4,68,290,22.

entierung bezeichnet, die sich von ἀνοδία, der Gegend ohne Straßen, wohltuend abheben: Letztere ist gekennzeichnet durch *Berge, Schluchten, Täler, Abgründe und Wälder* – eine Aufzählung, die fast identisch ist mit den eingangs zitierten im Traum überflogenen Landschaftselementen.<sup>86</sup> Mehr noch: Artemidor zufolge lässt sich der Charakter von Wegen im Traum unmittelbar auf die Wachwelt übertragen: *Welche Wege nun einer im Traum einschlägt, so wird sein Leben beschaffen sein*, formuliert Artemidor, um dies anschließend anhand von breiten und engen, ansteigenden und abschüssigen Wegen zu verdeutlichen.<sup>87</sup>

Landschaftselemente, von denen etliche bereits genannt wurden und die den Raum maßgeblich strukturieren, sind also sehr präsent: Flüsse, Seen, das Meer und die Küste mit ihren Merkmalen, außerdem die Wüste, sodann Beschreibungen von Bergregionen, und vor allem natürlich die Stadt als Zentrum und Hauptbezugspunkt menschlicher Aktivität.<sup>88</sup> Andere Eigenheiten – etwa Wadis, Sumpfgebiete, Flussdeltas, Vulkane oder Gletscher – fehlen in der Aufzählung. Die von Artemidor angeführten Termini passen bestens auf die kleinasiatische Küstenregion und das sich anschließende anatolische Tauros-Gebirge, also den vornehmlichen Lebens- und Erfahrungsraum von seiner Klientel, wie denn auch eine spezifische Berücksichtigung von Ephesos und Magnesia am Mäander in den *Oneirokritika* plausibel gemacht werden konnten.<sup>89</sup> Damit ist eine Anwendung des Traumdeutungsschlüssels auf andere Gebiete innerhalb des Imperium Romanum freilich nicht ausgeschlossen.

Das griechische Verb ὀδεύειν bezeichnet nun an einigen Stellen einen Reisenden zu Lande, während πλεῖν den Reisenden zur See meint.<sup>90</sup> Vom Reisen (ἀποδημία/ἀποδημεῖν) ist, wie Daniel Harris-McCoy analysiert hat, bei Artemidor vielfach die Rede,<sup>91</sup> und zwar be-

<sup>86</sup> Artem. 2,28,150,10–11: ὄρη δὲ καὶ νάπαι καὶ ἄγκη καὶ φάραγγες καὶ ὕλαι, außerdem 2,28,150,14–16: *Stets ist es besser, diese Gegenden völlig zu durchqueren, Wege in ihnen zu finden und auf ihnen ins flache Land hinabzusteigen, aber nicht unterwegs schon aus dem Traum zu erwachen* (ἀεὶ δὲ ἄμεινον ταῦτα διεκπερᾶν καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς ὁδοὺς εὐρίσκειν καὶ ἀπὸ τούτων εἰς πεδία κατιέναι καὶ μηκέτι ἐν αὐτοῖς ὄντα διυπνίζεσθαι).

<sup>87</sup> Artem. 2,28,150,17f.: οἷας δ' ἂν ὁδοὺς ὀδεύειν τις ὑπολάβῃ, τοιοῦτω χρήσεται.

<sup>88</sup> Flüsse: 2,27,147,20–149,11; Seen, das Meer und die Küste: 2,23; Wüste: 1,56,65,12f.

<sup>89</sup> Von Ephesos gehen aus: Olszewski, L'Éphèse (Anm. 6), 275; Schwabl, Nachrichten (Anm. 2); auf magnesische Elemente hat Robert, Retour (Anm. 60), 542f., verwiesen.

<sup>90</sup> Artem. 2,12,125,6f., 2,37,170,4f., 3,65,233,1.

<sup>91</sup> ἀποδημία: 1,36,45,16, 1,57,65,15f., 1,77,84,19, 2,8,108,24, 2,12,122,25.125,17, 2,14,130,8, 2,20,138,3, 2,23,140,20, 2,24,143,15, 2,25,144,4, 2,26,147,9, 2,27,147,24.148,3,149,22, 2,31,154,11, 2,35,160,12, 2,36,163,5f.164,7.166,12, 2,37,167,8, 2,42,177,16, 2,55,184,10, 2,68,193,3.5.9.12, 3,5,206,14, 3,6,206,21, 3,19,212,1, 3,21,212,18, 3,22,213,2, 3,26,215,5, 3,36,219,6, 3,48,224,24, 3,57,229,5, 3,58,229,14, 4,pr.,240,9.11.12, 4,4,247,18, 4,5,248,25f., 4,20,254,9, 4,83,298,9, 5,14,305,11, 5,70,318,12; ἀποδημεῖν: 1,13,22,11f., 1,26,34,20f., 1,47,53,3, 1,52,60,1f., 1,54,61,8, 1,78,90,1, 1,79,93,13f., 1,80,96,20, 2,2,101,15, 2,8,108,14f., 2,20,136,3.138,4, 2,23,141,5, 2,27,147,21.149,22, 2,33,157,1, 2,36,162,14.166,13, 2,37,170,23.172,3, 2,41,177,7, 2,55,184,12, 2,68,194,23f.195,2, 3,16,210,19, 3,38,220,15, 3,54,227,19.25, 4,20,254,6, 4,50,276,16, 4,59,285,5, 5,17,305,22, 5,52,313,12; ἀπόδημος: 1,33,42,8.11.12, 1,38,46,12, 1,79,92,7.93,5, 2,9,113,10f., 2,19,134,15, 2,20,135,14.138,3, 2,23,140,21, 2,26,147,10, 2,36,161,11.166,22f.

sonders als Traumausgang, auf den hin etliche Symbole und Traumsequenzen gedeutet werden. Konkrete Reiseziele werden nicht genannt.<sup>92</sup> Reisen wird vielfach als Gefahr angesehen, dabei Seereisen mit Sturm, Piraten und Schiffbruch in noch weitaus höherem Maße als Landreisen.<sup>93</sup> In diesem Kontext ist hervorzuheben, dass offenbar zahlreiche antike Zeitgenossen vor Reisen besonders gerne auf divinitorische Praktiken zurückgegriffen haben.<sup>94</sup> Das Reisen steht dabei als Aufenthalt in der Fremde (ξένη)<sup>95</sup> in klarem Gegensatz zum Aufenthalt in der Heimat bzw. im Vaterland (πατρίς)<sup>96</sup>. Dieses ist mit Schutz, Sicherheit und vor allem einer festen Identität verbunden, während Reisen – vielfach angekündigt durch Traumbilder mit einer Bewegung – die Überschreitung von Grenzen topographischer, sozialer und kultureller Art mit sich bringt, aber eben *auch* den Verlust der Heimatbindung.<sup>97</sup> Dies konnte wiederum erhebliche Angst nach sich ziehen,<sup>98</sup> während hingegen die Rückkehr in die Heimat positiv angesehen wird.<sup>99</sup> Auf der anderen Seite dienen – so Artemidor explizit für den Beruf des Traumdeuters – Reisen der notwendigen Horizonterweiterung, indem Kenntnisse über andere kulturelle Praktiken erworben werden können:<sup>100</sup> Artemidor selbst verweist dazu, wie bereits

---

24.167,1, 2,59,187,6, 3,34,218,17, 3,59,230,3. Dazu auch Hahn, Traumdeutung (Anm. 9), 18; Harris-McCoy, Metaphors (Anm. 17), 84.

<sup>92</sup> Dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als dadurch auch keine kulturellen Grenzen weg von der griechisch geprägten Welt überschritten werden, sondern stets nur innerhalb der Poliswelt bzw. hin zu sog. ‚Randvölkern‘ (z. B. jenseits des Schwarzen Meeres, Äthiopien, Indien) im östlichen Teil des Imperium Romanum; welche konkreten Vorstellungen für Artemidor und seine Klienten damit verbunden waren bzw. ob es sich um rein literarische Reminiszenzen gehandelt hat, lässt sich nicht mehr bestimmen.

<sup>93</sup> Artem. 2,8,108,23–109,1, 2,12,120,1–4.125,6f., 2,23,141,14–16, 2,36,166,16–167,1, 2,37,172,5–12, 3,11,209,1, wo von einem πειρατής die Rede ist. Artemidor zitiert in 2,55,184,11–13 eine Redensart, „Leute, die eine weite Reise unternahmen, seien unterwegs zum Hades“ (τοῦτο μὲν γὰρ οἱ παλαιοὶ τοὺς μακρὰν ἀποδημῶσαντας εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι ἔλεγον). Landreisen sind nach 3,5,206,15f. gefährlich durch „Anschläge, Hinterhalt und Plünderungen durch Räuber“ (δόλους γὰρ καὶ ἐνέδρας καὶ ληστείας προαγορεύουσι). Dazu Harris-McCoy, Metaphors (Anm. 17), 91f. Für den weiteren Kontext vgl. die Ausführungen im Kapitel „Meer und Mentalitäten“ von Raimund Schulz, Die Antike und das Meer, Darmstadt 2005, 207–210. Grundsätzlich zu den Gefahren auf Reisen: Jacqueline Carabia, Sorcières, loups et brigands ou les dangers des voyages, in: Pallas 42, 1995, 83–102, mit der Einbeziehung zahlreicher epigraphischer Zeugnisse aus der römischen Kaiserzeit; Weeber, Art. Reisen (Anm. 81), 856f.

<sup>94</sup> Graf, Art. Divination/Mantik (Anm. 24), hier 884; Harris-McCoy, Metaphors (Anm. 17), 83f. Daraus konnten dann verschiedene Reaktionen resultieren, etwa Gebete und Opfer, dazu William V. Harris: Dreams and Experience in Classical Antiquity, Cambridge, Mass./London 2009, 132f. mit Anm. 57.

<sup>95</sup> Z.B. Artem. 2,55,184,16, außerdem ξενιτεία (3,15,210,18, 3,26,215,5, 5,14,305,12).

<sup>96</sup> πατρίς: 1,36,45,16, 1,79,91,23, 2,49,181,24, 2,68,191,20, 4,60,285,19, 4,83,298,9, 5,3,302,24; weitere Begriffe sind οἰκεῖα (1,4,12,16, 1,26,33,7, 1,36,45,21, 1,54,61,9, 1,79,92,7.93,6.8, 2,9,113,11, 2,49,181,21.23, 2,50,182,20, 2,53,183,16, 2,55,184,18, 3,26,215,6), οἶκος (1,13,22,3, 1,36,45,19) und ἡ ἑαυτοῦ (1,26,33,6, 1,35,44,8). Reisende Frauen erwähnt Artemidor nicht explizit.

<sup>97</sup> Harris-McCoy, Metaphors (Anm. 17), 86–88, 97 und 99f.

<sup>98</sup> Artem. 2,53,183,16–19.

<sup>99</sup> Artem. 1,13,22,3–6, 1,35,44,8–11.

<sup>100</sup> Zu verschiedenen philosophischen Konzeptionen des Reisens, etwa bei Seneca, vgl. Régine Chambert, Rome: le mouvement et l’ancrage. Morale et philosophie du voyage au début du Principat, Brüssel 2005. Jaś Elsner, Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text, Princeton 2007, 128f., verweist auf die intensivierten kaiserlichen Reisen als Modell.

erwähnt, an zwei Stellen auf seine eigenen Reisen in Griechenland, Kleinasien, die griechische Inselwelt und nach Italien; die Reisen erbringen zudem durch die Möglichkeit einer Statusveränderung infolge von Wissensakkumulierung, Bildung und sozialer Mobilität deutliche materielle Vorteile.<sup>101</sup> Bei Artemidor geht es somit nicht um eine Reise an einen konkreten anderen Ort und damit verbunden Fremdheitserfahrungen, sondern die Perspektive nimmt klar von der jeweils *eigenen* Polis und deren Umland, von wo aus es zur Nachbarpolis nur eine kurze Strecke ist,<sup>102</sup> ihren Ausgang. Dies führt direkt zum nächsten Abschnitt:

#### 4. Artemidor und die sozialen Räume

Zwei Sachverhalte aus dem vorigen Abschnitt waren besonders aufschlussreich und verdienen eine nähere Betrachtung, weil sie wesentlich zur Konstruktion des Raumes beitragen: Zum einen der Hinweis auf Sitten und Bräuche, die an bestimmte Räume gebunden sind, zum anderen die unbedingte Verbindung von Heimat bzw. Heimat-Raum und Identität.<sup>103</sup> Damit macht Artemidor deutlich, dass Räume nicht einfach topographische Abstrakta sind, sondern bestimmte Merkmale aufweisen. Dies ist am signifikantesten an der πόλις zu sehen, die neben Flüssen, Bergen etc. ein Element des Raumes darstellt, aber auch selbst ein Raum ist und mehrere soziale Räume beinhaltet, die wiederum wesentlich zur Identitätsbildung der zugehörigen Individuen beitragen.

Die Deutungen Artemidors betreffen primär Mitglieder von Polisgesellschaften, wie er in 1,2 für die öffentlichen Träume deutlich macht, und zwar keineswegs nur aus der Elite, sondern auch aus der freien und unfreien Unterschicht. Demgegenüber tritt die übergeordnete soziale Ebene, das Imperium Romanum – sieht man von einigen Erwähnungen des *princeps* ab – stark in den Hintergrund, und auch die beiden oberen *ordines*, Senatoren und Ritter, sind

---

<sup>101</sup> Harris-McCoy, *Metaphors* (Anm. 17), 88–90 und 100, der hierfür weitere Autoren der zweiten Sophistik heranzieht. Zur sozialen Mobilität vgl. auch Hahn, *Traumdeutung* (Anm. 9), 14f.; Thomas A. Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München 1997, 50–63. Zum ethnographischen Interesse und zur Seefahrt als Kulturgut: Schulz, *Antike* (Anm. 93), 199–206 und 217f. Anschauliche Fallstudien zum kulturellen Wissenstransfer im religiösen Bereich hat Helmut Krasser, *Religion auf Reisen: Zwischen antiquarischer Lust und sophistischer Selbstinszenierung*, in: Christa Frateantonio/ders. (Hg.), *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*, Stuttgart 2010, 67–86, vorgelegt. Zum Zusammenhang von Reisen und Bildung: William Hutton: *Describing Greece. Landscape and literature in the Periegesis of Pausanias*, Cambridge 2005, 30–41.

<sup>102</sup> Engels, *Art. Raum* (Anm. 34), 408–411.

<sup>103</sup> Artem. 1,43,50, zufolge „verdankt man der Heimat seine Entwicklung und sein Dasein“ (τὴν πατρίδα ..., ἧς ἐξέφθι τις καὶ ἐξεγένετο). Kosmopolitische Vorstellungen (vgl. Marie-Odile Goulet-Cazé, *Art. Kosmopolitismus*, in: DNP 6, 1999, 778f.) finden sich bei dem von der Stoa geprägten Artemidor nicht, dazu auch Brigitte Pérez-Jean, *Artémidore et la philosophie de son temps*, in: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hg.) *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves 1*, Nanterre 2012, 53–77, hier 55–57, die freilich bei Artemidor starke Anteile des (Mittel)Platonismus verifizieren kann.

so gut wie nicht explizit fassbar.<sup>104</sup> Ein Problem im Umgang mit dem Material besteht darin, dass Artemidor gerne Kategorien wie ‚reich‘ und ‚arm‘ bevorzugt, die keine weiteren und schon gar keine spezifischen Gruppenmerkmale aufweisen.<sup>105</sup> Allerdings muss man davon ausgehen, dass die als reich bezeichneten Personen die Elite der Städte gebildet haben. Als Vorteil erweist sich jedoch, dass Artemidors gesellschaftliches Panorama stark von sozialer Mobilität gekennzeichnet ist, so dass klare Abgrenzungskriterien zu finden sein müssten. Auf drei Räume möchte ich eingehen.

Es fällt auf, dass Artemidor zwei große soziale Räume strikt voneinander trennt, nämlich den der freien von dem der unfreien Bewohner, insofern der soziale Raum der Freien durch etliche Merkmale gekennzeichnet wird, die im Alltag virulent sind – einige Beispiele: Allein Freie genießen das Vorrecht, durch die Stadt zu reiten, nur sie werden zu den Wettkämpfen zugelassen und dürfen bestimmte Kränze tragen, nur von ihnen dürfen bronzene Standbilder aufgestellt werden.<sup>106</sup> Daraus lässt sich ersehen, dass die Zugehörigkeit durch eine optische Abgrenzung gestützt wird, die wiederum im öffentlichen Raum deutlich sichtbar ist.<sup>107</sup> Hinzu kommt als weiteres Kriterium das Bürgerrecht: Dabei sieht Artemidor das griechische Bürgerrecht der Städte als identitätsbildend an, während der Übergang zum römischen Bürgerrecht klar negativ konnotiert ist und stets mit einem Identitätsverlust verbunden war.<sup>108</sup>

Eine weitere Abgrenzung verläuft bei Artemidor zwischen der Volksmenge, griechisch ὄχλος, und denjenigen, die darüber stehen, also der Elite einer Polis. Die Volksmenge erfährt dabei eine durchweg negative Charakterisierung: Belästigung und Übergriffe gegenüber den Amtsträgern (1,17,26,11f.), üble Nachrede und Zusammenlaufen auf der Agora (1,51,59,13f.), Gewalttätigkeit und Lärm (2,27,148,12), Unbeständigkeit (3,12,211,6–9). Artemidor zufolge stehen Träume von der Agora – ebenso wie vom Theater, von Straßen, Vorstädten, Tempelbezirken, Säulenhallen und öffentlichen Anlagen – für Aufregung und Getöse,

---

<sup>104</sup> Ritter: Artem. 4,28,263,4 (ἱππικὸς ἀνὴρ). Dazu Arthur J. Pomeroy, Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books, in: *AncSoc* 22, 1991, 51–74, hier 61; Hahn, Traumdeutung (Anm. 9), 16 und 32.

<sup>105</sup> Dazu vgl. Adele Filippo, La simbologia della ricchezza e della povertà nell’*Onirocriticon* di Artemidoro, in: *Index* 13, 1985, 425–438; Hahn, Traumdeutung (Anm. 9), 18–20.

<sup>106</sup> Artem. 1,50,57,1, 1,56,65,8f., 1,59,66,13f., 1,62,68,8, 1,77,85,9f.

<sup>107</sup> Für den weiteren Kontext vgl. Schmitz, *Bildung* (Anm. 101), 97–101.

<sup>108</sup> Artem. 1,35,45,2–5, 4,33,266,18–20, 4,72,293,7–14, dazu Bowersock, *Artemidorus* (Anm. 2), 57f. Wir wissen freilich nicht, ob Artemidor über das römische Bürgerrecht verfügte; von Aelius Aristides ist dies hingegen bekannt, vgl. Michael Zahrt, *Identitätsvorstellungen in den östlichen Provinzen am Beispiel der Romrede des Aelius Aristides*, in: Henner von Hesberg (Hg.), *Was ist eigentlich Provinz? Zur Beschreibung eines Bewusstseins*, Köln 1995, 133–152, der freilich „Griechen“ und „Römer“ zu festgefügt sieht.

weil sich dort die Volksmenge versammelt.<sup>109</sup> Hierbei handelt es sich jedoch weniger um reale Merkmale als vielmehr um Zuschreibungen aus der Sicht der Elite. Allerdings wird es für ein Mitglied der Elite, das z. B. weiße Gewänder tragen darf (2,3,102,13–16), als erforderlich angesehen, sich um die Gunst der Volksmenge zu mühen. Dies kann etwa durch Stiftungen erfolgen, die wiederum Ehrungen nach sich ziehen (2,30,152,16–19). Außerdem wird ein Mitglied der Elite viel Zeit und Ehrgeiz zur Kontaktpflege aufwenden müssen, um den eigenen Status abzusichern, denn *„viele werden zu seinem Hause mit Bitten und Wünschen kommen.“*<sup>110</sup>

Schließlich der soziale Raum der Elite: Zunächst gibt es verschiedene Elemente, durch die die Abgrenzung zum Ausdruck gebracht wird: der Überfluss an Speisen und Getränken (1,66,72,3f.)<sup>111</sup>, das Halten bestimmter Hunde zum Vergnügen (2,11,117,24), ein großes Gefolge an Freien, Unfreien und Leibwächtern (1,64,69,18–21), das Tragen von Purpurgewandung, von Diademen und von Kränzen aus verschiedenen Materialien, außerdem Darstellungen durch Maler oder Bildhauer nach dem Tod (2,20,135,20-136,1). Darüber hinaus wird betont, dass *„der Reiche Aufwand treiben muss und vor Nachstellung und Missgunst nicht sicher ist.“*<sup>112</sup> Erstrebenswert scheint vor allem die Übernahme eines Amtes innerhalb der Stadt gewesen zu sein (1,17,26,1f., 2,68,192,8f., 3,47,224,8f.), ebenso eines Priesteramts (2,9,112,3f.), während umgekehrt große Angst vor dem Verlust eines solchen Amtes vorherrschte (1,50,56,9f.). Von großem Wert wird schließlich die besondere Gunst des Kaisers (4,31,265,21–24) erachtet, die auch den Mitgliedern der provinziellen Elite einen Statuszuwachs bescheren kann.

Diese knappen Skizzen sozialer Räume zeigen, dass Artemidor bei den Begründungen für seine Deutungen – und nur diese sind hier wichtig – die verschiedenen Merkmale sozialer Räume mit feinem Gespür aufgenommen hat. Das Ergebnis ist vielleicht für Experten der kaiserzeitlichen Städtelandschaften nicht überraschend, doch lassen sich über die Zuschreibungen gut die Konstruktionsprinzipien solcher Räume ersehen. Wichtig wäre in jedem Fall aber der Vergleich mit anderen zeitgenössischen Autoren wie Aelius Aristides, Plutarch, Pausanias oder Lukian.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> Artem. 3,62,231,17f.

<sup>110</sup> Artem. 2,27,149,5f.: πολλοί τε ἐπὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ φοιτήσουσι δεόμενοι καὶ χρήζοντες.

<sup>111</sup> Weitere Hinweise auf die τρυφή: Artem. 2,3,104,18.105,14, 2,37,173,2, 3,59,230,2.

<sup>112</sup> Artem. 4,17,252,13f.: χρὴ γὰρ τὸν πλουτοῦντα ἀναλοῦν, καὶ ἐπιβουλῆς μετέχειν καὶ φθόρου.

<sup>113</sup> Siehe oben Anm. 47.

## 5. Zusammenfassung

Artemidor stand in seinem Werk vor der Herausforderung, einerseits einen möglichst allgemeinen, breiten Deutungsrahmen vorzulegen, andererseits durch konkrete Beispiele in Buch 5 nicht nur seine Erfolge als Deuter aufzuweisen, sondern auch den Anforderungen einer differenzierten Deutung gemäß den eigenen Prinzipien gerecht zu werden. Dabei griff er nur äußerst selten auf bekannte Exempla zurück, sondern strukturierte das mitunter sehr originelle Material nach *seiner* Perspektive und *seiner* Systematik neu.<sup>114</sup> Dieser Sachverhalt erlaubt es, für die Frage nach den Räumen die *Oneirokritika*, auch in den nachträglich hinzugefügten Büchern, zu nutzen.

Was den feststellbaren geographischen Raum angeht, so wurde kein kartographisches Wissen vermittelt, sondern die Orientierung erfolgte klar an Fixpunkten in der Landschaft;<sup>115</sup> den Bezugsrahmen stellte stets eine Polis dar, vielfach als Heimat verstanden, der eine in hohem Maße identitätsstiftende Funktion zukam, nicht zuletzt aufgrund der spezifischen Sitten und Gebräuche. Es lässt sich außerdem innerhalb des Materials ein klarer Schwerpunkt in Griechenland und Kleinasien ausmachen,<sup>116</sup> ohne dass im Einzelnen erkennbar ist, was Artemidor aus eigener Anschauung kannte und was er aus der Literatur übernahm. In jedem Fall wurde jedoch der Horizont der Klientel berücksichtigt; demgegenüber trat die Ausdehnung des Imperium Romanum im 2. Jahrhundert n. Chr. in den Hintergrund.<sup>117</sup> Was die verschiedenen sozialen Räume innerhalb der Polis angeht, lassen sich etliche Abgrenzungs- und Zuschreibungsmerkmale finden: Sie liegen gerade deswegen so reichhaltig vor, weil in den Traumbildern, die immer prognostisch auf die Zukunft hin gedeutet wurden, der sozialen Mobilität eine entscheidende Bedeutung zukam, die in besonderem Maße Beispiele für derartige Räume erforderlich gemacht hat.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Diesen Aspekt betont Näf, *Traum* (Anm. 1), 197–199.

<sup>115</sup> Grundsätzlich wäre noch der Aspekt des antiken ‚Sehens‘ einzubeziehen, dem Elsner, *Roman Eyes* (Anm. 100) eine ganze Monographie gewidmet hat und dabei verschiedene Formen des Sehens unterscheidet.

<sup>116</sup> Dass bei Artemidor Ortsangaben in größerem Umfang fehlen, ist zweifellos der Strategie des Autors geschuldet, seine Beispiele möglichst neutral und für eine breite Anwendung geeignet zu gestalten.

<sup>117</sup> Die oben zitierte Passage 2,68,193,1–12 ist sicherlich sehr allgemein gehalten, so dass man zu glauben versucht ist, dass doch die gesamt-mediterrane Perspektive des Imperium Romanum eingeholt wird, weil die Beschreibungen letztlich rund um das Mittelmeer passen. Dies mag für weite Teile des Nordsaums und des Westens zutreffen, doch nicht für Regionen im Osten und Süden mit einem hohen Anteil an Wüsten und Oasen.

<sup>118</sup> Eine eigene Behandlung verdient hätte die Behandlung des Raumes innerhalb der Traumsequenzen. Dass hier andere Gesetzmäßigkeiten gelten, wird bereits in den Träumen vom Fliegen deutlich, ebenso in allen Träumen, die durch das Agieren der Götter in der Mythologie bestimmt sind, denn der Raum einschließlich des Weltraums kann ganz anders durchmessen werden. Insbesondere aus Buch 5 wird deutlich, dass zwischen Himmel und Erde andere Gesetzmäßigkeiten gelten und auch die Größenverhältnisse zwischen Menschen und Gegenständen sowie die Proportionen und die Beschaffenheit des menschlichen Körpers nicht mit denen der realen Welt übereinstimmen.



## CHAPTER 6

### ON THE USE AND ABUSE OF PHILOSOPHY FOR LIFE: JOHN CHRYSOSTOM'S PARADOXICAL VIEW OF KNOWLEDGE

Jan R. Stenger

University of Glasgow

#### *Introduction*

It is extremely difficult, if not impossible, to speak about esoteric knowledge in antiquity without applying modern notions of esotericism, knowledge and *Wissenschaft*. The matter becomes even more complicated, as our own concept of esotericism is notoriously elusive, whether among academics or the wider public, so that barely any clear-cut and simple definition is available.<sup>1</sup> Yet almost everyone, at least in the humanities, is likely to have a picture of esotericism in mind, however general and vague that may be. There is at least to some extent consensus that esoteric knowledge comprises ideas which are understood, preserved and transmitted by a small group of people, often specially initiated, and that these ideas somewhat differ from mainstream knowledge, either regarding their nature or their acceptance.<sup>2</sup> Further, the application of the term 'esoteric' always implies several oppositions, which structure the knowledge discourse in a revealing fashion. First, there is the spatial dichotomy between esoteric, 'inner', and exoteric, the 'outer' or public sphere of knowledge. In other words, the domain of knowledge and wisdom is conceptualised in spatial terms, in order to differentiate and separate two kinds.<sup>3</sup> Second, the concept of esotericism often carries evaluative connotations, depending on the perspective of the speaker; what is esoteric and not accessible to everyone is frequently seen as occult and suspect, as opposed to knowledge that is brought to light and exposed to the scrutiny of the community. Third, as esotericism overlaps considerably with religious discourse, the notion evokes the opposition between belief and knowledge: on the one hand, there is esoteric 'knowledge' which is based on secrets, mysteries and initiation, and on the other, scientific knowledge as defined by rationality and provability. Esotericism, therefore, serves as a vehicle for shaping our own ideal of rational knowledge by attributing what is different to the pre-rational 'other'.

---

<sup>1</sup> Hanegraaff (2012).

<sup>2</sup> Hanegraaff (2005).

<sup>3</sup> Considering Greek antiquity, this opposition is particularly relevant in Platonic and Aristotelian philosophy, which distinguished between insights to be disseminated to the wider public and those communicated among the circle of adherents.

Thus, the label of ‘esoteric’ emerges as a cultural construct or a set of stereotypes, based on the conception of modern society, with the aim of self-assertion and expelling certain kinds of knowledge from academic discourse. Although the term is dependent on the historical context and, hence, relative, similar approaches to the field of knowledge have been adopted in other periods as well and influenced our view on esotericism. Of paramount importance in this respect is late antiquity when the categories of knowledge and wisdom were exploited as effective weapons in fierce controversies between adherents of the traditional religious cults and leading figures of Christianity.<sup>4</sup> In their strident mutual attacks, the issue of knowledge, wisdom and truth occupied centre stage and was frequently intertwined with further contentious aspects such as the claim to antiquity and ethnic identities. The aim of this article is to investigate how and to what effect one vocal champion of ancient Christianity made use of spatial categories linked to the opposition between ‘inner’ and ‘outer’ when he entered the struggle over knowledge.

#### *Knowledge and Philosophy in Chrysostom’s Thinking*

As any other eminent Church Father of the fourth century, the preacher and archbishop John Chrysostom (c. 349–407) was particularly apt to consider the difference between established knowledge and Christian wisdom since he had become thoroughly acquainted with either during his life. Born into a family of the upper class in Syrian Antioch, Chrysostom received the traditional schooling, which would provide him, as any ambitious young man, with the knowledge and skills necessary for embarking on a rewarding public career.<sup>5</sup> In all likelihood, he attended for some years the school of the leading rhetorician of his times, Libanius, where he acquired all the rhetorical techniques that would enable him to sway whatever audience he wanted to. His oratorical talent leaps from every single page of his gigantic oeuvre and earned him the epithet ‘Golden Mouth’, Chrysostom. Yet, instead of aspiring to a career in the imperial administration or the military, he said farewell to secular education and defected to Christian teachers, under the influence of his mother Anthusa, who seems to have been a devout Christian. At some stage of his youth, he joined the *asketerion* of Diodore, not a religious school in the strict sense, rather a circle of young believers who shared life and studies under the supervision of clerical teachers. However, not completely satisfied with this depart from traditional society and its values, Chrysostom fled further from the city to the surrounding

---

<sup>4</sup> Fiedrowicz (2000: 151–4, 243–74); Hanegraaff (2012: 17–28).

<sup>5</sup> On his life and background see Mayer and Allen (2000); Liebeschuetz (2011).

mountains, where he sought spiritual consummation in the company of ascetic monks. After a couple of years of monastic experience and due to damaged health, he returned to the bustling city and its life to become priest and preach to the major congregation of Antioch.<sup>6</sup> There, he built a reputation as a fervent and brilliant preacher until in 397 he was appointed as archbishop of the capital Constantinople.

The impact of his early years is recognisable throughout Chrysostom's homilies and writings, as tensions abound between his ideal, the ascetic life of the hermits, and the urban way of life, posing numerous threats to the believer's soul. What is important in our context is that he experienced different forms of teaching and learning and had the opportunity for recognising the interdependence of education and way of life, including its locality. This personal experience left a deep mark even on his intellectual profile, as he addressed educational matters in a number of his works, especially those originating from his early career; there he betrays a constant wavering between promoting the monastic existence and acknowledging the interests of the educated and well-to-do families. He tackled this tension not only in his *On the Opponents of the Monastic Life*, the letters to his friend Theodore and several homilies, but is also credited with being the first Christian author to devote an entire treatise to children's education, the work entitled *On Vainglory or the Education of Children*.<sup>7</sup>

When we turn to Chrysostom's comments on teaching and knowledge, it instantly catches the eye that he makes frequent use of spatial terms denoting inner and outer spaces. Certainly, mapping the intellectual domain in these categories had a long-standing tradition in Greek thinking, since Plato and his disciple Aristotle had drawn a distinction between teaching to a small group of followers on the one hand and disseminating knowledge through lectures or written dialogues to a wider audience. Yet, while Aristotle employed only the adjective 'exoteric',<sup>8</sup> it was, as far as we can discern, not until the second-century satirical writer Lucian applied the term to the Peripatetics that the adjective 'esoteric' gained currency with regard to teaching and knowledge.<sup>9</sup> Soon, Christians adopted this linguistic practice and identified traditional philosophical schools through the spatial distinction between 'inner' and 'outer'.<sup>10</sup> However, this opposition also drew on a second, distinctively Jewish-Christian, tra-

---

<sup>6</sup> Chrysostom abandoned the urban life in 375 to spend the following six years as a monk in the mountains. The damages of his extreme asceticism to his health urged him to return to the city, where he eventually was ordained priest in 386. See Mayer and Allen (2000: 4–7); Liebeschuetz (2011: 126–32).

<sup>7</sup> Tloka (2005: 145–58); Horn and Martens (2009: 149–61); Stenger (forthcoming).

<sup>8</sup> Aristotle, *Eudemian Ethics* 1217b, *Nicomachean Ethics* 1102a etc.

<sup>9</sup> Lucian, *Vitarum auctio* 36, where, during the trading of philosophical lifestyles, the god Hermes tells an 'exoteric' Peripatetic from an 'esoteric' one. Hanegraaff (2012: 334–5).

<sup>10</sup> Clement of Alexandria, *Stromateis* 5.58.3–4; Hippolytus of Rome, *Refutation of all Heresies* 1.2.4.

dition, as the adherents of Christ since New Testament times had been used to distancing themselves from other religious groups by referring to them as ‘external’ or ‘those outside’.<sup>11</sup> Subsequently, the discourse of knowledge and that of religion entered a connection in Christian thinking, to the effect that there was a practical linguistic expression for addressing differences between ‘them’, the pagans, and ‘us’, the believers.<sup>12</sup> On this entrenched habit Chrysostom could rely when he referred to the ‘outer education’ (*exothern paideusis*), ‘outer philosophy’ (*exothern sophia*) and ‘outer philosophers’ (*exothern philosophoi*).<sup>13</sup> By these phrases, even without making it explicit, he evoked the impression that secular or, rather, pagan education and philosophy did not belong to the world of Christianity and was something completely different and, therefore, to be shunned. Spatial thinking easily lent itself to including and excluding certain social groups and branches of knowledge.

Interestingly, Chrysostom hardly ever uses the Greek word for exact knowledge and science, *episteme*, in this context. What is more, he does not reflect on knowledge in the strict sense, as imparted by the traditional schools, frequently either. Just as he is primarily concerned with ethical instruction and the daily routines of his flock,<sup>14</sup> while theological doctrines receive only scant treatment, so he rarely goes into details of the philosophical sects or teachings of individual philosophers.<sup>15</sup> Whenever he does talk about formal Greek education, the negative remarks outnumber the positive ones by far, which testifies to his aim of drawing a sharp line between the secular sphere and the realm of belief.<sup>16</sup> Another established knowledge term, however, figures prominently in his discussions: *philosophia*, linked to wisdom and truth, is of paramount importance to, albeit not reserved for, Chrysostom’s conception of Christian religion.<sup>17</sup> To be sure, he applies the word and its cognates as well to traditional philosophy and its key figures. Among the Greek intellectuals he includes not only the ancient philosophers such as Plato but also contemporary ones without famous names, which were a

---

<sup>11</sup> Mk 4:11. Opelt (1965).

<sup>12</sup> See Salzman (2008) on Christian and pagan identities.

<sup>13</sup> Chrys. *oppugn.* 3.11 (PG 47.367); 3.12 (PG 47.370); *Thdr.* 2.1; *catech.* 8.5; *stat.* 17.2 (PG 49.173); *hom.* 63.3 in *Jo.* (PG 59.352) etc. The abbreviations for Chrysostom’s works follow Lampe (1961). In general, for Chrysostom ‘external’ is all that belongs to the secular sphere and the needs of the human body, as opposed to Christian faith and the soul.

<sup>14</sup> Maxwell (2006); Sandwell (2007) on Chrysostom’s interaction with his congregation in Antioch and his dealing with their habits.

<sup>15</sup> Occasionally, though, great thinkers such as Pythagoras and Plato make an appearance in Chrysostom’s oeuvre, for instance, in *hom.* 33.4 in *Mt.* (PG 57.392); *hom.* 2.1 in *Jo.* (PG 59.30–1); *hom.* 6.6 in *1 Cor.* (PG 61.62). On his knowledge and use of Plato see Brändle (1998: 455–6).

<sup>16</sup> One of the most impressive examples is the scathing and sarcastic attack on Greek philosophers in *hom.* 2.1–2 in *Jo.* (PG 59.30–2).

<sup>17</sup> Bartelink (1960); Malingrey (1961); Schmidinger (1989); Cioffi (2005).

staple feature of Hellenic culture at that time.<sup>18</sup> Further, he distinguishes several disciplines of formal education by name, including astrology, mathematics, geometry and arithmetic.<sup>19</sup> However, Chrysostom's genuine interest is a different kind of philosophy. Tellingly, he talks about the 'real' philosophy (*ontos sophia*) or even 'our' philosophy (*hemetera philosophia*) and the wisdom 'above', rendering this intellectual pursuit a prerogative of the followers of Christ.<sup>20</sup> To drive his point home, he goes as far as to coin the expression 'Christian philosophy', thereby claiming that this activity greatly differs from its pagan counterpart.<sup>21</sup> As will become clear in the following section, Chrysostom, according to his own world view, is completely justified in marking such a sharp boundary; for the moment, it suffices to notice that already at a single glance Christian philosophy seems to consist rather in a distinct lifestyle than a set of lessons or formalised knowledge.<sup>22</sup> Despite this category difference, Chrysostom has a substantial amount of points of comparison, which enable him to establish a clear-cut opposition of conflicting intellectual fingerprints. Following his spatial dichotomy, the next section shall outline the profiles of the two philosophies.

### *A Philosophical Dichotomy*

Considering Chrysostom's predilection for visual oratory and powerful images, it comes as no surprise that he does not stop with the metaphorical meaning of spatial terms noted above. Instead, he would seize the opportunity whenever it showed to flesh out the contrast between the two philosophies with actual references to different spaces. On one occasion, when he set out to teach his congregation on the superiority of the eternal heavenly goods, apart from the members of his flock, some peasants from the Syrian countryside attended the service in the church of Antioch.<sup>23</sup> Whether Chrysostom had anticipated this cross-cultural encounter or

---

<sup>18</sup> Chrys. *hom.* 63.3 in *Jo.* (PG 59.352); *stat.* 17.2 (PG 49.173). Coleman-Norton (1930) and Mitchell (2000: 274–5) on Chrysostom's depiction of the Greek philosophers.

<sup>19</sup> Chrys. *hom.* 63.3 in *Jo.* (PG 59.352).

<sup>20</sup> Alternatives to *hemetera philosophia* are *kath' hemas philosophia* and *par' hemin philosophia*; see Chrys. *oppugn.* 1.2 (PG 47.320); *stat.* 21.4 (PG 49.220); *hom.* 63.1 in *Jo.* (PG 59.349); *kal.* 4 (PG 48.959). Another expression is 'heavenly philosophy' (*ouranios philosophia*), *oppugn.* 3.18 (PG 47.380); further, philosophy 'according to God', *stat.* 18.4 (PG 49.186). Likewise, Chrysostom simply refers to 'philosophy', indicating the Christian conduct, if the opposition to pagan philosophy is not relevant to the argument. He also speaks of 'the real education' (*ontos paideusis*), e.g. at *oppugn.* 3.12 (PG 47.368). Further references in Bartelink (1960).

<sup>21</sup> Chrys. *kal.* 3 (PG 48.956): τὸ παρατηρεῖν ἡμέρας οὐ Χριστιανικῆς φιλοσοφίας, ἀλλ' Ἑλληνικῆς πλάνης ἐστὶν ("to observe the days of the calendar does not belong to Christian philosophy, but to Hellenic error").

<sup>22</sup> It goes without saying that the idea of philosophy as a way of living was itself deeply rooted in Greek philosophy, from Socrates on. See also Cioffi (2005).

<sup>23</sup> Chrys. *catech.* 8, delivered in Antioch at some point between 389 and 397 (Kaczynski 1992: 43–5). The homily belongs to a series of baptismal instructions and is addressed to a mixed audience of newly baptised and others who had received baptism before. It is not sufficiently established who the people were that the passage mentions. Harkins (1963: 280–2), van de Paverd (1991: 260–89) and Kaczynski (1992: 466–7) consider them monks

alertly adapted his homily on the spot, he phrased his instructions about the Christian conduct according to this meeting of urban and rural believers right from the beginning:<sup>24</sup>

Since the people who have this day streamed into our assembly from the country have made our gathering more brilliant, let us in return set before them a richer spiritual banquet filled with the same great love they have shown for us. [...] Let us not look to the fact that their speech is different from ours. Let us note carefully the true doctrine of their soul and not their barbarous tongue. Let us learn the intention of their heart and that they prove in deeds the things we, in our love of true doctrine, strive to teach by words. For they fulfil in deeds the precept of the Apostle, who bids us to get our daily bread by working with our hands.

It is evident that Chrysostom in this opening of the baptismal instruction extols the virtues of the Syrian visitors as an excellent model of the blameless life, which his parishioners, even though hailing from a different cultural background, should emulate in the urban context of Antioch. The recurring use of the term ‘philosophy’, applied to the country folk and hammering the preacher’s lesson into his audience, hardly escapes their attention and serves as a constant reminder of the ideal that ought to govern their lives. There is, though, more to this passage than the presentation of an excellent role model to the congregation. By elaborating on the contrast between the Syrians’ activities in the countryside and the habits common in the cityscape Chrysostom prepares the ground for a comparison which helps to bring out the nature of his model. Already anticipated by the constant reference to the key term *philosophia*, the inhabitants of the rural landscape are being opposed to the philosophers, who seem only to sport stately beards and staffs but miserably fail to gain insight into the metaphysical realm.<sup>25</sup>

It is not fortuitous that Chrysostom picks out philosophers whose profession is easily recognisable from their eye-catching props. Rather, these representatives of traditional philosophy figure as a staple in his sermons and writings, obviously operating as a ready-made stereotype to refer to a social group rather than to identifiable individuals. In several of his texts we encounter these characters, whose main properties appear to be the beard, the staff and the cloak.<sup>26</sup> Needless to say, with this malicious mockery Chrysostom draws on the tradi-

---

or monks who had been ordained priests. See also Maxwell (2006: 78–9). In any case, as the passage makes clear, they were not identical with the monks in Antioch’s neighbourhood.

<sup>24</sup> Chrys. *catech.* 8.1–2. The translation is adapted from Harkins (1963). Similar remarks on the irrelevance of the barbarian tongue opposed to a sound mind occur in *stat.* 19.1 (PG 49.188) and *pan. mart.* 1.1 (PG 50.646).

<sup>25</sup> Chrys. *catech.* 8.6: “Here you see this simple rustic who knows nothing but farming and tilling the earth. Yet he takes no heed of the present life, but sends his thoughts winging to the good things that lie stored up in heaven, and he knows how to be wise about those ineffable blessings. He has exact knowledge of things which the philosophers who take pride in their beard and staff have never even been able to imagine.”

<sup>26</sup> Chrys. *stat.* 17.2 (PG 49.173–4); *hom. 5 in Tit.* (PG 62.694); *virg.* (PG 48.537).

tional satire on intellectuals as familiar from the attacks of the second-century writer Lucian.<sup>27</sup> The philosophers, who seek to affirm their commitment to their profession through their outward appearance, are, in the preacher's eyes, best examples of the typical urban mode of life. Obsessed with external splendour and striving for recognition from their fellow citizens, they live a life of *phantasia*, that is, vainglory and pretentiousness without substance.<sup>28</sup> Or, as the learned aristocrat, Herodes Atticus, is reported to have said, "I see the beard and the robe, but the philosopher I can't see."<sup>29</sup>

Given that countless ancient philosophers criticised the excesses typical of upper-class materialism, it is striking that Chrysostom deliberately links the intellectuals to the city life, which is centred upon possessions, status signs and ostentation. Repeatedly, he insinuates a close association between the urban elite with their fixation with wealth, garments, crowds of slaves and reputation, and the representatives of Greek philosophy, to cast light on an appalling discrepancy, the gap between outward splendour and inward inanity.<sup>30</sup> For instance, in one of the *Homilies on the statues* hardly has he contrasted the simple life of the monks with the luxuriousness and sinfulness of the city when he singles out the traditional philosophers as paragons of this corrupted existence.<sup>31</sup> Thereby, he projects all his prejudices and reservations which he vocally voices towards the urban sphere onto the group of intellectuals so that they epitomise the major faults of the townsfolk.

Particularly in his early writings, when he still was under the immediate spell of his experience as an anchorite, Chrysostom entertained the idea of implementing the monastic life in the urban environment, in the hope of virtually turning the city into a church or monastery. The faithful life of the monks appeared to him always far more conducive to attaining spiritual edification and securing salvation than any effort within the city walls.<sup>32</sup> Unsurpris-

---

<sup>27</sup> E.g. Lucian, *Dialogues of the Dead* 20 (Charon and Hermes). Dietrich (2003). For the cloak as a symbol of the philosopher's simple lifestyle see, for instance, Plato, *Protagoras* 335d, Diogenes Laertius 2.28, 6.22, 6.91, Philostratus, *Vita Apollonii* 2.40.

<sup>28</sup> The term *phantasia* is central to Chrysostom's dislike for the urban sphere and its flaws. See Chrys. *oppugn.* 1.18 (PG 47.339); *stat.* 2.5 (PG 49.40) et al. The most vivid account of this misguided behaviour is given in the opening passage of *educ. lib.*, where Chrysostom denounces the elite's quest for reputation and its perception by the community. Cf. Stenger (forthcoming).

<sup>29</sup> Quoted by the Roman writer Gellius (*Noctes Atticae* 9.4).

<sup>30</sup> Chrys. *stat.* 17.2 (PG 49.173–4); *stat.* 19.1 (PG 49.188–9). A similar technique is to set Greek philosophy against the rural origins of Christian wisdom, e.g. in *hom.* 2.1 in *Jo.* (PG 59.30).

<sup>31</sup> Chrys. *stat.* 19.1 (PG 49.188–9).

<sup>32</sup> Chrys. *oppugn.* As he came to recognise that this was hardly a feasible solution he refrained from persuading every young Christian of the monastic life and adopted a more realistic strategy, namely transferring essential ascetic virtues to the daily life of Christian citizens, for instance in *educ. lib.* 19. In one of the homilies on Matthew, Chrysostom characterises the wilderness and the mountains where the monks dwell as the 'city of virtue' (*hom.* 72.3 in *Mt.*, PG 58.671). Illert (2000); Tloka (2005: 172–3); Maxwell (2006: 129–33).

ingly, as we already have noticed, in his discussion of the contrary forms of life Chrysostom more than once draws our attention to their local setting. As Greek philosophy figures prominently as the hallmark of the ancient city, so the perfect embodiment of Christian virtue is solely to be found in the desert and the mountains.<sup>33</sup> Not only the Syrian farmers of the baptismal homily are depicted by him as prime models of the conduct dear to God, but also the rustic monks, dwelling in the surrounding mountains, fit well into the picture.<sup>34</sup> Similarly to his portrayal of the philosophers, Chrysostom has a rough sketch of rustic life in his mind, which he then applies to the Syrians as well as to the hermits. Both make an appearance in the cityscape only rarely, especially if there arises an urgent situation or an imminent danger, as was the case during the revolt of the statues in 387.<sup>35</sup> Otherwise they avoid direct contact with the threatening and corrupting habits of the citizens. The whole life of the peasants and the monks is a far cry from the demeanour and occupations of the urban population, as the following passage makes clear:<sup>36</sup>

For I think the present day to be a very great festival indeed on account of our brethren, who by their presence beautify our city and adorn the Church; a people foreign to us in language, but in harmony with us concerning the faith, a people passing their time in tranquillity, and leading an honest and sober life. For among these men there are no spectacles of iniquity—no horse races, nor harlots, nor any of that riot which pertains to a city, but every kind of licentiousness is banished, and great sobriety flourishes everywhere. And the reason is that their life is a laborious one; and they have, in the culture of the soil, a school of virtue and sobriety, and follow that art which God introduced before all others into our life. For before the sin of Adam, when he enjoyed much freedom, a certain tillage of the ground was enjoined upon him; not indeed a laborious or a troublesome one, but one which afforded him much good discipline, for he was appointed, it is said, “to till the garden, and to keep it.” Each of these men you may see at one time employed in yoking the labouring oxen, and guiding the plough, and cutting the deep furrow; and at another ascending the sacred pulpit, and cultivating the souls of those under their authority; at one time cutting away the thorns from the soil with a bill-hook, at another purging out the sins of the soul by the Word. For they are not ashamed of work like the inhabitants of our city, but they are ashamed of idleness, knowing that this has taught every kind of wickedness; and that to those who love it, it has proved a teacher of iniquity from the beginning.

In order to exhort his congregation during an existential crisis of Antioch to a wholesale re-think of their habits, the preacher puts before their eyes an image of a far removed and completely different form of life. While the citizens indulge in theatre spectacles, visits to brothels

---

<sup>33</sup> Likewise, pagan authors in late antiquity discussed whether the involvement in urban life or the solitude of the countryside was more conducive to attaining philosophical perfection. See, for instance, Eunapius, *Vitae Sophistarum* 6.4.

<sup>34</sup> Chrys. *stat.* 19.1–2 (PG 49.188–90).

<sup>35</sup> Van de Paverd (1991), French (1998) and Mayer and Allen (2000: 7, 12).

<sup>36</sup> Chrys. *stat.* 19.1 (PG 49.188–9). The translation is adapted from Schaff (1889b).



and every other kind of sinful leisure, the men from the countryside are used to labouring with their own hands. With much toil and sweat, they cultivate the fields and perform every task that is necessary in agriculture by themselves, instead of assigning menial jobs to servants, as the inhabitants of the city are accustomed to out of misguided pride. Contrary to the established framework of elite values, rustic simplicity in Chrysostom's thinking is evaluated in a decisively positive fashion; by his vivid description he brings the metaphor of *agroikia*, rusticity or boorishness, back to life and re-evaluates it.<sup>37</sup> What is more, the Syrian countrymen differ from the citizens not only by their devotion to physical labour, but they also excel at praising God with psalmody and disseminating Christian belief with words. These activities stand out in stark contrast to the civic philosophers, who usually utter pointless arguments.

Yet, the import of the passage quoted above emerges only from its Biblical reference.<sup>38</sup> Firstly, Chrysostom makes the point that the country folk actually lead a life according to nature, as for a long time the Greek philosophers had promoted, but obviously failed to practice. With their simple food, the absence of any social hierarchy and the equal distribution of possessions, the countrymen represent the primordial form of life, which is explicitly contrasted with the depravation so pervasive in the city. Secondly, the peasants resemble the first farmer of mankind, Adam. Elsewhere, Chrysostom claims that the monks in their frugal and modest life emulate the angels.<sup>39</sup> In other words, this wholesome conduct—contrary to urban life—is a genuinely Christian one. And thirdly, the peasants' occupations and virtues foreshadow the return of the paradise, a step towards alleviating the Fall. Certainly, the preacher here implicitly draws also on the romanticising notion of the Golden Age familiar to the educated among his parishioners, but at the same time he puts on this common motif a distinctively Christian stamp.

The opposition of spaces, urban and rural, is, of course, only one, and not even the most important, step in a wider agenda. What is worth mentioning here is that spatial categories serve the aim of visualising contrasting choices of life and, thus, making the argument more powerful. These different attitudes to human existence are Chrysostom's core interest when dealing with the countrymen. At the heart of the matter lies the fundamental opposition between theory and practice. This issue is given particular prominence in a passage from a

---

<sup>37</sup> The adjective *agroikos* and its derivatives mostly carry connotations of 'boorish', 'rude'. Liddell, Scott and Jones (1940: 15).

<sup>38</sup> See Gen 2:15.

<sup>39</sup> Chrys. *catech.* 8.4.

sermon on the gospel of John, in which Chrysostom elaborates on the difference between Christian faith and Hellenic philosophy:<sup>40</sup>

A great blessing then is faith when it arises from glowing feelings, great love, and a fervent soul; it makes us truly wise, it hides our human meanness, and leaving reasoning beneath, it philosophises about things in heaven; or rather what the wisdom of men cannot discover it abundantly comprehends and succeeds in. Let us then cling to this and not commit to reasoning what concerns ourselves. For tell me, why have not the Greeks been able to find out anything? Did they not know all the outward [pagan] wisdom? Why then could they not prevail against fishermen and tentmakers, and unlearned persons? Was it not because the one committed all to argument, the others to faith? And so these last were victorious over Plato and Pythagoras, in short, over all that had gone astray; and they surpass those whose lives had been worn out in astrology and geometry, mathematics and arithmetic, and who had been thoroughly instructed in every sort of learning, and were as much superior to them as true and real philosophers are superior to those who are by nature foolish and out of their senses. For observe, these men asserted that the soul was immortal, or rather, they did not merely assert this but persuaded others of it. The Greeks, on the contrary, did not at first know what manner of thing the soul was, and when they had found out and had distinguished it from the body they were again in the same case, the one asserting that it was incorporeal, the other that it was corporeal and was dissolved with the body. Concerning heaven again, the one said that it had life and was a god, but the fishermen both taught and persuaded that it was the work and device of God.

Again, in order to cast light on the superiority of faith, the preacher confronts it with its pagan counterpart, which, interestingly, is not defined in religious terms but consists in Greek philosophy. And once more, it is the notion of Christian *philosophia* that suggests this line of comparison. Painting philosophy with a broad brush, Chrysostom encapsulates the essentials of traditional learning, including its champions, Plato and Pythagoras, its branches and its main characteristic, the method of reasoning (*logismos*). What interests him most is that this specific approach to reality is subject to severe limitations and, hence, doomed to fail. Even though erudite Greeks are well versed in every domain of established knowledge, they fall far short of accounting for what is central to human life. The reason is that they are confined to applying the human intellect and its prevalent quality, rationality. With unconcealed Schadenfreude, Chrysostom notices that the Greek philosophers, despite their subtle argument, never reached consensus on what matters most—the human soul and God’s creation—, least of all persuaded others of their opinions. Fundamental to this sarcastic depiction is that Hellenic wisdom relies completely on the human faculty of reason, instead of recognising man’s limited abilities. To put it another way, the failure of traditional philosophy lies in that its approach is immanent in the world here so that it never can reach to the heavenly realm, where human life is anchored and finds its ultimate goal.

---

<sup>40</sup> Chrys. *hom.* 63.3 in *Jo.* (PG 59.352). Translation after Schaff (1889a).

Christianity, by way of contrast, as it is firmly based on faith is directly linked to God and, through his revelation, to real wisdom and truth. In a series of rhetorical questions and pointed antitheses the passage claims that faith surpasses any effort of human rationality and succeeds in gaining insight into the nature of the divine and the world. Since it is grounded in divine truth, Chrysostom goes on to argue, glossing over fierce dogmatic conflicts of his times, its doctrines are consistent and persuasive throughout.<sup>41</sup> The passage further intimates that rationality and theories are not even essential to this kind of wisdom, let alone a prerequisite. In spite of their lack of formal schooling, simple fishermen, tentmakers and unlearned fellows, when compared with the pagan ‘wise’ men, emerge as the true philosophers. The superiority of their wisdom is manifestly proven, as if they had won a sophistic competition with Plato and Pythagoras.

While in this passage Chrysostom allows us only a glimpse of what, instead of learning, is needed in addition to faith he is explicit about this issue in the baptismal instruction that we discussed above. There, as has been shown, the significant distinction between the rustic Christians and the traditional philosophers consists in the formers’ commitment to practical deeds and toilsome labour. They acquire and display virtue, not through learning and teaching, but agriculture and a frugal life. To be sure, the saintly countrymen occasionally ascend the pulpit to teach their fellow folk; likewise, they regularly practise psalmody. However, Chrysostom leaves no doubt that their core business is deeds, to the extent that words are unnecessary for teaching.<sup>42</sup> It is by their actions, their *vita activa*, that they abide by the rules given by St Paul and follow in the footsteps of angels. What is more, in agreement with Jesus’ Sermon on the Mount<sup>43</sup> the farmers not only practise the blameless life but also exhort others to emulate them. The superiority of this practice of virtue over the philosophers’ *vita contemplativa* is thrown into high relief in the nineteenth *Homily on the statues*, which we looked at above:<sup>44</sup>

For among these men [...] great sobriety flourishes everywhere. And the reason is that their life is a laborious one; and they have, in the culture of the soil, a school of virtue and sobriety and follow that art which God introduced before all others into our life. [...] Each of these men you may see at one time employed in yoking the labouring oxen, guiding the plough and cutting the deep furrow;

---

<sup>41</sup> Cf. Chrys. *hom.* 2.3 in *Jo.* (PG 59.32) on St John’s teachings.

<sup>42</sup> Chrys. *catech.* 8.3. As to the contrast to pagan philosophy, see also *hom.* 63.1 in *Jo.* (PG 59.349): “A great good is philosophy, the philosophy I mean which is with us. For what the pagans have is words and fables only; nor have these fables anything philosophical in them.”

<sup>43</sup> Chrys. *catech.* 8.2, with Mt 5:19. The paramount importance of practice and conduct is also highlighted in *hom.* 72.4 in *Mt.* (PG 59.352), where Chrysostom posits that correct belief is of no use if not accompanied by a virtuous life.

<sup>44</sup> Chrys. *stat.* 19.1 (PG 49.188–90).

and at another ascending the sacred pulpit and cultivating the souls of those under their authority; at one time cutting away the thorns from the soil with a bill-hook, at another purging out the sins of the soul by the Word. [...] These are our philosophers and theirs the best philosophy, exhibiting their virtue not by their outward appearance but by their mind. The pagan philosophers are in character no wise better than those who are engaged on the stage and in the sports of actors; and they have nothing to show beyond the threadbare cloak, the beard and the long robe! But these, quite on the contrary, bidding farewell to staff and beard and the other accoutrements, have their souls adorned with the doctrines of the true philosophy, and not only with the doctrines, but also with the real practice. [...] And not only is this to be wondered at, but that they confirm the credibility of these doctrines by their actions.

Labour with your own hands is appreciated as a kind of professional activity or ‘art’ (*techne*) so that it ranks among other honourable pursuits; more importantly, it functions as a school of virtue and a proof of Christian doctrines, thereby replacing the established schools and their ineffective curriculum.<sup>45</sup> The rural way of life, as it happens, embodies the perfect harmony of words and deeds, or doctrines and practice, with words clearly subservient to practice. Chrysostom aims at tailoring a new robe for knowledge and philosophy: whilst the Greek philosophers miserably fail to translate theory into practice, Christian wise men, devoid of any formal training, bring virtue to fruition and, simultaneously, attain mastery of all relevant knowledge.

The passages discussed so far are indicative also of another fundamental opposition, which is inextricably connected to that between theory and practice. When Chrysostom insists on the laborious work with the hands as opposed to the vainglorious and leisured life of the urban elite, he does so, for one thing, to lay stress on the peculiar quality of Christian *philosophia*. Further, he implies a social distinction, that of exclusivity versus inclusiveness. In this regard, it is telling that he is eager to associate the Greek philosophers with the pursuits and the habits of the urban upper class: the inclusion of intellectuals in the affluent citizens points to the fact that traditional schooling in antiquity required a substantial amount of time and, ultimately, money. Only the well-to-do could afford a lifestyle that provided them with sufficient spare time to dedicate themselves to intellectual pursuits such as philosophy, rhetoric, mathematics and music.<sup>46</sup> Even more strikingly, to devote one’s whole life to studies, as for instance Plato had done, was an option open only to those few who luckily felt no need to earn any money. Apart from these happy few, whoever attended the traditional schools in late antiquity nourished the hope of embarking on a profitable career, whether as an advocate, an official in the administration or a high-ranking officer. These ambitions of the urban elite Chrysostom vigorously attacks in his treatise *On Vainglory*, contrasting them with the care for

---

<sup>45</sup> In *hom. 5.6 in 1 Cor.* (PG 61.47) Chrysostom affirms that earning your daily bread through labour is a kind of philosophy.

<sup>46</sup> This fact is acknowledged by Chrysostom himself, e.g. in *hom. 2.1 in Jo.* (PG 59.30). For an overview of the social setting of higher education in late antiquity see Tloka (2005: 5–21).

the soul.<sup>47</sup> Within the schools themselves, another social hierarchy cements the elitist character of Greek teaching. Since traditional philosophy is based on formal logic and argumentation—in the same way as rhetoric depends on the mastery of formalised techniques—there is a clear distribution of social roles between experts or authorities on the one hand and neophytes on the other, who have yet to complete their skills. It is this hierarchy of knowledge that attracts Chrysostom's fierce criticism in a homily on the gospel of Matthew, where he dismisses the Pharisees and rabbis in all their elitism and boastfulness as a teaching authority alien to Christian religion.<sup>48</sup> We can surmise that he had the same misgivings about the 'masters' of the Greek schools.

In the same passage, which intends to promote the Christian virtue of humility against arrogance, the preacher draws, as it is his habit, an idealised picture of equal opportunity as implemented by Christianity. There, we encounter the common motifs that we recognise from the sermons discussed above.<sup>49</sup> In stark contrast to the exclusivity of pagan philosophy, admission to Christian wisdom requires but one ticket: faith. Neither wealth, reputation, status signs nor methods of reasoning are required for attaining knowledge of the divine and the world; what is necessary, instead, is a life of virtue and devotion. And this is accessible to all, as long as they are prepared to bid farewell to the values that permeate secular society. Fine examples are, according to Chrysostom, the early followers of Christ, fishermen, tentmakers and tax collectors, who, by virtue of their faith, were able to refute the elaborate doctrines of the philosophers.<sup>50</sup> Thus, right from the outset, Christianity had a strong desire for an equal society, in which knowledge and truth are not restricted to a small circle of initiated intellectuals.<sup>51</sup> That the superior wisdom is indeed available to all is evidenced throughout Chrysostom's oeuvre, which, across exegetic sermons, panegyric homilies and treatises, provides a host of exemplars embodying *philosophia*, from the first Christians to male and female martyrs of the previous centuries to the contemporary rustic monks.<sup>52</sup> Consequently, what is being revealed as 'esoteric' and exclusive knowledge is in fact the established philosophy of the

---

<sup>47</sup> Chrys. *educ. lib.* 38. However, he makes the concession that the sons of the upper class are likely to enter such professions, but only after a thoroughly religious upbringing (ibid. 81; 84; 89).

<sup>48</sup> Chrys. *hom.* 72.2–3 *in Mt.* (PG 58.669–71). In this passage he explains Mt 23:8 ("But be not ye called Rabbi: for one is your Master, even Christ; and all ye are brethren.") to reject any arrogation of human teaching authority.

<sup>49</sup> See Chrys. *hom.* 72.4 *in Mt.* (PG 58.672): agriculture, labour with your own hands, simple food, and life according to nature.

<sup>50</sup> Chrys. *stat.* 19.2 (PG 49.190); *hom.* 2.2 *in Jo.* (PG 59.31).

<sup>51</sup> Chrysostom paints a romanticising picture of the egalitarian and inclusive society as actualised among the hard-working monks in *hom.* 72.3–4 *in Mt.* (PG 58.671–2). On Chrysostom's social vision see Mayer (2009).

<sup>52</sup> For Chrysostom's use of exemplars in ethical teaching and exegesis see Mitchell (2000: 49–55 and *passim*).

Greeks, whereas Christian wisdom spreads across entire humanity, regardless of class distinctions or intellectual abilities.

To take this societal aspect one step further we should have a look at the impact of both pagan teaching and Christian philosophy. We already mentioned in passing that, while the Greeks fail to live up to their lofty ideals, simple followers of Jesus by their very life and work teach others how to become an irreproachable person. At first glance, it might seem as if the pagan thinkers had a substantial impact on society, as they lay claim to a high reputation and display with every fibre of their outward appearance that they are widely recognised as honourable and influential members of the civic community. However, with his scornful remarks and an eye for human frailty, Chrysostom lays the marginalisation and nullity of these figures bare. As the skirmishes between them show, they are primarily concerned with subtleties of logic reasoning or rather with their own reputation.<sup>53</sup> Offering contradictory and ridiculous opinions on abstract matters,<sup>54</sup> the philosophers are far from convincing others, not to mention changing the morals of their audience.<sup>55</sup> And when their own morals and habits are put under scrutiny, these caricatures of philosophy<sup>56</sup> are exposed as hypocrites, who resemble actors on the stage, because they merely pretend to pursue serious occupations. Despite their ambitious principles, they are committed to a life of sensual pleasure, similar to dogs under the dinner table of the rich, which “do everything for the sake of the belly”.<sup>57</sup>

An excellent opportunity to unmask the philosophers’ idleness came when during Lent of 387 Antioch faced the danger of being razed to the ground by the infuriated emperor Theodosius I. After a number of citizens enraged by new tax regulations had thrown down images of the emperor and his family, the city was entrapped in an existential crisis over several weeks, awaiting imperial punishment for this outrageous lese-majesty. During this period, while both secular and clerical representatives of Antioch tried to negotiate a settlement of the

---

<sup>53</sup> Cf. Chrys. *hom.* 63.1 in *Jo.* (PG 59.349): “Everything among those men [the pagan philosophers] is done for the sake of reputation.”

<sup>54</sup> The inconsistency and ridiculousness of pagan philosophy is relentlessly exposed in *hom.* 2.2 in *Jo.* (PG 59.31).

<sup>55</sup> See also *stat.* 19.2 (PG 49.190): “Let the Gentiles then be ashamed, let them hide their heads, and slink away on account of their philosophers, and their wisdom, wretched as it is beyond all folly! For the philosophers that have been amongst them in their lifetime have hardly been able to teach their doctrines to a very few, who can easily be numbered; and when any trifling peril overtook them, they lost even these.”

<sup>56</sup> The term ‘caricature’ is particularly apt as Chrysostom elsewhere relishes tearing the philosopher, Pythagoras, to shreds, who had allegedly conversed with oxen and eagles, yet, of course, to no avail (*hom.* 2.2 in *Jo.*, PG 59.32). The ridiculous representatives of Greek philosophy are opposed to the effective teaching of the simple fisherman John the Apostle: “But not so the words of him who was ignorant and unlettered; for Syrians, and Egyptians, and Indians, and Persians, and Ethiopians, and ten thousand other nations, translating into their own tongues the doctrines introduced by him, barbarians though they be, have learned to philosophise.”

<sup>57</sup> Chrys. *stat.* 17.2 (PG 49.173–4). This is obviously an allusion to the Cynic philosophers.

dispute, Chrysostom delivered a series of homilies to his congregation, in order to amend the situation.<sup>58</sup> Significantly, he laid the blame for the riot squarely on the corrupted morals and sinful desires of his fellow citizens, without any patience with Christians among them. Since their habits—particularly their obsession with swearing oaths—had proven instrumental in the downfall, it was essential to bring about a fundamental change of values and behaviour. With great pleasure, the preacher savoured to the full the memory how the philosophers in the moment of greatest affliction had deserted the citizens to save their own lives.<sup>59</sup>

Where now are those who are clad in threadbare cloaks and display a long beard and carry staffs in the right hand; the philosophers of the world, who are more abject in disposition than the dogs under the table and do everything for the sake of the belly? All these men then forsook the city; they all hastened away and hid themselves in caves!

Instead of supporting the inhabitants of Antioch in the face of death and offering consolation, the pagan intellectuals did not have anything in mind but save their neck. Egotistically, they joined the wealthy class in their precipitous flight to the mountains, where they would escape punishment. This upsetting response to collective danger was another proof of the futility of quixotic academics, so often derided in ancient anecdotes. In Chrysostom's view, the philosophers had forfeited their claim to public engagement for good and all.

With the monks, it was a completely different matter. At the same time as scores of affluent and influential citizens forsook their fellows, one group of men set out on the reverse journey from the surrounding mountains to the city. This is at least what Chrysostom tells us in the same homily.<sup>60</sup>

And the inhabitants of the city fled away to the mountains and to the deserts, but the citizens of the desert hastened into the city, demonstrating by deeds what, on the preceding days, I have not desisted from saying, that the very furnace will not be able to harm the man who leads a virtuous life. Such a thing is philosophy of soul, rising superior to all things and to all prosperous or adverse events; for neither is it enfeebled by the former nor beaten down and debased by the latter, but abides on the same level through the whole course of things, showing its own native force and power! Who, indeed, was not convicted of weakness by the difficulty of the present crisis? Those who had held the first offices in our city, who were in places of power, who were surrounded with immense wealth, and who were in high favour with the Emperor, leaving their houses utterly deserted, all consulted their own safety; and all friendship and kindred were found worthless, and those whom they formerly knew, at this season of calamity, they desired not to know and prayed to be unknown of them! But the monks, poor as they were, having nothing more than a mean garment, who had lived in the coarsest manner, who seemed formerly to be nobodies, men habituated to mountains and forests; as if they had been so many lions, with a great and lofty soul, whilst all were fearing and quaking, stood forth and relieved the danger, and that, not in the course of many days, but in a brief moment of time!

---

<sup>58</sup> The uprising took place at the end of February 387. For a reconstruction of the events and the chronological sequence of the homilies see van de Paeverd (1991). Further French (1998).

<sup>59</sup> Chrys. *stat.* 17.2 (PG 49.173–4). This homily dates to 27 March 387 and focuses on the courageous intervention of the monks on the day of the trial of the city's decurions.

<sup>60</sup> Chrys. *stat.* 17.2 (PG 49.174).

With the monks' intervention in the crisis Chrysostom's argument comes full circle. The only way of defending against all evils and dangers is Christian philosophy as epitomised in the monks' selfless endeavour. Even though they have no connection with the inhabitants of the city, they put their own lives aside to rescue them, demonstrating by this act that they are actually their brothers. In the twinkling of an eye, as if their bare appearance was sufficient, they bring the threatening situation to an end.<sup>61</sup> To cut a long story short, the preacher sums up his lesson: "So great is the moral wisdom that was brought among men by Christ."<sup>62</sup> Though living a life of seclusion, the monks nevertheless bring their philosophy to fruition first and foremost in the care for others.

This is what runs as a thread through Chrysostom's descriptions of Christian wisdom. It is true that this kind of *philosophia* results in the perfection of one's individual life and eventually the salvation of the soul—what pagan philosophy boasts, but fails to achieve. The wise and virtuous believer will avoid anything that might distract him from this path, including theatre spectacles and cursing. The consummation of the true philosophy, though, manifests itself in the practice of charity in all its facets. That is why Chrysostom is keen to repeat the story of the monks' intervention in the crisis during the series of services held in this period.<sup>63</sup> He wants the message embodied by the ascetics to take root and grow in the souls of his parishioners so the latter adopt their virtues within the urban context. After the appalling and misplaced boldness of some citizens has put the life of the entire city at risk, the well-founded *parrhesia*, the frankness of speech before any authority and even before God, will maintain the welfare of the urban community forever.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> See also the similar description in *stat.* 18.4 (PG 49.186): "But they who feared God, the men who passed their time in monasteries, hastened down with much boldness, and set all free from this terror; and the terrible events that had taken place and the threats which had been expected to be put into execution were so far from causing them to fear or from throwing them into anxiety that, although they were placed far off from the calamity and had no share in it, they cast themselves willingly into the midst of the fire and rescued all; and as for death, which seems universally terrible and awful, they awaited it with the utmost readiness and ran to meet it with more pleasure than others do towards principalities and honours. And why but because they knew that this is the greatest principality and honour? And they showed in very deed that he only is blessed who lays hold of the wisdom which is from above, that he undergoes no change and sustains no adversity, but enjoys a continued tranquillity and laughs to scorn all things which seem to be sorrowful."

<sup>62</sup> It is not by chance that, with regard to the blameless life of the monks from the desert, Chrysostom repeatedly employs the terms 'proof', 'corroborate' and 'demonstrate', simultaneously drawing on the discourse of logic and indicating that the practice of virtue operates in place of logical reasoning (*catech.* 8.6; *stat.* 18.4, PG 49.186; *stat.* 19.1, PG 49.189).

<sup>63</sup> The monks' endeavour figures prominently in *stat.* 17, 18 and 19, delivered on 27 and 28 March and 7 April 387 respectively. Van de Paeverd (1991: 363–4).

<sup>64</sup> The legitimate boldness of both monks and the bishop in the course of the events is a key theme of *stat.* 17; see, for instance, PG 49.174–5, with the ineffective *parrhesia* of the educated elite. In *stat.* 3, we see bishop Flavian by virtue of his *parrhesia* conversing with the emperor Theodosius on equal terms or even as his senior (PG 49.50). Bartelink (1985); Bartelink (1997).



The reason why the preacher in the wake of the riot dwells so tenaciously on the monks' selfless succour is not just that it affords him the chance of extolling the superiority of Christian figures over pagan leaders. Particularly conducive is it to his argument because the monks can serve as living exemplars of his conception of wisdom.<sup>65</sup> What is essential for the unfading success of Christian philosophy is that there is a close personal relationship between those who are already advanced and those who are still at the starting point of their moral progress and in need of advice.<sup>66</sup> The basic principle underlying Chrysostom's pedagogy is emulation or imitation: since morals and behaviour are centre stage and have brought about the demise of formal schooling, it is imperative to furnish the novices with suitable models of the Christian life. The ordinary believer is, in addition to Biblical characters of ancient times, urgently in need of living models to mould his or her soul according to the religious virtues.<sup>67</sup> Thus, the social dimension of *philosophia* is operational not only in the practice of virtue, especially charity, but already during the pedagogical process. In the end, Chrysostom intimates, Christian knowledge will contribute to creating a humane society, which is tied together by mutual acts of love and the community of 'teachers' and followers.

### *Communicating the Ineffable*

Substantial as the impact of Christian knowledge on the society may be, it is exactly its inherent social nature that poses a major threat to its range and power. We have seen above that being a true philosopher requires a perfect consonance of words and deeds, with actions underpinning the validity of the ethical lessons.<sup>68</sup> Chrysostom's focus, though, is definitely on deeds; these are far more decisive than teaching with words, as the agricultural metaphor for education encapsulates so vividly. Further, we noticed that this is the case because philosophy is in essence rather a peculiar mode of life than a set of doctrines, available also for the uneducated. What is more, Chrysostom, the most powerful preacher of his age, suggests, paradoxically, that actions speak more clearly than any written word, even to the extent that words are

---

<sup>65</sup> This point is given prominence in *hom. 72.4 in Mt.* (PG 58.672–3). Occasionally, Chrysostom holds up also pagan individuals and philosophers as models of good behaviour, in order to shame his congregation for their flaws (*hom. 62.4 in Jo.*, PG 59.347).

<sup>66</sup> Chrysostom underlines this point by laying stress on the monks being brothers and the bond between the bishop and the flock. See *stat. 19.1* (PG 49.188); *catech. 8.2*.

<sup>67</sup> The parallel function of the monks and Biblical characters is highlighted in *stat. 17.2* (PG 49.177), where Chrysostom is presenting Abraham as an ascetic of the desert in all but name.

<sup>68</sup> Above, p. 11. See especially *stat. 19.1* (PG 49.190): "Their mode of life imitates (*mimitai*) the doctrines."

dispensable.<sup>69</sup> Oral communication, though a useful instrument, can therefore be only subsidiary to practice. The most striking proof of this bold claim is the Syrian country folk, who cannot make themselves comprehensible to the Greek-speaking citizens, yet figure as accomplished teachers.

If immediate personal contact and commonality are a *sine qua non* for the transmission of wisdom, philosophy inevitably faces the danger of becoming extinct or, in any case, reaching few people. As there is no standing school tradition of masters and disciples as, for instance, in Neo-Platonism, it is likely that the impact of Christian philosophy is severely restricted in range and lifetime. Furthermore, what we might think is taught primarily orally—e.g. the doctrines on resurrection and heaven—defies effective communication through words. And Chrysostom makes no secret of this ineffable nature of the core dogmas. They are ‘esoteric’ knowledge, although not in the sense of an elitist secret, because they are not accessible to logic reasoning, nor can they be perceived with the senses as they are connected to the invisible sphere.<sup>70</sup> Consequently, the preacher repeatedly refers to them as ‘mysteries’ as if they could only be performed and shown to an assembly of initiates.<sup>71</sup> This double face of Christian philosophy as, on the one hand, predominantly actualised in actions and, on the other, contained in ineffable mysteries leaves us with a puzzling question: Is this kind of implicit knowledge so esoteric that it will ultimately vanish without trace?

Chrysostom would not be an accomplished man of words if he were not able to find a solution to this problem, yet a seemingly paradoxical one. To be kept alive, Christian wisdom has to be communicated in whatever way and disseminated to a large audience. It is this need that lays the foundation for the preacher’s task and buttresses his position within the congregation. What the Syrian monks teach by their deeds and behaviour Chrysostom attempts to convey through his sermons. His is the duty to communicate and spread the essentials of the virtuous conduct, which are otherwise exclusively preserved in the individual lives of the Apostles, saints and rustic monks. As it is fit in a homily devoted to baptismal instruction, the assembled community of the newly baptised learn from their preacher that the specific task of his words is to verbalise, at least in an approximate fashion, what, in essence, can only be

---

<sup>69</sup> Chrys. *catech.* 8.3; *stat.* 17.2 (PG 49.175); *hom.* 72.4 in *Mt.* (PG 58.672). See also the revealing comparison in *hom.* 72.3 in *Mt.* (PG 58.671): “As if in *writing*, they [the saints in the mountains] in all their appearance *write* their humility down.” [my italics]

<sup>70</sup> Chrys. *catech.* 8.6.

<sup>71</sup> See, for instance, Chrys. *catech.* 8.6–7, where Chrysostom clearly refers to the language of the mysteries with the expression “those ineffable benefits”; *Laz.* 7.4 (PG 48.1051); *stat.* 2.4 (PG 49.39) et al. The term ‘mysteries’ had already been applied to baptism by previous Christian thinkers. Fittkau (1953); Mueller-Jourdan (2013).

practised and shown and to exhort the believers to follow the lead of the virtuous.<sup>72</sup> In other words, preaching serves as a protreptic that, enhanced by vivid and imagistic rhetoric, puts before the eyes of the audience role models, which are then gradually being assimilated into everyday life.

*The New Discourse of Knowledge*

A number of Chrysostom's sermons, including baptismal instructions, Lenten admonitions and exegetic homilies, put forward a clear-cut distinction between two types of knowledge, couched in spatial terms. Associating Christian wisdom with the countryside and Greek philosophy with the cityscape, the preacher produces a fundamental dichotomy of knowledge discourses that were competing for public attention at that time. Both promised their adherents to guide them to the happy life; only Christian philosophy, however, as the opposition is meant to show, delivers on its promises as it offers superior insights, is consistent and persuasive, and has a substantial impact on the individual as well as on society.

Along the lines of the spatial opposition, traditional knowledge and philosophy as taught in the established schools are revealed as 'esoteric' in the sense of occult, weird and elitist, therefore bound to remain ineffective. Christianity, which educated pagans might deem 'esoteric', emerges as the true philosophy and is, despite its foundation on 'mysteries', available to all mankind, transgressing any ethnic, social or gender boundary. So we are left with a paradox: Greek wisdom, while staying 'outside' (*exothern*), that is, being the 'other' of Christianity, is in fact anything but exerting a wide-spread influence. Hence, what can be discerned in Chrysostom's preaching is an attempt to turn the established knowledge discourse upside down. He re-evaluates rustic simplicity as the new core knowledge so it takes over the position of formal education.<sup>73</sup>

The bottom line of this kind of philosophy is the practice of virtue, above all comprehensive charity. This conception of knowledge comes, however, at a price: the precedence of practical aspects over verbal teaching entails serious problems with regard to dissemination and sustainability. As a result, Chrysostom's ideal of Christian *philosophia* contains another paradox: to be as powerful as possible, the implicit or 'esoteric' knowledge has to be made explicit by the priest's instruction.

---

<sup>72</sup> Chrys. *catech.* 8.2; *hom.* 72.4 in *Mt.* (PG 58.673).

<sup>73</sup> In *catech.* 8.5, Chrysostom is very explicit about this point, claiming that the men from the countryside have demonstrated through their deeds the truth of 1 Cor 1:25 ("Because the foolishness of God is wiser than men; and the weakness of God is stronger than men.").

*Bibliography*

- Bartelink, G. J. M. (1960) “‘Philosophie’ et ‘philosophe’ dans quelques œuvres de Jean Chrysostome”, *Revue d’ascétique et de mystique*, vol. 36, pp. 486–92.
- Bartelink, G. J. M. (1985) ‘Parrhesia dans les œuvres de Jean Chrysostome’, *Studia Patristica*, vol. 16, pp. 441–8.
- Bartelink, G. J. M. (1997) ‘Die Parrhesia des Menschen vor Gott bei Johannes Chrysostomus’, *Vigiliae Christianae*, vol. 51, pp. 261–72.
- Brändle, R. (1998) ‘Johannes Chrysostomus I’, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 18. Stuttgart: Hiersemann, pp. 426–503.
- Cioffi, A. (2005) ‘Giovanni Crisostomo e il “vero” filosofo’, in *Giovanni Crisostomo: Oriente e occidente tra IV e V secolo*. Rome: Inst. Patristicum Augustinianum: pp. 513–20.
- Coleman-Norton, P. R. (1930) ‘St. Chrysostom and the Greek Philosophers’, *Classical Philology*, vol. 25.4, pp. 305–17.
- Dietrich, R. (2003) *Der Gelehrte in der Literatur: Literarische Perspektiven zur Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fiedrowicz, M. (2000) *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Third ed. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Fittkau, G. (1953) *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*. Bonn.
- French, D. R. (1998) ‘Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch’, *Historia*, vol. 47.4, pp. 468–84.
- Hanegraaff, W. J. (2005) ‘Esotericism’, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. vol. 1. Leiden: Brill, pp. 336–40.
- Hanegraaff, W. J. (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge.
- Harkins, P. W. (1963) *St. John Chrysostom: Baptismal Instructions, Translated and Annotated*. Westminster (MD) and London: Longmans, Green and Co.
- Horn, C. B., and Martens, J. W. (2009) *“Let the Little Children Come to Me” : Childhood and Children in Early Christianity*. Washington, DC: The Catholic University Press.
- Illert, M. (2000) *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum: Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*. Zurich: Pano.
- Kaczynski, R. (ed.) (1992) *Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales: Taufkatechesen*. 2 vols. Freiburg/Brsg.: Herder.
- Lampe, G. W. H. (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Liddell, H. G., Scott, R. and Jones, H. S. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Ninth ed. Oxford: Oxford University Press.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (2011) *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Malingrey, A.-M. (1961) *“Philosophia” : Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.C.*, Paris: Klincksieck.

- Maxwell, J. L. (2006) *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and His Congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayer, W. (2009) 'John Chrysostom on Poverty', in Allen, P., Neil, B. and Mayer, W. (eds.) *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, pp. 69–118.
- Mayer, W. and Allen, P. (2000) *John Chrysostom*. London and New York: Routledge.
- Mitchell, M. M. (2000) *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mueller-Jourdan, P. (2013) 'Mystagogie', in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 25. Stuttgart: Hiersemann, pp. 404–22.
- Opelt, I. (1965) 'Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen: Ein terminologischer Versuch', *Vigiliae Christianae*, vol. 19, pp. 1–22.
- Paverd, F. van de (1991) *St. John Chrysostom, The Homilies on the Statues: An Introduction*. Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.
- PG = Migne, J.-P. (ed.) (1857–66) *Patrologiae cursus completus ... Series Graeca*. 162 vols. Paris: Garnier.
- Salzman, M. R. (2008) 'Pagans and Christians', in Harvey, S. A. and Hunter, D. G. (eds.) *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 186–202.
- Sandwell, I. (2007) *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaff, Ph. (1889a) *Saint Chrysostom, Homilies on the Gospel of John and the Epistle to the Hebrews*. New York.
- Schaff, Ph. (1889b) *Saint Chrysostom, On the Priesthood, Ascetic Treatises, Select Homilies and Letters, Homilies on the Statues*. New York.
- Schmidinger, H. (1989) 'Philosophie, christliche', in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. vol. 7. Basel and Stuttgart: Schwabe, pp. 886–98.
- Stenger, J. R. (forthcoming) 'The Soul and the City: John Chrysostom's Modelling of Urban Space', in Fuhrer, T., Mundt, F. and Stenger, J. R. (eds.) *Cityscaping*. Berlin: Akademie Verlag.
- Tloka, J. (2005) *Griechische Christen – Christliche Griechen: Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos*. Tübingen: Mohr Siebeck.



## CHAPTER 7

### ESOTERISCHES WISSEN IM PLATONISMUS UND IN DER CHRISTLICHEN GNOSIS<sup>1</sup>

Christoph Marksches

Humboldt-Universität zu Berlin

Was antike „Gnosis“ eigentlich genau ist, war immer umstritten und ist gegenwärtig wieder ziemlich in der Diskussion<sup>2</sup>. Ungeachtet aller Differenzen finden sich aber in der an so vielen Punkten dissonanten Forschungsliteratur zum Phänomen „Gnosis“ einige charakteristische Züge der Bewegung, die von nahezu allen verwendet werden, um „Gnosis“ zu beschreiben. In der gegenwärtig umfangreichsten Darstellung, die auf dem deutschsprachigen Markt zu erwerben ist und von dem Marburger Religionswissenschaftler Kurt Rudolph stammt, wird gnostische Kosmologie und Anthropologie nach einem Traktat aus dem großen gnostischen Textfund von Nag Hammadi referiert, den der Autor ohne viel Umschweife als „Geheimschrift des Johannes“ einführt<sup>3</sup>. Damit übersetzt Rudolph den aus griechischen Fremdworten gebildeten koptischen Titel einer in vier Rezensionen überlieferten kaiserzeitlichen gnostischen Schrift, der sehr wörtlich übersetzt „Das Apokryphon des Johannes“ (NHC III,1: **ΠΑΠΟΚΡΥΦΟΝ Ν ΙΩΖΑΝΝΗΣ**) oder noch stärker an den Titeln der kanonisch gewordenen Evangelien orientiert „Apokryphon nach Johannes“ (NHC II,1 und IV,1: **ΚΑΤΑ ΙΩΖΑΝΝΗΝ Ν ΑΠΟΚΡΥΦΟΝ**) lautet<sup>4</sup>. Offenkundig ist diese Schrift, die Rudolph für „Wesen und Struktur“ der Gnosis für charakteristisch hält, geheim und offenbart, wie der Beginn der Langversion dieses Textes zeigt, geheimes Wissen. In dieser Fassung beginnt der Text: „Die Lehre des Heilands und die Offenbarung der Geheimnisse und im Schweigen verborgener Dinge,

---

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag wurde im „Second Dahlem Seminar on the History of Science in Antiquity: Esoteric Knowledge in Ancient Sciences“ unter Leitung der Kollegen Proff. Dres. Mark Geller und Klaus Geus am 10. Januar 2012 vorgetragen und für diese Publikation lediglich um einige wenige Fußnoten ergänzt. Meiner Assistentin Dr. Renate Burri danke ich für ihre sorgfältige Bearbeitung des Manuskriptes.

<sup>2</sup> Mein eigener Beitrag zum Thema ist eher eine knappe Epitome einer ausführlicheren Darstellung, die ich gern einmal schreiben möchte: Ch. MARKSCHIES, *Die Gnosis*, C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2173, München 2010.

<sup>3</sup> K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, unveränderter Nachdruck der 3., durchgesehenen und ergänzten Auflage, UTB 1577, Göttingen 1994, 89. 120.

<sup>4</sup> In NHC III,1 steht der Titel **ΠΑΠΟΚΡΥΦΟΝ Ν ΙΩΖΑΝΝΗΣ** auf dem Vorsatzblatt und am Ende des Textes, BG 2, NHC II,1 und IV,1 (in der Form **ΚΑΤΑ ΙΩΗΝ [= ΙΩΖΑΝΝΗΝ] Ν ΑΠΟΚΡΥΦΟΝ**) bringen den Titel nur als *subscriptio* (M. WALDSTEIN / F. WISSE [Hrsgg.], *The Apocryphon of John. Synopsis of the Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*, NHMS 33, Leiden u.a. 1995, 12 und 176f.).

jener nämlich, die er Johannes, seinen Jünger, lehrte“ (NHC II,1 1,1-4). In einem zusammenfassenden Abschnitt über die gnostischen Gemeinden, Kulte und Verhaltensweisen, der bei Rudolph auf das erwähnte Referat gnostischer Lehren im ersten Hauptabschnitt „Wesen und Struktur“ folgt, heißt es weiter, dass man noch heute „von verschiedenen gnostischen Gemeinden Eintrittszeremonien und ‘Sakramente‘ kennen“ würde, „die sie den Mysterienvereinen ähnlich machen. Die in diesen ‘Mysterien‘ gepflegte Geheimhaltungspflicht über bestimmte Lehren und Vorgänge ist der Gnosis ebenso eigen gewesen wie verschiedene Grade des Wissens und der Einsicht in die ‘Geheimnisse‘ (Pneumatiker bzw. Vollkommene, Psychiker)“<sup>5</sup>. An anderer Stelle formuliert der Autor: „... übten doch die Gnostiker eine mehr oder weniger strenge Geheimhaltungspflicht (sogenannte Arkandisziplin)“<sup>6</sup>. Soweit die Sichtweise von Kurt Rudolph. In der jüngsten englischsprachigen Veröffentlichung über „The Gnostics“, die der Religionswissenschaftler David Brakke von der Indiana University vorgelegt hat, wird ebenfalls auf das sogenannte „Johannesapokryphon“ verwiesen, das bei Brakke „the *Secret Book*“ heißt. Brakke weist darauf hin, dass in der Geheimschrift mehrfach die Formulierung „Es ist nicht so wie Moses geschrieben hat und du gehört hast“ zu lesen ist (die deutsche Forschung spricht von „Protestexegese“) <sup>7</sup>, und insofern tatsächlich in solchen gnostischen Texten ein geheimes Wissen offenbart wird, das zu einer differenten, nämlich kritischen Haltung gegenüber bisherigen religiösen Wissensbeständen führt. Und der amerikanische Kollege Brakke verbindet diese gnostische Selbstpräsentation im sogenannten „Johannesapokryphon“ (oder eben: in der „Geheimschrift nach Johannes“) mit der mehrheitskirchlichen Polemik, wie sie sich beispielsweise bei dem gallischen, aus Kleinasien stammenden Bischof Irenaeus von Lyon findet. Irenaeus spricht in seinem antignostischen Werk „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich sogenannten ‘Erkenntnis‘“ am Ende des zweiten Jahrhunderts von „verborgenen Mysterien“ (*recondita mysteria*, griechisch vielleicht ἀπόκρυφα μυστήρια), „die sie abgeschirmt vor den anderen und heimlich nur den Vollkommenen lehrten“ (*seorsum et latenter ab reliquiis perfectos docebant*)<sup>8</sup>. Der gallische Bischof Irenaeus nennt solches Wissen ohne Umschweife „Gefasel“: *ab his deliratur*<sup>9</sup>.

Soweit ein sehr kurzer Erkundungsgang durch ein charakteristisches Element vieler Beschreibungen der gnostischen Bewegung – ungeachtet aller Differenzen sind sich die meis-

---

<sup>5</sup> RUDOLPH, *Die Gnosis*, 232.

<sup>6</sup> RUDOLPH, *Die Gnosis*, 224f.

<sup>7</sup> D. BRAKKE, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge (MA) 2010, 71: NHC II,1 22,22f.; vgl. 13,19–21 und 29,6f.

<sup>8</sup> Iren., *haer.* III 3,1 (SC 211, 30,7f. ROUSSEAU/DOUTRELEAU); vgl. BRAKKE, *The Gnostics*, 121.

<sup>9</sup> Iren., *haer.* III 3,1 (SC 211, 30,6 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).



ten Autorinnen wie Autoren darüber einig, dass in den gnostischen Gruppen Wissen vermittelt wurde, das als „geheim“ bezeichnet wurde, nur einer kleinen Auswahl von besonders qualifizierten Personen zugänglich war und die biblischen Überlieferungen der christlichen Mehrheitskirche teils korrigierte, teils bestätigte und teils ergänzte. In diesem Beitrag geht es mir nun darum, zum *einen* zu fragen, ob es sich tatsächlich um einen Modus der Präsentation und Weitergabe von Wissen handelte, der für das *gesamte* Phänomen der antiken Gnosis charakteristisch ist (deren schier irreduzible Pluralität wir in den letzten Jahren wesentlich besser wahrzunehmen gelernt haben). Zum *anderen* interessieren mich andere antike Begründungen für diesen Modus der Präsentation und Weitergabe von Wissen, und *schließlich* möchte ich, wie schon der Titel anzeigt, in dieser Reihe von Begründungen Konventionen des antiken Platonismus als ein mögliches Vorbild gnostischer Arten, mit Wissen umzugehen, vorstellen. Das Ende meines Beitrages bildet eine Überlegung zu den Folgen unserer Beobachtungen für die Interpretation gnostischer Schriften, insbesondere von Schriften der sogenannten valentinianischen Gnosis<sup>10</sup>.

Einen ersten Hinweis auf mögliche geistesgeschichtliche Hintergründe für die gnostische Art, Wissen als geheim zu präsentieren und nur einer ausgewählten Elite weiterzugeben, gibt der Titel der nun schon mehrfach erwähnten „Geheimschrift nach Johannes“, die in der Tat für eine bestimmte Form der gnostischen Bewegung charakteristisch ist (den sogenannten Sethianismus) und in ihrer gegenwärtigen, vierfältigen koptischen Form vielleicht aus dem dritten, möglicherweise aber auch erst aus dem vierten Jahrhundert stammen dürfte. Sie geht allerdings auf Systembildungen und vielleicht auch auf einen Grundtext zurück, den wir schon an das Ende des zweiten Jahrhunderts datieren können. Im Titel wird das Stichwort ἀπόκρυφον verwendet. Das griechische Wort ἀπόκρυφος meint zunächst einmal: ‘versteckt’, ‘verborgen’, ‘geheim’<sup>11</sup>. Es handelt sich um ein Lieblingswort von antiken Astrologen und Zauberbüchern, wird aber auch in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments verwendet, einerseits gleichsam ganz profan, um beispielsweise „verborgene Schätze“ zu bezeichnen (1. Makk 1,23), andererseits aber auch, um von den „verborgenen Dingen“ zu reden, die nur Gott offenbaren kann: „Er verkündet das, was vergangen ist, und das, was sein

---

<sup>10</sup> Ch. MARKSCHIES, Art. Valentin/Valentinianer, *TRE* XXXIV, 2002, 495–500 (Lit.).

<sup>11</sup> A. OEPKE, Art. κρύπτω κτλ., *ThWNT* III, 1938, (959–979) 962 mit Belegen. Zur Sache auch: L. DITOMMASO, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999*, *JSPE.S* 39, 2001, 113–115 (Definition und Klassifikation). Ich paraphrasiere im Folgenden Abschnitte aus meiner Haupteinleitung zu: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. Ch. MARKSCHIES / J. SCHRÖTER, 7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen, Bd. 1: *Evangelien und Verwandtes*, Tübingen 2012, (1–181) 18–21.

wird, und indem er offenbart eine Spur der verborgenen Dinge“ (Sir 42,19: ἀποκαλύπτων ἵχνη ἀποκρύφων). Im Theodotion-Text des Propheten Daniel, einer von der Septuaginta zu unterscheidenden griechischen Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, heißt es sogar von Gott: „Er ist es, der Tiefes und Verborgenes enthüllt“ (Daniel TH 2,22: αὐτὸς ἀποκαλύπτει βαθέα καὶ ἀπόκρυφα). Aber auch pagane Griechen verwendeten diesen Ausdruck gern in religiösen Zusammenhängen, beispielsweise wenn sie von der ägyptischen Religion sprachen<sup>12</sup>. Im Isis-Hymnus von der Kykladeninsel Andros, der aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. stammt, sagt die Göttin: „Ich habe des klugen Hermes verborgene Zeichen der Tafeln (ἀπόκρυφα σύνβολα δέλτων) gefunden und mit Griffeln abgeschrieben, mit denen ich die den Mysten frommen Schauer einflößende heilige Lehre aufgezeichnet habe“<sup>13</sup>. In diesen Zusammenhang gehört auch das Bemühen, die griechische Philosophie auf orientalische Geheimbücher zurückzuführen, die man als ἀπόκρυφα βιβλία bezeichnete<sup>14</sup>: Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, habe selbst keinen Lehrer, sondern sich aus „geheimen Büchern“ der Phönizier gebildet. Im sogenannten Großen Leidener Zauberpapyrus wird vor der Offenbarung des „großen Uphôr-Zaubers“ die Anweisung gegeben:

ἔχε ἐν ἀποκρύφῳ ὡς μεγαλομυστήριον. κρύβε, κρύβε („Doch halte es auch geheim wie ein großes Mysterium. Birg es heimlich, heimlich“<sup>15</sup>).

Mit dem Buchtitel Ἀπόκρυφον (über dessen Authentizität wir freilich nichts wissen) wurde also einer Leser- oder Hörerschaft dieser gnostischen Schrift signalisiert, dass hier geheimes religiöses Wissen aufgrund göttlicher Vollmacht offenbart werde. Die entsprechende Terminologie war bei Juden, Christen und Anhängern paganer Religionen verbreitet, so dass man vom Titel der „Geheimschrift“ und ihrem Beginn in der Langversion zunächst wenig über den intendierten Leser- wie Hörerkreis sagen kann, Juden und Christen waren zumindest im Blick, sicher aber auch Menschen, die sich für diese Religionen interessierten, aber ihnen (noch) nicht angehörten. Die „Geheimschrift nach Johannes“ war durchaus nicht die einzige „Apo-

<sup>12</sup> G. BARDY, Art. Apokryphen, *RAC I*, 1950, 516f.

<sup>13</sup> W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930, 15, Z. 10 = M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Subsidia Epigraphica 12, Hildesheim u.a. 1985, 5, Nr. 2, Z. 10. In seinem Kommentar weist Peek die naheliegende Deutung auf Hieroglyphen ab; „gemeint ist vielmehr, daß Isis die von Hermes längst erfundenen, aber geheimgehaltenen, ‚versteckten‘, Schriftzeichen aufgefunden und den Menschen zugänglich gemacht hat“ (PEEK, *Isishymnus*, 33).

<sup>14</sup> Suda Φ 214, s.v. Φερεκύδης (LexGr 1/4, 713,16 ADLER = DIELS/KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker* 2, 199,25).

<sup>15</sup> PGM XII 322 (hrsg. v. K. PREISENDANZ, Bd. 2, 79). Weitere Stellen bei BARDY, Apokryphen, 517: PGM IV 1115; XIII 343f. 731. 1059; *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* 8/4: *Codices Parisini*, Codicum Parisinorum partem quartam descripsit P. BOUDREAUX, edidit appendice suppleta F. CUMONT, Brüssel 1922, 176,16f. (Cod. Astr. Graec. Paris. 82 = Paris. Graec. 2425, fol. 112<sup>v</sup>–116<sup>f</sup>: ... ἔμπειροι γίνονται, ... ἀποκρύφῳ βιβλῶν ... πολυῖστορες).

kryphe“ der gnostischen Bewegung; verschiedene Gnostiker berufen sich nach einem Referat des an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert in Alexandria wirkenden Clemens von Alexandrien<sup>16</sup> auf βίβλοι ἀπόκρυφοι (wie übrigens auch die Essener: Jos., *bell.* II 142), und es sind entsprechend übertitelte Werke aus diesen Kreisen erhalten: Neben dem mehrfach und in unterschiedlicher Form überlieferten, also wohl recht beliebten Johannesapokryphon (NHC III,1/BG 2/NHC II,1/NHC IV,1), in dem dieser Titel einfach bedeutet „Geheimschrift des Johannes“, sind ferner zu nennen das jüngst erstmals kritisch edierte Judasevangelium, dessen koptisches *incipit* lautet „das geheime Wort der Offenbarung, mit welchem Jesus mit Judas Iskariot gesprochen hat ...“ (CT 3, p. 33,1-4; vom Editor griechisch rekonstruiert: λόγος ἀπόκρυφος<sup>17</sup>), und schließlich das berühmte Thomasevangelium, dessen *incipit* lautet: „Dies sind die verborgenen Worte (λόγοι ἀπόκρυφοι), die der lebendige Jesus sagte, und Didymos Judas Thomas schrieb sie auf“ (NHC II/2, p. 32,10f.). Mit der Bezeichnung ἀπόκρυφος sollten offenbar für bestimmte gnostische Gruppen besonders wertvolle Geheimbücher bezeichnet werden; die Belege ließen sich vermehren<sup>18</sup>.

Ganz offensichtlich handelt es sich bei dem Eindruck, Gnostiker hätten ihr Wissen als geheimes religiöses Offenbarungswissen stilisiert, also nicht um eine Polemik ihrer mehrheitskirchlichen Kritiker, sondern um eine Selbstpräsentation der entsprechenden christlichen Gruppen von ihren Anfängen im zweiten nachchristlichen Jahrhundert an.

Mit diesen Beobachtungen sind wir zwar schon bei einem populären Verständnis des Begriffes „esoterisches Wissen“, wie es gegenwärtig landauf, landab verbreitet ist, aber noch

---

<sup>16</sup> Clem. Al., *strom.* I 69,6 (GCS Clemens Alexandrinus II, 44,5f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU). Gemeint sind heilige Bücher des Zoroaster (vgl. dazu NHC II,2 p. 19,8–10), die die „Gruppe um Prodicus“ besitzt; zu dieser Gruppe, deren Lehren sich mit denen der sogenannten Sethianer und Valentinianer berühren, vgl. A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884 = ND Darmstadt 1963, 552f. und R. VAN DEN BROEK, Art. Prodicus, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* II, Leiden u.a. 2005, 974f.

<sup>17</sup> Vgl. *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, Critical Edition by R. KASSER / G. WURST, Washington DC 2007, 177–252, dort 179. Siehe nun auch die neueste Textausgabe: L. JENOTT, *The Gospel of Judas: Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the „Betrayers Gospel“*, STAC 64, Tübingen 2011.

<sup>18</sup> Vgl. beispielsweise aus dem sogenannten ersten Buch des Jeû aus dem Oxforder Codex Bezae Cantabrigiae den Beginn, eher ein *incipit* „Das ist das Buch von den Erkenntnissen des unsichtbaren Gottes entsprechend den verborgenen Mysterien, die den Weg zum auserwählten Geschlecht zeigen, in der Ruhe zum Leben des Vaters (hinführend)“ (Übersetzung nach GCS Koptisch-gnostische Schriften 1, 257,5–8 SCHMIDT/TILL), vgl. auch aus dem zweiten Buch Kap. 43 (304,6–13 SCHMIDT/TILL). – Freilich sind nicht alle gnostischen Schriften, die heute als „apokryph“ betitelt werden, auch handschriftlich so überschrieben oder untertitelt: Der „apokryphe Brief“ des Jakobus (EpJac) hat weder *incipit* noch *subscriptio*, er beginnt (NHC I,2 p. 1,1) einfach mit dem üblichen Eingangsgruß „Jakobus an ...“ (wobei dieser Anfang auch noch verloren ist). Allerdings verweist EpJac NHC I,2 p. 29–31 auf eine Geheimlehre, die der Apostel in „hebräischer Schrift“ aufgeschrieben hat: „Sei umsichtig und hüte dich, vielen von diesem Buch zu erzählen. Der Erlöser wollte diese (Geheimlehre) nicht (einmal) uns allen, seinen zwölf Jüngern, erzählen“.

nicht bei dem antiken Begriff ἔσωτερικός und seiner Anwendung auf Wissen oder Wissensbestände in antiken, gar gnostischen Texten. Bekanntlich taucht der Begriff in der nämlichen Bedeutung erstmals bei dem Satiriker Lucian von Samosata auf, der in seiner Spottschrift über den „Verkauf der philosophischen Schulen“ einen „schönen Peripatetiker“ karikiert: „Er ist ein gesetzter Mann, der immer weiß, was sich schickt, der zu leben weiß, und, was das vornehmste ist, er ist doppelt“. Auf die verwunderte Frage des Käufers, was das nun wohl bedeutete, antwortet Hermes: „Das heißt, er ist ein anderer Mann von außen und ein anderer von innen. Wenn du ihn also kaufst, so merke dir, dass jener der ‘exoterische‘ und dieser der ‘esoterische‘ heißt“<sup>19</sup>. Gebildeten antiken Lesern war deutlich, dass Lucian an dieser Stelle auf den Begriff ἐξωτερικοί λόγοι anspielt, der achtmal in den Lehrschriften des Aristoteles auftaucht, und dazu selbständig den im Griechischen naheliegenden Gegenbegriff ἔσωτερικός ergänzt<sup>20</sup>. Wenn man Konrad Gaiser folgt, der vor vierzig Jahren die Bedeutung dieses Wortpaares und die ursprüngliche Bedeutung von ἐξωτερικοί λόγοι für das philosophische Œuvre des Aristoteles zusammenfassend darzustellen versucht hat, dann ergeben sich *drei* Bedeutungsmöglichkeiten: Mit ἐξωτερικοί λόγοι sind *entweder* die literarischen, publizierten Dialoge im Unterschied zu den streng philosophischen Untersuchungen der Schule (Pragmatien) gemeint – diese erste Deutung vertreten Cicero (vielleicht von Antiochus von Askalon übernommen), Plutarch und die meisten antiken Aristoteles-Kommentatoren –, *oder* schulmäßige Übungen propädeutischer Art, die für einen größeren Hörerkreis mit rhetorisch-politischem Interesse öffentlich zugänglich waren – diese zweite Deutung wurde von Gaiser selbst, aber auch von Wolfgang Wieland und Franz Dirlmeier vertreten. Ich möchte an dieser Stelle darauf verzichten, die Frage zu klären, wie sich die klassische Sichtweise bei Jakob Bernays und Werner Jaeger zu diesen beiden Interpretationen verhält (Bernays und Jaeger bezogen die Unterscheidung auf die Differenz zwischen literarischen Werken und Lehrvorträgen), weil sie uns in Fragen der Aristoteles-Philologie verwickeln würde. Außerdem hat Gaiser selbst sein entschiedenes Votum von 1972 vier Jahre vor seinem Tod 1988 entschlossen revidiert und plädierte nun für eine rein auf den Status der Literalität bezogene Unterscheidung von *geschriebenen* Texten (ἐξωτερικοί λόγοι) und *ungeschriebenen* Äußerungen (analog: ἔσωτερικοί λόγοι) des Stagiriten<sup>21</sup>. Interessanter für unsere Zusammenhänge ist, dass offen-

<sup>19</sup> Lucian., *vit. auct.* 26,533–535 (BiTeu, 23 ITZKOWITZ): (EP.) ἄλλος μὲν ὁ ἔκτοσθεν φαινόμενος, ἄλλος δὲ ὁ ἔντοσθεν εἶναι δοκεῖ· ὥστε ἦν πρὶν αὐτόν, μέμνησο τὸν μὲν ἐξωτερικὸν τὸν δὲ ἔσωτερικὸν καλεῖν.

<sup>20</sup> Belege bei K. GAISER, Art. Exoterisch/esoterisch, *HWP* II, Darmstadt 1972, (865–867) 866 Anm. 1.

<sup>21</sup> K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico: saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Neapel 1984, 100f.

kundig Lucian und Galen den klassischen griechischen Dual ἐξωτερικός – ἐσωτερικός auf den ebenso klassischen aristotelischen Begriff ἐξωτερικοὶ λόγοι applizierten und damit den Dual ‘öffentlich-nichtöffentlich‘ ebenso wie den zweiten Dual ‘fachlich-nichtfachlich‘ in ihre Aristoteles-Interpretation einlasen. Uns muss nun hier auch nicht die von Gaiser<sup>22</sup> und anderen aufgeworfene Frage beschäftigen, ob die Interpretation der Lehren und Überlieferungen Platons mit Hilfe dieses Duals vorgenommen werden sollte oder nicht (wie es mindestens seit Schleiermacher üblich geworden ist<sup>23</sup>). Sicher ist, dass schon im zweiten Jahrhundert die Differenzierung von zwei verschiedenen Öffentlichkeitsniveaus und zwei fachlichen Niveaus, die im Begriffspaar ἐξωτερικός – ἐσωτερικός gleichsam mitgesetzt ist, mit dem „in der pythagoreischen Tradition verwurzelten Gedanken an eine bewusste Geheimhaltung bestimmter Lehren verquickt werden“ konnte<sup>24</sup>.

Diese Aufladung unseres Begriffspaares ἐξωτερικός – ἐσωτερικός durch die Vorstellung von der Geheimhaltung besonderer Lehrbildungen wird besonders schön deutlich bei dem bereits erwähnten, im Blick auf Platon hochgelehrten christlichen Theologen Titus Flavius Clemens aus Alexandria. Clemens beschreibt die Geheimhaltung von Schriften als gängige philosophische Praxis:

„Demnach hielten nicht nur die Pythagoreer und Platon vieles geheim, sondern auch die Epikureer sagen, dass auch von ihm (Epikuros) einige Lehren geheim seien und dass sie nicht allen gestatten könnten, die Schriften darüber zu lesen. Ja, auch die Stoiker behaupten, dass es von dem älteren Zenon Schriften gebe, die zu lesen sie ihren Schülern nicht ohne weiteres gestatten, wenn sie nicht zuvor die Probe bestanden haben, ob sie echte Weisheitsfreunde seien. Und auch die Anhänger des Aristoteles sagen, dass einige von seinen Schriften esoterisch (nur für die nächsten Anhänger bestimmt: τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ), die anderen aber allgemein zugänglich und exoterisch (auch für die Außenstehenden verständlich: κοινά τε καὶ ἐξωτερικά) seien. Aber auch die Stifter der Mysterien versteckten, da sie Philosophen waren (οἱ τὰ μυστήρια θέμενοι, φιλόσοφοι ὄντες), ihre eigenen Lehren hinter Mythenerzählungen, so dass sie nicht allen verständlich waren“<sup>25</sup>.

Clemens von Alexandrien referiert die unter Philosophen seiner Ansicht nach übliche Geheimhaltung esoterischer Schriften durchaus mit Sympathie – der zitierte Abschnitt schließt mit der rhetorischen Frage: „Wie hätte es nicht vorteilhaft sein sollen, daß die wahrhaft heilige und selige Schau des wahrhaft Seienden mehr als alles andere verborgen blieb?“<sup>26</sup> Und im folgenden Argumentationsgang seiner „Teppiche“ geht es Clemens darum, die Geheimhaltung der eigentlichen philosophischen Lehren auch als apostolische und damit Christliche

<sup>22</sup> K. GAISER, „Platons esoterische Lehre“, in: P. KOSLOWSKI (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, München/Zürich 1988, 13–40.

<sup>23</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke* <sup>1</sup>1804, Einleitung, zitiert bei GAISER, Exoterisch/esoterisch, 866.

<sup>24</sup> GAISER, Exoterisch/esoterisch, 866.

<sup>25</sup> Clem. Al., *strom.* V 58,1–4 (GCS Clemens Alexandrinus II, 365,6–15 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU).

<sup>26</sup> Clem. Al., *strom.* V 58,5 (GCS Clemens Alexandrinus II, 365,16f. STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU): ... τὴν δὲ τῶν ὄντων ὄντως ἁγίαν καὶ μακαρίαν θεωρίαν οὐ παντὸς μᾶλλον ἐπικεκρύφθαι συνέφερεν;

Praxis zu erweisen; dazu verwendet er biblische Zitate, beispielsweise aus dem heute für deuteropaulinisch gehaltenen Epheserbrief:

„Mit Recht sagt daher der gotterfüllte Apostel: ‚Durch eine Offenbarung wurde mir das Geheimnis kundgetan, wie ich es schon vorhin in Kürze beschrieben habe. Daraus könnt ihr, wenn ihr es lest, mein Verständnis für das Geheimnis Christi erkennen, das in anderen Zeitaltern den Menschenkindern nicht kundgetan wurde, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und Propheten enthüllt wurde‘<sup>27</sup>.

Clemens lässt im weiteren Fortgang seiner Argumentation keinen Zweifel daran, dass die wirkliche und wahre Erkenntnis – er verwendet den griechischen Ausdruck γνῶσις – nach pagan-philosophischer wie christlicher Lesart nur für Eingeweihte bestimmt ist, die zuvor in die Geheimnisse eingeführt worden sind, und dass allenfalls die Erscheinung Jesu Christi im Fleisch den Kreis der potentiell Einweihbaren außerordentlich erhöht hat. Die Konvergenz zwischen Platon und Paulus macht Clemens immer wieder in seinen „Teppichen“ deutlich:

„Mit Recht sagt deshalb auch Platon an der Stelle seiner Briefe, wo er von Gott handelt: ‚Ich muß es dir wirklich mit Rätselworten sagen, damit, wenn mein Brief in irgendeinem Winkel des Landes oder der See in unrechte Hände kommen sollte, der Leser es nicht verstehe‘. Denn der Gott des Weltalls, der über jede Sprache und jeden Gedanken und jede Vorstellung erhaben ist, kann nicht durch schriftliche Mitteilung überliefert werden, da er in seiner Macht unaussprechlich ist. [...] Ganz Ähnliches wie dieses sagt der heilige Apostel Paulus, indem er die prophetische und wahrhaft alt-ehrwürdige Art des Verbergens beibehält, aus der für die Griechen die herrlichen Lehren flossen. ‚Weisheit aber verkündigen wir unter den Gereiften, aber nicht die Weisheit dieser Welt oder der Mächtigen dieser Welt, die zunichtewerden; vielmehr verkündigen wir in Form eines Geheimnisses die verborgene Weisheit Gottes‘<sup>28</sup>.

Ich möchte an dieser Stelle nur kurz die spannende Frage aufwerfen, wie sich diese Aufladung des Duals ἐξωτερικός – ἐσωτερικός durch die pythagoreischen Ideen von einer Geheimhaltung des esoterischen Wissens eigentlich zu den Traditionen verhält, dass Pythagoras wie Platon in die Geheimlehren Zoroasters initiiert wurden – für beide Traditionen, die Matthias Baltes in den „Platonica Maiora“ übersichtlich dargestellt und klug kommentiert hat, finden sich schon früh auch Belege bei christlichen Autoren, bei Hippolyt am Anfang des dritten Jahrhunderts und Eusebius im vierten Jahrhundert<sup>29</sup>. Man kann vielleicht so viel sagen, dass die Aufladung des eher im Blick auf den Grad von Öffentlichkeit und das Fachniveau verstandenen Duals ‘exoterisch/esoterisch‘ in der frühen Kaiserzeit mindestens im Zusammenhang auch mit einem historischen Wissen (oder jedenfalls Vermutungen und Debatten) über die Rezeption von fremdem Geheimwissen in der Philosophie Platons stand.

---

<sup>27</sup> Clem. Al., *strom.* V 60,1 (GCS Clemens Alexandrinus II, 366,18–367,3 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU). Vgl. zum Thema auch: D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, AKG 53, Berlin/New York 1983, 290–297.

<sup>28</sup> Clem. Al., *strom.* V 65,1–5 (GCS Clemens Alexandrinus II, 369,24–370,8 STÄHLIN/FRÜCHTEL/TREU).

<sup>29</sup> H. DÖRRIE, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 2: *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, aus dem Nachlass herausgegeben und bearbeitet von M. Baltes, Bausteine 67 und 68, insbesondere 67.1 und 68.2.

Mir scheint nun, dass die gnostische Praxis, ein geheimes Wissen für eine besonders qualifizierte Elite zu reservieren, dieser referierten philosophischen Tradition exakt parallel geht (und, nebenbei bemerkt, zeigt, dass die alte Berliner Verbindung zwischen christlicher Gnosis und antiker Philosophie, wie sie einst von Harnack vertreten und beispielsweise in John Whittakers Diktum von der Gnosis als einem ‘watered down Platonism‘ noch einmal erneuert wurde, durchaus ihre *particula veri* hat, um es ganz vorsichtig zu formulieren<sup>30</sup>). Wir erkennen das zum einen daran, dass die im Dual  $\xi\zeta\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  –  $\epsilon\sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  ausgedrückte Differenzierung verschiedener fachlicher Niveaus einer Verkündigung eben nicht nur bei Clemens überliefert ist, sondern auch von gnostischen Gruppen. Der bereits erwähnte Lyoneser Bischof Irenaeus berichtet von den stadtrömischen oder gallischen Gnostikern, sie hätten „ihre Lehre der Fassungskraft ihrer Zuhörer und ihre Antworten den Erwartungen der Fragesteller“ angepasst (*fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem et responsiones secundum interrogantium suspiciones*)<sup>31</sup>. Irenaeus hält das für heuchlerisch; vergisst aber glücklicherweise nicht mitzuteilen, dass die Gnostiker beanspruchten, damit nur die Praxis der Apostel zu kopieren<sup>32</sup>. Die hier vertretene Akkomodationstheorie ähnelt in ganz überraschender Weise dem, was Clemens Alexandrinus vertritt und dokumentiert ein weiteres Mal, dass die „christliche Gnosis“ des mehrheitskirchlich orientierten Alexandriners gar nicht so weit entfernt ist von dem, was die in der Mehrheitskirche marginalisierten Gnostiker vertraten und historisch gesehen als erste unter den christlichen Theologen aufgebracht haben. Die Polemik des Irenaeus von Lyon, der im Unterschied zu Clemens keine Ehrenrettung einer mehrheitskirchlichen christlichen Gnosis versucht, kann man nun gar nicht anders verstehen als eben so, dass die von Irenaeus in den Blick genommenen (valentinianischen bzw. ptolemaeischen) Gnostiker zwischen einer exoterischen Lehre für die interessierte Öffentlichkeit und Neubekehrte einerseits und einer Lehre für die eingeweihte Elite andererseits unterschieden haben – gerade so, wie der nun schon so oft bemühte Dual  $\xi\zeta\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  –  $\epsilon\sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  ursprünglich ja auch meint<sup>33</sup>. Es kann gar kein Zweifel bestehen, dass mindestens in einzelnen gnostischen

---

<sup>30</sup> Dazu vgl. das Diktum Whittakers auf der Gnosis-Konferenz in Yale (B. LAYTON [Hrsg.], *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, Vol. 1: *The School of Valentinus*, SHR 41/1, Leiden 1980, 96) und Ch. MARKSCHIES, „Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche, oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie“, in: R. BERLINGER / W. SCHRADER (Hrsg.), *Gnosis und Philosophie. Miscellanea*, mit einem Vorwort von A. Böhlig, Elementa 59, Amsterdam/Atlanta (GA) 1994, 227–269.

<sup>31</sup> Iren., *haer.* III 5,1 (SC 211, 54,23–56,1 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

<sup>32</sup> Iren., *haer.* III 5,2 (SC 211 60,62–64 ROUSSEAU/DOUTRELEAU).

<sup>33</sup> Klaus Geus macht mich dankenswerterweise darauf aufmerksam, dass man aus der Tatsache, dass die Komparativformen  $\xi\zeta\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  und  $\epsilon\sigma\omega\tau\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  verwendet werden, ein zusätzliches Argument dafür gewinnen könne,

Gruppen diese Differenzierung von mehr öffentlicher und mehr privater Lehre mit dem Geheimhaltungsgebot aus der pythagoreischen Tradition verbunden wurde – das belegen allein die verschiedenen Titel gnostischer Schriften, die mit dem griechischen Begriff oder Lehnwort ἀπόκρυφος gebildet worden sind, auch wenn sie mehrheitlich aus einer anderen gnostischen Tradition als dem stadtrömischen Valentinianismus stammen, nämlich einer Tradition, die die gegenwärtige Forschung gern als „Sethianismus“ bezeichnet.

Ich muss mir an dieser Stelle versagen, nun Schriften einzelner gnostischer Gruppen daraufhin zu mustern, ob sie literarischer Ausdruck eher von exoterischer oder eher von esoterischer Anlage sind. Denn es müsste zuerst einmal eine Vorfrage geklärt werden, die Frage, ob wir mit dieser Interpretation des bekannten Duals nicht seinen antiken Sinn bis zu einem gewissen Grade verfehlen oder jedenfalls nicht präzise in den Blick nehmen. Wir hatten gesehen, dass die Frage, ob in der Kaiserzeit mit dem Begriff „esoterisch“ eine nicht verschriftlichte und nur mündliche Lehre assoziiert wurde (wie Konrad Gaiser in seinen letzten Lebensjahren offenbar zu meinen schien), nicht ganz einfach zu beantworten ist. Wie verbreitet im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert die Idee war, dass die eigentlichen geheimen Kernelemente einer philosophischen oder philosophierenden Lehre nur mündlich mitgeteilt werden konnten oder jedenfalls nicht in einer schlichten irdischen Sprache, ist im Einzelnen schwer zu sagen. Wenn Gaisers Interpretation auch für die römische Kaiserzeit zuträfe und wenn die Gnostiker einem solchen Verständnis von exoterischer wie esoterischer Lehre folgten, dann müsste man daraus den Schluss ziehen, dass wir überhaupt keine esoterische Lehre von ihnen schriftlich überliefert haben, weil sie vor allem oder ausschließlich in mündlicher Form erfolgte. Dafür spricht, dass beispielsweise die berühmte „große Notiz“, die anfänglichen Kapitel im antignostischen Werk des Irenaeus, die die Lehren der Schüler des Ptolemaeus referieren (sie nennen sich nach einem zu jener Zeit längst nach Zypern ausgewanderten stadtrömischen Lehrer Valentinus selbst „Valentinianer“)<sup>34</sup>, als philosophierender Kunstmythos angelegt sind und also – so oder so – der *exoterischen* Form der Präsentation der platonischen Philosophie in den Kunstmythen der Dialoge entspricht: Der Kunstmythos des Pto-

---

„dass zwischen den beiden Gruppen keine strikte Trennung besteht“, jedenfalls auf Seiten der gnostischen Gruppen (brieflich, 18.8.2013). Die Mehrheitskirche sah das natürlich anders und verwendete später ja auch in Anlehnung an den neutestamentlichen Sprachgebrauch (1. Timotheus 3,7) den Begriff οἱ ἔξωθεν.

<sup>34</sup> Iren., *haer.* I 1,1–8,4. – Zu diesem Text vgl. Ch. MARKSCHIES, „Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, *haer.* I 30,15 und Tertullian, *Val.* 4,2“, *VigChr* 51, 1997, 179–187; DERS., „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School“, in: J.D. TURNER / A.M. MCGUIRE (Hrsgg.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, NHS 44, Leiden 1997, 401–438.



lemaeus (bzw. seiner Schüler) ist, wie ich anderswo gezeigt habe<sup>35</sup>, dann und nur dann recht verstanden, wenn man die Interpretation seiner mythischen Elemente in exakt der Weise vornimmt, wie man beispielsweise beim Höhlengleichnis des platonischen „Staates“ gewohnt ist zu interpretieren. Eine solche Interpretationsmethodik vor dem Hintergrund einer ungeschriebenen, mündlichen und geheimen Lehre hätte weitreichende Folgen für die Rekonstruktion nicht nur der valentinianischen (oder eben: ptolemaischen) Gnosis. Wir müssten nämlich die Interpretation ihrer erhaltenen, exoterischen Texte auf der Basis einer Rekonstruktion ihrer „eigentlichen“, esoterischen Lehre durchführen, für die wir keine schriftlichen Quellen besitzen – und das deswegen, weil es eben niemals schriftliche Quellen gab für eine solche rein mündliche, esoterische Lehre.

Das muss freilich nicht die einzige Interpretation des Befundes sein: Man könnte auch umgekehrt – nicht nur dann, wenn man Gaisers Thesen über die Bedeutung der Mündlichkeit für eine ungeschriebene Lehre Platons kritisch gegenübersteht – weiterhin dafür votieren, dass sowohl exoterische wie esoterische Lehren in der valentinianischen Gnosis verschriftlicht werden konnten, so wie sie auch in der sethianischen Gnosis (beispielsweise in Gestalt des Johannesapokryphons) verschriftlicht worden sind. Als Beleg für diese klassische Sichtweise des Problems bietet sich die außerordentlich exoterische Form gnostischer Lehren im Brief des stadtrömischen Gnostikers Ptolemaeus an die Matrone Flora an, den uns der spätantike Bischof Epiphanius von Salamis überliefert<sup>36</sup>. Wenn dieser Lehrbrief die exoterische Form gnostischen Lehrens repräsentiert, dann wäre das Systemreferat seiner Schüler bei Irenaeus, das von Sagnard als „große Notiz“ bezeichnete Quellenstück<sup>37</sup>, die esoterische Form des Lehrens. Ich erlaube mir, diese sehr komplexen Sachverhalte vereinfacht in einer doppelten Skizze darzustellen, *zum einen* dieses traditionellen Modells der Zuweisung der Begriffe „esoterisch“ und „exoterisch“ an valentinianische gnostische Texte und *zum anderen* des neuen Vorschlages für eine solche Zuweisung:

---

<sup>35</sup> Ch. MARKSCHIES, „Welche Funktion hat der Mythos in gnostischen Systemen? Oder: ein gescheiterter Denkversuch zum Thema ‚Heil und Geschichte‘“, in: J. FREY / S. KRAUTER / H. LICHTENBERGER (Hrsgg.), *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, WUNT 248, Tübingen 2009, 513–534.

<sup>36</sup> Ch. MARKSCHIES, „New Research on Ptolemaeus Gnosticus“, *ZAC* 4, 2000, 225–254 sowie DERS., „Individuality in Some Gnostic Authors. With a Few Remarks on the Interpretation of Ptolemaeus, Epistula ad Floram“, *ZAC* 15, 2011, 411–430; der griechische Text beispielsweise bei: *Ptolémée, Lettre à Flora. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec* de G. QUISPEL, SC 24<sup>bis</sup>, Paris 1966.

<sup>37</sup> F.-M.M. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, EPhM 36, Paris 1947; zuletzt der ausführliche Kommentar von G. CHIAPPARINI, *Valentino Gnostico e Platonico. Il valentinianesimo della ‚grande notizia‘ di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Mailand 2012. – Ich werde mich an anderer Stelle mit dieser anregenden Arbeit auseinandersetzen.

### Traditionelles Modell

<b>Esoterisch</b>	<b>Exoterisch</b>
Große Notiz (bei Irenaeus)	Ptolemaeus' Lehrbrief an Flora

### Neues Modell

<b>esoterisch geheim intern mündlich</b>	<b>exoterisch nicht geheim öffentlich schriftlich</b>
<p>ἄγραφα δόγματα zu rekonstruierende Dogmatik</p>	Mythen der platonischen Dialoge (z. B. Höhlengleichnis)
	Ptolemaeus' Lehrbrief an Flora
	Große Notiz (bei Irenaeus)

Wenn man das hier als „neues Modell“ bezeichnete Schema der Interpretation von gnostischen Texten zugrundelegt, hätte das – wie bereits angedeutet – weitreichende Folgen für die Interpretation valentinianischer (und vermutlich auch sethianischer) Texte. Man müsste nämlich fragen, welche mündlichen, geheimen, esoterischen Lehren hinter dem standen, was uns in den Texten überliefert ist. Zum Beispiel wäre zu diskutieren, ob der eher polytheistische Eindruck einer – wie der nordafrikanische christliche Theologe Tertullian polemisch sagt – unübersehbaren Schar von göttlichen Figuren in einer mündlichen Prinzipiendogmatik durch einen strengen jüdisch-christlichen Monotheismus interpretatorisch gleichsam aufgefangen wurde. Und es wäre zu fragen, ob die angeblich für die Gnosis charakteristische Lehre von drei unterschiedlichen Menschenklassen nicht vielleicht auf der Ebene der Prinzipiendogmatik als drei Dimensionen eines jeden Menschen entfaltet wurde. Ich kann solche Konsequenzen hier nur andeuten und muss sie einer späteren ausführlichen Behandlung vorbehalten. Zunächst einmal muss auch erst die philologische Basis von Begründungen für dieses Modell noch verbreitert werden, die wir in diesem Beitrag lediglich auf relativ vorläufige Erwägungen

gen zur paganen Terminologie „esoterisch/exoterisch“ und ihrer christlichen Rezeption stützten<sup>38</sup>.

Ob tatsächlich das neue Modell also in Zukunft der Interpretation gnostischer, vor allem valentinianischer Texte zugrundegelegt werden sollte, wird noch weiter zu diskutieren sein. Wie man aber auch immer hier denkt: Mir scheint, dass ein Vergleich pagan-antiker und insbesondere platonischer Traditionen über esoterisches Wissen noch allerlei erhellende Ergebnisse für das Verständnis gnostischer Texte, ja des ganzen Phänomens der Gnosis erbringen wird – und ich habe hier erst einen zaghaften Anfang solcher vergleichenden Untersuchungen vorgenommen.

---

<sup>38</sup> Ein wenig ausführlicher habe ich diese Sichtweise in den Beiträgen ausgeführt, die ich gesammelt habe in: Ch. MARKSCHIES, *Gnosis und Christentum*, Berlin 2009.



CHAPTER 8  
PRIESTERLICHES KULTWISSEN IN DEN PHILENSISCHEN GRAFFITI  
DES 4. UND 5. JAHRHUNDERTS N. CHR.

Jan Moje  
Freie Universität Berlin

*1. Einleitung*

Sogenanntes „esoterisches“<sup>1</sup>, geheimes, Wissen kann auf vielfältige Weise interpretiert werden, von heutigen pseudomagischen Handlungen bis hin zu Wissen in antiken Kulturen, welches nur speziellen Kreisen zur Verfügung stand. Dabei kann es sich beispielsweise um Ärzte handeln, deren Heilungspraktiken sowohl medizinisch als auch nach außen hin geheimnisvoll, eben esoterisch anmuteten<sup>2</sup> und deren Wissen vielfach im Bereich des Verschwiegenen angesiedelt war. In den meisten Fällen handelt es sich jedoch um mit Religion und Kult verbundene Personen, wurde doch von diesen geradezu erwartet, Geheimnisse jenseits alltäglicher Erfahrungen zu besitzen.

Priesterliches, kultisches Wissen kann wie auch andere Wissensformen in persönliches und kulturelles Wissen unterteilt werden<sup>3</sup>. Im Rahmen des Gießener Sonderforschungsbereiches „Erinnerungskulturen“ hat A. ERLI hierfür die Begriffe *collected memory* und *collective memory* geprägt<sup>4</sup>. Dabei stellt das erste das individuelle Gedächtnis einer Person dar, welches von der individuellen gesellschaftlichen Einbindung abhängig ist. *Collective memory* bezeichnet hingegen die im Gedächtnis einer kulturellen Gemeinschaft tradierten Phänomene. Nach ERLI kann eine Gemeinschaft im gemeinsamen Kulturgut Ereignisse, Denkweisen oder Ikonographie tradieren. Das individuelle Gedächtnis sammelt dagegen Erfahrungen unter dem Einfluss der eigenen soziokulturellen Prägung<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Dies war Thema des Colloquiums „Second Dahlem Seminar on the History of Science in Antiquity: Esoteric Knowledge in Ancient Sciences“ im WS 2011/12 an der FU Berlin unter der Leitung von Klaus GEUS und Mark GELLER. Ich danke den Veranstaltern herzlich für die Möglichkeit, mich dabei mit einem eigenen Beitrag beteiligen zu können, der unter dem Titel „‘Geheimes Wissen‘ in Priesterinschriften des spätrömischen Ägypten(?)“ gehalten wurde. K. Geus verdanke ich darüber hinaus wertvolle Anmerkungen zum Manuskript.

<sup>2</sup> Als Beispiel siehe die Behandlungsanweisungen im Papyrus Ebers. Cf. dazu beispielsweise FISCHER-ELFERT 2005.

<sup>3</sup> Siehe MOJE im Dr. b.

<sup>4</sup> ERLI 2005.

<sup>5</sup> ESDERS/KAHL 2011.

Im vorliegenden Beitrag sollen nun einige der spätesten Inschriften aus Ägypten, die in die fortgeschrittenen Römerzeit des vierten und fünften Jahrhunderts n. Chr. datieren, dahingehend untersucht werden, inwieweit sich hier noch kulturelles Wissen erkennen lässt, das als speziell für diesen Personenkreis interpretiert werden kann und nicht allgemein gewesen sein dürfte. Für dieses priesterliche, geheime Wissen soll hier u. a. der Begriff „esoterisches Wissen“ verwendet werden. Es steht also nicht die Frage im Vordergrund, ob sich geheimes Wissen der Verfasser in diesen Texten widerspiegelt, denn dies ist klar. Vielmehr soll anhand der ausgewählten Texte gezeigt werden, wie altägyptisches priesterliches Spezialwissen im Laufe der spätesten Epoche der ägyptischen Kultur verschwand. Die Graffiti wurden zu einem Großteil von Priestern verfasst, so dass sie im Hinblick auf geheimes Priesterwissen für eine entsprechende Untersuchung prädestiniert sind. Die Adressaten dieser Graffiti waren sicherlich – sofern das überhaupt klar festgestellt werden kann – Literate vergleichbarer gesellschaftlicher Ebenen, aber auch eine gewisse Öffentlichkeit konnte an diesen Texten partizipieren. So bieten sie einen eher „unverstellten“ Einblick, da sie nicht primär für eine Vermittlung priesterlichen Wissens kreiert worden waren.

Die hier zu behandelnden späten Graffiti sind neben einigen hieroglyphischen Belegen überwiegend in Demotisch verfasst und wurden in den nubischen Tempeln südlich von Abu Simbel angebracht (s. Abb. 1<sup>6</sup>). Dabei bilden die Graffiti aus dem Isis-Tempel von Philae mit knapp 450 Belegen generell das umfangreichste Corpus.

Diese Region war seit dem vierten bis fünften Jahrhundert das letzte und isolierte Refugium altägyptischer Religion, als das Christentum immer größeren Einfluss gewann und um 380 zur Staatsreligion im *Imperium Romanum* und somit auch in Ägypten wurde<sup>7</sup>. Das letzte datierte demotische Graffito stammt vom 12. Dezember 452 n. Chr.<sup>8</sup>, etwas mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem – allerdings nicht überall gleichmäßig wirkungsvollen – Verbot paganer Kulte durch Theodosius I.<sup>9</sup> Es markiert letztlich den Endpunkt altägyptischer Religion und altägyptischen privilegierten Kultwissens bis zur wissenschaftlichen Wiederentdeckung Ägyptens im frühen 19. Jahrhundert.

---

<sup>6</sup> Ich danke F. HOFFMANN, München, und dem Akademie-Verlag für die Genehmigung, diese Karte hier reproduzieren zu können.

<sup>7</sup> RUTHERFORD 1998, 234.

<sup>8</sup> Siehe Dok. 11.

<sup>9</sup> RUTHERFORD 1998, 234.



Abb. 1 – Karte des südlichen Ägypten mit Unternubien (nach HOFFMANN 2000, 352)

Entwicklungsgeschichtlich stehen vor den Graffiti die ptolemäischen und römischen Tempelanlagen wie beispielsweise Dandara, Edfu, Philae oder Kom Ombo. Sie sind an nahezu jeder freien Fläche mit Inschriften vollgepackt, deren gedrängte Struktur darauf ausgerichtet war, möglichst viele Informationen unterzubringen. HOFFMANN hat dies einmal treffend mit „gegen den Untergang anschreiben“ bezeichnet<sup>10</sup>. In dieser Zeit waren die Priester die einzigen, die über umfassendes kultisches Wissen verfügten, das in den Augen der Einheimischen als „esoterisch“ bezeichnet werden kann.

<sup>10</sup> HOFFMANN 2000, 18.

## 2. Analyse

Für die vorliegende kleine Studie wird eine Auswahl der spätesten Graffiti verwendet, und zwar vornehmlich diejenigen, die relativ genau datiert werden können. Natürlich machen diese nur einen kleinen Teil aller bekannten späten Graffiti aus, von denen mehrere tausend primär in Hieroglyphisch, Demotisch und Griechisch belegt sind, von denen aber viele nur sehr grob eingeordnet werden können oder gesichert jünger sind<sup>11</sup>. Jedoch können die verwendeten datierten spätrömischen Graffiti eine Tendenz aufzeigen, wie das priesterliche Wissen langsam aus dem kulturellen Gedächtnis verschwand. In dieser Zeit war das entsprechende Erinnerungswissen natürlich bereits auf einen kleineren Personenkreis limitiert, im ägyptischen Kernland dürften ebenfalls nur noch äußerst wenige Personen umfangreichere (und zuverlässige!) Kenntnisse besessen haben.

### 2.1. Viertes Jahrhundert

**Dok.01** Das bilingue, hieroglyphisch/demotische Graffito „Dakke 30“ befindet sich an der Wand des Tempels von Dakke, dem römischen Pselchis (Abb. 2), und kann meines Erachtens aufgrund der Zeichenformen in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts n. Chr. datiert werden, auch wenn keine interne quellsprachliche Datierung vorhanden ist<sup>12</sup>. Es stellt eines der relativ wenigen, sehr späten mehrsprachigen Graffiti dieser Sprachkombination dar, das in beiden Teilen unterschiedliche substantielle Texte bringt, die aber nicht primär als fortlaufender Text konzipiert waren. Es soll hier am Beginn der Untersuchung stehen. Der Text war graviert und mit roter Farbe ausgemalt, so dass sich auch rein optisch die Inschrift von ihrer Umgebung abhob<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> [www.trismegistos.org](http://www.trismegistos.org), Zugriff am 12.10.2011. Die im Folgenden zitierten TM-Nummern sind die Quellennummern dieser Datenbank.

<sup>12</sup> TM 51889; GRIFFITH 1935-37, Nr. Dak.30; MOJE im Dr. a, Nr. [02].

<sup>13</sup> *Fontes III* 1998, 986.





Abb. 2 – Graffito Dakke 30 (nach GRIFFITH 1935–37)

Die Hieroglyphen enthalten eine Dedikation an mehrere Götter mit Epitheta in der von mir als Typ 5-2 klassifizierten Form *rn mn ... GN*<sup>14</sup> sowie zahlreiche (durchweg religiöse!) Titel des Dedikanten Harendotes (*Hr-nt-yt=f*). Im Demotischen ab Z. 5 findet sich dann eine Beschreibung seiner Aktivitäten in Dakke und Philae für Thot und Isis in Form von Festen sowie der Arbeit an einem Schrein des Thot<sup>15</sup>.

„<sup>11</sup> Sein Name bleibe für immer vor Thot von Pnubs, dem großen Gott, Herrn von Pselchis, Tefnut, Tochter des Re, und den großen Göttern des Tempels<sup>21</sup> von Pselchis. Harendotes, Sohn des Wayekiye, seine Mutter ist Taese, Qorene der Isis, Verwalter<sup>31</sup> der Isis auf Philae und dem Abaton<sup>16</sup>, Fürst des Landes von Takompo, Ritualaufseher des Königs von Kusch, großer Zauberer in den Städten des Großen-Grüns<sup>17</sup>, als Diener<sup>41</sup> des Horus im 3. Regierungsjahr während der Epiphanie der drei Kühe, Priester der Sothis während der ‘Mond-Prozession’, Wabpriester der fünf lebenden Sterne, der kennt die Zeit des Sich-Verdunkelns von Sonne und Mond.

<sup>51</sup> Als ich hier war und als Lesonis dieses großen Schai<sup>18</sup>, des Thot von Pnubs, des großen Gottes und der Götter des großen Kollegiums tätig war, während ein in diesem Jahr stattgefunden habendes Fest schön war, ließen wir<sup>61</sup> zusammen mit Snpte, dem Lesonis, meinem Bruder, aus unserer Gottesfürchtigkeit heraus die Arbeit am Kieselsteinschrein dieses großen Schai (= Thot) machen, indem wir ihn (*scil.* den Schrein) an 500 Stellen mit Gold überzogen und sein Einweihungsfest feierten am 22. Epeiph, der Überfahrt der Isis, der großen Göttin. ‘Du großer Schai,

<sup>14</sup> MOJE 2010, 298.

<sup>15</sup> Eine Übersetzung des Demotischen findet sich in der Bearbeitung von G. VITTMANN für den *Thesaurus Linguae Aegyptiae* unter <http://aew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=a&f=0&l=0&tc=2457&db=1>.

<sup>16</sup> Als Abaton, äg. *jw-w<sup>c</sup>b*, griech. ἄβατον, bezeichneten die Ägypter die Insel Bigge, die als Begräbnisstätte des Osiris-Sarapis im Ersten Kataraktgebiet interpretiert wurde und nur von geweihten Priestern betreten werden durfte. Siehe auch DIJKSTRA 2008, 202.

<sup>17</sup> Region in der Umgebung von Pnubs nach *Fontes III* 1998, 987.

<sup>18</sup> Schai ist ein seit der 18. Dyn. in Schlangengestalt auftretender Schicksalsgott, der in der ptolemäischen Zeit mit dem griechischen Agathodaimon (gr. Ἀγαθὸς Δαίμων, Ἀγαθοδαίμων, „guter Geist“) gleichgesetzt wurde: FAUTH 1964, MORENZ 1960.

du sollst uns die Kraft geben, und wir machen wiederum eine vergleichbare Arbeit <sup>71</sup> in ihrem (*scil.* der Isis) Heiligtum.‘ In dem Jahr, als ich Lesonis war, ging ich nach Philae [--?--] 4. Thoth, die Geburt der Isis, indem das Fest schön war, das wir gefeiert haben vor Isis, der Herrin des ganzen Landes, der großen Göttin, am Dromos <sup>81</sup> im Namen der Könige, unserer Herren, nachdem der König, mein Herr, mir fünf königliche Schreiben übermitteln ließ, als ich in Pselchis war und in diesem Jahr als Lesonis tätig war, indem er mir jeden Befehl schrieb, der erlassen wurde. <sup>91</sup> Er befahl dem Vorsteher der Bogenschützen, mir ... des Manitawi, des Qorene der Isis und Beauftragten der Isis, Fürsten des Landes Pai-ars<sup>2</sup>, zu machen. Er gab es mir, als ich noch Lesonis in diesem Jahr war. Ich grüße dich, sehr großer Gott, der wahrlich zu existieren begann, Herr der Lebenszeit, dein Sohn<sup>2</sup> [--?--] <sup>101</sup> ... des Herzens, der den Lebensodem seinem Geliebten bringt, der große Schai! Ich bitte vor dir: Du mögest geben [--?--] der hört die Bitten dessen, der zu ihm ruft, der [--?--] der Götter. <sup>111</sup> O großer Gott Thot von Pnubs, du großer Schai! Lass mich wieder zu dir zurückkehren und wieder Lesonis sein, und bringe mich zu denen von Aknia<sup>2</sup> [--?--] Dienste für ihre<sup>2</sup> Tempel [--?--] indem er wohlbehalten ist.“

Harendotes II. und seine Angehörigen sind auch für einige weitere, rein demotische Graffiti mit Götter-Dedikationen in Philae verantwortlich<sup>19</sup>. Sie gehörten als Priester zur literaten, lokalindigenen „Elite“, soweit es eine solche noch gab. Beide Textteile dürften daher zusammen von Harendotes persönlich angefertigt worden sein. Auch hier ist zu erkennen, dass die religiösen Textinhalte im hieroglyphischen Teil stehen, die „profanen“ mit der Auflistung der Aktivitäten des Harendotes in Dakke und Philae für Thot und Isis in Form von Festen und der „Arbeit“ an einem Schrein dieses Gottes dagegen im demotischen Teil.

Die Verwendung von Hieroglyphen ist zu dieser Zeit ein visueller Ausdruck von eigenem Spezial-Wissen, da in dieser Zeit sicherlich kaum noch jemand diese Schrift lesen konnte. Interessant ist dabei jedoch, dass es sich bei dem Verfasser Harendotes II. ethnisch um einen Meroiten, also einen Nubier handelte, nicht um einen Ägypter<sup>20</sup>.

Inhaltlich ist zu konstatieren, dass in dieser Zeit noch umfangreiche Kenntnisse ägyptischer Religion in der Region von Philae vorhanden waren. Sowohl kultische Titel als auch umfangreiche kultische Aktivitäten vor Ort waren noch bekannt und nach Ausweis des Graffitos lebendig, auch wenn der involvierte Personenkreis eng limitiert gewesen sein dürfte. Besonders die Ritualaufseher (*hrj-dp*) galten als Experten sowohl auf theologischem Gebiet als auch im Bereich der Magie<sup>21</sup>. Daher dürfte auch die Verwendung der Bilingualität rühren. Der Titel eines *hm ntr Spt.t n mšc n Jh wcb n p3 5 n sb3 nh.w ntj rh p3 wš n jr cb3 m Rc Jh* „Priester der Sothis während der ‘Mondprozession‘ und Wabpriester der fünf lebenden Sterne, der kennt die Zeit des Sich-Verdunkelns von Sonne und Mond“ verweist auf konkrete

<sup>19</sup> GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.257, 410 und 412 (TM 53368, 51874 und 53539).

<sup>20</sup> BURKHARDT 1985, 99–101, *Fontes III* 1998, 986–988 Nr. 251. Zum nubischen Sprachmaterial in ägyptischen Texten jetzt auch ZIBELIUS-CHEN 2011.

<sup>21</sup> SAUNERON 1966, 33–35; GUTEKUNST 1984, 1329–1331.

astronomische und/oder kalendarische Spezialkenntnisse, die als „esoterisches Wissen“ innerhalb der Priesterklasse seit alters her tradiert wurden. Ein solcher Titel, der in den späten Philae-Graffiti nur hier und in Philae 410 und 421 auftaucht<sup>22</sup>, dürfte noch auf reale Kenntnisse hindeuten und entsprechende (rudimentäre) Kulthandlungen. Ansonsten wäre eine solche Berufsbezeichnung m. E. zu speziell, um lediglich als illustrativer Pseudo-Titel Erwähnung zu finden.

Auf der anderen Seite beziehen sich die Regierungsdaten ebenso wie die Gottheiten auf das meroitische Königreich. Die Inhaber umfangreichen Expertenwissens auf dem Gebiet der ägyptischen Religion im Dodekaschoinos waren also interessanterweise Mitte des vierten Jahrhunderts nicht in einen ägyptischen Kulturkontext eingebunden, sondern in den meroitischen. Dieser war auch in Unternubien bestimmend<sup>23</sup>, jedoch war das meroitische Reich gerade seit dieser Zeit um ungefähr 350 n. Chr. im Zerfall begriffen. Vielleicht orientierten sich viele der oben Genannten daher Richtung Ägypten, ohne ihre kulturelle Fokussierung bereits aufgegeben zu haben.

**Dok.02,a-c** Diverse der genauer datierbaren demotischen Graffiti des mittleren vierten Jahrhunderts n. Chr. beinhalten Proskynemata an eine Gottheit (Isis oder Osiris) der Form *ḥwst.t PN m-bʒḥ GN*, meines Typs 1-5<sup>24</sup>. Ausgewählt seien hier die Inschriften **Philae 316** (Mitte 4. Jh. n. Chr.)<sup>25</sup>, **Philae 368** (Mitte 4. Jh. n. Chr.)<sup>26</sup> und **Philae 371** (11. Nov. 374 n. Chr.)<sup>27</sup>.

Ph.316: „<sup>1</sup> Harendotes<sup>28</sup>, Sohn von Hor-mer-Isis<sup>29</sup>, Bevollmächtigter der Isis: <sup>2</sup> Sein Proskynema vor Isis <sup>3</sup> zu jeder Zeit.“

Ph.368: „<sup>1</sup> Das Proskynema von Petemandulis<sup>30</sup>, Sohn von Peteyris, <sup>2</sup> der Wab-Priester und 'Bäcker'<sup>31</sup> der Isis von Philae <sup>3</sup> und des Abatons, der Name seiner Mutter <sup>4</sup> ist Esoeris, hier vor Osiris.“

<sup>22</sup> Alle Graffiti wurden von Angehörigen derselben Familie angefertigt, Ph.410 und Ph.421 sind aber nicht quellsprachig datiert.

<sup>23</sup> Siehe *Fontes III* 1998, 988.

<sup>24</sup> MOJE 2010, 297.

<sup>25</sup> TM 53430; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.316.

<sup>26</sup> TM 53489; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.368.

<sup>27</sup> TM 53492; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.371; *Fontes III* 1998, 1110–1112 Nr. 302.

<sup>28</sup> Dieser Name ist *Ḥr-m-Dd* geschrieben, mit dem Djedpfeiler als (kursiv)hieroglyphisches Zeichen. Er stellt nach LÜDDECKENS 1979 ff., 814 und 825–827 eine Variante des regulären *Ḥr-nd-jtj=f* dar.

<sup>29</sup> Das Patronym ist derzeit nur von späten Graffiti von Philae bekannt.

<sup>30</sup> LÜDDECKENS 1979 ff., 314 Nr. 10.

<sup>31</sup> *mre* ist eine Berufsbezeichnung von Priestern. GRIFFITH 1935-37, 103 vermutet die Übersetzung „baker“, ERICHSEN 1954, 61 lässt die Bedeutung offen. VITTMANN im *TLA* notiert fraglich „Bäcker“ unter <http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/GetTextDetails?u=a&f=0&l=0&tc=1173&db=1>.

Ph.371: „<sup>1</sup> Das Proskynema von Peteese, dem „Bäcker“<sup>32</sup>, Sohn von Payris<sup>2</sup>, dem großen Parfümeur<sup>33</sup> der Wabet<sup>34</sup>, <sup>2</sup> der Name seiner Mutter ist Tshenhelko, hier vor Osiris, dem großen Gott. <sup>3</sup> Während ich gesalbt<sup>35</sup> war für die Sache am 3. Monat der Überschwemmungszeit, verrichtete ich den Dienst für den König<sup>4</sup> des ganzen Landes Osiris-Onnophris<sup>LHG</sup>. Heute, am 15. Tag des Dritten Monats der Überschwemmungszeit, geschrieben durch <sup>5</sup> Peteese-nefer, Sohn von Harendotes, Schreiber der Gottesworte der Isis mit seiner (eigenen) Hand. <sup>6</sup> Im genannten Jahr griffen die Blemmyer die Nubier an. Sie übergaben <sup>7</sup> Geiseln<sup>7</sup> im 90. Jahr (der Ära) Diocletians. Im genannten Jahr war die Barke der Isis <sup>8</sup> zwei Jahre lang fort und erreichte (nun wieder) das Abaton.“

Während die ersten beiden lediglich den ägyptischen Kult der Isis durch Priester und die entsprechenden Traditionen des Proskynema unter Einschluss des Osiris zeigen, ist das dritte weit aufschlussreicher. Einerseits finden sich historische Informationen über einen Angriff der Blemmyer, eines nubischen Nomadenstammes, der ab der spätrömischen Zeit regelmäßig in Ägypten einfiel<sup>36</sup>, auf die nubische Bevölkerung der Gegend von Philae<sup>37</sup>. Ironischerweise waren es aber gerade diese Blemmyer selbst, die im Jahre 452 n. Chr. von Byzanz die Erlaubnis erhielten, die Isis-Statue von Philae auszuleihen, auch wenn damit kein rein ägyptischer Kult mehr verbunden gewesen war (cf. Dok.11). In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis zu verstehen, dass die heilige „Barke der Isis“ zwei Jahre lang nicht von Philae zum Abaton auf der Insel Bigge fahren konnte, wie dies im Rahmen des Osirisfestes sonst üblich war, offensichtlich wegen feindlicher Aktivitäten der Blemmyer. Den Hinweis auf die Fahrt der Isis-Barke finden wir in den demotischen Graffiti des vierten und fünften Jahrhunderts nur hier. Er weist auf zu diesem Zeitpunkt noch aktive kultische Handlungen im Rahmen des Osirisfestes aus altägyptischer Tradition hin<sup>38</sup>, die spezielles altägyptisches priesterliches Erinnerungswissen erforderten.

Der Name Peteese-nefer weist darüber auf einen weiteren Aspekt von tradiertem kultischem Priesterwissen hin. Peteese (und ein hier nicht genannter Pahor) waren zwei Brüder, die in der Region von Dendur lebten und offensichtlich in der augusteischen Zeit vergöttlicht worden waren. Es ist sogar ein kleiner Tempel für diese Vergöttlichten und einige nubische

<sup>32</sup> Eigener Lesungsvorschlag  $P3-d\bar{i}-3s.t p3 \text{ } ^c mre (s3) P3-Hr^2$  gegen GRIFFITH 1935-37 Nr. Ph.371 und *Fontes III* 1998, 1110 als  $P3-d\bar{j}-3s.t-^c mre (s3) P-g$ .

<sup>33</sup> Zu diesem Titel des Parfümeurs COLIN 2003 und MOJE 2008, 32. GRIFFITH und *Fontes III* lesen hier noch „pharmacist“.

<sup>34</sup> Zur Wabet WAITKUS 1995 und COPPENS 2007.

<sup>35</sup> Dieses Wort *thb* „gesalbt“ (ERICHSEN 1954, 653) dürfte ausdrücken, dass der Priester für den entsprechenden Ritus abgestellt und kultisch vorbereitet worden war.

<sup>36</sup> UPDEGRAFF 1988; WEBER 2002; cf. auch CHRISTIDES 1980.

<sup>37</sup> Die alte Lesung des Wortes als „Hibis“ in der Charga-Oase ist inzwischen sicher zu „Nubiern“ korrigiert worden: *Fontes III* 1998, 1111.

<sup>38</sup> RUTHERFORD 1998, 235–236.

Götter in Dendur bekannt, der unter Augustus errichtet wurde<sup>39</sup>. Das Führen eines entsprechenden Namens deutet demnach darauf hin, dass entsprechendes Wissen noch in der *collected memory* vorhanden gewesen sein dürfte. Ob der Kult für diese Person auch in dieser späten Zeit noch betrieben wurde, ist natürlich leider nicht mehr zu beantworten.

Neben diesem Graffito sind noch drei weitere von dieser Person geschrieben worden. Sie alle belegen die Teilnahme von Isis-Priestern aus Philae an den Choiak-Festen in diesem Jahr. Dabei handelte es sich um die Osiris-Mysterien, ein kultischer Ritus mit Bezug auf die rituelle Unversehrtheit des Osiris als Symbol für Ägypten und die Bewahrung der eigenen kulturellen Identität, der in der Spätzeit ab dem 7. Jh. v. Chr. zu einem der wichtigsten religiösen Feste Ägyptens wurde<sup>40</sup>. Durch diesen Mythos, der auch im 4. Jahrhundert offensichtlich noch lebendig gehalten wurde, blieben Fragmente des einstigen Priesterwissens erhalten und wurden gepflegt, auch wenn wir natürlich nicht wissen, in welchem Rahmen das Ritual erhalten geblieben war.

Auch die Datierung nach der Regierungszeit des römischen Imperators Diocletian (17.11.284 – 1.5.305 n. Chr.) ist in ihrer Form typisch für das Alte Ägypten. Im speziellen Fall der Datierung paganer Texte konnten nun natürlich keine christlichen Kaiser verwendet werden, sondern der Rückbezug auf einen paganen Herrscher war notwendig. Warum jedoch gerade die Regierungszeit des Diocletian als Fixpunkt genommen wurde, ist nicht ganz sicher. Die Kopten haben die Datierung nach dieser Ära übrigens ebenfalls übernommen. Sie nennen Diocletian jedoch natürlich nicht beim Namen, sondern rechnen in Jahren der „Ära der Märtyrer“, da während der Regierung des Diocletian umfangreiche Christenverfolgungen stattfanden<sup>41</sup>.

**Dok.03,a–b** Zwei weitere Belege dieser Zeit, die an zwei aufeinander folgenden Tagen (dem 16. und 17. Dezember 374 n. Chr.) angefertigt wurden, weisen nahezu parallele Inschriften auf, abgesehen von den Namen der Verfasser. Dabei handelt es sich um **Philae 369**<sup>42</sup> und **Philae 370**<sup>43</sup>. Hier wird der Text des letzteren gegeben.

„<sup>1</sup> Das Proskynema von Pa-di-Isis-nofret, dem Schreiber der Gottesworte der Isis, <sup>2</sup> Sohn des

<sup>39</sup> Zur Vergöttlichung VON LIEVEN 2004 sowie bald ihre Habilitation zu diesem Thema. Zum Tempel von Dendur BRESCIANI 1975 sowie BLACKMAN 1911; ACHIRE et al. 1979; BIANCHI 1998; VERHOEVEN 2008; WINTER/BLACKMAN in BLACKMAN [1911].

<sup>40</sup> Siehe ASSMANN 2000, 22 oder auch QUACK 1998 mit weiterer Literatur.

<sup>41</sup> Siehe HARWEG 2009, 78.

<sup>42</sup> TM 53490; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.369.

<sup>43</sup> TM 53491; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.370.

Harendotes, des Schreiber der Gottesworte der Isis, der Name seiner Mutter ist Senapaesis, <sup>31</sup> hier vor Osiris, Horus und Isis, den Großen Göttern in <sup>41</sup> Per-ir-schentet<sup>44</sup>. An diesem Tag, dem 20. Choiak, war ich gesalbt für das Reinigungsfestival<sup>2</sup>, <sup>51</sup> um zu verrichten den Dienst für Osiris ewiglich, im 90. Jahr des Diocletian, <sup>61</sup> damit ich eine bedeutsame und nutzbringende Adoration durchführe(n kann). Ich will den Dienst verrichten für sie gemäß ihrer <sup>71</sup> Art, wie<sup>2</sup> im genannten Jahr. Ich überzog die Statue <sup>81</sup> der Kleopatra mit Gold. Eine wahre Aussage, damit lebendig<sup>45</sup> sei die Libation für <sup>91</sup> Harendotes, den Schreiber der Gottesworte, meinen Vater.“

**Dok.04** Ein weiteres Graffito, das in diese Gruppe eingeordnet werden kann, ist die allerdings bilingue, demotisch/griechische Inschrift **Philae 372** vom November/Dezember 374 n. Chr.<sup>46</sup>. Nach dem Proskynema für Osiris und der Datierung bietet es ebenfalls einen kultischen Aktivitätsbericht. Im Griechischen ist lediglich der Name *Sn-2* als Σανσνώς wiederholt<sup>47</sup>.

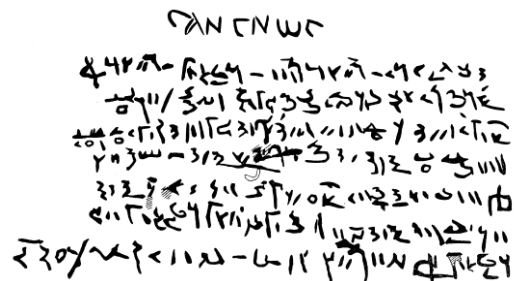


Abb. 3 – Graffito Ph.372 (nach GRIFFITH 1935-37)

„<sup>11</sup> Das Proskynema des Sensneus, Sohnes von Sechet, Sohn von Sensneus dem Jüngeren, <sup>21</sup> der Name seiner Mutter ist Tachoumis, des Ober-“bäckers“ <sup>31</sup> der Isis von Philae und des Abatons, der großen Göttin. <sup>41</sup> Ich war gesalbt für das Reinigungsfestival<sup>2</sup> des Choiak, <sup>51</sup> um zu verrichten den Dienst für Osiris, damit er ihm gebe <sup>61</sup> kühles Wasser für meinen Vater Sechet und <sup>71</sup> Sechetden-Jüngeren, meinen Bruder. 90. Regierungsjahr des Diocletian.“

Während Philae 369 neben dem Proskynema für Osiris, Horus, Isis und die Götter von Per-ir-schentet nur noch ein Datum trägt, gehen Philae 370 und 372 weit ausführlicher auf die kultischen Aktivitäten des jeweiligen Autors ein. Es ist hier zu erkennen, dass es in dieser Zeit noch entsprechende Kulte gab, speziell das Choiak-Ritual für den Gott Osiris als Sinnbild für die kulturelle Unversehrtheit Ägyptens (siehe Dok.02). Das Vergolden von Statuen zu religiösen Zwecken ist öfters belegt<sup>48</sup>. Die Erwähnung einer Statue der „Kleopatra“ (dem. *tw.t n*

<sup>44</sup> Zum Toponym VERRETH 2011, 522 (11301).

<sup>45</sup> Übersetzung nach DIJKSTRA 2008, 205 gegen GRIFFITH („Eine wahre Aussage, für die Erquickung von <sup>91</sup> Harendotes, dem Hierogrammateus, meinem Vater.“ [Übers. JM])

<sup>46</sup> TM 53493; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.372.

<sup>47</sup> Zu den Bilinguen und deren textinhaltlichen Abhängigkeiten sowie entsprechenden räumlich/visuellen Interaktionen MOJE im Dr. a.

<sup>48</sup> Siehe zuletzt TLROMBEY 2001, 227.

*Glyptr*) ist insofern interessant, als sie noch Überreste des ptolemäischen Herrscherkults darstellen könnte, der bereits von Augustus zu Beginn der Zeitenwende rigoros abgeschafft worden war<sup>49</sup>. Das Wort für *twt.t* ist mit Holzdeterminativ geschrieben, so dass hier klar eine Holzstatue gemeint ist, keine Reliefdarstellung<sup>50</sup>. Möglicherweise stellte die Statue eine synkretistische Gottheit Kleopatra-Isis dar, die in einer alten Ptolemäerstatue einwohnte<sup>51</sup>. Welche Kleopatra gemeint war, bleibt offen, aber es handelt sich m. E. möglicherweise um Kleopatra VII<sup>52</sup>. Von ihr ist bekannt, dass sie sich selbst als Inkarnation einer „Neuen Isis“ präsentierte<sup>53</sup>. Diese explizite Aussage hier dürfte weniger auf einen noch bekannten, im priesterlichen Wissen überlieferten Topos ohne reale Grundlage zurückzuführen sein, sondern m. E. auf eine reale, konkrete Kulthandlung. Darauf weist auch die spezielle Benennung der Aussage als *mt.t m3c.t* „wahre Aussage“ hin, da hier – offenbar aufgrund der dem Schreiber bewussten großen zeitlichen Differenz zur Ptolemäerzeit – ein belehrender Hinweis angebracht schien.

**Dok.05** Gegen Ende des vierten Jahrhunderts verfasste ein Isispriester das Graffito **Philae 436**, das auf den 24. August 394 n. Chr. datiert ist<sup>54</sup>. Es handelt sich um die letzte hieroglyphisch/demotische Bilingue und den letzten bekannten datierten Hieroglyphentext der Antike.

*Hieroglyphisch:* „<sup>1</sup> Vor Mandulis. Sohn des Horus. Durch Esmetis-Achom, Sohn des Esmetis, 2. Priester der Isis, ewiglich. <sup>2</sup> Rezitation durch Mandulis, den Herrn <sup>3</sup> vom Abaton, den großen Gott.“

*Demotisch:* „<sup>1</sup> Ich, Esmetis-Achom, <sup>2</sup> der Schreiber des Schrift-<sup>3</sup>hauses der Isis, Sohn <sup>4</sup> des Esmetis-Panechates, <sup>5</sup> 2. Priester der Isis, <sup>6</sup> seine Mutter ist Neswe-<sup>7</sup>ret, ich habe gearbeitet <sup>8</sup> an diesem Bild <sup>9</sup> des Mandulis. <sup>10</sup> (Er dauere) ewiglich, denn er <sup>11</sup> ist wohlwollend<sup>2</sup> <sup>12</sup> zu mir, heute, <sup>13</sup> am Tag der Geburt des Osiris, <sup>14</sup> seines Fests, <sup>15</sup> (im) 110. Jahr.“

Neben der Tatsache, dass es sich hier um die allerspätste Hieroglypheninschrift handelt, von der wir wissen, ist die Länge des Textes bemerkenswert, welcher erheblich umfangreicher ist als die anderen zeitgleichen Graffiti dieser Region. Darüber hinaus ist es das einzige hieroglyphische Graffito dieser Region nach dem dritten Jahrhundert überhaupt<sup>55</sup>. Die Urheberschaft

<sup>49</sup> PFEIFFER 2010, 219–223.

<sup>50</sup> Dazu auch DIJKSTRA 2008, 205. Zu diesem Wort, das eigentlich maskulin ist und hier offenbar in Anlehnung an die weibliche Gestalt der Holzstatue eine Feminin-Endung bekam, siehe ERICHSEN 1954, 616.

<sup>51</sup> Zur Einwohnung von Gottheiten in Statuen ASSMANN 2004, 123–125.

<sup>52</sup> Der Interpretation der Stelle als Bericht über eine Wiederauffindung einer Kleopatra-Statue (WILDUNG – SCHOSKE 1989, Kat. 71) vermag ich nicht zu folgen.

<sup>53</sup> Siehe dazu auch schon Plutarch, *Antonius* 54, 9.

<sup>54</sup> TM 53551; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.436.

<sup>55</sup> Siehe DIJKSTRA 2008, 175.

des Graffitos als von einem Meroiten stammend und für den meroitischen Gott Mandulis verweist auf die Reduzierung des priesterlichen Kultes auf einen immer kleiner werdenden Personenkreis, von dem einige selbst gar keine Ägypter mehr waren, wie dies z. B. bereits bei Dok.01 konstatiert werden konnte.

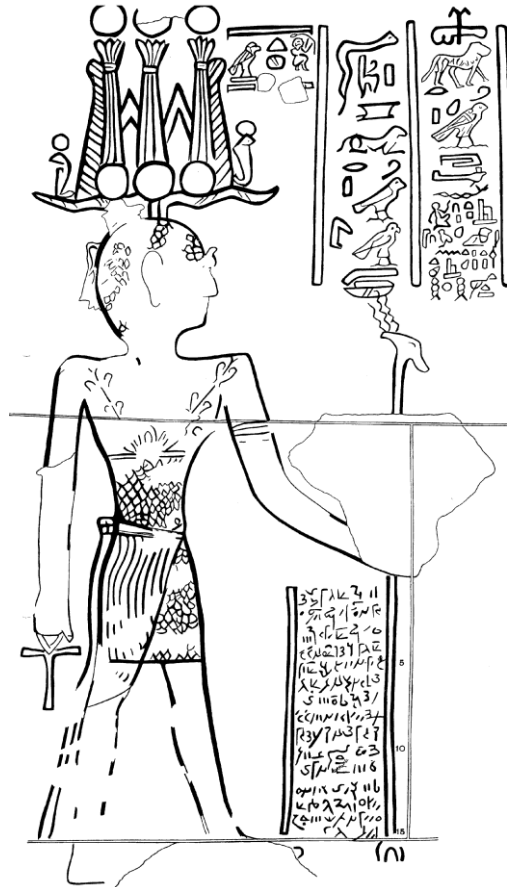


Abb. 4 – Graffito Philae 436 (Faksimile nach GRIFFITH 1935-37; Photo J. MOJE)



Darüber hinaus stellte RUTHERFORD fest, dass während des vierten und speziell des fünften Jahrhunderts, welches im folgenden Unterkapitel behandelt werden soll, die Anbringungsorte der Graffiti mit religiösen Inhalten immer mehr auf die engere Umgebung des philensischen Isis-Tempels beschränkt werden<sup>56</sup>. Es war nur hier noch ein – sicherlich reduzierter – altägyptischer Kult möglich, der lediglich einige wenige Personen erforderte, die noch über Reste des alten religiösen Wissens verfügten, das einst die wichtigste Machtbasis der ägyptischen Priesterschaft gewesen war.

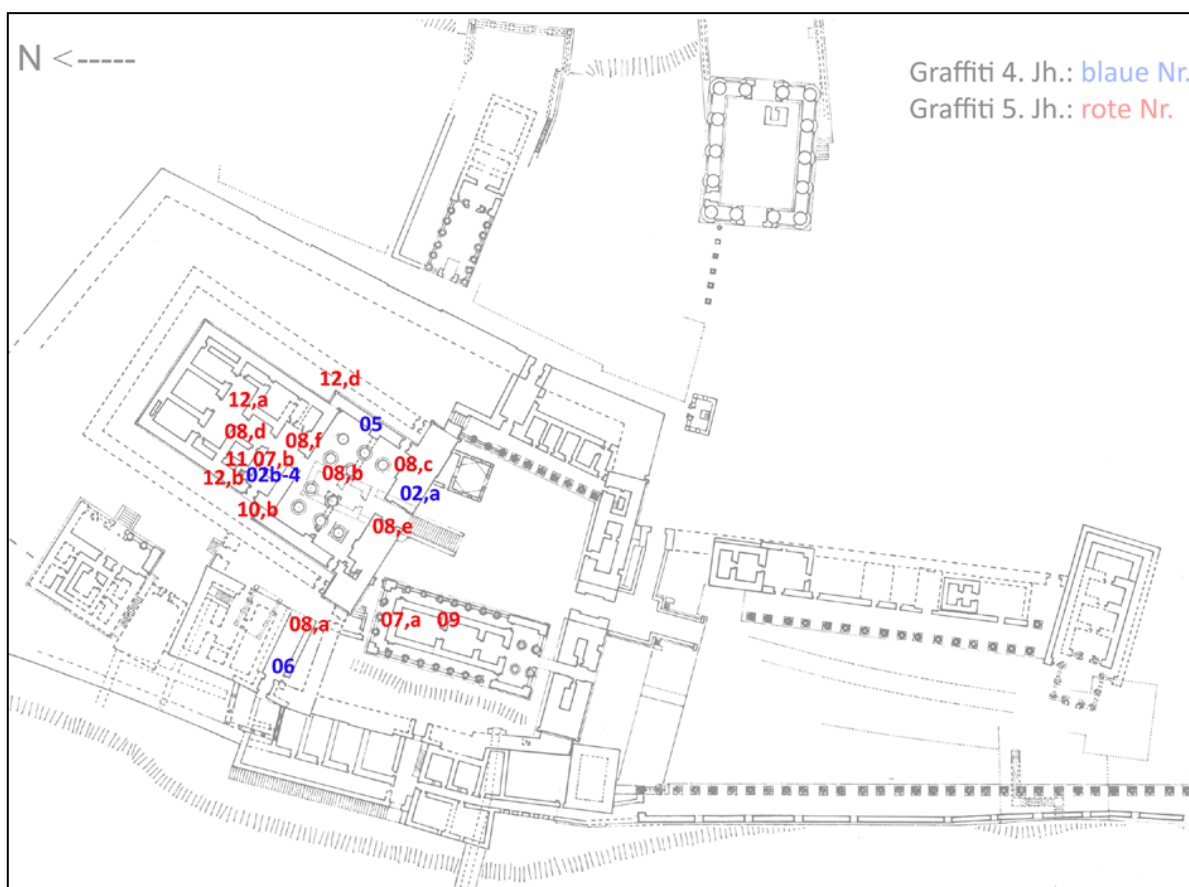


Abb. 5 – Verbreitung der demotischen Graffiti des vierten und fünften Jahrhunderts (Angabe der Dok.-Nummern, Modifizierung MOJE nach HAENY 1985, 229 Abb. 5 [Plan des römischen Philae])

**Dok.06** Das Graffito **Philae 159** vom 30. Oktober 394 n. Chr. zeigt zwei verschiedene religiöse Formeln<sup>57</sup>.

„<sup>1</sup> Sein Name dauere in alle Ewigkeit: <sup>2</sup> Esmetis, -?- von Isis, Sohn des Esmetis, des zweiten <sup>3</sup> Priesters der Isis von Philae und des Abatons, der Großen Göttin, <sup>4</sup> der Name seiner Mutter ist

<sup>56</sup> RUTHERFORD 1998, siehe auch DIJKSTRA 2008, 183–185.

<sup>57</sup> TM 53261; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.159.

Esweret, Tochter des Wab-Priesters der Isis<sup>51</sup> von Philae und dem Abaton, der Großen Göttin,<sup>61</sup> vor dem Schai des Geburtshauses<sup>58</sup>.<sup>71</sup> Der, der diese Inschriften lese, möge hier durchführen mein<sup>2</sup> <sup>81</sup> Proskynema. Der, der diese Inschriften auskratze, sein Name<sup>91</sup> möge ausgehackt werden für immer. Heute<sup>2</sup>, dritter<sup>101</sup> Hathyr. Geschrieben (im) 110. Regierungsjahr.“

Sowohl die Dedikation *rn mn GN* an den Schicksalsgott, den Schai des Geburtshauses als auch die *Advocatio* an Besucher zeigen noch ägyptisches Priesterwissen. Das gleiche gilt für die Fluchformel am Ende, die potenziellen Wandalen eine schwere Strafe androht, nämlich das „Aushacken“ (dem. *gb, lit.* „abschneiden“) seines eigenen Namens. Dahinter steckt noch die altägyptische Vorstellung, dass der Name Medium der Belebtheit seines Besitzers sei und seine Vernichtung auch den körperlichen wie geistigen Tod des Namensträgers verursache.

## 2.2. Fünftes Jahrhundert

Im fünften Jahrhundert kann in den datierten demotischen Graffiti generell ein weiter gehender Niedergang und das Ende von ägyptischem priesterlichem Geheimwissen festgestellt werden.

**Dok.07** So erhalten Graffiti des frühen fünften Jahrhunderts ebenfalls Proskynemata, jedoch sind sie nicht auf eine Gottheit bezogen, sondern auf die daneben gravierten Fußdarstellungen. Als Beispiel soll die in das Jahr 409 zu datierende Inschrift **Philae 376**<sup>59</sup> genannt werden.

*Demotisch:* „<sup>1</sup>Die Füße des Esmetis des Jüngeren, <sup>2</sup> Sohn des Pachom, <sup>3</sup> erster Priester der Isis, <sup>4</sup> 125. Jahr.“

*Griechisch:* „<sup>5</sup> Die Füße des Smetchem, Sohn des <sup>6</sup> Pachom, Priester der Isis <sup>7</sup> aus Philae.“

Die Konnotation mit Fußdarstellungen kommt häufiger in demotischen Graffiti vor. Jedoch ist hier eine Zurücknahme der Erwähnungen von Göttern festzustellen, zu deren Gunsten diese Weiheinschriften verfasst wurden. Die Bilingualität der Inschrift mit identischen Texten weist auf die Einflüsse des Griechischen hin, sowie auf die Beherrschung beider Sprachen. Mehrsprachige Graffiti sind jedoch im späten Philae sehr selten. Das Demotische steht hier zwar oberhalb der Füße, der griechische Text am Schluss ist jedoch erheblich breiter und wirkt so als eine Art Basis visuell dominierend<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Zum Geburtshaus oder Mammisi siehe DAUMAS 1977 und DAUMAS 1958.

<sup>59</sup> TM 91778; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.376.

<sup>60</sup> MOJE in Dr. b, dort Dok. 5:3.

**Dok.08,a–b** Andere Graffiti dieser Zeit richten sich nicht an eine Gottheit wie Isis oder Osiris, sondern sprechen den menschlichen Autor selbst als Adressaten ihres Proskynemas an, ohne dieses als solches als *t3 wšt.t* zu erwähnen, so dass es sich hier fast nur um Namensinschriften handelt. Gottheiten sind gar nicht erwähnt. Als Beispiele seien hier die Graffiti **Philae 240** und **366** (beide 27. November 436 n. Chr.)<sup>61</sup> angeführt.

Ph.240: „<sup>1</sup> Esmetis der Ältere (ꜥ3), Schreiber der Gottesworte der Isis, <sup>2</sup> (Sohn des) Pachom, des Priesters der Isis. <sup>3</sup> 152. Regierungsjahr, 1. Choiak. <sup>4</sup> Ich agierte als Schreiber der Gottesworte.“

Ph.366: „<sup>1</sup> Esmetis der Ältere (ꜥ3), Schreiber der Gottesworte der Isis, Sohn des Pachom, <sup>2</sup> des Ersten Priesters der Isis, der Name seiner Mutter ist Tsensmet. <sup>3</sup> 152. Regierungsjahr, 1. Choiak. Ich agierte als Herr? <sup>4</sup> des Schreibens der Göttlichen Worte.“

Hier findet sich dann nicht die Formel *t3 wšt.t* wie bei den mit Gottheiten konnotierten Formeln, sondern der Text besteht überwiegend nur aus Namen. Reine Namensgraffiti kommen natürlich auch in anderen Zeiten in Ägypten vor, jedoch sind die hier zitierten Texte auffällig, da die übrigen besprochenen Graffiti immer umfangreichere Textpassagen aufweisen. Bei den Genannten handelt es sich aber um Priester, die noch über priesterliches Wissen verfügen mussten. Die letzte Zeile in Philae 240 zeigt durch die Wortwahl *w3h=i iri she-mdw-ntr* deutlich, dass der Autor in einer kultischen Handlung sein Amt ausübte. Er war in seiner Eigenschaft als „Schreiber der Gottesworte“ (griech. *Hierogrammateus*) offensichtlich für die Aufsicht über die Tempelbibliothek zuständig und verfügte somit über einen Zugang zu ägyptischem Priesterwissen. Es handelte sich aber auch hier um Meroiten, obwohl RUTHERFORD festzustellen glaubt, dass die demotischen Inschriften von meroitischen „Pilgern“ generell länger seien als die von Ägyptern<sup>62</sup>.

**Dok.09,a–g** Einige weitere Graffiti dieser Zeitspanne zeigen Proskynemata der früher üblichen Form an, die nun aber ohne jegliche göttliche Adresse auskommen. Die Graffiti **Philae 438** (Anfang 5. Jh. n. Chr.)<sup>63</sup>, **Philae 351** (um 400 n. Chr.)<sup>64</sup>, **Philae 259** (406 n. Chr.)<sup>65</sup>, **Philae 364** (408 n. Chr.)<sup>66</sup>, **Philae 288** (um 400 n. Chr.)<sup>67</sup>, **Philae 375** (5. Jh. n. Chr.)<sup>68</sup> und **Bija 6**

<sup>61</sup> TM 53346; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.240 sowie TM 53487; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.366.

<sup>62</sup> RUTHERFORD 1998, 244–245.

<sup>63</sup> TM 53553; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.438.

<sup>64</sup> TM 53469; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.351.

<sup>65</sup> TM 53370; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.259

<sup>66</sup> TM 53485; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.364.

<sup>67</sup> TM 53401; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.288.

<sup>68</sup> TM 53496; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.375.

(5. Jh. n. Chr.)<sup>69</sup> weisen alle ein Proskynema der Struktur *t3 wšt.t* auf<sup>70</sup>. Auffällig ist dabei jedoch, dass auch hier keine Gottheit mehr spezifiziert ist, wie das bei den oben genannten Beispielen des vierten Jahrhunderts der Fall war.

Ph.438: „Das Proskynema des Pawaqihe<sup>2</sup>.“

Ph.351: „<sup>1</sup> Das Proskynema des Esmetis-Panechates<sup>71</sup>, <sup>2</sup> (Sohnes) des Pachom, des Hohenpriesters der Isis.“

Ph.259: „<sup>1</sup>Das Proskynema <sup>2</sup> des Petechnumis<sup>72</sup>, des Bibliothekars<sup>73</sup> der Isis, <sup>3</sup> Sohnes des Harendotes, des Bibliothekars<sup>2</sup> der Isis, seine Mutter <sup>4</sup> ist Senarpaesis, bis in Ewigkeit. 122. Regierungsjahr.“

Ph.364: „<sup>1</sup> Das Proskynema des Peteese-nefer, <sup>2</sup> des Hüters (der) Geheimnisse der Isis, Sohnes des Haren-<sup>3</sup>-dotes, des Schreibers der Gottesworte. 124. Regierungsjahr.

Ph.288: „<sup>1</sup> Das Proskynema des Haren-<sup>2</sup>-dotes, Sohnes des Hor-mer-<sup>3</sup>-ese, des Bevollmächtigten <sup>4</sup> des Gottes.“

Ph.375: „<sup>1</sup> Das Proskynema <sup>2</sup> des Esmetis des Jüngeren, des zweiten Priesters der Isis, <sup>3</sup> Sohnes des Harendotes, des zweiten Priesters der Isis, <sup>4</sup> heute, 10. Choiak, Geburt<sup>2</sup> der Isis.“

Bija 6: „<sup>1</sup> Esmetis der Ältere, Schreiber der Gottesworte <sup>2</sup> der Isis, Sohn des Pachom, <sup>3</sup> des Hohenpriesters der Isis. <sup>4</sup> Dies ist sein Proskynema.“

Die Konnotation der alten religiösen Formel mit einer Gottheit ist nun nicht mehr vorhanden. Natürlich kann es auch bei früheren Graffiti dieser Region sein, dass Proskynemata ohne Nennung des göttlichen Adressaten vorkommen. Jedoch sind diese Texte derzeit noch nicht genauer datierbar und könnten möglicherweise ebenfalls sehr spät datieren. Erkennbar ist jedoch, dass die Verfasser und/oder ihre Väter priesterliche Ämter im Isiskult von Philae innehaben. Andere Gottheiten tauchen nicht mehr auf, was wiederum die oben bei Dok.05 zitierte Erkenntnis von RUTHERFORD stützt, dass sich im fünften Jahrhundert der altägyptische Kult und das priesterliche, geheime Wissen darum immer enger auf den Bereich des Isistempels beschränkte bzw. beschränken musste. Der in Dok.09,c erwähnte „Bibliothekar“ der Isis dürfte als einer der Letzten die (Reste der?) Tempelbibliothek<sup>74</sup> von Philae verwaltet und daher auch noch interne Kenntnisse über die altägyptische Religion besessen haben. Auf die Bedeutung der Namen Peteese-nefer und Petechnumis wurde bereits oben bei Dok.02 hingewiesen. Der von ihm hier getragene Titel *hri-sšt3* „Hüter der Geheimnisse“ der Isis deutet ebenfalls

<sup>69</sup> TM 53096; GRIFFITH 1935–37, Nr. Bija 6.

<sup>70</sup> Zur Strukturierung der späten demotischen Graffiti siehe MOJE 2010, 926–300.

<sup>71</sup> Neulesung des Namens bei LÜDDECKENS 1979 ff., 382–383:37.

<sup>72</sup> Neulesung des Namens bei LÜDDECKENS 1979 ff., 537.2.

<sup>73</sup> Zu diesem partiell unklaren Wort siehe *Chicago Demotic Dictionary*, 302, online (Version 13.Juli 2010:10.1) unter: [http://oi.uchicago.edu/pdf/CDD\\_M.pdf](http://oi.uchicago.edu/pdf/CDD_M.pdf).

<sup>74</sup> Zu Bibliotheken in Ägypten generell SCHOTT/SCHOTT 1990 oder MATTHEY 2002.

auf – zumindest titular-technische – Beherrschung von religiösem/kultischem Spezialwissen hin.

**Dok.10,a–b** Einige sehr späte demotische Graffiti der Mitte des fünften Jahrhunderts, die letzten (datierbaren!) Quellen des Proskynemas *t3 wšt.t* sind hingegen noch mit einer Gottheit konnotiert, in diesen Fällen aber ausschließlich mit Isis. Die Texte **Philae 450** (4. April 439 n. Chr.)<sup>75</sup> und **Philae 332** (25. Februar 439 n. Chr.)<sup>76</sup> zeigen eine solche Textstruktur. Beim ersten Beispiel ist dem Proskynema eine Dedikation der Form *rn nfr*<sup>77</sup> vorangestellt, anschließend folgt noch eine Fluchformel.

Ph.450: „<sup>1</sup> Ein vollkommener Name, der groß werde (o.ä.?). <sup>2</sup> Harpaese, der Schreiber des Schatzhauses der Isis, <sup>3</sup> Sohn des Esmetis des Älteren, des Schreibers der Gottesworte der Isis, seine Mutter ist <sup>4</sup> Senoeris. Heute, 9. Pharmuthi, im 155. <sup>5</sup> Regierungsjahr, indem ich schreibe, um durchzuführen dieses Proskynema vor <sup>6</sup> Isis ewiglich. Der, der dieses Proskynema lese, <sup>7</sup> er möge dieses Proskynema völlziehen. Der, der auskratze <sup>8</sup> diese Inschriften, sein Name möge ausgehackt werden durch die Hand<sup>9</sup> -?- <sup>9</sup> -?-.“

Ph.332: „<sup>1</sup> Esmetis der Ältere, (Sohn) des Schreiber der Gottesworte <sup>2</sup> Pachom, Hohenpriester der Isis: Sein Proskynema vor Isis, im genannten Jahr des gestohlenen <sup>3</sup> Befehls<sup>2</sup> im Abaton. 1. Phamenoth, 155. Regierungsjahr.“

Diese Quellen sind auf den Isis-Tempel von Philae beschränkt und haben daher nun nur noch diese Göttin im Fokus. Dies liegt zum einen an der bereits oben genannten Beschränkung religiöser Graffiti auf den Isis-Tempel und auf den dort gepflegten Isiskult. Andere ägyptische Götter sind hier nicht mehr vertreten und somit kann auch auf einen weitergehenden Verlust von altägyptischem kultischem Wissen geschlossen werden. Die Fluchformel ist auch hier noch einmal vorhanden. Im zweiten Graffito 10,b wird noch auf ein jedoch nicht näher spezifiziertes Ereignis dieses Jahres hingewiesen, welches offensichtlich von einschneidender Bedeutung gewesen sein muss. Der Text dürfte so zu interpretieren sein, dass keine geregelte Herrschaft existierte, die Befehlsgewalt also „gestohlen“ (*dwe*), mithin durch negative Einflüsse aktiv abhanden gekommen, sei<sup>78</sup>. Hier ist an einen weiteren Angriff eventuell der Blemmyer zu denken, der das übriggebliebene Kultgeschehen empfindlich gestört haben dürfte.

<sup>75</sup> TM 52896; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.450.

<sup>76</sup> TM 53447; GRIFFITH 1935–37, Nr. Ph.332.

<sup>77</sup> Typ 6-1) nach MOJE 2010, 298.

<sup>78</sup> Siehe dazu BURKHARDT 1985, 19. Das Lemma *äwe* wurde bei GRIFFITH 1935–37, 97 als „abominable“ verstanden, es bedeutete aber eher „gestohlen“, siehe dazu das entsprechende Lemma bei ERICHSEN 1954, 676 und im TLA unter <http://aaew2.bbaw.de/tla/servlet/GetWcnDetails?u=a&f=0&l=0&wn=7718&db=1>.

**Dok.11** Das allerletzte datierte demotische Graffito **Philae 365** vom 12. Dezember 453 n. Chr.<sup>79</sup> enthält nur noch Namen und Titel<sup>80</sup>:

„<sup>1</sup> Esmetis der Ältere, Sohn des Pachumis, der <sup>2</sup> Erste <sup>1</sup> Priester <sup>2</sup> der Isis, der Name seiner Mutter <sup>3</sup> ist Tsensmet, der Tochter eines großen Wabpriesters der Isis, 4| (und) Esmetis der Jüngere, der zweite Priester der Isis, <sup>5</sup> Sohn des Harendotes. <sup>6</sup> Heute, am 16. Choiak im 169. Regierungsjahr.“

Alle Angehörigen dieser Familie waren Isis-Priester von Philae und gehörten zu den letzten Vertretern altägyptischer Religion, die noch Wissen über die alten Kulte besaßen. Vermutlich übten sie auch noch entsprechende Funktionen aus, aber sicherlich beschränkt. Der „Kult“ dürfte in dieser späten Zeit nur noch aus Bruchteilen mehr oder weniger massiv modifizierter Riten bestanden haben. Ein umfangreiches personenkreisbeschränktes Wissen ist während des fünften Jahrhunderts hier generell nicht mehr zu erwarten. Interne Informationen über die Religion selbst finden sich hier nicht mehr, außer der Kenntnis der Datierung nach der Diocletianischen Ära, die freilich auch in der übrigen Bevölkerung bekannt gewesen sein dürfte und daher kein geheimes Spezialwissen darstellt.

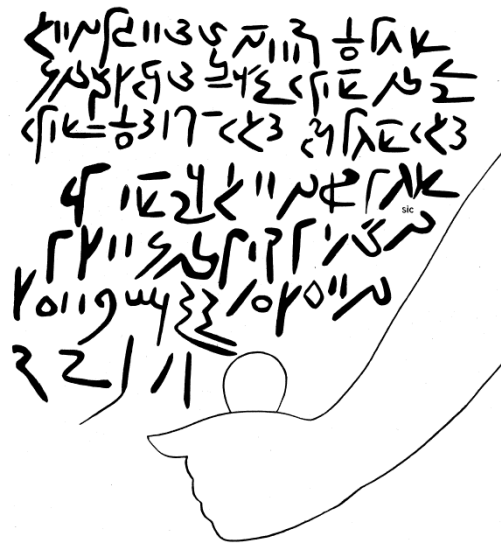


Abb. 6 – Graffito Philae 365 (nach GRIFFITH 1935-37)

Aus dem Jahr 452/3 datiert auch der Vertrag der Blemmyer mit dem byzantinischen Kaiser, der ihnen den Besuch des Isis-Tempels garantierte und die zeitweilige Ausleihe der Isis-Sta-

<sup>79</sup> TM 50864; GRIFFITH 1935-37, Nr. Ph.365.

<sup>80</sup> Aktuellste Übersetzung übernommen aus HOFFMANN 2000, 242.

tue regelte<sup>81</sup>. Daran erkennt man erneut, dass die letzten Reste altägyptischen Kultwissens in den Händen der südlichen Nachbarstämme Ägyptens, aber nicht mehr in der Verantwortung indigener Ägypter selbst lagen. Es ist zu vermuten, dass seit dieser Zeit keine regulären Kulte im Isis-Tempel mehr stattfanden und auch das priesterliche, einst „geheime“ Erinnerungs- und Expertenwissen um die altägyptischen Kulte nicht mehr existierte. Durch die Blemmyer als letzte Bewahrer eines „Pseudo-Isiskultes“ blieb der Philae-Tempel ein letztes Refugium von entsprechendem marginalem Restwissen. Erst um 535/7 n. Chr. wurde der Tempel unter Kaiser Justinian durch General Narses endgültig geschlossen<sup>82</sup>.

**Dok.12,a–d** Ebenfalls vom Dezember 453 n. Chr. sind aus Philae zwei griechische Graffiti der gleichen Person bekannt, die Proskynemata beinhalten und zu den letzten nach der diocletianischen Ära datierenden Texten gehören. **I. Philae 2 196** nennt nur Name und Filiation<sup>83</sup>:

“<sup>1</sup> Smetchem, der Protostolist, <sup>2</sup> Sohn des Priesters Pachoumios, <sup>3</sup> 15. Choiak, <sup>4</sup> 169. (Jahr) des Dioc(letian).”

Das zweite, **I. Philae 2 197**, stellt ein längeres Proskynema der gleichen Person wie im vorherigen Graffito an Isis und Osiris dar und ist ebenfalls ins 169. Jahr der diocletianischen Ära datiert<sup>84</sup>.

„<sup>1</sup> Das Proskynema <sup>2</sup> des Smetchem, des Proto-<sup>3</sup>stolisten, (Sohn) seines Vaters <sup>4</sup> Pachoumios, des Priesters, <sup>5</sup> und seiner Mutter Tse-<sup>6</sup>nsmet. Ich wurde <sup>7</sup> Protostolist <sup>8</sup> im 165. Regierungsjahr des Diocletian. <sup>9</sup> Ich kam hierher <sup>10</sup> und führte mein <sup>11</sup> Amt aus <sup>12</sup> zusammen mit meinem Bruder <sup>13</sup> Semto, dem <sup>14</sup> Nachfolger des Priesters <sup>15</sup> Esmet, einem Sohn des Pachoumios, <sup>16</sup> des Priesters. Wir erstatten <sup>17</sup> Dank an unsere <sup>18</sup> Herrin Isis und unseren <sup>19</sup> Herrn Osiris, <sup>20</sup> zum Wohle (ἐπ’ ἀγαθῶν). Heute, <sup>21</sup> 23. Choiak, 169. Regierungsjahr <sup>22</sup> des Diocletian.“

Diese Nennung der beiden Gottheiten ist insofern interessant, da solche Hinwendungen an Osiris in den ägyptischsprachigen Graffiti zuletzt im 4. Jh. n. Chr. auftauchen (Dok.02–Dok.06). Entsprechendes Basiswissen war also – wenn auch nur rudimentär – noch vorhanden und wurde jetzt lediglich innerhalb dieser einen Familie von Priestern und Hohenpriestern der Isis gepflegt.

Kurz danach, um 454–455 n. Chr. zu datieren, findet sich in **I. Philae 2 198** noch eine kurze griechische Votivinschrift ägyptischer Couleur mit Namen neben einer Fußdarstellung<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Siehe BURKHARDT 1984, 83, VINZENT 1998, 60–61.

<sup>82</sup> RUTHERFORD 1998, 235; BURKHARDT 1985, 19.

<sup>83</sup> TM 50865; BERNAND 1969, Nr. 196.

<sup>84</sup> TM 80948; BERNAND 1969, Nr. 197.

<sup>85</sup> TM 80949; BERNAND 1969, Nr. 198, heute in Alexandria, Graeco-Roman Museum 11849.

Zwei Jahre später (457 n. Chr.) wird das letzte bekannte pagane Graffito der Antike in Ägypten, **I. Philae 2 199**, an der Tempelwand mit einer Gedenkinschrift angebracht<sup>86</sup>.

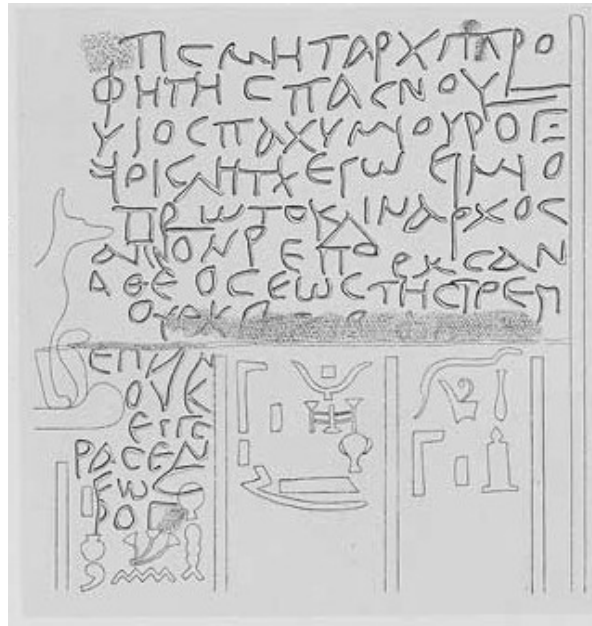


Abb. 7 – Graffito I. Philae 2 199 (nach LD Abth. VI Bl. 91 Gr. 314)

<sup>11</sup> Γ᾿ἐπ̄ι Cμητ ἀρχιπρο-<sup>21</sup>-φήτης, Πασνοῦ<ς> <sup>31</sup>υῖος Παχυμίου, ρογ’ <sup>41</sup>Διοκλητια(νοῦ)· ἐγὼ εἰμι ὁ <sup>51</sup> πρωτοκλίναρχος <sup>61</sup>ΑΙΠΝΟΝΡ οὐκ ἐπ’ἔ’ρασαν <sup>71</sup>ὁ’ θεὸς ἕως τῆς τρεπ <sup>81</sup>Γουοχπε[///] Ω [///] <sup>91</sup>ΣΠΗΝ <sup>101</sup>οὐκ <sup>111</sup>ἐπέ-<sup>121</sup>-ρασεν <sup>131</sup>ἕως <sup>141</sup>ρογ’.

„<sup>11</sup> Während Smet<chem> Hohen-<sup>21</sup>-priester war: Pasnous, <sup>31</sup> Sohn des Pachoumios, (im) 173. Jahr <sup>41</sup> Diocletians: Ich bin <sup>51</sup> der Erste Präsident der Vereinigung <sup>61-121</sup> --?-- der Gott hat mich ernannt/erwählt<sup>87</sup> ... <sup>131</sup> bis <sup>141</sup> (zum Jahre) 173.“

Es ist derzeit zu einem Teil nicht verständlich und enthält nur eine profane Notiz auf eine Kultgenossenschaft ägyptischen Stils, deren Vorsitzender Pasnous gewesen war. Ansonsten finden sich hier, abgesehen vom nur als Datierungshilfe dienenden Hinweis auf den „Hohenpriester“ (ohne Gottesangabe) Smetchem, jedoch keinerlei Hinweise auf Anwendung kultischen Wissens mehr, welches indigen ägyptischem Kulturkontakt entstammte.

### 3. Synthesis

Philae war in der spätrömischen Zeit von ca. 300 – 350 n. Chr. eines der Hauptpilgerzentren für Meroiten, die zahlreiche demotische Graffiti verfassten, dabei nahezu alle der hier analy-

<sup>86</sup> TM 80950; BERNAND 1969, Nr. 199. Informationen zu diesem Text verdanke ich K. GEUS, Berlin.

<sup>87</sup> Sinngemäß, nach Vorschlag K. GEUS, wie auch Z. 6–9. BERNAND 1969 hat dort <sup>61</sup>ΑΓ\ οὐκ ἐπέρασαν <sup>71</sup>ὁ θεὸς ἕως τῆς .ΕΠ <sup>81</sup>ΟΥΔ [///] <sup>91</sup>ϸΙΟϸ.



sierten<sup>88</sup>. Der ägyptische Kult war nun nicht mehr Grundlage des Staates wie in der pharaonischen Zeit, sondern wurde auf einen immer engeren Personenkreis beschränkt. Nach ASSMANN wurde der Kult „zur Basis einer quasi-klösterlichen Lebensform“, in der „Kontemplation ... und ein ausgeprägter Hang zu Esoterik und Geheimnis“ vorherrschten.<sup>89</sup>

In den demotischen Priestergraffiti des vierten und fünften Jahrhunderts n. Chr. von Philae zeigt sich, dass das kultische Spezialwissen immer mehr abnahm, bis letztlich nur noch einzelne Phrasen aus alten religiösen Formeln überlebten. Darüber hinaus waren einige der letzten Priester verschiedener Funktion in Philae keine Ägypter, sondern Nubier bzw. Meroiten, so dass der Verlust internen Priesterwissens für Ägypten selbst schon länger zu konstatieren ist. Im fünften Jahrhundert existierte das meroitische Reich, das zahlreiche Adaptionen religiöser wie ikonographischer Elemente Altägyptens aufwies<sup>90</sup>, bereits nicht mehr.<sup>91</sup> Es ist dabei interessant zu beobachten, dass die Meroiten in Philae und Umgebung ihre Graffiti stets in Demotisch und eher selten in ihrer Muttersprache Meroitisch schrieben, und dies auch schon in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten, als das meroitische Reich noch existierte.<sup>92</sup>

Die Erinnerungskultur um kultische Belange und Traditionen war nicht länger mehr im Bereich der ERLLSchen *collective memory* angesiedelt.<sup>93</sup> Kollektives Wissen einer umfassenden priesterlichen Gesellschaftsschicht war bereits spätestens während des vierten Jahrhunderts der *collected memory* einzelner Personen gewichen, die als letzte Repräsentanten der altägyptischen Religion in Philae den Isiskult mehr oder weniger aufrecht erhielten. In den hier untersuchten Graffiti finden sich jedoch keinerlei „esoterische“ Passagen in einer heutigen „pseudowissenschaftlichen“ Begriffsinterpretation, aber auch keine explizite Neigung zu „Geheimniskrämerei“. Das noch vorhandene Wissen wurde m. E. vielmehr real für die Ausübung des Kultes verwendet und zeigt die letzten verbliebenen Reste altägyptischen Kultwissens bei den Priestern. Neben den hier vorgestellten datierten Graffiti sind entsprechende Titel von Isis-Priestern auch aus anderen Philae-Graffiti bekannt, die aber nicht genau datiert wer-

---

<sup>88</sup> RUTHERFORD 1998, 241–248 mit weiterer Literatur; BURKHARDT 1985, bes. 47–73. Interessanterweise finden sich in der *Trismegistos*-Datenbank nur knapp 50 Graffiti in meroitischer Sprache.

<sup>89</sup> ASSMANN 2000, 23.

<sup>90</sup> KRÖPER/SCHOSKE/WILDUNG 2011.

<sup>91</sup> BURKHARDT 1985, 18.

<sup>92</sup> Siehe BURKHARDT 1985, 74–89. Es ist aber zu beachten, dass zahlreiche der in die *Trismegistos*-Datenbank aufgenommenen meroitischen Quellen derzeit nicht genauer datiert sind. Daher ist eine genaue Chronologie der Verwendung von Meroitisch vs. Demotisch bei von Meroiten geschriebenen Texten noch nicht möglich.

<sup>93</sup> ERLI 2005.

den können und daher hier ausgelassen wurden<sup>94</sup>. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts verblieben auch diese Spuren, vielleicht weil die letzte Priesterfamilie, von der ein Großteil der hier untersuchten Graffiti stammt, ausstarb oder nicht mehr nach Philae kam. Eine gewisse Art von Kult lief zwar durch die Blemmyer weiter, aber die ursprüngliche Basis aus ägyptischem priesterlichem Geheimwissen war verloren. Mit der ägyptischen paganen Religion verschwand dann auch die ägyptische pagane Sprache und ihre Schriften (Hieroglyphisch und Demotisch), da in der spätesten Zeit Schrift eng mit Religion konnotiert war. Das letzte pagane Graffito ist dann auch in Griechisch verfasst und lässt keine altägyptischen religiösen Inhalte mehr erkennen. Offizielle ägyptische Kulte gab es danach nie mehr. Dies zeigt weiterhin, dass erheblich spätere Hinweise auf einen Isiskult in Philae, wie sie bei den Schriftstellern Marinus (485) oder Procopius (535/7)<sup>95</sup> auftauchen, keinen realen Bezug mehr gehabt haben können, sondern lediglich einen letzten Nachhall regionaler altägyptischer *collective memory* repräsentieren.

#### 4. Index der zitierten Quellen

Graffito	Ort	Datierung	Quellen-Nr.	Anbringungsort
<i>4. Jahrhundert</i>				
Dakke 30	Dakke	1.Hälfte 4. Jh.	Dok.01	Isistempel, Außenmauer, Westseite
Philae 316	Philae	Mitte 4. Jh.	Dok.02,a	Isistempel, 2. Pylon Ost, Westseite
Philae 368	Philae	Mitte 4. Jh.	Dok.02,b	Isistempel, Dach, Terrassenmauer N.
Philae 371	Philae	11. Nov. 374	Dok.02,c	Isistempel, Dach, Terrassenmauer N.
Philae 369	Philae	16. Dez. 374	Dok.03,a	Isistempel, Dach, Terrassenmauer N.
Philae 370	Philae	17. Dez. 374	Dok.03,b	Isistempel, Dach, Terrassenmauer N.
Philae 372	Philae	Nov./Dez. 374	Dok.04	Isistempel, Dach, Terrassenmauer N.
Philae 436	Philae	24. Aug. 394	Dok.05	Hadrianstor, Korridor Nordwand
Philae 159	Philae	30. Okt. 394	Dok.06	Geburtshaus, 1. Kammer
<i>5. Jahrhundert</i>				
Philae 376	Philae	409	Dok.07	Isistempel, Dach, Pronaos
Philae 240	Philae	24. Nov. 436	Dok.08,a	Geburtshaus, Dach Nordkolonnade
Philae 366	Philae	24. Nov. 436	Dok.08,b	Isistempel, Dach, Osiris-Kammer

<sup>94</sup> Siehe den TitelindeX bei GRIFFITH 1935–3, 288–306.

<sup>95</sup> DIJKSTRA 2008, 216–127.

*Priesterliches Kultwissen in den philensischen Graffiti*

Philae 438	Philae	Anfang 5. Jh.	Dok.09,a	Hadrianstor, Korridor Nordwand
Philae 351	Philae	um 400	Dok.09,b	Isistempel, Hypaethrum
Philae 259	Philae	406	Dok.09,c	Isistempel, 2. Pylon, Nordseite
Philae 364	Philae	408	Dok.09,d	Isistempel, Dach, Osiris-Kammer
Philae 288	Philae	um 400	Dok.09,e	Isistempel, 2. Pylon West, Ostseite
Philae 375	Philae	5. Jh.	Dok.09,f	Isistempel, Dach, Terrassenmauer N.
Bija 6	Bigge	5. Jh.	Dok.09,g	Isistempel, Pronaos, Fassade
Philae 450	Philae	4. Apr. 439	Dok.10,a	Isistempel, heute loser Block
Philae 332	Philae	25. Feb. 439	Dok.10,b	Isistempel, Außenmauer Westseite
Philae 365	Philae	12. Dez. 453	Dok.11	Isistempel, Dach, Osiris-Kammer
I. Philae 2 196	Philae	11. Dez. 453	Dok.12,a	Isistempel, Dach, Hypostyl
I. Philae 2 197	Philae	19. Dez. 453	Dok.12,b	Isistempel, Dach, Osiris-Kammer
I. Philae 2 198	Philae	454–455	Dok.12,c	Isistempel, heute loser Block
I. Philae 2 199	Philae	457	Dok.12,d	Isistempel, Außenmauer Ostseite

5. Bibliographie

- ACHIRE et al. 1979 = H. EL-ACHIRIE – M. ALY – F.-A. HAMID – C. LEBLANC, *Le temple de Dandour 2: Dessins*, Cairo 1979 (Collection scientifique)
- ASSMANN 2000 = J. ASSMANN, *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000
- ASSMANN 2004 = J. ASSMANN, *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004
- BERNARD 1969 = É. BERNARD, *Les Inscriptions grecques et latines de Philae. Tome II. Haut et bas empire*, Paris 1969
- BIANCHI 1998 = R. S. BIANCHI, „The Oracle at the Temple of Dendur“; in *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur II*, Leuven 1998 (OLA 85), 773–780
- BLACKMAN 1911 = A. M. BLACKMAN, *The temple of Dendûr*, Cairo 1911 (Les temples immergés de la Nubie)
- BRESCIANI 1975 = E. BRESCIANI, „Dendur“, in *LÄ I*, Wiesbaden 1975, 1063–1064
- BURKHARDT 1984 = A. BURKHARDT, „Zu späten heidnischen Priestern in Philae“; in P. NAGEL (Hg.), *Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten; Referate der 5. Koptologischen Arbeitskonferenz; 25.-27. Mai 1983*, Halle (Saale) 1984, 77–83
- BURKHARDT 1985 = A. BURKHARDT, *Ägypter und Meroiten im Dodekaschoinos. Untersuchung zur Typologie und Bedeutung der demotischen Graffiti*, Ost-Berlin 1985 (Meroitica 8)
- CHRISTIDES 1980 = V. CHRISTIDES, „Ethnic movements in Southern Egypt and Northern Sudan: Blemmyes-Beja in Late Antique and Early Arab Egypt until AD 707“, in *Listy Filologické* 103 (1980), 129–143
- COLIN 2003 = F. COLIN, „Le parfumeur (p3 nṯ)“, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 103 (2003), 73–109
- COPPENS 2007 = F. COPPENS, *The wabet: tradition and innovation in temples of the Ptolemaic and Roman period*, Praha 2007
- DAUMAS 1958 = F. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958
- DAUMAS 1977 = F. DAUMAS, „Geburtshaus“, in *LÄ II*, Wiesbaden 1977, 462–475
- DIJKSTRA 2005 = J. H. F. DIJKSTRA, *Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298-642)*, Diss Groningen 2005, online <http://irs.ub.rug.nl/ppn/27335289X>
- DIJKSTRA 2008 = J. H. F. DIJKSTRA, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)*, Leuven 2008 (Orientalia Lovaniensia Analecta 173)
- ERICHSEN 1954 = W. ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, København 1954
- ERLL 2005 = A. ERLL, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*, Stuttgart 2005
- ESDERS – KAHL 2011 = S. ESDERS – J. KAHL, „Plenartagungsbericht der Forschergruppe B-II-2 ‚Regional Milieus and the Power of the State in Egypt‘“, in F. FLESS – G. GRABHOFF – M. MEYER (Hg.), „Reports of the Research Groups at the Topoi Plenary Session 2010“, *eTOPOI*.

*Journal for Ancient Studies* Special Vol. 1 (2011), ohne Seitenzählung,  
online <http://journal.topoi.org/index.php/etopoi/article/view/42/48>

FAUTH 1960 = W. FAUTH, „Agathos Daimon“, in *Der Kleine Pauly* 1, Stuttgart 1964, 121 – 122

FISCHER-ELFERT 2005 = H.-W. FISCHER-ELFERT (Hg.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15. - 16.3.2002 in der Albertina, UB der Universität Leipzig*, Wiesbaden 2005 (Philippika. Marburger Altertumskundliche Abhandlungen 7)

*Fontes III* 1998 = T. EIDE et al. (Hg.), *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. Vol. III: From the First to the Sixth century AD*, Bergen 1998

GRIFFITH 1935-37 = F. LL. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, Oxford 1935–1937

GUTEKUNST 1986 = W. GUTEKUNST, „Zauber“, in *Lexikon der Ägyptologie* VI (1986), 1320 – 1355

HAENY 1985 = G. HAENY, „A Short Architectural History of Philae“, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 85 (1985), 197–233,  
online unter <http://www.ifao.egnet.net/bifao/85>

HARWEG 2009 = R. HARWEG, *Zeit in Mythos und Geschichte III*, Berlin 2009

HOFFMANN 2000 = F. HOFFMANN, *Ägypten – Kultur und Lebenswelt in griechisch-römischer Zeit. Eine Darstellung nach den demotischen Quellen*, Berlin 2000

KRÖPER – SCHOSKE – WILDUNG 2011 = K. KRÖPER – S. SCHOSKE – D. WILDUNG (Hg.), *Königsstadt Naga. Grabungen in der Wüste des Sudan – Naga Royal City. Excavations in the Desert of the Sudan*, Berlin 2011

LÜDDECKENS 1979 ff. = E. LÜDDECKENS, et al., *Demotisches Namenbuch*, Wiesbaden 1979 ff.

MATTHEY 2002 = P. MATTHEY, „Von ‚heiligen‘ Büchern und wissenschaftlichen Schriften: Bibliotheken im alten und hellenistischen Ägypten“, in W. HOEPFNER (Hg.), *Antike Bibliotheken*, Mainz 2002, 16–18

MOJE 2008 = J. MOJE, *Demotische Epigraphik aus Dandara: Die demotischen Grabstelen*, Berlin, London 2008 (Internetbeiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 9), online mit Addenda <http://www2.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes9/index.html>

MOJE 2010 = J. MOJE, „Entwicklung der bilinguen und monolinguen demotischen Graffiti im Ägypten des ersten Jahrtausends v. Chr.“, in L. BAREŠ – F. COPPENS – K. SMOLÁRIKOVÁ (Hg.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an International Conference, Prague, September 1–4, 2009*, Praha 2010, 286–304

MOJE im Dr. a = J. MOJE „Materiale Präsenz sakraler vs. profaner Schriften in bilinguer Epigraphik des ptolemäisch-römischen Ägypten“, in J. F. QUACK – D. LUFT – K. DZWIZA (Hg.), *Heilige Schriften*, im Druck

MOJE im Dr. b = J. Moje, *Herrschaftsräume und Herrschaftswissen ägyptischer Lokalregenten der Dritten Zwischenzeit. Soziokulturelle Wechselbeziehungen zwischen Provinzgouverneuren, Residenz und Lokalbevölkerung seit der Zeit Scheschonqs III.*, Berlin (für die Reihe TOPOI. Berlin Studies of the Ancient World), im Druck

- MORENZ 1964 = S. MORENZ, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, Leipzig 1960
- PFEIFFER 2010 = S. PFEIFFER, *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.)*, Stuttgart 2010 (Historia Einzelschriften 212)
- QUACK 1998 = J. F. QUACK, „Sprach- und redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum Choiak-Text von Dendera“, in *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Leuven 1998 (Orientalia Lovaniensia Analecta 82), 921–930
- RUTHERFORD 1998 = R. DE RUTHERFORD, „Island of Extremity: Space, Language and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae“, in D. FRANKFURTER (Hg.), *Pilgrimage & Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, 229–256
- SAUNERON 1966 = S. SAUNERON, „Le monde du magicien égyptien“, in *Sources Orientales* 7 (1966), 29–65
- SCHOTT – SCHOTT 1990 = S. und E. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten: Verzeichnis der Buch- und Spruchtitel und der Termini technici*, Wiesbaden 1990
- TROMBLEY 2001 = F. R. TROMBLEY, *Hellenistic religion and Christianization c. 370–529*, Leiden 2001 (Religions in the Graeco-Roman World 115)
- UPDEGRAFF 1988 = R. T. UPDEGRAFF, „The Blemmyes I: The Rise of the Blemmyes and the Roman withdrawal from Nubia under Diocletian (with additional remarks by L. Török)“, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.10.1*, Berlin, New York 1988, 44–106
- VERHOEVEN 2008 = U. VERHOEVEN, „Neue Tempel in Ägypten: Spuren des Augustus von Dendera bis Dendur“, in *Augustus - der Blick von außen. Die Wahrnehmung des Kaisers in den Provinzen des Reiches und in den Nachbarstaaten*, Wiesbaden 2008, 227–248
- VERRETH 2011 = H. VERRETH, *Toponyms in Demotic and Abnormal Hieratic texts from the 8th century BC till the 5th century AD, Version 1.0 August 2011*, Leuven 2011 (Trismegistos Online Publications 5),  
online unter <http://www.trismegistos.org/dl.php?id=10>
- VINZENT 1998 = M. VINZENT, „Das ‚heidnische‘ Ägypten im 5. Jahrhundert“, in J. V. OORT – D. WYRWA (Hg.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*, Leuven 1998 (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 5), 32–65
- VON LIEVEN 2004 = A. VON LIEVEN, „Kinder, Schreiber, Könige – Vergöttlichte Menschen im Alten Ägypten. Ein Arbeitsbericht“, in *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 25 (2004), 47–62
- WAITKUS 1995 = W. WAITKUS, „Zum funktionalen Zusammenhang von Krypta, Wabet und Goldhaus“, in D. KURTH (Hg.), *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration; 3. Ägyptologische Tempeltagung; Hamburg, 1.–5. Juni 1994*, Wiesbaden 1995 (Ägypten und Altes Testament 33), 283–303
- WEBER 2002 = M. WEBER, „Blemmyer“, in *Reallexikon für Antike und Christentum* Suppl. 2,9 (2002) 7–27
- WILDUNG – SCHOSKE 1989 = D. WILDUNG – S. SCHOSKE, *Kleopatra – Ägypten um die Zeitenwende*, Mainz 1989

WINTER – BLACKMAN in BLACKMAN [1911] = E. WINTER – A. M. BLACKMAN, „The Temple of Dendur and its religious significance“, in Nachdruck von BLACKMAN 1911, 373–383

ZIBELIUS-CHEN 2011 = K. ZIBELIUS-CHEN, *„Nubisches“ Sprachmaterial in hieroglyphischen und hieratischen Texten. Personennamen, Appellativa, Phrasen vom neuen Reich bis in die napatansische und meroitische Zeit*, Wiesbaden 2011 (Meroitica 25)





## CHAPTER 9

### EIN SYRISCHER HERMES?

Anmerkungen zu esoterischen Traditionen im syrischen Medizinbuch

Stefanie Rudolf

Berlin

Dieser Artikel ist ein erster Versuch, einer Textgattung beizukommen, die in der syrischen Sprache noch kaum erforscht ist, in der Literaturgeschichte des europäischen Spätmittelalters dagegen verschiedenste Titulaturen auf sich gezogen hat, darunter „Volkskalender, Volksbücher, Bauernkalender“.<sup>1</sup> Im ersten Teil sollen Werkzeuge und Konzepte der Textklassifizierung innerhalb der modernen Esoterikforschung vorgestellt werden, im zweiten Teil eine Konfrontation mit einer kommentierten Textpassage des Syrischen Medizinbuches erfolgen.

Ein Allgemeinplatz ist, dass die Semantik des Begriffes „Esoterik“ einer gewissen Aufweichung ausgesetzt ist: laut gängiger Definition im Duden ist sie eine „Grenzwissenschaft; weltanschauliche Bewegung, Strömung, die durch Heranziehung okkultistischer, anthroposophischer, metaphysischer u.a. Lehren und Praktiken auf die Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung des Menschen abzielt“.<sup>2</sup> Das Wort geht auf das griechische Adjektiv ἑσωτερικός „innerlich“ zurück.<sup>3</sup> Es wurde entweder für eine geheime Lehre gebraucht, die nur den Eingeweihten, einem inneren Zirkel (von Schülern um einen Lehrer), vorbehalten war, oder aber auf den Inhalt dieser Lehren übertragen. Somit ist die Bedeutung einer auf das „innere des Menschen“ gerichteten, mystisch-spirituellen Lehre zu erklären.<sup>4</sup> Der substantivierte Begriff *Esoterik* ist dabei mit einem Erstbeleg 1828 relativ jung und fasst in seiner Extension die vormals als *philosophia perennis* betitelten Lehren, außerdem die Geheimwissenschaften (*disciplina arcani*). Es schwingt noch heute mit, was dem Begriff in der Forschung anhaften sollte: der Verdacht der Scharlatanerie, eine Unterwanderung der religiösen Autorität.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Zum Problem der Gattungsbestimmung, vgl. M. Mueller, *Beherrschte Zeit* (Kassel, 2009): 115ff.

<sup>2</sup> Vgl. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Esoterik> (14.07.2013).

<sup>3</sup> Die erste bekannte Erwähnung des Begriffes geht auf Lukian von Samosata (2. Jh. n. Chr.) zurück, „Zeus and Hermes are selling various philosophers as slaves on the market, and claim that if you buy a disciple of Aristotle, you will get two for the same price: ‘One seen from without, another seen from within .... So if you buy him, remember to give to the first one the name of exoteric, and to the second that of esoteric’ (Vitarum Rustio 26).“ W. Hanegraaff, „Esotericism“, in id. (Hrsg.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Leiden 2006): 336-340 (336).

<sup>4</sup> Vgl. K. von Stuckrad, *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens* (München, 2004): 10ff.

<sup>5</sup> Vgl. K. von Stuckrad, „Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung. Über blick und Positionsbestimmung.“, *Zeitenblicke* 5,1 (2006), Abs. 3ff. Online-ausgabe: <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Stuckrad> (14.07.2013); A. Faivre, „Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism“, in W. Hanegraaff, R. Van den

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Esoterik ist vergleichsweise jung und als Spross religions- und geschichtswissenschaftlicher Studien zu sehen.<sup>6</sup> Man versteht dort Esoterik entweder *historisch* als hermetische, okkulte, neuplatonische Lehren, die in der europäischen Renaissancezeit bekannt als „westliche Esoterik“ wiederbelebt wurden; oder *religions- bzw. kulturgeschichtlich* als eine Geheimlehre im Gegensatz zu kanonischen, gesellschaftlich etablierten Lehren. Stellvertreter dieser Definition finden sich v.a. in M. Eliade, C.G. Jung usw.<sup>7</sup>

Seit den 80ern konnte sich das Paradigma des Religionswissenschaftlers Antoine Faivre durchsetzen. Dieses Paradigma fußt insbesondere auf der westlichen Esoterik, was allgemein hin als Schwachstelle begriffen wurde und nicht wenig Kritik auf sich gezogen hat. Dennoch konnte es das Yates-Paradigma ablösen und spielte eine entscheidende Rolle bei der Etablierung der Esoterik als Forschungsgegenstand.<sup>8</sup> Neben diesem Ansatz, auf den wir gleich noch genauer eingehen werden, tendiert die jüngere Forschung immer mehr dazu, sich der Esoterik anzunähern und sie zumindest als *imaginäre Wissenschaft* zu behandeln.<sup>9</sup>

---

Broek (Hrsg.), *Gnosis and Hermeticism From Antiquity to Modern Times* (New York 1998): 109-124 (118). Eine extreme Position ist ein fortentwickelter dekonstruktivistischer Ansatz, der den Begriff „Esoterik“ als *leeren Signifikanten* deutet, vgl. B.-C. Otto, *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit* (Berlin/New York, 2011): 23f.

<sup>6</sup> Es haben sich dabei in den letzten Jahren v.a. W.J. Hanegraaff oder K. von Stuckrad hervorgetan. Bis in die 50er Jahre hinein gingen die Studien zur Esoterik meist von einer Gegendarstellung der Schriftreligionen aus. Als wegweisende Arbeit gilt *Giordano Bruno and the Hermetic tradition* von F. Yates, welche 1964 erschien. Sie stellte dort die These auf, dass gerade die esoterischen Strömungen der Renaissance, darunter Lehren des Hermetismus, der Kabbala und der Alchemie, zu einem aufgeklärten, neuzeitlichen Weltbild geführt hätten. Vgl. Von Stuckrad 2004: 10f. Zur Geschichte der Esoterikforschung s. W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg (Hrsg.), *Hermes in the Academy. Ten Years Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* (Amsterdam, 2009). Zur Einrichtung eines eigenen Lehrstuhles für hermetische Philosophie vgl. R. van den Broek, „The Birth of a Chair“, in W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg 2009: 11-16.

<sup>7</sup> Von Stuckrad 2004: 10f.

<sup>8</sup> „It has been suggested that the definition works best for the Renaissance „occult philosophy“ and the late 18th/early 19th century Illuminist and Romantic context, but can only partly account for developments in the „spiritualist“/pietist context since the 17th century and the secularization of esotericism during the 19th and 20th centuries (Hanegraaff 1996, 2004); its restriction to modern and contemporary periods has been questioned, and it has been suggested that the limitations of Faivre’s phenomenological concept of a “form of thought” could be overcome by a discursive approach (von Stuckrad 2004); and the nature of the relation of Western esotericism *sensu* Faivre to Christianity and to the other great religions of the book constitutes an ongoing subject for debate as well (Hanegraaff 1995, 2004; Neugebauer-Wölk 2003; von Stuckrad 2004).“ Hanegraaff 2006: 340.

<sup>9</sup> Einer der bedeutendsten Esoterikforscher unserer Zeit, W.J. Hanegraaff, der sich auch besonders der westlichen Esoterik gewidmet hat, hält den Diskurs und dessen Verfahren der *Verspottung* als ausschlaggebend für die Polarisierung von esoterischem und kanonischem Wissen, die kulturell-geschichtlich-sozialen Strukturen, in deren Rahmen von Esoterik gesprochen wird, sind somit Teil der Analyse. W.J. Hanegraaff, „Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research“, *Aries* 5,2 (2005): 225-254 (226ff.) Auf der anderen Seite wurde bereits z.B. von P. Curry gewarnt, die Astrologie auf die Ebene einer Naturwissenschaft heben zu wollen, doch schlägt er eine Art Hineinfinden vor. Näheres zum Wissenschaftsbegriff, der Definition von Pseudowissenschaften und der Behandlung von „esoterischen“ Lehren, vgl. P. Grim, *Philosophy of Science and the Occult* (New York, 1982).

Im Folgenden präsentieren wir das Paradigma von A. Faivre: Essenziell ist sein Verständnis von Esoterik, welche er paradox anmutend als ein zugängliches Geheimwissen definiert. Für ihn ist Esoterik eine Weltanschauung, die dem Konflikt mit den aufgeklärten Weltdeutungen durch einen legitimierte Pluralismus aus dem Weg geht, und sich auszeichnet durch:

- 1) *Denken in Entsprechungen*: Damit sind besonders die Mikro-Makrokosmos-Entsprechungen gemeint, die Korrespondenz verschiedener Wirklichkeitsebenen. Das auch als hermetisches Prinzip bekannte Diktum „wie oben, so unten“ findet sich auf der *tabula smaragdina*, dem Kernstück des Corpus Hermeticum. Das Denken in Analogien ist eine gängige Methode der Astrologie, z.B. wird die Beschaffenheit eines Planeten mit seinem Einfluß auf das irdische Leben korreliert. Desselben Prinzips bedient sich auch die galenische Vier-Säfte-Lehre (Humoralpathologie), die das Interagieren der Körpersäfte bzw. ihr Missverhältnis für bestimmte Erkrankungen und psychische Dispositionen verantwortlich macht.<sup>10</sup>
- 2) Idee der *lebenden Natur*: Der Kosmos ist ein komplexes, beseeltes System.
- 3) Vorstellungskraft und Mediationen: Das Wissen um die sympathetischen Beziehungen wird durch spirituelle Autoritäten wie Götter, Engel usw. vermittelt.
- 4) Erfahrung der Transmutation: Die Läuterung und Metamorphose des Menschen soll durch Unterweisungen esoterischer Lehren eingeleitet werden.

Es gibt noch weitere Voraussetzungen: 5) die Praxis der Konkordanz, d.h. verschiedene Systeme sollen durch synkretistische Verschmelzung kompatibel gemacht werden; 6) Transmission oder Initiation durch Meister. Wir wollen diese beiden Kriterien ausklammern, da sie von Faivre selbst dem Modell erst später hinzugefügt wurden und dazu zentral für die Kritik wurden: das Paradigma sei anhand okkultur Strömungen in der europäischen Renaissance entwickelt worden, und daher träfen die Kriterien ausschließlich für Schriften eines bestimmten Milieus zu, welches sie selbst hervorgebracht hätte. Am Ende stünden Kriterien für Texte, an denen sie entwickelt wurden.<sup>11</sup> Auch die Triftigkeit dieser Kritik wird sich später herausstellen, wenn wir einen astrologischen Text der orientalischen Tradition über die paradigmatische Schablone legen.

---

<sup>10</sup> Die Idee der sympathetischen Beziehungen ist in der Spätantike weit verstreut zu finden, insbesondere bei den Stoikern.

<sup>11</sup> A. Faivre, *Access to Western Esotericism* (New York, 1994): 10-15; id., *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism* (New York, 2000); Hanegraaff 2006: 339f. Die Schwachstellen erkennt Faivre selbst an: „[...] Each of these six components is of course not unique to Western esotericism. It is their simultaneous presence that identifies a work (including books or works of art) or current as esoteric. On the other hand, this analysis does not purport to be applicable to the whole world or all historical eras: the referential corpus of esotericism surveyed here is limited in space (the Western world) and time (modernity). I have made no attempt to discuss a ‘universal esotericism’, because neither the sum of the components described, nor each single one of them, for that matter, are meant here as universal invariants.“ Faivre 1998: 120f.

Die syrische Textpassage, die wir vorstellen werden, stammt aus einer Sammelschrift, dem syrischen Medizinbuch, welches sich thematisch in drei Hauptteile gliedern lässt: Medizin, Prognostik (oder Laienastrologie) und Pharmakologie. Das Genre des Syrischen Medizinbuches lässt sich am besten mit der aus der Byzantinistik stammenden Bezeichnung *Iatrosophia* beschreiben. Es wird damit eine kompilative Textgattung bezeichnet, die verschiedene Ansätze zu Krankheitsursachen, Diagnostik, Prognostik und Pharmazie vereint. Exzerpte medizinischer Autoritäten, insbesondere galenischer, werden mit astrometeorologischen, iatromathematischen (also der Verbindung von Astrologie mit Medizin), onomatomantischen (Prognosen basierend auf Zahlenspielerien) und volkstümlichen Rezepten verbunden, ein Querschnitt zwischen „Wissenschaft und Aberglaube“.<sup>12</sup> Das Alter und die Provenienz der Schrift sind umstritten, die Schätzungen reichen vom 6.–12. Jh.<sup>13</sup> Herausgegeben und übersetzt wurde es unter dem Titel „The Book of Medicines“<sup>14</sup> vor beinahe hundert Jahren, basierend auf einer Abschrift einer Handschrift aus Privatbesitz, die Budge auf das 12. Jh. datiert.<sup>15</sup> Es ist in syrisch-aramäischer Sprache<sup>16</sup> verfasst und lässt sich grob in eben genannte Teile gliedern: einen medizinischen, der vor allem eine Aneignung galenischer Schriften in syrischer Sprache darstellt,<sup>17</sup> einen zweiten „laienastrologischen“ Teil, der neben dem Basiswissen für Astrologen, das größtenteils der hellenistischen Tradition verpflichtet ist, allerlei Prognosen enthält.<sup>18</sup> Das Werk schließt mit einem pharmakologisch- bzw. heilkundlichen Teil, einer Sammlung von Rezepten gegen allerlei Krankheiten oder zur Zubereitung von Zauber-

---

<sup>12</sup> H.G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur* (Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 3) (München, 1971): 205f.

<sup>13</sup> Eine ausführliche Bibliographie, Diskussion verschiedenster Thesen, sowie die literarische Einordnung der Schrift werden Teil meiner Dissertation sein und der Leser sei darauf verwiesen.

<sup>14</sup> E.A.W. Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or „The Book of Medicines“*. Vol. I. Introduction, Syriac Text, Vol. II. Translation (Oxford, 1913).

<sup>15</sup> Vgl. Budge 1913, I: XXXVIIff. Die ostsyrische Abschrift ist mitsamt den Druckanweisungen von Budge in der British Library zu finden (Ms Or 9360).

<sup>16</sup> Zur Einführung in die syrische Sprache und Geschichte, s. S. Brock, *Introduction to Syriac Studies* (Piscataway, 2006).

<sup>17</sup> Eine fast vollständige Zuordnung zu den Originalstellen konnte Schleifer bewerkstelligen. Ob mangelnder Vergleichstexte, ist noch nicht klar, ob die Übersetzungen wirklich auf Hunayn b. Ishāq zurückgehen. Vgl. S. Bhayro, „The reception of Galen’s Art of medicine in the Syriac Book of medicines“, in B. Zisper (Hrsg.), *Medical books in the Byzantine world* (Bologna, 2012):127-148.

<sup>18</sup> Darunter fallen Beschreibungen der Tierkreiszeichen und Planeten, ihre Auswirkungen auf Charakter (Laienhoroskopie), Körper (Melothese), den Ausgang alltäglicher Verrichtungen (Hemerologien), aber auch Berechnungen von Planetenläufen, Sichtbarkeiten, Omina für Mond- und Sonnenfinsternisse, Darstellung verschiedener Kalendersystemen, Lunarien bis hin zum Dekumbitor (Krankheitsprognosen, die auf der Stellung des Mondes basieren), Prognosen zu Reisen, Eheschließung, Wiederauffindung verlorenen Eigentums (vornehmlich Sklaven), astrometeorologische Omina, die mit großer Wahrscheinlichkeit auf ältere mesopotamische Traditionen zurückgehen, usw.

mittelchen, die z.B. magische Kräfte verleihen sollen: ein Koriandersamenrezept beispielsweise soll zur Hellsichtigkeit verhelfen.<sup>19</sup>

Dass es sich um Grenzwissenschaften handelt, die zum Aberglauben degradiert werden, „beweist“ der Herausgeber der Schrift, indem er in seiner Einführung den medizinischen, für ihn wissenschaftlichen Teil des Werkes, vom astrologischen Teil absondert. Dieser könne gar nicht aus derselben Feder, sondern müsse von einem unbedarften Schüler stammen, „who could not free himself from the trammels of the beliefs of some of his contemporaries“.<sup>20</sup> Viel hat sich seit Budge nicht getan: die (Laien-)Astrologie in syrischer Sprache hat noch ein erhebliches Forschungsdefizit.<sup>21</sup> Furlani, der sich in einigen Artikeln mit prognostischen und astrologischen Texten beschäftigt, sieht eine enge Verbindung zur arabischen Tradition.<sup>22</sup> Dass die arabische Tradition aber wiederum auf der griechischen basiert, ist kein Geheimnis. Wie lassen sich dann solche Texte historisch und in ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund einordnen? Besonders innerhalb einer Schriftkultur, die noch unter der Zensur der z.T. astrologiefindlichen Kirche steht, deren Geschichtsschreiber selbst behaupten, dass solcherlei Texte in syrischer Sprache nicht existieren könnten.<sup>23</sup> Wird die Esoterikforschung uns weiterhelfen?<sup>24</sup> An folgender Passage aus dem Syrischen Medizinbuch wollen wir es erproben:

---

<sup>19</sup> Die Wirksamkeit des Rezeptes konnte aufgrund der schwer zu ergatternden Ingredienz eines Krähenkopfes leider noch nicht verifiziert werden. Die wichtigsten Arbeiten v.a. zum Vokabular und der Übersetzungstechnik des dritten Teils s. S. Bhayro, „Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen’s Pharmacopia“, *Aramaic Studies* 3,2 (2005): 147–165, aber auch P. Gignoux, *Lexique des termes de la pharmacopée syriaque* (Studia Iranica 47) (Paris, 2011).

<sup>20</sup> Budge, I. XI. Auch die Art und Weise der Berichterstattung nach seinen Orientreisen spiegelt sein Wissenschaftsverständnis wider. Dazu en detail A. H. Becker, „Doctoring the Past in the Present: E.A. Wallis Budge, the Discourse on Magic, and the Colonization of Iraq“, *History of Religions* 44,3 (2005): 175–215.

<sup>21</sup> So hat z.B. die syrische Tetrabiblos-Übersetzung noch keine Edition erfahren. Ein Artikel zur syrischen Astrologietradition soll in diesem Jahr erscheinen, N. Al-Jeloo, „Kaldäyüthā: The Spar-Sammāné and Late Antique Syriac Astrology“, *ARAM* 24,2 (2012).

<sup>22</sup> An mehreren Stellen postuliert er sogar arabischen Ursprung. Vgl. G. Furlani, „Astrologisches aus Syrischen Handschriften“, *ZDMG* 72 (1921): 122–128 (128).

<sup>23</sup> Bei dem Literaturgeschichtsschreiber Barsoum lesen wir am Ende des Kapitels zu den naturwissenschaftlichen Schriften: „As for the ancient pseudo-alchemy, the Syrians were motivated by the Christian teaching and practice to reject it as they also rejected the absurdities of astrology.“ I.A. Barsoum, *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences* (transl. Matti Moosa) (Piscataway, 2003<sup>2</sup>): 194. Diese Einschätzung ist schlichtweg abzulehnen, s.u.

<sup>24</sup> Ein anderer gangbarer Weg wäre natürlich der literarische Vergleich mit verwandten Gattungen, z.B. enzyklopädischen Werken, der sprachgeschichtliche mit einer terminologischen Erhebung bzw. einer syrischen „Ideengeschichte“ und einem Umriss prognostischer, divinatischer und astrologischer Traditionen bei den Syrern. Auch dies soll meiner Dissertation vorbehalten sein und dem geeigneten Leser dort in Kürze präsentiert werden.

*Aus der Schrift des Hermes (men mamllā d-armis)*

Vorhersagen aus dem Traktat des Hermes zu den wechselnden Tag- und Nachtstunden.<sup>25</sup> **Der erste Wochentag:** Erste Stunde: Sonne. Geeignet, um ein Schiff zu besteigen und eine Reise zu beginnen. Zweite Stunde: Venus. Sie verheißt Gesundheit. Geeignet, um sich der Führerschaft zu nähern und sich auf den Weg zu machen. Dritte Stunde: Merkur. Für Beschlüsse und alle guten Verrichtungen. Vierte Stunde: Mond. Geeignet für Wahrhaftiges und Vertrauenswürdiges. Fünfte Stunde: Saturn. Sie ist schlecht und wirkt vermindern. Sechste Stunde: Jupiter. Gut für alles. Sie verheißt Geschäftigkeit und Aufrichtigkeit. Investitionen und Kalkulationen sind in ihr angebracht. Siebte Stunde: Mars. Für nichts geeignet und voller Unruhe und Hass. Achte Stunde: Sonne. Es bedarf keiner Vorsicht in ihr, denn alles ist angebracht. Neunte Stunde: Venus. Sie ist für alles geeignet und passend. Zehnte Stunde: Merkur. Sie ist mittelmäßig und geeignet, um Berechnungen anzustellen. Elfte Stunde: Mond. Für jede Arbeit angemessen und geeignet. Zwölfte Stunde: Saturn. Schlecht für alles. **Die Nachtstunden des zweiten Wochentages:** Erste Stunde: Jupiter. Gut zur Entscheidungsfindung und ein Schiff zu besteigen. Zweite Stunde: Mars. Schlecht für alles. Dritte Stunde: Sonne. Sie ist gut. Vierte Stunde: der Venus. Gut. Fünfte Stunde: Merkur. Mittelmäßig. Sechste Stunde: Mond. Für alles geeignet. Siebte Stunde: Saturn. Sie ist voller Bedrängnis. Achte Stunde: Jupiter. Geeignet, um eine Reise zu beginnen und zu heiraten. Neunte Stunde: Mars. Schlecht für alles. Zehnte Stunde: Mond. Mittelmäßig. Elfte Stunde: Venus. Für alles gut. Zwölfte Stunde: Merkur. Gut, um sich auf den Weg zu machen. **Über den zweiten Wochentag:** Erste Stunde: Mond. [...] <sup>26</sup>

*Kommentar*

Nicht selten wurden anonyme astrologische Schriften mit der Autorschaft des Propheten Daniel oder Hermes versehen, eine gängige Praxis, um der Schrift mehr Autorität zu verleihen. Die spätantike Figur des Hermes wird meist als Amalgam des ägyptischen Gottes Thot und des griechischen Götterboten Hermes erklärt.<sup>27</sup> Beide galten als Überbringer der Schrift an die

<sup>25</sup> Die vollständige Überschrift im syrischen Text lautet *šūḏā° ā men mamllā d-armis °al šuḥlāpē d d-imāmē w-laylāwātā šā°ē* „Vorhersage aus dem Traktat des Hermes über die Arten der Tag- und Nachtstunden“.

<sup>26</sup> Budge, 1913, I: 508f, eigene Übersetzung.

<sup>27</sup> Oder wie es Van den Broek ausdrückt: „Hermes Trismegistus originated as the Greek interpretation of the god Thot (*interpretatio Graeca*), just as on the Jewish side Thot was identified with Moses (*interpretatio Judaica*).“ Bereits bei Herodot werden die beiden gleichgesetzt, indem er die Kultstätte des Thot „Hermopolis“ nennt, wel-

Menschheit und Offenbarer okkultur Weisheiten, Wissenschaften und darunter auch Astronomie und Astrologie.<sup>28</sup> Hermes wurde Henoch bzw. Idris gleichgesetzt und angeblich von den harranischen Sabiern als Prophet angesehen.<sup>29</sup> Diese Zulässigkeit für andere Systeme ist für eine synkretistische Figur wie Hermes kein Wunder. Die philosophische oder wissenschaftliche Reputation seines Namens mündete in einem nach ihm benannten Schrifttum: den Schriften, in denen Hermes als Lehrfigur auftritt. Die Inhalte sind nicht homogen und reichen von philosophischen über magische bis hin zu astrologischen Traktaten. Allein die Form des Dialoges ist beinahe durchgängig zu finden.<sup>30</sup> Von den Hermetika nochmals zu unterscheiden ist das sog. *Corpus Hermeticum*, eine Textsammlung aus nachchristlicher-byzantinischer Zeit, die neuplatonisch geprägt ist und ihr Wiederaufleben in der europäischen Renaissance erfuhr.<sup>31</sup> Eine weitere Schwierigkeit findet sich jedoch bei derartigen Texten wie dem uns vorliegenden. Der Text ist in ähnlicher Fassung auch ohne den Namen Hermes überliefert (s.u.), sogar anderen Autoritäten zugeschrieben. Dies ist kein Einzelfall und führt dazu, dass zahllose astrologische, magische, alchemistische u.a. „hermetische“ Schriften „have so much in common with others that do not bear his name that the term Hermetic becomes almost meaningless“.<sup>32</sup> Allerdings ist eine hermetische astrologische Tradition in der Spätantike be-

---

che auch später diesen Namen behalten sollte. R. Van den Broek, „Hermes Trismegistus I: Antiquity“, in Hanegraaff 2006: 474–478 (474).

<sup>28</sup> Die ursprüngliche Rolle Thots war die des Mondgottes, der zuständig für die Bemessung der Zeit war, damit gesetzt war über Jahreszeiten, Monate und Jahre, aber auch als Todesgott fungierte. Der griechische Hermes war in seiner ursprünglichen Funktion ein Begleiter von Reisenden, weshalb er seinen Namen auch auf „Steinhäufen“ zurückführen soll. Später kamen die Attribute des Reisenden dazu wie die geflügelten Schuhe. Verbindendes Element ist die Gestaltung beider Figuren als ψυχοπομπός „Seelenführer“. Auch der Name Hermes Trismegistos war wohl eine falsch verstandene Form, die im demotischen Gebrauch lediglich den Superlativ anzeigen sollte, ins Griechische aber als abundanter Superlativ übernommen wurde. Vgl. Van den Broek 2006: 474ff.

<sup>29</sup> D. Pingree, „The Šābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, *International Journal of the Classical Tradition* 9 (2002-3): 8–35 (23ff.).

<sup>30</sup> Festugière und Scott, die Koryphäen auf diesem Gebiet im 20. Jh., haben eine Unterscheidung zwischen philosophischen hermetischen Schriften (*hermétisme savant/philosophique*) und populären Schriften (*hermétisme populaire*), die sich Themen wie der Alchemie, Astrologie und Magie widmen, getroffen. Diese werden auch als „technical Hermetica“ bezeichnet. Vgl. R. Van den Broek, „Hermetic Literature I: Antiquity“, in Hanegraaff 2006: 487–499 (487ff.).

<sup>31</sup> Da Hermes die Rolle des Erfinders oder Vermittlers der Astrologie bekam, ist es kaum verwunderlich, dass ihm später Textgattungen zugeschrieben wurden wie die sog. Genika (Mundan-, Universalastrologie, Weltend-spekulationen, Brontologien (Donnerbücher), usw.) oder medizinisch-astrologische Schriften wie die Iatromathematika, deren Geschichte schon wesentlich älter war und mindestens in hellenistischer Zeit zu suchen ist. Der rote Faden, der sich durch diese Schriften zieht, ist die Entsprechung von Mikro- und Makrokosmos, die Sympathiebeziehungen des Kosmos. Van den Broek 2006b: 488. Zu iatromathematischen hermetischen Texten vgl. J.L. Ideler (Hrsg.), *Physici et medici Graeci minores*. 3 Bd. (Leipzig, 1941).

<sup>32</sup> Van den Broek 1998: 5. Eine etwas weniger pessimistische Erklärung hat Foucault: „Hermes Trismegistus did not exist, nor did Hippocrates – in the sense that Balzac existed – but the fact that several texts have been placed under the same name indicates that there has been established among them a relationship of homogeneity, filiation, authentication of some texts by the use of others, reciprocal explication, or concomitant utilization. The author’s name serves to characterize a certain mode of being of discourse: the fact that the discourse has an author’s name, that one can say ‘this was written by so-and-so’ or ‘so-and-so is the author’, shows that this dis-

legt und anhand der erhaltenen Dokumente erforscht, sodass eine erste Orientierung über intertextuelle Belege dort beginnen muss.<sup>33</sup> Dazu gehören auch einige Texte hermetischer Zuschreibung, welche die günstigen Zeitpunkte für ein bestimmtes Unterfangen auflisten. Zum größten Teil sind diese Texte noch nicht ediert.<sup>34</sup>

### *Ein syrischer Hermes?*

Innerhalb der syrischen Literatur sind wir etwas verloren mit unserem hermetischen Text.<sup>35</sup> Allerdings ist dies nicht etwa einer Überfülle an hermetischem Material zu verdanken, sondern dem seltenen Auftreten von Hermes in seiner Rolle als Lehrer oder Philosoph.<sup>36</sup>

Ein syrisches Fragment berichtet, dass er der Erfinder der beiden „notwendigen und verwandten Künste“ war, d.h. der Astrologie und der Alchimie.<sup>37</sup> Im vorhergehenden Text wird über Ostanes berichtet und über Hermes, der als „Hermès le divin, trismégiste“ die Bewegung der Sterne beschrieben haben soll, außerdem die Lose, die Umlaufzeiten usw.<sup>38</sup> Der arabisch-syrische Geschichtsschreiber Bar Hebraeus erwähnt Hermes in einer Reihe von Patriarchengenealogien in seiner syrischen Chronik als den Hermes, der mit Henoch zu identifizieren sei, hierbei wohl arabischer Tradition folgend,<sup>39</sup> außerdem erwähnt er, dass er der Lehrer von Asclepius, dem Gott der Heilkunst, gewesen sei. Interessant ist, dass Bar Hebraeus in

---

course is not ordinary everyday speech that merely comes and goes, not something that is immediately consumable. On the contrary, it is a speech that must be received in a certain mode and that, in a given culture, must receive a certain status.“ M. Foucault, „What is an author?“, in J.V. Harari (Hrsg.), *Textual strategies: perspectives in post-structuralist criticism* (London, 1980): 141–160 (147).

<sup>33</sup> Vieles haben wir Festugière mit seinem Monumentalwerk zu verdanken, der den ersten Band ganz der Astrologie und den okkulten Wissenschaften widmet: R. P. Festugière, *Révélation d’Hermès Trismégiste*. Vol. I: *l’astrologie et les sciences occultés* (Paris, 1950<sup>2</sup>).

<sup>34</sup> Einige dieser Texte sind im *CCAG* (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum) aufgenommen, vgl. Festugière: 111f. Diese Art der Tagewählerei wird als Katarchenastrologie bezeichnet und hat ihre Vorläufer in babylonischen Almanachen. Vgl. K. Von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie* (München, 2003): 49ff.

<sup>35</sup> Zu den Belegen in aramäischen Zauberschalen vgl. C. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (Missionsoula, 1975): 159.

<sup>36</sup> Der Einschätzung von Gundel, dass „[...] im Orient, bei Syrern, Arabern und Persern und dann in Byzanz und im sog. lateinischen Mittelalter [...] die Zahl der hermetischen Astrologumena ins Ungemessene“ stieg, muss im Falle der Syrer aufgrund der Überlieferungslage widersprochen werden, ganz im Gegensatz zur Dichte der arabischen Quellen. W. Gundel, H.G. Gundel, *Astrologumena: die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Wiesbaden, 1966): 14. Zu den arabischen Quellen vgl. K. Van Bladel, *The Arabic Hermes* (Oxford, 2009). Bezeichnend ist zumindest die Angabe Māšā’allāh, dass 24 Bücher des Hermes in Umlauf seien, darunter fünf über Katarchen. Vgl. Gundel: 14.

<sup>37</sup> M. Berthelot, *La Chimie au moyen âge*. Bd. II (Paris, 1893): 328. Übersetzung nach M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden, 1972): 289.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 327f.; Der syrische Text ist im ersten Bd. bei Berthelot zu finden, es handelt sich hier um die Handschrift Ms mm 6.29 aus Cambridge, die Stelle befindet sich auf fol. 145v. Wright schätzt das Alter der westsyrischen Handschrift auf das 15. Jh. Vgl. W. Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*. Bd. II (Cambridge, 1901): 1036.

<sup>39</sup> Vgl. Van Bladel: 142.



der arabischen Version seiner syrischen Chronik die auch sonst in der arabischen Literatur öfter zitierten anderen Hermes-Figuren nennt.<sup>40</sup>

Eine Sammlung prophetischer Aussprüche, welche die Ḥarraner von ihrer eigentlich christlichen Gesinnung überzeugen sollten, hat Brock dem 7. Jh. zugewiesen.<sup>41</sup> Auch bei Efreem wird Hermes als Prophet der Manichäer erwähnt, man hat also den Eindruck, dass in der frühen syrischen Literatur die Rolle als heidnischer Herold für Hermes klar ist. Im Falle des Jakob von Edessa, der um 700 die Schöpfung der Sonne aus hermetischer Sicht beschreibt, hält es Van Bladel für unwahrscheinlich, dass er selbst Zugang zu hermetischen Schriften hatte, sondern eher Cyril von Alexandrien zitiert.<sup>42</sup> Hermes Trismegistos wird (mit Verschreibung) auch in einem kosmologischen Traktat des Pseudo-Berosos als Weiser erwähnt.<sup>43</sup> Außerdem soll Bardesanes mit hermetischen Texten vertraut gewesen sein, da er die Bücher der Chaldäer sowie der Ägypter zitiert.<sup>44</sup> Unter den Büchern der Ägypter und Chaldäer konnten aber auch astrologische Bücher i.A. verstanden werden.

Bemerkenswert ist aber die Gleichsetzung des griechischen Hermes mit dem babylonischen Nabû, welcher in Edessa und anderen syrischen Städten verehrt wurde.<sup>45</sup>

Die Schreibung des Eigennamens des Hermes gibt auch keine weitere Auskunft über seine Provenienz: sie liegt im Syrischen in Varianten vor, wie es für Fremdwörter oder nicht-syrische Eigennamen nicht unüblich ist. Dabei konkurriert die Wortform *'armīs* mit der variierenden Schreibung *Harmīs*. Jakob von Edessa hat erstere Variante, Bar Hebräus letztere. Daneben gibt es noch eine Variante ohne mater lectionis *hrms*, die wohl aus dem Pehlevi ent-

---

<sup>40</sup> Damit sind die legendären drei Hermesfiguren gemeint, deren Mythos entstand, um das Attribut *trismegistos* zu erklären, und durch Autoren wie Abū Maʿāšar verbreitet waren. Vgl. Van Bladel: 86ff.

<sup>41</sup> Zudem hat er eine Quellschrift, die auch Cyril von Alexandrien und Malalas von Antiochien benutzen, herausgeschält. Der Ausspruch des Hermes allerdings entspricht keiner der bekannten hermetischen Schriften. Vgl. S. Brock, „A Syriac Collection of the Prophecies of Pagan Philosophers“, *Orientalia Lovaniensia Periodica* XIV (1992): 203–246.

<sup>42</sup> Die Passage ist zu finden im Hexaameron, 149b11–150a, vgl. Van Bladel: 13.

<sup>43</sup> Vgl. L. Della Vida, „Pseudo-Beroso Siriaco“, in *Rivista degli Studi Orientali* 3,1 (1910): 7–44.

<sup>44</sup> J.W. Drijvers, „Bardaisan of Edessa and the Hermetica“, in *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap* 21 (1970): 190–210 (190).

<sup>45</sup> In einigen syrischen Schriften, z.B. der *Doctrina Addai*, bei Jacob von Sarug u.a. wird Nebo, einer der drei Götter der babylonischen Triade Bêl-Nanai-Nabû, als einer der Hauptgötter Edessas genannt. Vgl. mit erschöpfender Literatur Drijvers, 1970: 195. Nimmt man die Gleichsetzung von Hermes mit Nebo als Begleiterscheinung des Hellenismus hin, so sollte eine erneute Untersuchung über die Nebo-Hermes Figur angestellt werden. Dabei ist die Überlieferung von Theodor bar Koni über Nebo, den in Edessa verehrten eigentlich babylonischen Gott der Schreiber, zentral: nach seiner Auslegung handele es sich hier um einen Mann aus Mabbug-Hierapolis, der Unterricht im Schreiben erteilte. Da ein Schüler ein Bild von ihm anfertigte und es verehrte, um die Gunst des Lehrers zu gewinnen, und diese Verehrung sich einige Generationen weitertrug, ohne dass der menschlichen Natur des Abgebildeten gedacht wurde, wurde er später versehentlich mit einem Gott gleichgesetzt. Vgl. H.J.W. Drijvers, „Edessa und das jüdische Christentum“, *Vigiliae Christianae* 24 (1970): 4–33 (8).

lehnt ist, in unserem Text aber nicht auftaucht.<sup>46</sup> Der Hermes als Lehrfigur ist im syrischen Schrifttum also eher eine seltene Erscheinung, so dass wir bei der vorliegenden Passage von einer Übersetzung ausgehen können.

Im syrischen Text werden wie bei den populärastrologischen Ephemeridentexten üblich alle Stunden der Woche, vom ersten Tag der Woche bis zur letzten Nacht der Woche, durchexerziert.<sup>47</sup> Dabei ist jeder Stunde und jedem Tag ein Planet nach einem astrologischen Prinzip zugeordnet (s.u.)

Vorstellungen vom übel- oder glückverheißenden Einfluss der Planeten sind schon seit den Babyloniern aus Schriften wie dem *Enuma Anu Enlil* oder dem *Iqqur Ipuš* bekannt, wurden aber erst mit der Idee von den aristotelischen Grundqualitäten bzw. Aggregatzuständen systematisiert (warm, kalt, trocken, feucht).<sup>48</sup> In der klassischen Astrologie wechselt zwar ihre Wirkung und Qualität mit der Stellung zur Sonne, allgemein galten aber Jupiter, Venus und Mond als *beneficae stellae*, Saturn und Mars als *maleficae*, Sonne und Merkur als neutral. Diese Einteilung der Planeten findet sich in der *Tetrabiblos* des Ptolemaios.<sup>49</sup> Die im Text vorkommenden syrischen Namen der Planeten (*šemsā* „Sonne“, *aproditi/balti* / „Venus“, (*h*)*armis* „Merkur“, *qronos* „Saturn“, *zus* „Jupiter“, *aris* „Mars“, *sahrā* „Mond“) speisen sich z.T. aus der griechischen Tradition.<sup>50</sup> Die Verknüpfung mit bestimmten Handlungen, die in den beherrschten Stunden günstig oder ungünstig sind, wird in der klassischen Astrologie als Katarchenastrologie klassifiziert. Diese basiert auf der Vorstellung, dass über einen bestimmten Zeitraum ein Himmelskörper oder mehrere in einer bestimmten Konstellation ihren Einfluss ausüben, ein Prinzip, das auch in der Horoskopie zum Tragen kommt.<sup>51</sup> Hier nehmen die

---

<sup>46</sup> Vgl. Van Bladel: 26. Im Syrischen ist es keine Seltenheit, dass die Wiedergabe einer Aspiration im Griechischen mit *Alif* und *He* variiert, vgl. *'er(e)sis* vs. *her(e)sis* „Häresie“. S. M. Sokoloff, C. Brockelmann: *A Syriac lexicon* (Piscataway 2009): 103. Die mir bekannten Belege für Hermes in den Zauberschalen haben initiales *Alif*.

<sup>47</sup> Vgl. Gundel/Gundel: 271.

<sup>48</sup> Dabei bilden zwei Zustände jeweils ein Element, z.B. ist das Feuer warm und trocken, das Wasser kalt und feucht. Die Planeten wurden ihrer Qualitäten entsprechend kategorisiert. Die Grundeigenschaften der Planeten hat wohl bereits Plinius in seiner *Naturalis historia* II, 6, 32-40. Vgl. Mueller: 205.

<sup>49</sup> S. *Tetrabiblos* I, 4f.

<sup>50</sup> Es bleibt noch zu erkunden, ob es diachronisch oder geographisch variierende Reihen der Planetennamen im Syrischen gibt. Leicht weist auf eine Unterscheidung westlicher Tradition (in deren Reihe die griechischen Bezeichnungen *aris*, *harmis*, *aprwdyti* Eingang gefunden haben) und östlicher, die alte babylonische Götternamen berücksichtigt (*kewān*, *bel*, *nerig*, *belti*). Vgl. R. Leicht, *Astrologumena Judaica* (Tübingen 2007): 23.

<sup>51</sup> Der Unterschied ist, dass sich die Einflüsse in der Horoskopie auf das Schicksal des gesamten Lebens, Charakters etc. des Neugeborenen beziehen, in der Katarchenastrologie auf eine bestimmte in dieser Zeit verrichtete Handlung. Letzlich geht diese Vorstellung auf die sog. Göttergeburtstage oder -feste zurück, die sich in der ägyptischen Literatur finden, z.B. im Papyrus Sallier IV (um 1250). Bei den Babyloniern gab es ebenso bestimmte Tage in jedem Monat, die markiert waren, z.B. waren der 7., 14., 19., 21. und 28. eines Monats, solche Tage, an denen bestimmte Handlungen vorgeschrieben oder verboten waren. Vgl. Gundel/Gundel: 139f, 265ff; A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris, 1899): 462.

Planeten die Rolle der sog. *χρονοκράτορες* „Zeitenherrscher“ ein. Es sind jedoch zwei Prinzipien miteinander verwoben:

- 1) Die Tagesherrscher oder Tagesgötter (*πολεύονες*) werden jeweils einem Wochentag zugeordnet. Die Reihenfolge ist Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus. Der Ursprung der Woche als Einheit von sieben Tagen ist umstritten. Der Ruhetag Sabbat als Fixpunkt der jüdischen Woche ist mit der biblischen Schöpfungsgeschichte verbunden, die hebr. Wurzel *šbt* bedeutet „ruhen, feiern“. Vorgeschlagen wurde eine Rückführung auf *šapattu*, den 15. Tag des babylonischen Monats bzw. den Tag des Vollmondes. Allerdings handelt es sich hierbei nur um einen bestimmten, markierten Tag des Monats. Die kleinste Einheit des babylonischen Kalenders war de facto der Monat.<sup>52</sup> Es ist bisher keine überzeugende Theorie zur Herkunft der 7-Tage-Woche vorgelegt worden. Bei den Ägyptern ist eine 10-Tage-Woche, bei den Römern eine 9-Tage Woche bekannt. In der *Genesis* ist der 7-Tagezyklus erwähnt, jedoch ohne Wochentagsnamen. Womöglich wurde die 7-Tage-Woche erst in der Exilzeit eingeführt, als die vorexilischen Pilgerfeste zum Tempel wegfielen. Die klassischen Autoren versuchen das Ruhegebot am Sabbat damit zu erklären, dass der Samstag als Tag des Saturn ein Unglückstag war und dies auch für die Juden gegolten habe. So schreibt der römische Historiker Cassius Dio des 2./3. Jh.s über die Eroberung Jerusalems durch Pompeius 63 v. Chr., dass diese Unternehmung nur möglich gewesen sei, weil die Juden den Saturn so sehr verehren und fürchten würden, dass sie es abgelehnt hätten zu kämpfen.<sup>53</sup>

Die Benennung der sieben Tage nach den Planeten ist in hellenistischer Zeit anzusetzen und verbreitete sich seit Augustus im Mittelmeerraum. Wohl seit dem 1. Jh. v. Chr. war diese Verteilung bereits als astrologisches Prinzip der „Zeitenherrscher“ bekannt. Die Lehre ist sogar im Talmud zu finden, dort schon als elaborierter Streit über die Gültigkeit des astrologischen Systems.<sup>54</sup> Die Reihenfolge der Planetenherrscher basiert auf einem anderen System, dem der Stundenherrscher:

---

<sup>52</sup> Vgl. M. Geller, „Šapattu“, in M. P. Streck, *Reallexikon der Assyriologie*. Bd. 12 (Berlin, 2009): 25-27; W.W. Hallo, *Origins – The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions* (Leiden, 1996): 127–135.

<sup>53</sup> Vgl. S. Gandz, „The origin of the Planetary Week“, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18 (1948-1949): 213–254, der einen jüdischen Ursprung der Woche postuliert; F. H. Colson, *The Week; An Essay on the Origin and Development of the Seven-Day Cycle*, Cambridge 1926; H. Lewy, J. Lewy, „The origin of the week and the oldest west Asiatic calendar“, *Hebrew Union College Annual* XVII (1942-3): 1–155.

<sup>54</sup> Interessant ist, dass dem System letztendlich nicht seine Gültigkeit abgesprochen wird. Die Stelle ist der von Von Stuckrad so bezeichnete *locus classicus* zur Astrologie im Talmud *bShabb* 156ab. Es gibt Anzeichen, die dafür sprechen, dass der Text aus dem 3. Jh. stammt. Vgl. K. von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie* (Berlin/New York 2000): 460ff; Gandz: 225.

• 2) Die Stundenherrscher oder Stundengötter (διέποντες) sind die in der Antike bekannten sieben Planeten, die entsprechend ihrer Entfernung von der Erde aufgereiht sind beginnend mit dem äußersten Planeten Saturn. Es folgen Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond. Diese Reihenfolge entspricht auch einer absteigenden Dauer der planetaren Umlaufzeiten um die Erde. In diesem geozentrischem Modell sind die siderischen Umlaufzeiten für Saturn ca. 29 J., Jupiter fast 12 J., Mars 687 Tage, Sonne 365, Venus fast 225, Merkur 88, Mond 27,5 Tage.<sup>55</sup> Diese Anordnung der Planeten *heptázōnos* bzw. *septizonium* war bei den Griechen angeblich seit dem 2. Jh. v. Chr. bekannt, man schreibt sie Pythagoras zu und bringt sie mit der Sphärentheorie in Verbindung. Auch wenn diese Reihe nicht vor dem 2. Jh. v. Chr. nachgewiesen ist, scheint sie sicherlich älter als die der Wochentage zu sein. Diese Planeten wurden in dieser Reihenfolge auf die Tagesstunden verteilt. Nach sieben Stunden verfuhr man ebenso, so dass beginnend mit Saturn am Samstag der nächste Tag mit dem vierten Planeten der Reihe beginnen muss. Der Herrscher über die erste Stunde des Tages verschiebt sich also immer um drei Planeten bis nach einer Woche das kleinste gemeinsame Vielfache von 7 und 24 erreicht ist und die Woche von Neuem beginnen kann. Mit diesem System erklärt sich die sonst kaum nachzuvollziehende Anordnung von planetaren Tagesherrschern. Dass die Wochentage also auf ein astrologisches System zurückgehen sollen ist zum ersten mal ausdrücklich bei Vettius Valens in seinem Werk *Anthologiae* (I, 10) zu finden.<sup>56</sup> „Das stundenweise Abrollen der „richtigen“ Folge der sieben Planeten (Heptazonos) bedingte, wie antike Berichte bezeugen [...], die merkwürdige noch heute vorhandene und am besten durch ein Heptagramm zu veranschaulichende Reihenfolge der Planetentage in der Woche (Hebdomas). Damit war spätestens seit dem 1. Jh. v. Chr. die Grundlage geschaffen für die astrolog. Tagesgutachten (Ephemer-

---

<sup>55</sup> Paradoxerweise ist diese Reihenfolge als „chaldäisch“ bekannt. Bei den Babyloniern wurden die Planeten, welche mit Göttern assoziiert waren, meist in der Reihenfolge Jupiter, Venus, Saturn, Merkur, Mars angegeben, sortiert nach ihren Glück bzw. Unglück verheißenden Qualitäten. Die Bezeichnung als „chaldäisch“ ist wohl auf die Gleichsetzung mit „astrologisch“ zurückzuführen. Eine andere Variante war die „ägyptische“ Reihenfolge, welche im *Timaios* erscheint und nach Macrobius in seinem Kommentar des *Somnium Scipionis* so tituliert wird. Vgl. R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (Leiden, 1988): 5; D. Brown, *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Groningen, 2000): 143.

<sup>56</sup> Ein weiterer Beleg ist bei Cassius Dio XXXVIII 18 anzutreffen. Die Einführung der Planetenwoche ist im 1. Jh. v. Chr. anzusetzen, da sie zuerst bei Tibull (I, 3,18) und den *Fasti Sabini* (*CIL* I) belegt ist. Der Beginn der Woche sollte logischerweise der Samstag sein, weil es der Tag des äußersten Planeten Saturn ist. Die Planetenwoche beginnt auch zunächst noch an diesem Tag, allerdings wurde der Beginn seit dem 4. Jh. auf den Sonntag verschoben. Dies wird meistens mit dem Einfluss des Sonnenkultes, oder aber auch mit einer christlichen Antwort auf den jüdischen Sabbat begründet. In apokryphen Texten findet man auch die Erklärung, dass Christus am Samstag gekreuzigt wurde und am Sonntag seinen Jüngern erschienen sei, so dass der Sonntag zu einem zentralen Tag in der Heilsgeschichte wird. Eine Verbindung der beiden Ideen ist, dass Jesus als Sonne der Gerechtigkeit (*sol iustitiae*) den Sonntag zum wichtigsten Tag erhoben hätte. Vgl. Bouché-Leclercq: 482; Boll, „Hebdomas“ RE VII 2559; Gandz: 216.

### Ein syrischer Hermes?

den) und die Stundengutachten (Horare). Die wichtigste Aufgabe dieser Texte war der Nachweis von günstigen bzw. ungünstigen Zeitpunkten und damit das Zu- und Abraten zu einer beabsichtigten Unternehmung.<sup>57</sup>

In der folgenden Darstellung wird das System nochmals anschaulich gemacht, die Planeten sind nach Entfernungen bzw. Geschwindigkeiten angeordnet, begonnen bei Saturn, folgt man dem Kreis im Uhrzeigersinn, dann ist dies die Reihenfolge der aufeinanderfolgenden Stundenherrscher. Um die Tagesherrscher zu erhalten, zählt man 24 Stunden ab, was dreimal der Planetenreihe plus drei Zeichen entspricht. Verbindet man nun die Tagesherrscher, erhält man ein Heptagramm und ein Modell, das beide Systeme enthält.



♄ Saturn ♃ Jupiter ♂ Mars ☉ Sonne ♀ Venus ☿ Merkur ☾ Mond

Die Lehre von den Planetenherrschern über die Zeit war im Mittelalter weit verbreitet<sup>58</sup> – selbst in semitischen Sprachen, obgleich die Wochentage hier nicht nach Planeten benannt

<sup>57</sup> Gundel: 271.

sind. Dass es im Syrischen durchaus eine Aneignung dieser Lehre gab, bezeugt die Zitierung eines Werkes von Tābit ibn Qurra bei Bar Hebraeus mit dem Titel *ktābā b-pullāg yawmātā da-šbu<sup>c</sup> ā<sup>c</sup> al kawkbē, šeb<sup>c</sup> ā* „Schrift über die Verteilung der Wochentage auf die sieben Planeten“.<sup>59</sup> Welche Dimension die Verbreitung dieser Lehre annahm, lässt die Aufnahme in die arabische Astrologie<sup>60</sup> vermuten, ferner die Aufnahme in die aramäische Literatur, bezeugt durch unsere Textpassage und die mandäische Aneignung.<sup>61</sup>

### Zusammenfassung

Kommen wir nun zum Abschluß nochmal auf unsere Frage zurück: Handelt es sich im vorliegenden Text um Esoterik? Passt das Paradigma von Antoine Faivre als Klassifizierung unseres Textes? Die ersten beiden Kriterien, die sympathetischen Beziehungen (zwischen Planeten und Zeitpunkten bzw. Handlungen und Erfolgsaussichten) und ein beseelter Kosmos (die Planeten sind als wirksame Kräfte mit einem gewissen Eigenleben versehen) passen absolut zu unserer Textpassage; die Forderung der Mediation auch gut zum hermetischen Pseudoautor, dem schon in der Antike die Rolle als *ψυχοπομπός* zukam, ebenso wie seinem ägyptischen Pendant Thot.<sup>62</sup>

Der Inhalt der Passage ist ein astrologischer, die sog. Ephemeriden, eine Auflistung der Tage zur Tagewählerei, sind mit einem Horar zur Stundenwählerei verbunden, beide basieren auf den Planetenherrschern. Das einzige Kriterium, das nicht recht zu passen scheint, ist die Zuträglichkeit für das spirituelle Fortkommen des Rezipienten. Insgesamt können wir aber doch den Text als einen esoterischen ausweisen – zumindest nach dem Faivre'schen Modell. Wichtig ist festzuhalten, dass solcherlei Traditionen in der syrischen Literatur vorhanden sind. Zudem, dass ihnen bisher auch wegen der dünnen Überlieferung zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Eine Untersuchung der Verbindungen zu anderen Literaturen wie der

---

<sup>58</sup> Sie fand Eingang in die lateinische und volkssprachliche Literatur des europäischen Mittelalters, beispielsweise im Passauer Kalender oder dem Kodex Schürstab. Vgl. Mueller: 209ff. Die Prozesse und Wege der Transmission liegen allerdings noch im Dunkeln.

<sup>59</sup> Vgl. D. Chwolsson, *Die Ssabier und der Ssabismus*. Bd. II (St. Petersburg, 1856): III.

<sup>60</sup> Vgl. M. J. L. Young, „An Arabic Almanac of Favourable and Unfavourable Days“, *Journal of Semitic Studies* 27,2 (1982): 261–279; Ullmann: 380.

<sup>61</sup> Lady Drower übersetzt ein Stück aus einem mandäischen Text, gibt aber leider nicht die Quelle an: „The Day of Habšhaba. The First Hour is Šhamiš. Favourable (šhapir) for building a new house, going on the road [...]. The Second Hour is of Libat (Venus).[...]“ E.S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore* (Oxford, 1937): 75; es handelt sich um E.S. Drower, *Šarḥ dQabin dŠišlam Rba* (Rom, 1950): 97–103.

<sup>62</sup> Vgl. Drijvers 1970: 195; Van den Broek: 475.

*Ein syrischer Hermes?*

arabischen, sowie ihren Standort innerhalb des syrisch schreibenden Christentums könnten wichtige Bausteine zur esoterischen Tradition im orientalischen Mittelalter freilegen, nicht zuletzt zur europäischen Rezeptionsgeschichte von Wissenschaften und Volkstraditionen.

Bibliographie

- Al-Jeloo, N. 2012. „Kaldāyūthā: The Spar-Sammāné and Late Antique Syriac Astrology“, *ARAM* 24,2.
- Barsoum, I.A. 2003. *The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences* (transl. Matti Moosa). Piscataway.
- Beck, H.G. 1971. *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur* (Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 3), München.
- Becker, A. H. 2005. „Doctoring the Past in the Present: E.A. Wallis Budge, the Discourse on Magic, and the Colonization of Iraq“, *History of Religions*:175–215.
- Berthelot, M. 1893. *La Chimie au moyen âge*, Bd. II, Paris.
- Bhayro, S. 2005. „Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen’s Pharmacopia“, *Aramaic Studies* 3 (2): 147-165.
- Bhayro, S. 2012. „The reception of Galen’s Art of medicine in the Syriac Book of medicines“, in B. Zisper (Hrsg.), *Medical books in the Byzantine world*. Bologna: 127–148.
- Bouché-Leclercq, A. 1899. *L’astrologie grecque*, Paris.
- Brock, S. 1992. „A Syriac Collection of the Prophecies of Pagan Philosophers“, *Orientalia Lovaniensia Periodica* XIV: 203–246.
- Budge, E.A.W. 1913. *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or „The Book of Medicines“*, Vol. I. Introduction, Syriac Text, Vol. II. Translation. Oxford.
- Chwolsson, D. 1856. *Die Ssabier und der Ssabismus*, Bd. II. St. Petersburg.
- Colson, F. H. 1926. *The Week; An Essay on the Origin and Development of the Seven-Day Cycle*. Cambridge.
- Della Vida, L. 1910. „Pseudo-Beroso Siriaco“, in *Rivista degli Studi Orientali* 3 (1): 7–44.
- Drijvers, J. W. 1970. „Bardaisan of Edessa and the Hermetica“, in *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap* 21: 190–210.
- Drijvers, H.J.W. 1970. „Edessa und das jüdische Christentum“, *Vigiliae Christianae* 24: 4–33.
- Drower, E.S. 1937. *The Mandeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic, Legends, and Folklore*. Oxford.
- Drower, E. S. 1950. *Šarḥ dQabin dŠišlam Rba* (Biblica et Orientalia 12). Rom 1950.
- Faivre, A. 1998. „Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism“, in Hanegraaff, W., Van den Broek, R. (Hrsg.), *Gnosis and Hermeticism From Antiquity to Modern Times*. New York: 109–124.
- Faivre, A. 1994. *Access to Western Esotericism*. New York: 10–15.
- Faivre, A. 2000. *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*. New York.
- Festugière, R. P. 1950. *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, Vol. I: l’astrologie et les



- sciences occultés. Paris.
- Foucault, M. 1980. „What is an author?“, in J.V. Harari (Hrsg.). *Textual strategies: perspectives in post-structuralist criticism*, London: 141–160.
- Furlani, G. 1921. „Astrologisches aus Syrischen Handschriften“, *ZDMG* 72: 122–128.
- Gandz, S. 1948-1949. „The origin of the Planetary Week“, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18: 213–254.
- Geller, M. 2009. „Šapattu“, in M.P. Streck, *Reallexikon der Assyriologie*, Bd. 12. Berlin: 25–27.
- Gignoux, P. 2011. *Lexique des termes de la pharmacopée syriaque*. Paris (Studia Iranica 47).
- Gundel, W., Gundel, H.G. 1966. *Astrologumena: die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*. Wiesbaden (Sudhoffs Archiv / Beihefte 6).
- Hallo, W.W. 1996. *Origins – The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*. Leiden (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East VI): 127–135.
- Grim, P. 1982. *Philosophy of Science and the Occult*. New York.
- Hanegraaff, W. 2005. „Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research“, *Aries* 5,2: 225–254.
- Hanegraaff, W., Pijnenburg, J. (Hrsg.). 2009. *Hermes in the Academy. Ten Years Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam.
- Ideler, J.L. (Hrsg.). 1941. *Physici et medici Graeci minores*, 3 Bd. Leipzig.
- Isbell, C. 1975. *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*. Missoula.
- Leicht, R. 2007. *Astrologumena Judaica*. Tübingen.
- Lewy, H., Lewy, J. 1942-3. „The origin of the week and the oldest west Asiatic calendar“, *Hebrew Union College Annual* XVII: 1–155.
- Mueller, M. 2009. *Beherrschte Zeit*. Kassel.
- Otto, B.-C. 2011. *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin/New York (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 57).
- Pingree, D. 2002-3. „The Šābians of Ḥarrān and the Classical Tradition“, *International Journal of the Classical Tradition* 9: 8–35.
- Sokoloff, M., Brockelmann, C. 2009. *A Syriac lexicon*. Piscataway.
- Ullmann, M. 1972. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden (Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband VI, 2).
- Van Bladel, K. 2009. *The Arabic Hermes*. Oxford.
- Van den Broek, R. 2006. „Hermes Trismegistus I: Antiquity“, in Hanegraaff (Hrsg.), 2006: 474–478. (2006a)
- Van den Broek, R. 2006. „Hermetic Literature I: Antiquity“, in Hanegraaff (Hrsg.), 2006: 487–499. (2006b)

- Van den Broek, R. 2009. „The Birth of a Chair“, in W. Hanegraaff, J. Pijnenburg 2009: 11–15.
- Von Stuckrad, K. 2000. *Das Ringen um die Astrologie*. Berlin/New York.
- Von Stuckrad, K. 2003. *Geschichte der Astrologie*. München.
- Von Stuckrad, K. 2004. *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München.
- Von Stuckrad, K. 2006. „Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung. Überblick und Positionsbestimmung“, *Zeitenblicke* 5,1  
(Online-ausgabe: <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Stuckrad>).
- Wright, W. 1901. *A catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge.
- Young, M.J.L. 1982. „An Arabic Almanac of Favourable and Unfavourable Days“, *Journal of Semitic Studies* 27,2: 261–279.

## CHAPTER 10

### SELF-KNOWLEDGE, ILLUMINATION AND NATURAL MAGIC Some Notes on Pico della Mirandola's Esotericism and Its Ancient Sources

Adrian Pirtea

Freie Universität Berlin

Towards dawn he awoke. O what sweet music! His soul was all dewy wet. Over his limbs in sleep pale cool waves of light had passed. He lay still, as if his soul lay amid cool waters, conscious of faint sweet music. His mind was waking slowly to *a tremulous morning knowledge, a morning inspiration*. A spirit filled him, pure as the purest water, sweet as dew, moving as music. But how faintly it was inbreathed, how passionlessly, as if the seraphim themselves were breathing upon him! His soul was waking slowly, fearing to awake wholly. It was that windless hour of dawn when madness wakes and strange plants open to the light and the moth flies forth silently.

James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916)<sup>1</sup>

*Cum ergo natus esset Iesus in Bethleem Iudaeae in diebus Herodis regis ecce magi ab oriente venerunt Hierosolymam [...] et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria matre eius et procidentes adoraverunt eum et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera aurum tus et murrum.*

*Gospel According to Matthew, II, 1-11 (Vulgate)*

#### *Introduction*

If we strive to understand what our ancestors of Classical Antiquity thought and professed, it will probably be illuminating to place under scrutiny the ways in which their writings and ideas have been interpreted during the ages. This is particularly helpful when it comes to the kind of teachings that the *Second Dahlem Seminar on the History of Science in Antiquity* has chosen to investigate in the winter semester 2011/2012: “Ancient Esoteric Knowledge”. By analyzing the writings of Medieval and Renaissance authors who regarded themselves as con-

---

<sup>1</sup> All citations follow the edition Joyce 2006; here p. 193.

tinuators or revivers of Ancient Wisdom, we can perhaps gain new insights on older corpora of texts whose meaning would otherwise remain obscure. To be sure, this does not mean to blend, in a naïve fashion, the original intent of a text with its later reception. Nor does it imply, however, an obstinate refusal to recognize and appreciate discernible traces of continuity.<sup>2</sup> Therefore, the attempt to reconstruct a *Rezeptionsgeschichte* of an idea or concept is fraught with dangers on both sides, as the scholar must avoid not only anachronistic confluences but also artificial and unnecessary fragmentation. All the more difficult does such a project prove to be, when one approaches the slippery ground of “esoteric” and “occult” literature.

In light of all this, it comes as no surprise that the highly original and seemingly eclectic writings of Giovanni Pico della Mirandola (ob. 1494) have provoked bewilderment and controversy ever since their publication.<sup>3</sup> Earlier literature, usually taking only the *Oratio de dignitate hominis* into consideration, described the young count as a harbinger of modern individualism and as a spokesman of ontological freedom.<sup>4</sup> Against this approach, other authors, starting with Will-Erich Peuckert, have assigned Pico to the domain of Renaissance magic and esotericism.<sup>5</sup> This image was then adopted by Frances Yates and integrated in her genealogical studies of Early Modern Hermetic and Occult traditions.<sup>6</sup> More recent academic research on Pico has by and large accepted Yates’ view, albeit with slight modifications.<sup>7</sup> Alternatively, more “dogmatic” interpretations of Pico have been put forward as well, especially through the monographs of Fernand Roulhier and Henri de Lubac.<sup>8</sup> Despite the latter’s pledge

---

<sup>2</sup> In the case of the Ancient Greek Platonic tradition, the thesis of continuity has been defended by Arbogast Schmitt and Gyburg Radke-Uhlmann, with further support in the studies of Pierre Hadot, Werner Beierwaltes and others. See Schmitt 2008; Schmitt 2011; Radke-Uhlmann 2003, Radke-Uhlmann 2006; Hadot 1987 (cf. Radke-Uhlmann 2003: 139); Beierwaltes 1991; Beierwaltes 2001. Regarding the question of Platonic esotericism, Radke-Uhlmann’s critique of the Tübingen school (but also of the postmodern interpretation of Plato) is especially relevant; see 2003: 33–129; 2006: 1–62, 147, n. 284. This study is relying on the results of their research, while simultaneously trying to identify the specifics of *Christian Platonism*.

<sup>3</sup> Among the numerous introductions to Pico della Mirandola’s life and works, see Di Napoli 1965, Euler 1998, Valcke 2005, Garin 2011, and the monographs mentioned below, note 8.

<sup>4</sup> Cassirer 2002 (1926) and Schmitt 2008: 69, 84, 90–91; cf. Allen 2008: 109–113. Against Cassirer, whose reading of Pico is still influential, I thus hope to show that the Mirandolan’s thought is actually much closer to the traditional (i.e. Late Antique and Mediaeval) world-view of Christian Platonism, than to Early Modern philosophy.

<sup>5</sup> Peuckert 1956: 25–39; cf. Hanegraaff 2006a: 338–339.

<sup>6</sup> Yates 1964: 84–117; Yates 1965: 159–203; Yates 1979: 17–22.

<sup>7</sup> See e.g. Farmer 1998: 115–133; Hanegraaff 2001; Hanegraaff 2006a: 339.

<sup>8</sup> De Lubac 1974; Roulhier 1989; see also Monnerjahn 1960; Reinhardt 1989; Raspanti 1991. For an older but still relevant critique of modern scholarship on Pico, see Craven 1981; for a valuable discussion of De Lubac’s interpretation, see Milbank 2005: 50–55 *et passim*.

for Pico's orthodoxy, the count of Mirandola's portrayal as an important exponent of European esoteric discourse is still widely endorsed today.<sup>9</sup>

The purpose of this essay is to rethink some of the opinions concerning Giovanni Pico's position in European cultural history in general, and his treatment of ancient esoteric sources in particular. This reconsideration will not entail a total rejection of the "esotericist" position, but will propose new delimitations and some terminological adjustments. Thus, while acknowledging those traits in Pico's writings that sparked the interest of later occultists,<sup>10</sup> the following paper can be seen as a reappraisal of De Lubac's "orthodox" position, however with a different accent: instead of concentrating solely on Pico's conformity with established Christian dogma, my study will be an attempt to reintegrate Pico's discourse specifically in the tradition of Christian Platonism and to dissociate it from other forms of Early Modern esotericism. Being a conscious *return* to tradition, rather than a hidden, "traditionalist" or "religionist" agenda, this study questions several assumptions of contemporary scholarship and suggests an alternative view on what the esoteric aspects of Pico's Christian Platonism actually are. Particular emphasis will be placed on Pico's understanding of self-knowledge and its relationship to the Augustinian (but also Pseudo-Dionysian) doctrine of illumination, along with the kindred term of *cognitio matutina*. These explanations will serve as a foundation for discussing the role of natural philosophy and magic in the hierarchical model of knowledge advocated by Pico. The concord between the count's definition of self-knowledge, illumination, magic and the definitions found in ancient authorities can be seen as one of the important principles governing the incorporation or the exclusion of non-Christian doctrines in the *Conclusiones*, the *Oratio* and in other writings.<sup>11</sup>

By studying the odd yet still familiar intellectual world of a philosopher whose *floruit* was on the threshold of modernity, this inquiry can subsequently offer a new key for accessing the realm of ancient Esoteric knowledge as such. To untread the paths that led to the current understanding of science means to make a confident step towards previous, possibly opposed conceptions regarding the nature, function and ultimate purpose of scientific investiga-

---

<sup>9</sup> E.g. Von Stuckrad 2007; Von Stuckrad, 2010: 32–33, 37–41; Hanegraaff 2006: viii–ix; see also Lelli 2006, Schmidt-Biggemann 2004.

<sup>10</sup> This is most famously the case with Pico's legacy among the Christian Kabbalists, see e. g. Blau 1944; Wirszowski 1989; Secret 2001; Copenhaver 1999; Copenhaver 2002; Busi 2006a; Busi 2008; Schmidt-Biggemann 2012: 70–130.

<sup>11</sup> A good overview of Pico's works is given by Roulier 1989: 46–54; Borghesi 2008. In the present study, I shall focus especially on the *Oratio* (1486), the *Commento* (1486), the *Conclusiones* (1486), the *Apologia* (1487), but will also make reference to the *Heptaplus* (1489). An in-depth analysis of *De ente et uno* (1492) and the *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1493) falls outside the scope of this paper.

tion. In this process, many of our current preconceptions regarding antique sciences can be – as through *aphairesis* – gradually laid aside. As the example of Pico will show, anthropology, epistemology, physics and metaphysics were systematically integrated within a Platonic and Patristic world-view, different from the modern scientific paradigm, but no less coherent and rationally defensible. Although preliminary in character due to its restricted dimensions, the present investigation will offer a few guidelines for future research on these important topics.

## Part I

### Christian Platonism, Esoteric Knowledge and Contemporary Scholarship

In this first section I intend to make several terminological distinctions, which will be important for the subsequent discussion of Pico's philosophy. First of all, a tenable definition of *Christian Platonism* has to be offered and then compared with other currents within Western spirituality. Moreover, the existence of a *unitary, coherent tradition* within Christian Platonism, ranging from ancient Alexandria to Renaissance Florence, has to be argued for. Finally, another relevant dichotomy will be introduced, between what I call *orthodox* and *heterodox* forms of esotericism, a division not to be taken as universally valid, but which will prove of great help specifically for interpreting Pico's writings. All the above explanations will be given by way of contrast with contemporary scholarship on these subjects and with a particular stress on determining Pico's exact standpoint.

#### 1) *Christian Platonism*

Christian Platonism, in the present context, refers to the appropriation of Platonic philosophy by the Christian intellectual tradition, as shaped by the Scriptures, the Church Fathers, and the Ecumenical Councils.<sup>12</sup> The presence of Platonic terminology in Christian writings is by no

---

<sup>12</sup> There exists an impressive list of studies on the history of Platonic influences in Christianity: see Von Ivánka 1964; Novotný 1977; Klibansky 1982; Rist 1985, Beierwaltes 1998; Gersh/Hoenen 2002 etc. However, more research needs to be done in the area of methodology (the criteria for distinguishing “influences”, “borrowings”, “eclecticism”; the problem of opposing “pure” Aristotelianism to (Neo)platonism as adverse currents within Christian philosophy, etc.). As already suggested, a new, critical study on the principles (rather than the linear history) of Christian Platonism could be initiated on the basis of Schmitt's and Radke-Uhlmann's reading of Plato and Aristotle, combined with a particular stress on the disruptive advent of Christianity. The radical nature of the evangelical proclamation sometimes tends to be overlooked in historical accounts of Western metaphysics, which reduce Medieval philosophy (following Heidegger) to mere “onto-theology”. That the alleged ontological arguments in Anselm and Thomas Aquinas are rather to be understood as “spiritual exercises” – useful in the process of deification – and not arguments in any Cartesian sense, was convincingly put forward by Emery 2007 and Schumacher 2011. On the other hand, an understandable reaction to the idea of a “smooth” synthesis of Platonism and Judaeo-Christianity is to insist on the radical opposition, in terms of *Weltanschauung*, between Christians and Hellenes (e.g. Siniosoglou 2008). Certainly, a balanced account on the history of Christian Platonism would also have to address the issues of Christian-Hellenic polemics and the cases of outright enmity and

means a concession made by early Christians to “pagan” wisdom, or an apostasy from the original teaching of the Gospel. It is rather the conscious employment and adaptation of Greek ideas for the purpose of clarifying and explaining, in the philosophic *lingua franca* of their age, the already existent core beliefs of the Ancient Church. It is true that the formative centuries of Christian theology were characterized by a tension between philosophy, science and faith, as well as by the conflict between unhistoric forms of salvific gnosis and genuine apostolic paradosis. However, as the dogmatic formulae of the Church gradually crystallized, the synthesis between “Athens and Jerusalem” proved its success, through figures like Clement, Augustine, Pseudo-Dionysius, or the Cappadocian Fathers.<sup>13</sup>

A few factors played a key role in making this synthesis possible:

a) Greek philosophical training (the classical curriculum including the *trivium* and *quadrivium*)<sup>14</sup> was a common heritage, shared by the pagan and the Christian élite, e.g. in Late Antique Alexandria or Constantinople. This is also confirmed by Augustine, when he states that the study of the liberal arts is a basic prerequisite for engaging in cosmological speculation.<sup>15</sup> In their disputes over theological or metaphysical issues, both Christians and pagans were therefore “speaking the same language” and were bolstering their arguments in a similar fashion. A good illustration is the Christian and Neoplatonic commentary tradition on Aristotle’s *De anima*, or the dispute over the *creatio ex nihilo*.<sup>16</sup> This common ground was later extended to include Medieval Jewish and Muslim philosophers.

b) The ancient way of differentiating between schools and currents was diametrically opposed to the method of contemporary scholarship: rather than the linear, historical and philological dependency that informs much of today’s research, ancient authors were creating their intellectual ancestry judging by the compatibility of their own principles with the ones in their sources. In this sense, a Platonist who combined sayings of several, historically unrelated

---

mutual suppression. However, the conclusion that Christian Platonism is, *in essence*, nothing but a falsification of authentic, pagan Platonism, seemingly overlooks some of the shared core beliefs that made meaningful discussion and polemics possible.

<sup>13</sup> Unquestionably, there existed other philosophic influences on Ancient Christianity, aside from Plato and Aristotle. With regard to Early Christian authors, *Stoic* influences – mainly discernible in the domains of ethics and psychology – were repeatedly highlighted in scholarship (see Colish 1985; Sorabji 2000: 343-417). In the case of ethical doctrine, Christianity, Platonism, and Stoicism were to some extent congruous (see, for example, the inclusion of Epictetus’ *Enchiridion* in the Neoplatonic curriculum, or the use of Stoic ethical terminology in Christian monastic literature). In the realm of psychology, certain Stoic tenets, while present especially in Ante-Nicene Fathers of the Latin West, were gradually abandoned or reinterpreted in light of Platonic and Aristotelian soul theory.

<sup>14</sup> See Radke-Uhlmann 2003: 9–19; 242–262; Schmitt 2008: 233–236.

<sup>15</sup> Augustine, *De ordine* 1.9.27; Schumacher 2011: 50.

<sup>16</sup> See Perkams 2008; Gleede 2009. Cf. Siniosoglou 2008: 147-188.

*prisci theologi* and Oriental sages in order to back up a philosophic idea, is at least as consistent as the contemporary scholarly endeavour to group a number of authors under the general heading of “esotericism”.<sup>17</sup> The main difference lies in the type of criteria that are being used: the Platonist will employ philosophic criteria (sometimes at the expense of chronological accuracy), whereas the modern scholar will prefer chronological precision and traces of textual influence, sometimes ignoring fundamental differences in doctrine.<sup>18</sup>

c) Even before the Christian Platonic synthesis, it can convincingly be argued that ancient Platonism itself represented a long-standing, coherent and self-conscious tradition. This is not to be understood in the sense that all Greek philosophers have taught “exactly the same things” (see, e.g. Porphyry’s disagreement with Iamblichus), but rather that Plato, the early Academy and late commentators like Proclus or Simplicius were working and sharing ideas within the same world-view and were defending the same scientific and metaphysical principles. The idea that Plotinus was a *Neoplatonic*, who only “allegedly” held the same views as Plato, is an invention of modern historiography, which obscures the self-image of ancient and medieval philosophers.<sup>19</sup> For a deeper understanding of their works, it does not suffice to accept Platonic continuity uniquely “for the sake of argument”, while at the same time maintaining that it is a mere polemical construct. It is more useful to seek for the grounds on which Plotinus, Iamblichus, and others claimed continuity, and to identify the causes that led to the modern, “fragmented” view of Platonism and to the Post-modern mistrust in any claims of historical or philosophical continuity.

The encounter between Platonism and Christianity led to the development of an organic tradition which endured, both in the Byzantine East and the Latin West, until the Late Middle Ages. Inspired by Augustine, Dionysius, Gregory of Nyssa, Gregory the Great, John the Damascene and by others, the Latin theology of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries was still firmly rooted within the Late Antique Christian Platonic synthesis, even if authors like Anselm emphasized

---

<sup>17</sup> For the problematic definition of “esotericism” in contemporary scholarship, see below, section I.2.

<sup>18</sup> A figure like Ps.-Dionysius the Areopagite is a case in point. For a Christian Platonist, the fact that Ps.-Dionysius is a 6<sup>th</sup> cent. Syrian author and not the mysterious protagonist of *Acts* 17:34 is less important a fact than the orthodoxy and soundness of his doctrines. It would be naïve to assume that generations of theologians accepted the Dionysian writings solely on the basis of fame and authority, without questioning the compatibility in teaching with the other Church Fathers. On the other hand, a contemporary historian will tend to insist on the textual borrowings from Proclus and see in Dionysius an essentially alien, “pagan Neoplatonic” influence on Christianity. While both interpretations are legitimate, I only argue that the Christian Platonist position is no less “rationally defensible” than the historicist one.

<sup>19</sup> For an overview on the history of the Neoplatonic interpretation of Plato, see Tigerstedt 1974; Tigerstedt 1977 and Radke-Uhlmann’s critique of the Schleiermacherian interpretation, above, n. 1.



the Augustinian line and others, like the Victorines, preferred the Dionysian tradition.<sup>20</sup> Although the reception of Aristotle through Arabic-Latin translations caused important shifts to occur in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries, the older Christian Platonic synthesis was still influential in Western theology.<sup>21</sup> Against the prevalent position that regards Thomas Aquinas as a chief exponent of Aristotelianism, current research is highlighting the fact that Thomas' basic outlook and the guiding principles of his theology were much closer to Classical Christian Platonism than assumed.<sup>22</sup> The same is valid for several representative authors of the Franciscan order, like Bonaventure or Henry of Ghent.<sup>23</sup> Certainly, nominalism and Averroism were becoming increasingly present in European universities and eventually caused the dissolution of the earlier syntheses. On the other hand, Christian Platonism received a new impetus after the Council of Florence and the influx of Greek manuscripts from the Byzantine Empire.<sup>24</sup> This gave Italian philosophers and theologians the opportunity to create a *new* Christian Platonic synthesis and to thereby offer a possible answer to the problems raised by nominalist and Averroist positions. Did authors like Marsilio Ficino and Pico della Mirandola pursue these goals, or did their project of integrating Hermetism, Neoplatonism, Magic and Kabbalah lead away from orthodoxy, towards a "syncretic" movement,<sup>25</sup> that eventually gave birth to Early Modern esotericism? A possible answer to this question can be given by first discussing some problems with the contemporary academic approach to "esotericism".

## 2) *Two forms of esotericism*

The difference between the Christian Platonic tradition and other schools of thought in Western spirituality tends to be effaced in contemporary scholarship on religion and esotericism. The drive towards all-inclusiveness when establishing the limits of one's area of research bears a high risk, all its advantages notwithstanding: if one does not differentiate between authentic and fictitious tradition, reasoning that both are – in the end – mere inventions, only useful in the struggle for legitimacy and authority, the results of research will be incomplete or even misleading. The danger also runs to overlook the discrepancies in intentions, presup-

---

<sup>20</sup> Southern 1979; Rorem 2009; see also Leijenhorst 2006, with bibliography. In my opinion, Schumacher makes too severe a distinction between Augustinian and Victorine theology, implying that Dionysian teachings are at odds with original Augustinianism (2011: 106, 113). There are however, no grounds to doubt that the underlying principles of both Augustine and Dionysius are Christian Platonic in nature and that authors like Thomas or Bonaventure could offer a theology congruent with those positions; see Koch 1956/57.

<sup>21</sup> There is a very rich literature on the philosophical changes in the 13<sup>th</sup> Century; see esp. Marrone 2001; Schumacher 2011: 85–109, with further references.

<sup>22</sup> See Henle 1970; Schumacher 2011: 154–181.

<sup>23</sup> On Henry of Ghent, see Radke-Uhlmann 2009; Wilson 2011 and below, section II.3.

<sup>24</sup> See Hankins 1990; Hankins/Palmer 2008. On the Byzantine interpretation of Plato and its influence in Italy, see Field 1987 and Monfasani 1995.

<sup>25</sup> As in the interpretation of Farmer 1998: 59–96; see also Kristeller 1964: 59–63.

positions and methodology, that make one tradition be more coherent and durable than the other. In this section, I wish to discuss a few problematic issues in the methodology of the “esotericist” paradigm, represented by Wouter Hanegraaff and, in the same line, by Kocku Von Stuckrad.

In the Introduction to the *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (2006), Hanegraaff affirms that one of the motives for compiling the *Dictionary* was to make all those currents worthy of research, “that have, at one time or another, come to be perceived as problematic (misguided, heretical, irrational, dangerous, evil, or simply ridiculous) from the perspectives of established religion, philosophy, science, and academic research”.<sup>26</sup> Thus arguing for a “pluralist” and “relativist”<sup>27</sup> approach of Western spiritual history, the *Dictionary* includes articles on e.g. Freemasonry, Theosophy, UFO traditions or Satanism, along with entries on Augustine, John Scotus Eriugena and Nicholas of Cusa.<sup>28</sup> On the positive side, this project recognizes the hitherto neglected role of the “outcast” in shaping European history and identity. Reversely, there are also several inconveniences involved in such a drastically levelling discourse. The fundamental problem is not so much the forced juxtaposition of distantly related, incongruous, or even antipodal doctrines (using criteria on which none of those doctrines would agree), but rather the expressed hope that future academic research “may well end up transforming our perception” of religion and mysticism altogether.<sup>29</sup> This desideratum is intimately linked to a thoroughly secularized understanding of religion, which polemically creates a loosely unitary research object (i.e. religion, gnosis, mysticism, esotericism, etc.), much in the same way that Catholicism and Enlightenment “cemented their own identity by constructing a negative *other*”.<sup>30</sup> Unfortunately, by turning scholarly attention towards these admittedly oppressed intellectual currents, such a methodology tacitly accepts the inherited demarcations it exposes, without sufficiently investigating the philosophical reasons that caused the separations in the first place. Therefore, to include for instance dualist heresies like Manichae-

---

<sup>26</sup> Hanegraaff 2006: xiii.

<sup>27</sup> This is the position of Kocku von Stuckrad. The author explains that his relativist approach does not imply arbitrariness; instead “it addresses the influences that define the positions of actors, opinions, and currents in a field of networks” (Von Stuckrad 2010: x). While there are certain advantages to Von Stuckrad’s method, it also bears the risk of regarding the exchange of ideas merely as a “circulation of goods” on the “intellectual market”. Such an interpretation shares little in common with the way in which philosophic or religious ideas (their intrinsic value, their assimilation, etc.) were regarded during the Middle Ages and the Renaissance. Cf. Schmitt 2008: 81–121, who offers a general critique of (post-)modern cultural studies (*Kulturwissenschaften*), through an inquiry of their philosophical origins in the European Enlightenment.

<sup>28</sup> See Hanegraaff 2006: xxiii–xxix for the list of entries.

<sup>29</sup> Hanegraaff 2006: xiii.

<sup>30</sup> Hanegraaff 2006: x. A good example would be the transformation of earlier scholars like the Eranos group (Corbin; Eliade; etc.) into an autonomous research subject, arguing that its members did not yet “resolve” a certain religionist bias (ibid: xiii).

ism alongside monotheistic beliefs, or to place the philosophical system of Nicolaus Cusanus on the same level with New Age phenomena, only makes sense from the vantage point of postmodern humanism, moulded to a certain degree by reminiscences of scientific naturalism. Likewise, from the same perspective, any alternative, non-egalitarian approach to esoteric sources would necessarily be characterized as “apologetic”, “biased” or as concealing a religionist agenda.

Ironically, this Foucaultian rhetoric of distrust also allows for criticism in the opposite direction: given different circumstances in academic politics, the accusation of an “atheist” or a “scientist” agenda would prove just as legitimate.<sup>31</sup> In light of this *circulus vitiosus*, it seems to me that the continuation of such rhetoric is self-impeding and ultimately of no avail to our understanding of ancient or medieval religiosity. In the long run, an ever expanding “umbrella term”, designed to include Jewish, Islamic and other forms of spirituality, will render the word “esotericism” meaningless.

As an alternative, the division of esotericism proposed here will consciously go along the lines of Christian orthodoxy and heterodoxy as selection criteria. This division does not intend to impose a certain ideology or to make one current “superior” to others. The purpose is rather to imbue “esotericism” with a precise meaning for a specific context, on the basis of those philosophical and theological principles to which Pico explicitly adhered. This will also allow a more adequate differentiation between Pico della Mirandola’s project and, e.g. those of Agrippa von Nettesheim, Jakob Boehme, or the Rosicrucians.

How is then this traditional understanding of esotericism to be approached? We can start with the general observation that most religions, but also philosophical systems and even contemporary science, often display a dialectic of revelation and concealment. Some teachings are destined for the average believer or practitioner, for the *vulgus*, while others are reserved for a handful of knowledgeable *electi*, who are worthy and capable of receiving them. Notable examples from the Christian Platonic tradition include Clement of Alexandria, Origen, Hilary of Poitiers, Pseudo-Dionysius and others. It is no coincidence that Pico makes explicit reference to most of these authorities in his *Oratio*.<sup>32</sup> In fact, Pico’s view of the relation-

---

<sup>31</sup> In other words, such an anti-dogmatic discourse heavily depends upon the dominance of a secularist perspective in public and academic life and is therefore politically determined. In its professed (yet not entirely fulfilled) dissociation from any kind of dogmatism and ideological preconception, such a postmodernist discourse only continues the rhetoric of the Enlightenment, characterized by the purported “overcoming” of traditional metaphysics and the turn towards an all-encompassing hermeneutics; see Rosen 1987: 3–49.

<sup>32</sup> Pico della Mirandola, *Oratio* (Garin 1942: 156–157): “Quid plura? Iesum Christum vitae magistrum asserit Origenes multa revelasse discipulis, quae illi, ne vulgo fierent communia, scribere noluerunt. Quod maxime confirmat Dionysius Areopagita, qui secretiora mysteria a nostrae religionis auctoribus ἐκ νοῦ εἰς νοῦν διὰ μέσων

ship between *prisca philosophia*, orthodoxy and heterodoxy is very much similar to Clement's conception: the "ancients" were to be appreciated insofar as they foresaw parts of the truth that was revealed in Jesus Christ, who is called *paidagogos* by Clement and *magister vitae* by Pico.<sup>33</sup> With heretics however, there could be no compromise, since they rejected the fullness of truth already available to them.<sup>34</sup> While this view could be accused today of displaying ecclesiastic exclusivism, it is much closer to Pico della Mirandola's attitude than any "ecumenical" reading of his works. Although the wide range of sources used by him seem to prove otherwise, the *princeps concordiae* was not a "syncretist" in the Late Antique sense, and did not advocate a supra-confessional New-Age universalism. Pico had good philosophical and theological reasons for accepting or dismissing any teachings he encountered during his readings. Moreover, there are no serious reasons to doubt his sincere allegiance to the core doctrines of the Catholic Church, all the controversies with the Inquisition notwithstanding.<sup>35</sup> It is therefore in compliance with Pico's own standards that the difference between orthodox and heterodox esotericism can be argued for. A close reading of the *Apologia*, written by Pico as a response to the charges of heresy and to his *calumniatores*,<sup>36</sup> can offer a glimpse into his beliefs and ultimate intentions:

They [the accusers, n.a.] should endure [Pico's apology, n.a.], I say, for I am a Christian, born of Christian parents, who holds before him the banner of Christ Jesus, who would even die gladly for the faith of Christ, and who would cry out, in the same spirit, as if with Paul, the same words to the hearers: *I am not a Magian, nor a Jew, nor an Ismaelite, nor a heretic, but I care for Jesus and I bear Jesus' cross in my body, through which the world is crucified to me and I to the*

---

λόγον, ex animo in animum, sine litteris, medio intercedente verbo, ait fuisse transfusa." Cf. Origen, *Contr. Cels.*, I.7; VI.6; idem, *De Princ.*, IV.2.4; Clement, *Strom.* I.13.2; VI.61.3; Ps.-Dionys., *De Eccl. Hier.*, I. 4 (Heil/Ritter 1991: 67.7–15). See also Basil Caes., *De Spiritu Sancto* (Pruche 1968: 27.66). Both Clement and Origen argue (against Celsus) that the esoteric doctrines in Christianity do not contradict, but rather complete the universality of Jesus' message (see Lilla 1971: 56–57). For Hilary (*Tract. Psalm.* II, PL 9, 262 cd–263 a), see *Oratio* (Garin 1942: 154–155), with specific reference to an oral tradition going back to the Sinaitic revelation.

<sup>33</sup> Pico, *ibid.*; Lilla 1971: 64.

<sup>34</sup> See e.g. Clement, *Strom.* VII.16. Cf. Wyrwa 1983: 87–101; 190–224. There is an interesting resemblance between Clement's characterization of heretics as "men transformed into animals" (*Strom.* VII, 16.95.1) and Pico's contention that people who do not follow God become like beasts (*Oratio*, Garin 1942: 108); see also De Lubac 1974: 184–204.

<sup>35</sup> As is well known, thirteen of the nine hundred theses were declared heretical by Pope Innocent VIII, after a commission led by the inquisitor Pedro Garcia (ob. 1505) had investigated them. Garcia's *Determinationes magistrales*, which criticized all the heretical theses of Pico, was published in 1489. A complete critical edition and commentary of Garcia's work would certainly shed light on many obscure aspects of this controversy. See Crouzel 1977 and Rousse-Lacordaire 2010, on those sections of the *Determinationes*, that dealt with Origenes and the famous thesis on Magic and Kabbalah respectively (*Conclusiones* 9>9, Farmer 1998: 496).

<sup>36</sup> Written and first published in Bologna in 1487, the *Apologia* is a precious attestation of Pico's theological intentions and of his actual train of thought when composing the *Theses*. Often neglected in earlier scholarship, this work is more and more recognized as an important part of Pico's work. See Edelheit 2008: 279–367; and the new critical edition by Fornaciari 2010.

world.<sup>37</sup>

Even though written hastily and within a short period of time, Pico elegantly goes on to explain the misunderstandings that led to the unjust condemnation of some of his statements. Most significantly, the young count points out the fact that his nine hundred theses were propositions to be debated in public and not a literal *confessio fidei* from his part.<sup>38</sup> Although many cryptic passages were prone to be misunderstood, there are also indirect hints to Pico's fundamentally orthodox outlook in the *Conclusiones* themselves.<sup>39</sup>

It subsequently appears that the difference between orthodox and heterodox esotericism was highly relevant to Pico in his Roman debate. To resume, this difference can be formulated as follows: To the degree that an author remains within the confines of his adopted tradition and uses "esoteric" sources mainly in order to consolidate an argument that is in itself dogmatically sound, his "esotericism" can be regarded as *orthodox*. Such a type of esotericism can be called a critical *synthesis*. By way of contrast, *heterodox* forms of esotericism would imply a deviant hermeneutics from the perspective of tradition, towards, say, a universalist or perennialist world-view. This approach would be closer to a form of intercultural *syncretism*. To offer only one example: one can place Pico in the first category and Agrippa von Nettesheim in the second, judging by the orthodoxy of their Christology. If for Pico all the "pagan" foreshadowing ideas concerning Divine sonship are incommensurable with the actual dogma of the Trinity, Agrippa equates the two, rendering the Christian revelation as just another element in a series of perennial teachings.<sup>40</sup> Therefore, the division between orthodoxy and heterodoxy in this essay is not to be interpreted as a distorting, "confessionalist" agenda, but rather as an attempt to offer a consistent method for dividing the writings under investigation into *meaningful* categories, based primarily on the author's continuity (or break) with the core elements of his/her inherited tradition. This evidently does not preclude other methods or categories from offering helpful and relevant insights, any approach having the potential to reveal particular aspects of Pico's philosophy.

---

<sup>37</sup> Pico, *Apologia*, Proemium (Fornaciari 2010: 8): "Patiantur inquam ut qui christianus de christianis sum parentibus natus, qui vexillum Christi Iesu in fronte gero qui pro Christi fide etiam obeam lubens quasi cum Paulo hoc ipsis aequo animo audientibus exclamem voce: Non magus non iudaeus sum, non ismaelita non haereticus, sed Iesum colo et Iesu crucem in corpore meo porto per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo." Cf. *Galatians* 6:14.

<sup>38</sup> Pico, *Apologia*, Epilogue (Fornaciari 2010: 362–365).

<sup>39</sup> See, e.g. *Conclusiones* 7a>40 ("Quae opinio uerior de trinitate: Arii, Sabellii, Eucliph, aut fidei catholicae", Farmer 1998: 478) or 11>5 ("Non solum qui negant trinitatem, sed qui alio modo eam ponunt quam ponat catholica ecclesia, sicut Arriani, Sabelliani, et similes, redargui possunt manifeste si admittantur principia cabalae", Farmer 1998: 522). It is evident from the way in which these theses are formulated, that Pico was seeking a *confirmation* of the Catholic faith in the newly discovered Cabalistic sources.

<sup>40</sup> Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia* III.8; see Idel 2007: 512–514.

## Part II

### Contemplating the World at Dawn: Pico's Illuminationism

In the second section of my essay, I intend to narrow in on the question of knowledge in Pico's philosophy, more precisely on his interpretation of the Delphic dictum and its role in the acquirement of an "angelic" (i.e. intellectual) knowledge of nature. Although one can find only a brief mention of Augustine's "morning knowledge" in the *Oratio de dignitate hominis*, I contend that a careful, contextualized analysis of Pico's writings can reveal new aspects of his epistemology that are related to Augustinian and Dionysian illuminationism. In doing this, I hope to prove Pico's intimate dependency on Platonic, Patristic, and Scholastic models, which in turn will enable to reassess Pico's use of esotericism (especially Magic and Kabbalah). Read in its proper context, natural philosophy (and, implicitly, magic as its highest expression)<sup>41</sup> reveals itself to be a crucial, but not the final destination in the ascending journey to God. Whatever secret knowledge one extracted from the contemplation of nature, its ultimate purpose was not so much to glorify human self-determinacy, but to appreciate man's unique dignity as *imago et similitudo Dei*. This realization can in turn help us redefine our modern understanding of science and better comprehend the nature of the events that led to the dissociation of science and religion in the Early Modern Period.

#### 1) Cosmic Hierarchies

The world is not only measurable, but also beautiful and harmonious. This fundamental principle of Greek, Jewish and Christian philosophy finds one of its applications in the deeply embedded belief that the cosmos is well-structured and hierarchical in nature.<sup>42</sup> Whether through Pythagorean mathematics or by meditating on Plato's *Timaeus*, Greek philosophers had glimpsed beyond the world of phenomena and understood that there is a Divine Logos inherently at work in creation. For Christian Platonists, this insightful knowledge of the ancients was perfected by the Judaeo-Christian revelation: The goodness and beauty of God's creation,

---

<sup>41</sup> Pico, *Apologia*, Quaest. V: "Si ergo de magia idem est quod sapientia merito hanc practicam scientiae naturalis quae presupponit exactam et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium quasi apicem et fastigium totius philosophiae peculiari et appropriato nomine «magiam» idest «sapientiam» sicut Romam «urbem», Virgilium «poetam», Aristotelem «philosophus» dicimus appellare voluerunt" (Fornaciari 2010: 162).

<sup>42</sup> This idea is expounded e.g. by Augustine, in an interpretation of the terms "measure", "number", "weight", found in *Wisdom* 11:20. The role of "number" as an intermediary is especially stressed by Augustine, in perfect agreement with Late Antique Platonism: "Number gauges the extent to which a creature has met its measure by operating in accordance with its weight and thus mediates between measure and weight, facilitating the creature's efforts to become what it was made to be, that is, to reach its measure" (Schumacher 2011: 32).

emphatically proclaimed in the *Book of Genesis*, found its most noble expression in the harmonious structure of man, the very “image and likeness” of his Creator. Greek philosophy and the Biblical narrative were quintessential for the emergence of a positive Christian anthropology, which insisted on man’s special status within the created order. First developed by authors like Gregory of Nyssa, Basil the Great, and Nemesius of Emesa, the idea of a specifically human *dignitas* persisted throughout the Middle Ages and became, as Charles Trinkaus pointed out, particularly influential in Humanist and Renaissance literature.<sup>43</sup> Against this background, it will be relevant to briefly discuss the hierarchical division of the cosmos as found in Pico, before turning to the place of man within it and the role of self-knowledge in understanding what is beneath, around, and above him.

Pico offers several versions of the cosmic hierarchy in his writings, which ultimately go back to tripartite schemes of Platonic and Patristic sources: there is a *sublunar*, a *celestial*, and an *angelic* world.<sup>44</sup> Following Proclus, Pico understands the three realms to be different levels in an essentially unitary cosmos, interconnected through (philosophically deducible) correspondences.<sup>45</sup> This basic structure is illustrated in the following table, together with the delineations found in the *Heptaplus*, where Pico extensively uses Biblical symbolism:

	Sublunar World	Celestial World	Angelic World
Elements <sup>46</sup>	Water (Darkness)	Water & Fire (Darkness & Light)	Fire (Light)
The Temple <sup>47</sup>	Porch	Holy	Holy of Holies
Greek Gods <sup>48</sup>	Hades	Poseidon & Zeus	Ouranos
Neoplatonism <sup>49</sup>	Body	Soul	Mind

<sup>43</sup> Trinkaus 1970: 179–199, 395–396, n. 17, 505–526. See also Stinger 1977.

<sup>44</sup> See Roulier 1989: 227–285; Black 2006: 30–36; 148–177.

<sup>45</sup> Pico, *Heptaplus*, 2<sup>nd</sup> Proemium (Garin 1942: 188): “Haec satis de tribus mundis in quibus illud in primis magnopere observandum, unde et nostra fere tota pendet intentio, esse hos tres mundos mundum unum, non solum propterea quod ab uno principio et ad eundem finem omnes referantur, aut quoniam debitis numeris temperati et armonica quadam naturae cognatione atque ordinaria graduum serie colligentur, sed quoniam quicquid in omnibus simul est mundis, id et in singulis continetur, neque est aliquis unus ex eis in quo non omnia sint quae sunt in singulis.” The last phrase recalls the famous principle of Proclus, *Elem. Theol* § 103. See Farmer 1998: 22–29.

<sup>46</sup> *Heptaplus*, 2<sup>nd</sup> Proemium (Garin 1942: 184): “Hic tenebrarum mundus; ille autem lucis; caelum ex luce et tenebris temperatur. Hic per aquas notatur, fluxa instabilique substantia; ille per ignem, lucis candore et loci sublimitate; caelum natura media idcirco ab Hebraeis *asciamaim*, quasi ex *es* et *maim*, idest ex igne et aqua quam diximus, compositum nuncupatur.”

<sup>47</sup> *Heptaplus*, 2<sup>nd</sup> Proemium (Garin 1942: 186) : “Partitus est enim tabernaculum in partes tres, quarum singulae singulos quos diximus mundos repraesentare expressius nullo modo possent.”

<sup>48</sup> *Commento*, I.10 (Garin 1942: 475–477). The division proposed here is between an *intelligible* world (Ouranos) and the *physical* world, itself divided into three realms (Zeus, Poseidon, Hades). This difference does not pose any significant problems for the question at hand, since the important delimitation is the one between the celestial and the angelic world. Cf. Roulier 1989: 227.

It should be noted, that the positing of a fourth world of *man*, as the nexus of all creation, is in itself congruent with classical Patristic anthropology, despite some apparent resemblances with later philosophic Prometheanism and titanic individualism.<sup>50</sup> Pico neither neglects nor forgets the consequences of primordial sin and traditionally centers his soteriology on the figure of Christ, as numerous references in his *Conclusiones* and the *Heptaplus* show.<sup>51</sup> Thus, man's position in the cosmos and the possibility of ascending back to the First Father is safeguarded by the atonement of Christ, allowing philosophical search to find its fulfillment in theological contemplation.<sup>52</sup>

Recalling a passage from the *Phaedrus* (247c), Pico observes that no ancient poet could adequately describe the intellectual realm. Although a fair description could be given by Moses after the revelation on Mount Sinai, in the end it was the sacrifice of Jesus that effectively granted humans access to the cosmic *sancta sanctorum*, the angelic world.<sup>53</sup> Therefore, the resurrection of Christ is synonymous with the restoration of man and his intellectual faculties. The prelapsarian grace bestowed upon Adam is renewed and enhanced through the advent of Christ, so that humans can legitimately claim for themselves the lost privilege of sovereignty over the whole of creation. At the same time, Pico repeatedly affirms that the human soul cannot be satisfied with anything less than beatitude itself, so that even the privilege of rulership has to be abandoned, for the sake of attaining God through self-denial and sacrificial love.<sup>54</sup> It is thus essential to remember Pico's profoundly mystical attitude when discussing the status of esoteric knowledge, magic, and science in his treatises. For the purpose of this study however, it will be sufficient to concentrate on the *transition* from the intermediary world of soul to the superior world of intellect. Mystical union itself, being the high point of theology, will be hopefully addressed in a separate study.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> This includes forms of Islamic and Jewish Neoplatonism, both deriving the threefold sequence from Greek and Arabic Neoplatonic material. Through the help of his Jewish tutors, Pico could also absorb the teachings found in authors like Pseudo-Aristotle, Maimonides, Isaac Israeli, Averroes etc. On Pico's knowledge of Arabic, see Wirszubski 1989: 3–4; Farmer 1999: 250.

<sup>50</sup> See Trinkaus 1970: 507; De Lubac 1974: 114–130; Craven 1981: 21–47; Allen 2008: 109–110.

<sup>51</sup> Pico, *Commento*, Comm. partic. (Garin 1942: 540); *Conclusiones* 28.4–5 (Farmer 1998: 346); *Heptaplus* IV.7 (Garin 1942: 286); cf. Roulier 1989: 568–573; Radetti 1965.

<sup>52</sup> *Heptaplus*, 2<sup>nd</sup> Proemium (Garin 1942: 188): “Nam quoniam nobis ad mundum supercaelestem, ad angelorum consortium reserata est via per Christi crucem et sanguinem, idcirco illo occumbente scissum est velum templi, quo sancta sanctorum, per quae angelicum mundum diximus significari, ab aliis partibus discludebantur.”

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Pico, *Oratio* (Garin 1942:110): “Invadat animum sacra quaedam ambitio ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa, adque illa (quando possumus si volumus) consequenda totis viribus enitamur. Dedignemur terrestria, caelestia contemnamus, et quicquid mundi est denique posthabentes, ultramundanam curiam eminentissimae divinitati proximam advolemus.” The love for God is symbolized by the Seraphic order of angels.

<sup>55</sup> An interesting aspect of Pico's mysticism is his appropriation of the Kabbalistic “death by the kiss” (*binsica*), combined with classical metaphors of Christian mystical theology: inebriation, erotic frenzy, God's darkness etc.



In conclusion, the exhortation on human liberty in the *Oratio* is to be read rather as a rhetorical and not as a philosophical statement. The choice that stands before man is the same as the one offered by God to Israel: *See, I have set before thee this day life and good, and death and evil (Deuteronomy 30:15)*. Free will, for Pico, is a distinctly human capacity, defined chiefly in Patristic and scholastic terms. The count's explicit desire to study philosophy and theology stems from the realisation that man's middle position is a privilege but also a burden and a responsibility. Enthusiastically devoting his life to theoretical study, Pico passed through Averroism and Aristotelianism, before arriving at the doctrines of Plato and his Late Antique commentators. This encounter would later offer him a firm philosophical basis, on which to develop a Christian anthropology and mystical theology.

2) Gnothi seauton

The incentive to *know oneself* goes back to the oracle in Delphi and was taken by Platonic philosophy – from its founder down to Proclus and the last *diadochi* – to be the effective starting point of philosophic investigation.<sup>56</sup> Intimately linked to the threefold division of the world, the long and troublesome process of self-knowledge implies a transcending of personal physical and psychological limitations, towards an intellectual insight of one's determined position in the chain of Being, followed by the actualized potential of surpassing that very same condition. In Christian terms, this endeavour was seen a part of the ascent to God, which was completed when the believer reached deification (*theosis*). The concrete steps of the process are described multifariously in the *Oratio*, the imagery being mainly drawn from Biblical and Greek philosophical sources. It will be useful to summarize these analogies in a table, in order to accentuate the correspondences with the cosmological scheme above:

	Logic/Ethics/Dialectics	Natural Philosophy	Theology
Angels <sup>57</sup>	Thrones	Cherubim	Seraphim
Archangels <sup>58</sup>	Raphael	Gabriel	Michael

---

Cf. Pico, *Conclusiones*, 8>7, 11>13 (Farmer 1998: 488, 524); Roulier 1989: 189–196; 525–551; 560–563; Wirszbuski 1989: 153–160, 252–253; Farmer 1998: 105–114.

<sup>56</sup> The most important references are: Plato, *Alc. Maior* 128e–133c; *Phdr.* 229e5–230a1; Plotinus, *Enn.* I.6.1; Proclus, *In Alc.* 6.16–20 (ed. Segonds); cf. Beierwaltes 1991: 73–93. See also Betz 1970.

<sup>57</sup> *Oratio* (Garin 1942: 110): “Ardet Saraph caritatis igne; fulget Cherub intelligentiae splendore; stat Thronus iudicii firmitate. Igitur si actuosae addicti vitae inferiorum curam recto examine susceperimus, Thronorum stata soliditate firmabimur. Si ab actionibus feriati, in opificio opificem, in opifice opificium meditates, in contemplandi ocio negociabimur, luce cherubica undique corruscabis. Si caritate ipsum opificem solum ardebimus, illius igne, qui edax est, in saraphicam effigiem repente flammabimur.”

“Chaldaeans” <sup>59</sup>	Truth, Expiation	Light	Piety
David’s Psalms <sup>60</sup>	Vespertina	Matutina	Meridiana
Delphic Oracl. <sup>61</sup>	μηδὲν ἄγαν	γνώθι σεαυτόν	εἶ
Pythagoras <sup>62</sup>	Prov. 18	Prov. 15, 27	Prov. 17

Despite the dazzling diversity of names, analogies, and quaint Kabbalistic references,<sup>63</sup> the underlying structure in all these comparisons is nothing but a reflection of the three stages in Pseudo-Dionysius: *purgatio, illuminatio, perfectio*.<sup>64</sup> “Right judgement”, achieved through the study of Logic, together with the enduring practice of virtues (Ethics) forms the first, preparatory stage of purification. At this level, the similarities between Platonic and Christian *katharsis* are readily identifiable: Plato and Plotinus assert that self-knowledge is ultimately synonymous with self-restraint (*sophrosyne*), as the inner harmony of the human soul is gradually reestablished.<sup>65</sup> In the same vein, Clement, Origenes and the Christian ascetic tradition

---

<sup>58</sup> *Oratio* (Garin 1942: 130): “Raphaellem caelestem medicum advocemus, qui nos morali et dialectica uti pharmacis salutaribus liberet. Cum ad valitudinem bonam restitutos, iam Dei robur Gabriel inhabitabit, qui nos per naturae ducens miracula, ubique Dei virtutem potestatemque indicans, tandem sacerdoti summo Michaeli nos tradet qui, sub stipendiis philosophiae emeritis, Theologiae sacerdotio quasi corona preciosi lapidis insignet.”

<sup>59</sup> *Oratio* (Garin 1942: 128): “Quattuor amnibus paradisi Dei abluitur et irrigatur, indidem vobis salutare aquas hauriatis. Nomen ei qui ab aquilone *q-s-t*, quod rectum denotat, ei qui ab occasu *k-?-r-n*, quod expiationem significat, ei qui ab ortu *n-h-r*, quod lumen sonat, ei qui a meridie *r-h-m-n-t*, quod pietatem interpretari possumus.” The attribution of this paraphrase from *Gen. 2:10-14* to Zoroaster (*ibid.*) is indeed puzzling, but it might be related to the unknown Aramaic (Chaldean) sources, that Flavius Mithridates provided for Pico. See Wirszubski 1989: 241–242. For the link between Zoroaster and the Chaldeans, see Dannenfeldt 1957.

<sup>60</sup> *Oratio* (Garin 1942: 128): “Hae illae forsan et a Davide decantatae primum, et ab Augustino explicatae latius, matutinae, meridianae et vespertinae cognitiones.” Cf. Ps. 54:18 (Vulgate); Augustine, *De Gen. ad litteram*, IV.29–30 (PL 34.315-16); *Enn. in Psalmos* 54,18.

<sup>61</sup> *Oratio* (Garin 1942: 124): “Illud enim μηδὲν ἄγαν, idest ne quid nimis, virtutum omnium normam et regulam per mediocritatis rationem, de qua moralis agit, recte praescribit. Tum illud γνώθι σεαυτόν, idest cognosce te ipsum, ad totius naturae nos cognitionem, cuius et interstitium et quasi cynnus natura est hominis, excitat et inhortatur. Qui enim se cognoscit, in se omnia cognoscit, ut Zoroaster prius, deinde Plato in *Alcibiade* scripserunt. Postremo hac cognitione per naturalem philosophiam illuminati, iam Deo proximi, EI, idest *es* dicentes, theologica salutatione verum Apollinem familiariter proindeque feliciter appellabimus.”

<sup>62</sup> Pico, *Oratio* (Garin 1942: 126): “Sed postquam per moralem et superfluentium voluptatum eminxerimus appetentias, et unguium praesegmina, quasi acutas irae prominentias et animorum aculeos rescuerimus, tum demum sacris, idest de quibus mentionem fecimus Bacchi mysteriis, interesse, et cuius pater ac dux merito Sol dicitur nostrae contemplationi vacare incipiamus”. Cf. Iambl., *Protrept.* §21; Porph., *Vita Pyth.* §42.

<sup>63</sup> To the table above, one should also add the Kabbalistic symbolism of Abraham’s journeys, which Pico fleetingly mentions: “Haec illa regio, quam versus semper antiquus pater Abraham proficisceretur” (*Oratio*, Garin 1942: 128). In the Kabbalistic texts Pico had accessed, Abraham’s journeys were interpreted as a mystical ascent, so that the different regions in the Biblical story could accordingly be linked to certain *sefirot*. See Wirszubski 1989: 32, 40, 42, 49, 146, 188, 206, with references to Pico’s sources.

<sup>64</sup> Ps.-Dion., *De Cael. Hier.*, Ch. 5. See also Watts 1987, Luscombe 1997.

<sup>65</sup> Plato, *Alc. Maior*, 131b, 133c; Plotin, *Enneads*, I. 6.9, 7–16.

regard the attainment of virtues, particularly *phronesis* and *apatheia*, as a fulfillment of self-reflection and self-knowledge.<sup>66</sup>

However, the practice of a virtuous life must be paralleled by a certain *askesis* of the mind, an inward adventure towards the real self, which is the divine part of the human soul (*nous*). Just as the body is cleansed of its passions, the mind has to be cleansed of false beliefs concerning oneself, the natural realm, and the Divine. As I have noted in the previous section, for Christian and pagan philosophers in antiquity the cardinal role in achieving this was played by the liberal arts. After the preliminary *trivium*, there followed a training in the dialectical method and the mathematical sciences, with the aim of improving the specific human capacity of reasoning. This type of knowledge is joined by Pico to Augustine's *cognitio vespertina*, a term inspired by *Psalms* 54:18 and initially used in the description of angelic cognition.<sup>67</sup> At the human level, "evening knowledge" would thus comprise any correct knowledge of sensible things, achieved by means of rational discourse. However, the point of contention between the different philosophical schools did not primarily involve knowledge through the senses. Despite the problems bequeathed by Augustine to his medieval heirs in terms of epistemology, the cognitive process regarding sensible things posed no serious challenge to Scholastic philosophy and could be adequately described in a variety of ways. It was in matters of higher knowledge that multiple, single-sided and watered-down versions of Aristotelianism and Platonism found their staunch partisans.

As in all other domains, what mattered most for Pico in his Roman project was to demonstrate the essential agreement between the two currents also with regard to epistemology. He apparently sought to resolve this conflict by resorting to the structured curriculum of Late Antique Platonism. Indications of this strategy are found, for instance, in the *Conclusiones* and the *Commento*, where Pico devises a hierarchical model of cognition. Pico argues that no serious Platonist would doubt the Aristotelian account concerning knowledge of the sensible world.<sup>68</sup> Nonetheless, Pico is also prompt to affirm, in unison with the Platonists, that many Peripatetics (but not Aristotle himself) had failed to define the upper limit of human under-

---

<sup>66</sup> See the references in Lilla 1971: 60–118, esp. 78–83, 103–106.

<sup>67</sup> See Aquinas' commentary, *Summa theol.* I q. 58 a. 6–7.

<sup>68</sup> Pico, *Conclusiones*, 5>29 (Farmer 1998: 446): "Non est credendum in doctrina Platonis animam quicquam intelligere per inspectionem ad ideas, nisi cum peruenit ad illum statum qui est supremus gradus contemplatiue perfectionis. Correlarium: Errant qui credunt secundum Platonem quod ea quae nos quotidie cognoscimus et intelligimus, in idearum lumine cognoscamus." See also Farmer's commentary: 102–105; Roulier 1989: 376–382.

standing correctly.<sup>69</sup> In his hierarchical scheme, Pico distinguishes seven different degrees of knowledge, obviously patterned on the Platonic *Symposium*. When compared with the tripartite outline in the table above, it can be inferred that self-knowledge is axial in the transition from the dianoetic, vesperal cognition to the matutinal, intellectual vision. In Pico's own words:

The fourth stage is that the soul, reflecting on its own functioning, sees that it understands the nature of beauty both as a universal and as it is confined to some particular object. The soul recognizes that everything which is based on matter is particular, and the soul concludes from this that this kind of universal derives not from any external sensible object, *but from the soul's own internal light, from a faculty of its own*. Thus it says to itself, "If I can see this beauty in the clouded mirrors of sense impressions, merely by the strength of my own light, it is certainly reasonable to suppose that if I look into the mirror of my own essence, which is devoid of any material cloud or shadow, I ought to see all such universals more clearly". And so, *turning inward into itself*, the soul sees the image of ideal beauty participated to it by its intellect [...].<sup>70</sup>

Turning from the outside world to itself, the inquiring soul comes to realize that sensible beauty is only a reflection of intellectual beauty, and that the human mind acts as a medium between the two. In this sense, the function of the soul/mind is analogous to the function of number in Platonic mathematics, both being guides and intermediaries that facilitate the access to the world of Ideas.<sup>71</sup> Pico goes on to say that in the fifth stage, the soul "ascends from

---

<sup>69</sup> Pico, *Commento*, VI–VIII (Garin 1942: 568): "Questo è l'ultimo grado al quale pervenga l'anima a' sensi conversa, che, quantunque in questo ultimo grado la beltà in sè riguardi, e non come nel seno di materia alcuna ristretta, nondimeno da' sensi e da' fantasmi particolari tale cognizione riceve, onde nasce che chi per questa via sola alla cognizione della natura delle cose perviene non può perspicuamente e senza velo di grandissima ambiguità vederle. E hanno creduto e credono molti Peripatetici, e massime e' latini, non potere l'anima nostra unita al corpo a più perfetta cognizione ascendere, il che nel nostro concilio dimostreremo dalla mente di Aristotile e quasi di tutti e' Peripatetici arabi e greci essere grandemente alieno."

<sup>70</sup> Pico, *ibid.*: "El quarto grado è che l'anima, considerando l'operazione sua, vede sè cognoscere la natura della bellezza universalmente come non ristretta ad alcuna particolarità, e cognosce che ogni cosa, che nella materia è fundata, è particolare, di che conclude questa tale universalità non dallo obbietto esteriore sensibile, ma dallo intrinseco suo lume e sua virtù procedere; onde fra se stessa dice 'se negli adumbrati specchi de' fantasmi naturali solo per vigore della luce mia m'apparisce questa bellezza, certo è ragionevole che nello specchio della mia sustanzia riguardando, da ogni nube e tenebre materiale spogliata, debba ogni tale cosa più chiaramente vedere'. E così in sè conversa vede la immagine della beltà ideale a sè dall' intelletto partecipata [...]". For the English translation, see Jayne 1984: 159.

<sup>71</sup> The problem of the relationship between Platonic mathematics and self-knowledge has been addressed in Radke-Uhlmann's monograph on number theory in Platonism, 2003: 488–496, 594–595. Pico himself had accorded a significant place to Pythagorean and Platonic mathematics in his project, while being rather contemptuous of Euclid: "Nihil magis nocivum theologo quam frequens et assidua in mathematicis Euclidis exercitatio" (*Conclusiones* 7>6, Farmer 1998: 468). This contravenes the established commentary tradition on Euclid's *Elements* within Late Antique Platonism. However, since Pico owned a Greek manuscript of Proclus' *Commentary on the Elements of Euclid* (Kibre 1966: 184, no. 489), it is rather likely that he specifically referred to Euclidean mathematics as practised by the *moderni*, whom he overtly criticizes in the immediately preceding conclusion (*Conclusiones* 7>5, Farmer 1998: 466). Farmer identifies these "Moderns" with the Oxford Calculators of the 14<sup>th</sup> Century, on which see Sylla (1982).

itself to its intellect alone”, where it encounters “the heavenly Venus herself”.<sup>72</sup> In order to better understand what this statement means, I would suggest turning to a rather neglected passage from the *Apologia*, in which Pico defends the last thesis condemned by Pedro Garcia and the inquisitorial commission,<sup>73</sup> involving the soul’s knowledge of itself:

*The soul understands nothing in act and distinctly except itself.* In explaining this thesis, I have said that I refer to the hidden understanding (*intelligere abditum*), which Augustine mentions in the book *De Trinitate* and Henry in *Quodlibeta*. [...] Firstly [I want to say], that I do not intend to entirely deny the soul and regarding whatever state, any knowledge of something distinct from itself. I do concede that the soul of Christ did understand other things in act and distinctly, and likewise the souls of the blessed, through revelations and infused species. Secondly, I say that by hidden understanding, I mean that which is without phantasms or support of the senses or of phantasy or anything similar besides that, but the direct and permanent hidden understanding, of which I have proposed the next conclusion, that says: *The soul always understands itself and by understanding itself, in some way understands all beings.*<sup>74</sup>

The authorities Pico uses here are especially relevant. Both Henry of Ghent and Augustine were defending a traditional Christian Platonic line, which relied on the doctrine of divine illumination for explaining the higher stages of knowledge.<sup>75</sup> In fact, in *Quodlibeta* IX.5, Henry argues that at the innermost level of the human soul, its faculties are always in act, although one may not perceive it during this life. This in turn means that essentially every soul *knows* it is created in the image of God, namely as a triad of memory, intellect, and will.<sup>76</sup> The purpose of asceticism, the practice of virtue and philosophical study is to raise the soul’s awareness of this “hidden recess of the mind”. In accordance with Neoplatonic teaching, it follows that since human beings are in fact intellects, their essential activity is to understand *themselves*. Once fully abstracted from matter and imagination, the human intellect then receives a luminous influx from God and is enabled to contemplate the *rationes aeternae* instantiated in na-

---

<sup>72</sup> Pico, *Commento*, Comm. particolare, VI-VIII (Garin 1942: 569): “Di poi da sè all’ intelletto proprio ascendendo è nel quinto grado, ove la celeste Venere in propria forma e non immaginaria [...] se gli dimostra.” See Farmer 1998: 110–112.

<sup>73</sup> The record of the condemnation reads: “Conclusio est falsa et non est ad intellectum doctorum quos in responsione adducit” (Dorez-Thuasne 1897: 137).

<sup>74</sup> Pico, *Apologia*, Quaestio XIII (Fornaciari 2010: 358): “*Anima nihil actu et distincte intelligit nisi se ipsam.* Hanc declarando dixi quod intelligebam de intelligere abdito cuius meminerat Augustinus in libro *De Trinitate* et Henricus in *Quolibetis*. [...] Primo quod ego non intendo universaliter negare de anima et pro quocunque statu quaecunque distinctam cognitionem aliorum a se. Concedo enim animam Christi intelligere actu et distincte alia, et similiter animas beatorum per revelationes aut species infusas. Secundo dico quod intelligo de illo intelligere abdito quod est sine fantasmate vel adminiculo sensus aut fantasiae et non adhuc de quocunque tali, sed de intelligere abdito directo et permanenti, de quo proximam huic posui conclusionem dicentem: *Anima semper seipsam intelligit et se intelligendo quodammodo omnia entia intelligit.*”

<sup>75</sup> See Emery 2001: 101–102, 110–124; Radke-Uhlmann 2009, cf. Schumacher 2011: 58–66; 186–194. Edelheit 2011 discusses Henry’s influence on Pico, but fails to address this particular passage from the *Apologia*.

<sup>76</sup> Henry of Ghent, *Quodlibeta* IX.5; Emery 2001: 100. Henry draws here, as does Pico, on Augustine, *De Trinitate*, XIV.7–8; see also Schumacher 2011: 42–58.

ture. However, no created intellect can understand other things *in actu et distincte*, since this is an essential characteristic of the Divine Mind alone. Saints can attain this understanding solely through a Divine act, e.g. by means of the *species infusae*.<sup>77</sup>

To return to the question of “the heavenly Venus revealing herself”, one can conclude that, translated in philosophical terms, the goddess of Love is nothing else than an allegory of the mind’s direct vision of the Ideas, a vision destined to be perfected as the soul ascends higher and higher. The beginning of this superior stage, parallel to Plato’s fifth stage of knowledge described in the *Seventh Letter*,<sup>78</sup> is precisely the spiritual daybreak defined by Augustine as *cognitio matutina* and likened by him to the angelic mode of being and to the state of Christ Resurrected.<sup>79</sup>

### 3) *Cognitio matutina* and Natural Magic

After having discussed the role of self-knowledge in Pico’s philosophy and some of the ways he combined Platonic and Christian epistemology, a few questions still need to be answered: what is the connection between the Augustinian *cognitio matutina*, reached by meditating on the self, and natural philosophy (in its noblest form equivalent with magic)? In what way are the ancient esoteric sources Pico adduces compatible with Christian doctrine? Finally, what conclusions can be drawn regarding the Early Modern understanding of esotericism and science?

First, it will be useful to look at Pico’s phraseology when describing the illuminative stage of the soul’s ascent, which commenced with self-knowledge and was to be eventually superseded by the third and final stage of *perfectio*. Behind the complex imagery employed in the *Oratio*, the idea that spiritual illumination is doubled by a superior, intuitive understanding of nature becomes readily transparent: man can be “engaged in the tranquility of contemplation”,<sup>80</sup> like the Cherubim, or be shown by archangel Gabriel the “wonders of nature” and “God’s virtue and power everywhere”.<sup>81</sup> Pico also reads the Biblical account of Jacob’s ladder as a Kabbalistic symbol of mystical ascent and daringly connects it with Graeco-Egyptian mythology: ensouled by the Cherubic spirit, the mystic will be able to philosophize on the grades of Nature, dividing unity into multiplicity like the Titans dismembered Osiris and then,

---

<sup>77</sup> This is in accord with Thomas Aquinas, see *Summa theol.* I q. 84 a. 5.

<sup>78</sup> Plato, *7<sup>th</sup> Letter*, 342a–e.

<sup>79</sup> Augustine, *Enn. in Psalmos* 54,18.

<sup>80</sup> Pico, *Oratio* (Garin 1942: 110).

<sup>81</sup> Pico, *Oratio* (Garin 1942: 130).

with Apollonian strength, reunite his limbs.<sup>82</sup> This, of course, reflects the dialectical method of Socrates,<sup>83</sup> but places it within a Christian context, similar once again to that of Clement of Alexandria.<sup>84</sup>

Yet another fragment of the *Oratio* demonstrates that, for Pico, the proficiency in the liberal arts was very similar to a rite of initiation, a passage from the exoteric to the esoteric, analogous to Hebrew and Christian ritual and to the mysteries of ancient Greece. Pico's wording here is especially illustrative: if those who have achieved self-restraint and self-knowledge are compared to the Levites in the Temple, the ones who perfected themselves are worthy of being called the "priesthood of philosophy" (*philosophiae sacerdotium*). These can "contemplate the superior, multicolored residence of God, i.e. the splendour of the sidereal sphere, the seven-armed heavenly candlestick and the elements of skin", before entering the inner recess of the Temple.<sup>85</sup> Similarly, the *mystes* of ancient Greece could interpret nature's secrets through philosophy, before receiving the final initiation (*epopteia*).

What allowed Pico to make such bold comparisons between Christian practice and pagan mythology was not only the Platonic ecclesiological terminology of Dionysius, but also a certain reverence for the ancients, that was still visible in Henry of Ghent and other scholastics. Pico would have certainly agreed with Henry, that pagan philosophy at its best had attained a "natural knowledge concerning supernatural things",<sup>86</sup> precisely because it was grounded in self-knowledge. From the summit of natural philosophy, where they had arrived by virtue of their innate capacities (as created images of God), the ancient wisemen foresaw the truths that were to be revealed through Christ and the Spirit. By Pico's time, when the chasm between revealed and natural knowledge was already evident, the recourse to *prisca theologia* was therefore an affirmation of traditional Platonism. It acknowledged the existence of true wisdom among the barbarians and among the Greeks, although before the advent of Christ, this wisdom was accessible only to very few individuals.

---

<sup>82</sup> Pico, *Oratio* (Garin 1942: 116): "Quod cum per artem sermocinalem sive rationariam erimus consequuti, iam cherubico spiritu animati, per scalarum, idest naturae gradus philosophantes, a centro ad centrum omnia pervadentes, nunc unum quasi Osirim in multitudinem vi titanica discerpentes descendemus, nunc multitudinem quasi Osiridis membra in unum vi phoea colligentes ascendemus [...]".

<sup>83</sup> Plato, *Phaedr.*, 265d–266b.

<sup>84</sup> See Clement, *Strom.*, I.1.17; VI.10.80; Itter 2009: 84.

<sup>85</sup> Pico, *Oratio* (Garin 1942: 120): "Tum ad ea et ipsi admissi, nunc superioris Dei regiae multicolorem, idest sidereum aulicum ornatum, nunc caelestem candelabrum septem luminibus distinctum, nunc pellicea elementa, in philosophiae sacerdotio contemplantur, ut postremo per theologicae sublimitatis merita in templi adita recepti, nullo imaginis intercedente velo, divinitatis gloria perfruantur."

<sup>86</sup> Henry of Ghent, *Summa*, a. 13, q. 6; cf. Emery 2001: 115–116.

As the *Apologia* reminds its readers, magic is only the Persian variant of the same natural philosophy that all the ancients professed.<sup>87</sup> Its purpose was neither the summoning of evil spirits, nor the control of nature for egotistic ends; in fact, Pico insists that the ultimate wisdom one can extract from the contemplation of nature is precisely this:

Natural philosophy will allay the differences of opinion and disagreements which from all sides vex, perplex and afflict our restless soul. But it will bring harmony in such a way as to remind us that nature is the offspring of war, as Heraclitus said, and for this reason it is called by Homer contention. For this reason it is said that in philosophy true rest and stable peace cannot reveal themselves to us alone, that this is the duty and privilege of its mistress, that is, of the most holy theology. She will show us the way to this peace and like a companion will lead us. Seeing us hurrying along from afar, she will call out, “Come to me, you who exert yourselves in vain; come and I will restore you; come to me and I will give you that peace which the world and nature cannot give to you” (transl. M. Papio).<sup>88</sup>

This is a word of caution: if pursued for any reasons other than deification, “natural magic” and the powers that derive from it will ultimately be destructive for humans. As Farmer rightly pointed out, the *magus* ought to be nature’s minister,<sup>89</sup> not its hegemon, a role accorded to him by God before the Fall and which, through the grace of Christ’s sacrifice, is again assumable by the renewed Adam. For Pico della Mirandola, there seems to be a silver thread, leading from the Sermon on the Mount, through Paul’s *Epistle to the Romans* and Clement’s *Stromateis*, up to his own reconciliatory project: the “peacemakers” mentioned by Jesus (*Matthew* 5:9) are precisely the “sons of God” in Paul’s letter, eagerly awaited by the entire creation to be revealed (*Romans* 8:19). Forming an esoteric *élite* of Christianity, the divinely illumined philosophers play a fundamental role in the eschatological restoration of the cosmos,<sup>90</sup> in that they “marry the world”<sup>91</sup> – as Pico says – and thereby lay the foundation of a truly enlightened science of nature. There are nevertheless some dangers involved. In one of his Kabbalistic conclusions, Pico describes the two possible outcomes of magical operations: while ma-

---

<sup>87</sup> Pico, *Apologia*, Quaestio quinta (Fornaciari 2010: 162).

<sup>88</sup> Pico, *Oratio*, (Garin 1942: 118): “Sedabit naturalis philosophia opinionis lites et dissidia, quae inquietam hinc inde animam vexant, distrahunt et lacerant. Sed ita sedabit, ut meminisse nos iubeat esse naturam iuxta Heraclitum ex bello genitam, ob id ab Homero contentionem vocitatum; idcirco in ea veram quietem et solidam pacem se nobis praestare non posse, esse hoc dominae suae, idest sanctissimae theologiae, munus et privilegium. Ad illam ipsa et viam monstrabit et comes ducet, quae procul nos videns properantes: ‘Venite, inquam, ad me qui laborastis; venite et ego reficiam vos; venite ad me et dabo vobis pacem quam mundus et natura vobis dare non possunt.’” Cf. *Matthew* 11:28. For the English translation of this passage, see the *Pico Project* (Università di Bologna / Brown University), at: [http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/text/papio/frame.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/papio/frame.html) (last visited 30.3.2013).

<sup>89</sup> Farmer 1998: 131.

<sup>90</sup> For this idea in Clement of Alexandria’s thought, see Itter 2009: 200-214.

<sup>91</sup> Pico, *Conclusiones* 9>13 (Farmer 1998: 498): “Magicam operari non est aliud quam maritare mundum”.



gians with good intentions will eventually enjoy the *unio mystica*, the practitioner that does not possess a pure heart will fall victim to the demons.<sup>92</sup>

The understanding of magic as a high expression of scientific investigation into the laws of nature is certainly the one most widespread in the Early Modern Age. As one would expect, Pico has been often pictured as a pioneer of this particular blend of magic, judging by the peculiarity of his sources and by his apparent eclecticism. Looking back on Pico through the prism of later developments, it is understandable how his work might have unconsciously contributed to the diffusion of magical practices in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. From a broader perspective, Pico's project would seem exemplary for this epoch of transition, that arguably started with the appearance of nominalism and the decline of Augustinian illuminationism, two phenomena that facilitated the growing apart of science and religion.<sup>93</sup> One could thus argue that Pico's turn to esoteric sources was a syncretic attempt to bridge the gap between two worlds that were already estranged from one another. While it is true that, in the Renaissance, natural philosophy became progressively isolated from the overarching domains of metaphysics and theology, I would argue that Pico was not a part of this development.

What separates him from later Renaissance magic is not so much the difference in sources – they were essentially the same – but the underlying principles of his philosophy. For the “new science”, the acquisition of a deep understanding of nature ultimately became a goal in itself, instead of being an intermediary stage in the ascent towards God. The scientist, the magus or the alchemist – unlike the saints or the theologians – were called to unveil the secrets of nature, to summon and to harness its forces. This desire, which undoubtedly encouraged experiments and empirical observations over scriptural and scholastic authority, also led to the conclusion that the key to nature's mysteries was human reason aided by the science of mathematics, but not by Divine light. The empowerment of the human individual over ancient authority and, eventually, over the tyrant “God of nominalism”,<sup>94</sup> became a key element in forging the modern identity.

Pico's aim, on the other hand, was at the very antipode of the scientific hubris of modernity. For him, rhetoric, mathematics, natural philosophy and magic – though yielding many benefits – could not confer eternal bliss to humans, as long as they were taken as separate

---

<sup>92</sup> Pico, *Conclusiones* 11>13 (Farmer 1998: 524): “Qui operatur in Cabala sine admixtione extranei, si diu erit in opere, morietur ex binsicca, et si errabit in opere aut non purificatus accesserit, deurabitur ab Azazele per proprietatem iudicii.”

<sup>93</sup> On the influential changes in metaphysics and epistemology caused by authors like Duns Scotus, William Ockham and by the nominalist position, see Gillespie 2008: 19–43; Schmitt 2009; Schumacher 2011: 194–217.

<sup>94</sup> Gillespie 2008: 24–25.

disciplines. They only became useful when integrated in a Christian Platonic mystagogy and assigned a specific function in the pursuit of the *visio Dei*.

### Conclusion

In the beginning of this essay, I have quoted at length the illuminative experience of one of Joyce's most famous characters, Stephen Dedalus. Steeped in Catholic theology, James Joyce consciously infused his autobiographical novel with both explicit references and subtle allusions to Patristic and Scholastic philosophy. Without ignoring the essentially aesthetic programme of his work, it is evident that Joyce found several theological ideas in Augustine and Aquinas – like the theme of *cognitio matutina* – particularly inspiring.<sup>95</sup> It is also no accident that Joyce portrayed his character as an artist almost obsessed with the question of *quidditas*, “the whatness of a thing”, and with the possibility of acquiring and expressing, through his work, a piercing vision of reality.<sup>96</sup> After the analysis of Pico's philosophical and theological sources, it becomes clear that Joyce's manifesto remotely echoes the traditional Christian Platonic scheme of noetic (and erotic) ascent, embraced by numerous ancient and medieval authors.

To be sure, Joycean “morning knowledge”, albeit still related to a superior, intuitive vision of things as in Christian Platonism, results in an “enchantment of the heart”<sup>97</sup> that does not end in mystical theology. Instead, the purpose of such intellection is to produce unparalleled works of art, capable of transfiguring reality without pointing beyond it. As such, the artist seeks to legitimate a “third path” to knowledge, different from scientific expertise and religious fideism, a path which comes surprisingly close to the Early Modern understanding of magic. In truth, both art and magic are elusive middle terms – *nec scientia necque religio* – that attempt to reconcile the extremes through principles like beauty, Eros, harmony and through an appeal to human creativity and imagination.<sup>98</sup>

I have offered this analogy between Renaissance philosophy and modernist aesthetics in order to highlight some of the methodological dangers befalling historical studies of relig-

---

<sup>95</sup> On this topic, see Noon 1957.

<sup>96</sup> Joyce 2006: 190.

<sup>97</sup> Joyce 2006: 190, 193.

<sup>98</sup> Both the modern artist and the Renaissance magus possess a unique disposition towards *poiesis*, which – once divorced from the subordination of man's creative capacities to God – ultimately leads to the titanic and tragic figure of the Romantic genius, cf. Brann 2002: 86 *et passim*. Original and helpful perspectives in this direction can be found in Culianu 1984 and Gillespie 1995.

ion, metaphysics and science. Particularly in dealing with Western intellectual history, I suggest that a thorough investigation should commence by identifying and understanding not only those hinge points in which natural *science* and *theology* parted ways, but also the ones in which science and the humanities detached themselves from *art*, *magic*, and *esotericism*. Since this development is by no means linear, it might prove helpful to focus on individual authors and their specific contexts, before reconstructing a comprehensive history of “esoteric science”. Consequently, the point of reference in such punctual studies should always be the tradition to which the author adheres and not the historicist perspective of the inquirer. Continuity between two authors should therefore be decided mainly on philosophical and theological grounds, which are demonstrably akin to the authors’ own principles. To sum up, a study that wishes to explain the function and the content of ancient or medieval science, with its exoteric and esoteric ramifications, has to reflect upon and discard its problematic conceptual heritage, lest it become yet another self-mirroring discourse of postmodernity.

In the case of Pico, I hope to have shown that the domains of science, theology, and magic were, to an overwhelming degree, still integrated into a unitary, Christian Platonic world-view. At a more general level, I would argue that with regard to pre-modern philosophers, the importance of a hierarchical view of the cosmos can hardly be overrated. Paradigmatic changes in Early Modern European science seem to depend less on shifting preferences over specific theorems, and more on the dramatic (and perhaps ineluctable) transition from a qualitative and analogical understanding of mathematical science, to a strictly quantitative and utilitarian one. In Pico’s system, the philosopher could reconnect beauty with scientific knowledge precisely through the inner ascent to God. Science, magic, and art would eventually coincide, as the *profundus contemplator* discerned around him not only the “eternal reasons” of things, but also their “anxious longing for the sons of God to be revealed” (*Romans* 8:19). As in Paul and Clement of Alexandria, the true *magus* of Pico is nature’s minister, who redeems creation by relating to it in an act of pure intellectual love. Consequently, against the glorification of the empowered individual, the Italian philosopher merely seems to propound an age-old, but no less radical alternative: the self-effacing humility displayed by the Magi in their adoration of the infant Christ – the bemusing gesture of accomplished gnostics who, though having penetrated the intricate mysteries of the universe, rejoicingly give way to the ineffable simplicity of God Incarnate.

*Bibliography*

Sources

Pico della Mirandola

FARMER, Stephen Alan (1998), *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, with Text, Translation and Commentary*, (Medieval & Renaissance Texts & Studies, 167), Tempe (AR).

FORNACIARI, Paolo Edoardo (ed.) (2010), *Giovanni Pico della Mirandola: Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, Firenze: Sismel / Edizioni del Galluzzo.

GARIN, Eugenio (ed.) (1942), *Giovanni Pico della Mirandola: De Hominis Dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 1), Firenze: Vallecchi editore.

JAYNE, Sears (1984), *Pico della Mirandola: Commentary On a Canzone of Benivieni*, New York: Peter Lang.

RASPANTI, Antonino (ed.) (1997), *Giovanni Pico della Mirandola: Expositiones in Psalmos*, traduzione italiana di Antonino Raspanti e Giacomo Raspanti, (Studi Pichiani, 4), Firenze: Leo S. Olschki.

Other

AUGUSTINUS, Aurelius (2004), *Sancti Aureli Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 51-60*, ed. Pius Knöll, (CSEL 94.1), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

AUGUSTINUS, Aurelius (1968), *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV (libri XIII-X V)*, ed. William J. Mountain, (Corpus Christianorum. Series Latina, 50), Turnhout: Brepols.

AUGUSTINUS, Aurelius (1894), *De Genesi ad litteram libri XII, eiusdem libri capitula. De Genesi ad litteram imperfectus liber. Locutionum in Heptateuchum libri VII*, ed. Pius Knöll, (CSEL 28.1), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

CLEMENT ALEXANDRINUS (1951-2001), *Stromateis / Les Stromates*, ed. Alain Le Boulluec, Paris: Cerf.

JOYCE, James (2006), *A Portrait of The Artist as A Young Man*, Complete, Authoritative Text, edited by R. Brandon Kershner, Boston & New York: Bedford/St. Martin's.

HENRY OF GHENT, *Quodlibet IX*, ed. Raymond Macken, (*Henrici de Gandavo, Opera Omnia*, vol. 13), Leuven: University Press.

PLATO (1930–), *Oeuvres complètes*, Paris: Les Belles Lettres.

PLOTINUS (1951-1973), *Opera*, ed. Hans-Rudolf Schwyzer, Paris: Desclée de Brouwer.

PSEUDO-DIONYSIUS (1990–1991), *Corpus Dionysiacum*, ed. Beate-Regina Suchla, Berlin: De Gruyter.

THOMAS AQUINAS (1952), *Summa theologiae*, cum textu et recensione Leonina, ed. Pietro Caramello, Torino: Marietti.

*Studies*

AERTSEN, Jan A.; EMERY, K.; SPEER, A. (eds) (2001), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin: De Gruyter.

ALLEN, Michael J. B. (2008), „The Birthday of Venus: Pico as Platonic Exegete in the *Comento* and the *Heptaplus*”, in: Dougherty (2008): 81–114.

BEIERWALTES, Werner (1991), *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

BEIERWALTES, Werner (1998), *Platonismus im Christentum*, (Philosophische Abhandlungen, 73), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

BEIERWALTES, Werner (2001), *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

BENAKIS, Linos G. (ed.) (1997), *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, (Rencontres de philosophie médiévale, 6), Turnhout: Brepols.

BETZ, Hans Dieter (1970), “The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation”, in: *Harvard Theological Review* 63/4: 465–484.

BLACK, Crofton (2006), *Pico's "Heptaplus" and Biblical Hermeneutics*, (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 116), Leiden: Brill.

BLAU, Joseph Leon (1944), *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York: Columbia University Press.

BORGHESI, Francesco (2008), “A Life in Works”, in: Dougherty (2008): 202–221.

BRANN, Noel L. (2002), *The Debate Over the Origin of Genius During the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and Conflict on the Threshold Of the Scientific Revolution*, (Brill Studies in Intellectual History, 107), Leiden: Brill.

BUSI, Giulio (ed.) (2006), *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew. The Mirroring of Two Cultures in the Age of Humanism. Colloquium Held at the Warburg Institute, London, octobre 18–19, 2004*, Torino: Nino Aragno Editore.

BUSI, Giulio (2006a), “Who Does Not Wonder at This Chamaleon? The Kabbalistic Library of Pico della Mirandola”, in: Busi (ed.) (2006): 167–196.

BUSI, Giulio (2008), „Toward a New Evaluation of Pico's Kabbalistic Sources“, in: *Rinascimento* 48: 165–185.

CASSIRER, Ernst (2002), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (1926)*, ed. by Friederike Plaga, Claus Rosenkranz, (Gesammelte Werke, 14, ed. by Birgit Recki), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- COLISH, Marcia L. (1985), *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. Volume II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, (Studies in the History of Christian Thought, 35), Leiden: Brill.
- COPENHAVER, Brian (1999), „Number, Shape, and Meaning in Pico’s Christian Cabala: The Upright Tsade, the Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel”, in: Grafton / Siraisi (1998): 25–77.
- COPENHAVER, Brian (2002), „The Secret of Pico’s Oration. Cabala and Renaissance Philosophy”, in: *Midwest Studies in Philosophy* 26: 56–81.
- CRAVEN, William G. (1981), *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of His Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, (Travaux d’humanisme et renaissance, 185), Genève: Librairie Droz.
- CULIANU, Ioan Petru (1984), *Éros et magie à la Renaissance: 1484*, Paris: Flammarion.
- DANNENFELDT, Karl H. (1957), “The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance”, in: *Studies in the Renaissance*, 4: 7–31.
- DAUPHINAIS, Michael; DAVID, Barry; LEVERING, Matthew (eds) (2007), *Aquinas the Augustinian*, Washington, DC: Catholic University of America Press.
- DE LUBAC, Henri (1974), *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris: Aubier Montaigne.
- DI NAPOLI, Giovanni (1965), *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, (Collectio Philosophica Lateranensis, 8), Rome: Desclée & C. – Editori Pontifici.
- DOUGHERTY, M. V. (ed.) (2008), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- EDELHEIT, Amos (2008), *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology 1461/2 – 1498*, (The Medieval Mediterranean, 78), Leiden: Brill.
- EDELHEIT, Amos (2011), “Henry of Ghent and Giovanni Pico della Mirandola: A Chapter on the Reception and Influence of Scholasticism in the Renaissance”, in: Wilson (2011): 369–399.
- EMERY, Gilles (2007), “Trinitarian Theology as Spiritual Exercise in Augustine and Aquinas”, in: Dauphinais (2007): 1–41.
- EMERY, K., Jr. (2001). “The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent,” in: Aertsen (2001): 59–124.
- EULER, Walter Andreas (1998), “*Pia philosophia*” und “*docta religio*”. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, (Humanistische Bibliothek, Abhandlungen, 48), München: Wilhelm Fink Verlag.
- GARIN, Eugenio (2011), *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, introduzione di Cesare Vasoli, (Uomini e dottrine, Reprint 5), Rome / Florence: Edizioni di Storia e Letteratura / Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- GERSH, Stephen; HOENEN, Maarten (eds) (2002), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, Berlin: De Gruyter.
- GILLESPIE, Michael Allen (2008), *The Theological Origins of Modernity*, Chicago (IL): Univ. of Chicago Press.

- GILLESPIE, Michael Allen (1995), *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago (IL): Univ. of Chicago Press.
- GLEEDE, Benjamin (2009), *Platon und Aristoteles in der Kosmologie des Proklos: Ein Kommentar zu den 18 Argumenten für die Ewigkeit der Welt bei Johannes Philoponos*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 54), Tübingen: Mohr Siebeck.
- GRAFTON, Anthony; SIRAISSI, Nancy (eds) (1999), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge & London: MIT Press.
- HADOT, Pierre (1987), *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2. édition, Paris: Études augustiniennes.
- HAMMER, Olav; VON STUCKRAD, Kocku (2007), *Western Esotericism and Polemics: Esoteric Discourse and Its Others*, Leiden: Brill.
- HANEGRAAFF, Wouter (2001), "Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity", in: *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism* 1: 53–57.
- HANEGRAAFF, Wouter J. (ed.) (2006), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach, Leiden / Boston: Brill.
- HANEGRAAFF, Wouter J. (2006a), "Esotericism", in: Hanegraaff (ed.) (2006): 336–340.
- HANEGRAAFF, Wouter J. (2006b), "Tradition", in: Hanegraaff (ed.) (2006): 1125–1135.
- HANKINS, James; MONFASANI, John; PURNELL, JR., Frederick (eds) (1987), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, (Medieval & Renaissance Texts & Studies, 49), Binghamton, NY.
- HANKINS, James (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, 2 volumes, (Columbia Studies in the Classical Tradition, 17), Leiden: Brill.
- HANKINS, James; PALMER, Ada (2008), *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide*, (Quaderni di „Rinascimento“, 44), Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- HENLE, R. J. (1970), *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic Texts in The Writings of Saint Thomas*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- IDEL, Moshe (2011), *Kabbalah in Italy, 1280–1510. A Survey*, New Haven / London: Yale University Press.
- ITTER, Andrew C. (2009), *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, (Supplements to Vigiliae Christianae, 97), Leiden: Brill.
- KIBRE, Pearl (1966), *The Library of Pico della Mirandola*, New York: AMS Press.
- KLIBANSKY, Raymond (1982), *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, Millwood (NY): Kraus [reprint of the ed. London 1939].
- KOCH, Josef (1956/57), "Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", in: *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift*, 48/2: 117–133.
- KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (eds) (1982), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)*, Cambridge: Cambridge University Press.

- KRISTELLER, Paul Oskar (1964), *Eight Philosophers of The Italian Renaissance*, Stanford (CA): Stanford University Press.
- LEIJENHORST, Cees (2006), "Neoplatonism II: Middle Ages", in: Hanegraaff (2006): 837–841.
- LELLI, Fabrizio (2006), „Pico della Mirandola“, in: Hanegraaff (2006): 949–954.
- LILLA, Salvatore R. C. (1971), *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London: Oxford University Press.
- LUSCOMBE, David Edward (1997), "Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola", in: Benakis 1997: 93–107.
- MILBANK, John (2005), *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*, Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- MONFASANI, John (1995), *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*, Aldershot: Variorum.
- MONNERJAHN, Engelbert (1960), *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- NOON, William T. (1957), *Joyce and Aquinas*, New Have: Yale University Press.
- NOVOTNÝ, František (1977), *The Posthumous Life of Plato*, Prague: Academia.
- PERKAMS, Matthias (2008), *Selbstbewusstsein in der Spätantike. Die neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles' De anima*, (Quellen und Studien zur Philosophie, 85), Berlin & New York: De Gruyter.
- PEUCKERT, Will-Erich (1956), *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, 2. Auflage, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- RADETTI, Giorgio, (1965) "Il problema del peccato in Giovanni Pico della Mirandola e in Filippo Bunoaccorsi detto Callimaco Esperiente", in: *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo, Convegno internazionale (Mirandola: 15–18 settembre 1963)*, 2 volumes, Firenze: Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, vol. 2: 103–119.
- RADKE-UHLMANN, Gyburg; SCHMITT, Arbogast (eds) (2009), *Philosophie im Umbruch. Der Bruch mit dem Aristotelismus im Hellenismus und im späten Mittelalter – seine Bedeutung für die Entstehung des epochalen Gegensatzbewußtseins von Antike und Moderne*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- RADKE-UHLMANN, Gyburg (2009), "Kontinuität oder Bruch? – Die Diskussion um die Univozität des Seins zwischen Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus als philosophiegeschichtliches Exemplum", in: Radke-Uhlmann/Schmitt (2009): 105–129.
- RADKE-UHLMANN, Gyburg (2006), *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 78), Berlin: De Gruyter.
- RADKE-UHLMANN, Gyburg (2003), *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen: Francke-Verlag.
- RASPANTI, Antonino (1991), *Filosofia, teologia, religione: L'unità della visione in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo: Edi Ofes.



- REINHARDT, Heinrich (1989), *Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494)*, Weinheim: VCH, Acta Humaniora.
- RIST, John M. (1985), *Platonism and its Christian Heritage*, London: Variorum Reprints.
- ROREM, Paul (2009), *Hugh of Saint Victor*, Oxford: Oxford University Press.
- ROSEN, Stanley (1987), *Hermeneutics as Politics*, New York / Oxford: Oxford University Press.
- ROULIER, Fernand (1989), *Jean Pic de la Mirandole (1463–1494), humaniste, philosophe et théologien*, (Bibliothèque Franco Simone, 17), Genève: Editions Slatkine.
- ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme (2010), *Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance*, (Travaux d’humanisme et renaissance, 465), Genève: Droz.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm (2012), *Geschichte der christlichen Kabbala*. Bd. 1: *Das 15. und 16. Jahrhundert*, (Clavis Pansophiae, 10.1), Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm (2004), *Philosophia perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, (International Archives of the History of Ideas, 189), Dordrecht: Springer.
- SCHMITT, Arbogast (2011), *Denken und Sein bei Platon und Descartes. Kritische Anmerkungen zur „Überwindung“ der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, Heidelberg: Univ.-Verl. Winter.
- SCHMITT, Arbogast (2009), “Anschauung und Denken bei Duns Scotus. Über eine für die neuzeitliche Erkenntnistheorie folgenreiche Akzentverlagerung in der spätmittelalterlichen Aristoteles-Deutung“, in: Schmitt / Radke-Uhlmann (2009): 79–103.
- SCHMITT, Arbogast (2008), *Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart: Metzler.
- SCHMITT, Charles B.; SKINNER, Quentin; KESSLER, Eckhard; KRAYE, Jill (eds) (1988), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHMITT, Charles B. (1981), “*Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*“, in: idem, *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London: Variorum Reprints, 211–236.
- SCHUMACHER, Lydia (2011), *Divine Illumination. The History and Future of Augustine’s Theory of Knowledge*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- SECRET, François (2001), *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, edizione italiana a cura di PierLuigi Zoccatelli; introduzione all’edizione italiana e complemento bibliografico di Jean-Pierre Brach, Roma: Arkeios.
- SINIOSSOGLU, Niketas (2008), *Plato and Theodoret. The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SORABJI, Richard (2000), *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*, Oxford: Oxford University Press.
- SOUTHERN, R. W. (1979), *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres*, Reading: Reading University Press.
- STILL, Carl N. (2008), “Pico’s Quest for All Knowledge“, in: Dougherty (2008): 179–202.

- STINGER, C. L. (1977), *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Renaissance*, Albany (NY): SUNY Press.
- SYLLA, Edith D. (1982), "The Oxford Calculators", in: Kretzmann (1982): 540-564.
- TIGERSTEDT, E. N. (1977), *Interpreting Plato*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- TIGERSTEDT, E. N. (1974), *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, (Commentationes Humanarum Litterarum, 52), Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- TRINKAUS, Charles (1970), *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol., London & Chicago: Constable & Chicago University Press.
- VALCKE, Louis (2005), *Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*, Paris: Les Belles Lettres.
- VON IVÁNKA, Endre (1964), *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- VON STUCKRAD, Kocku (2010), *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, (Brill's Studies in Intellectual History, 186), Leiden: Brill.
- VON STUCKRAD, Kocku (2007), "Christian Kabbalah and Anti-Jewish Polemics: Pico in Context", in: Hammer/Von Stuckrad (2007): 3-23.
- WATTS, Pauline M. (1987), "Pseudo-Dionysius the Areopagite and three Renaissance Neoplatonists: Cusanus, Ficino, and Pico on Mind and Cosmos", in: Hankins / Monfasani / Purcell 1987: 279-298.
- WILSON Gordon A. (ed.) (2011), *A Companion to Henry of Ghent*, Leiden: Brill.
- WIRSZUBSKI, Chaim (1989), *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge & London: Harvard University Press.
- YATES, Frances (1979), *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London: Routledge & Kegan Paul.
- YATES, Frances (1965), "Giovanni Pico della Mirandola and Magic", in: *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 settembre 1963)*, 2 vol., Florence, 159-203.
- YATES, Frances (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press.

Websites:

[http://www.brown.edu/Departments/Italian\\_Studies/pico/index.html](http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/index.html)

*ABOUT THE AUTHORS (in alphabetical order)*

*Netanel Anor* graduated in General History at the Hebrew University in Jerusalem where he later studied Ancient Near Eastern studies. The topic of his master thesis was Babylonian oil divination for which he received an MA degree in 2010. He is currently PhD student at the Freie Universität Berlin and a fellow of the cluster of excellence TOPOI. His main subject of interest is Ancient Mesopotamian Divination and he is preparing a dissertation about Babylonian extispicy rituals.

*Mark Geller* studied at Princeton and Brandeis Universities in the USA before coming the University College London in 1976, where he is Professor of Semitic Languages, and since 2010 has been on secondment to the FU Berlin as Gastprofessor for the History of Science. He has held visiting fellowships from the Alexander von Humboldt-Stiftung, Netherlands Institute for Advanced Studies (NIAS), and Max-Planck Institute for the History of Science, and has an honorary doctorate from the New Bulgarian University. His main current research interests are in history of ancient science and ancient Babylonian medicine.

*Klaus Geus* is an ancient historian, philologist and geographer. In 2009 he was appointed full professor of the historical geography of the ancient world at the *Freie Universität Berlin*. Geus works in the areas of ancient sciences (especially geography, astronomy and metrology) and ancient historiography (especially Herodotus and Polyaeus). He is also interested in the spread and distribution of Greek knowledge to other ancient civilizations and regions (especially the Carthaginians, Armenia, the Red Sea and the Horn of Africa). He has published more than a dozen books and hundred papers and articles. With Mark Geller, he set up the Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences at Berlin in 2010.

Professor Dr. Dres. h.c. *Christoph Marksches*, born on October 3, 1962 in Berlin, studied Theology, Classics and Philosophy at the Universities of Marburg, Munich and Tübingen and in Jerusalem. Award of a doctoral degree (1991) and *Habilitation* (1994) in Tübingen. Chair of Church History at the Universities of Jena 1994-2000, Heidelberg 2000-2004, and since 2004 at the Humboldt Universität zu Berlin. 2006 - 2010 president of the latter. Fellow of the Wissenschaftskolleg zu Berlin/Institute for Advanced Studies (1998/1999) and of the Institute

### *About the Authors*

for Advanced Studies of the Hebrew University Jerusalem (1999/2000); Visiting Fellow at the Trinity College, Oxford (2009), at the Institute for Advanced Study, Princeton (2011), and Stewart Visiting Research Scholar in the Humanities Council, Programm of Jewish Studies, University of Princeton (2010). Doctor honoris causa awarded by the Lucian-Bлага-University Sibiu (Romania) and the University of Oslo. Member and since 2012 Vice-President of the Berlin Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, the Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt and of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities as well as the European Academy of Arts and Sciences and the Akademia Europea. Member of several scientific advisory councils (e.g. of Fritz Thyssen Stiftung and German Protestant Institute of Archeology), corresponding member of the German Archelological Institute (DAI). Leibniz-Award of the German National Research Council 2001. Author and editor of numerous publications like introductory coursebooks for his area of expertise, e.g. *Arbeitsbuch Kirchengeschichte* (1995), *Between Two Worlds: Structures of Early Christianity* (1999), *Gnosis: An Introduction* (2003), *Das antike Christentum* (2006), *Kaiserzeitliche antike christliche Theologie und ihre Institutionen* (2007), *Antike ohne Ende* (2008), *Gnosis und Christentum* (2009).

*Matteo Martelli* studied Classics as an undergraduate at the University of Bologna (2002), where he also earned his PhD in Greek Philology (2006). Afterwards, he earned a second PhD in History of Science (2008-2011) at the Universities of Pisa, Firenze, and Siena (2012). After a post-doc fellowship at the Chemical Heritage Foundation, Philadelphia (2009-2010), he was a research fellow in Philip van der Eijk's research project "Medicine of the Mind, Philosophy of the Body" (2010-2012, Humboldt-Universität, Berlin). He is currently a research fellow in the SFB project 'Episteme in Bewegung', which is a part of prof. Philip van der Eijk's and Markham J. Geller's sub-project 'Der Transfer medizinischer *Episteme* in den enzyklopädischen Sammelwerken der Spätantike'. His main research interests are the history of ancient alchemy and medicine.

*Jan Moje* received his PhD in 2005 from the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with a thesis about Hieroglyphic Palaeography of 19<sup>th</sup> dynasty private stelae. From 2005–2008, he was a research associate at the Egyptological Seminar of the Universität zu Köln. 2009–2011, he joint a position as a postdoctoral fellow of the Excellence Cluster "TOPOI. The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilizations" at the Egyptological Seminar of Freie Universität Berlin. In 2012 he received his habilitation at Freie Universität

### *About the Authors*

Berlin with a study on the local governors of the Third Intermediate Period. Currently he is research fellow at the Ägyptisches Museum und Papyrussammlung in Berlin.

*Adrienn Orosz* is an Egyptologist and Assyriologist. Her fields of research are the popular religion in ancient Egypt and the Near East, with a focus to intercultural transitions; and the relationship between royal propaganda and religion in the Neo-Assyrian Empire.

*Adrian Pirtea* studied History and English Philology at the University of Bucharest, with particular emphasis on Antique and Medieval philosophy. Between 2009 and 2011 he held a DAAD scholarship at the Freie Universität Berlin, where he received a Master's degree with a thesis on the sources of Pico della Mirandola's Kabbalistic Christology. He also holds an M.A. in Jewish Studies from the University of Bucharest (2012). Currently enrolled as a PhD Candidate in Byzantine Studies at the Institute for Classical Philology of the Freie Universität Berlin, he studies soul theories, epistemology and mysticism in Eastern Syriac Christianity and their relationship with Greek philosophy and with other forms of Late Antique religion.

*Stefanie Rudolf* studied Semitic languages, German philology and Islamic studies at the Friedrich-Alexander Universität Erlangen. She wrote her masters on the problem and possibility of dating the literature of the Old Testament exemplified by the Song of Songs. She received her M.A.-degree in 2010. She is currently writing her Ph.D. thesis on Syriac astrology in the Syriac book of Medicines at the Freie Universität Berlin under the supervision of Prof. Mark Geller and Prof. R. Voigt.

*Maddalena Rumor* graduated in the "History and Archaeology of the Ancient Near East" at the University of Ca' Foscari (Venice, 1999 and 2003). She later obtained a scholarship to attend the University of Michigan, where she earned a Masters in "Science of Information" (Ann Arbor, 2007). Currently she is a Doctoral Fellow of the Wissensgeschichte TOPOI Program at the Freie Universität under the supervision of Prof. Mark Geller (Berlin, 2010-present). Her main research interests are in the history of ancient science and specifically of Babylonian and Graeco-Roman medicine.

*Jan R. Stenger* studied Classics and History at Heidelberg and Tübingen. He received a PhD in Classics at the University of Kiel with a dissertation on the Greek lyric poet Bacchylides

### *About the Authors*

(2003) and did his habilitation on Hellenic identity in the fourth century CE (2008). In 2008 he took up the position of a Junior Professor of Classics at the Freie Universität Berlin and the Cluster of Excellence TOPOI. He also held Visiting Professorships at the Universities of Cologne and Munich. Since 2012 he is MacDowell Professor of Greek at the University of Glasgow. His main research interests are Greek lyric poetry and the relationship between education and religion in late antiquity.

*Gregor Weber* is Ordinarius for Ancient History at the University of Augsburg since 2003 and Director of the Institute of Cultural History since 2009. He has written four books on Hellenistic Egypt, Greek democracy, Pseudo-Xenophon's „Athenaion politeia“ and Dreams and Visions in the Roman Principate and edited another dozen. His research interests include the History of Ptolemaic Egypt and Artemidorus' „Oneirocritica“.

## MAX-PLANCK-INSTITUT FÜR WISSENSCHAFTSGESCHICHTE

Max Planck Institute for the History of Science

### Preprints since 2012 (a full list can be found at our website)

- 422** Pietro Daniel Omodeo, Irina Tupikova **Aristotle and Ptolemy on Geocentrism: Diverging Argumentative Strategies and Epistemologies** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)
- 423** Han F. Vermeulen **Linguistik und Völkerkunde – der Beitrag der historisch-vergleichenden Linguistik von G.W. Leibniz zur Entstehung der Völkerkunde im 18. Jahrhundert** [Leicht erweiterte Fassung des Working Papers No. 133 aus dem MPI for Social Anthropology]
- 424** Alfred Gierer **Mit Schiller gegen den „Egoismus der Vernunft“**. Zeitübergreifende Gedanken zur Natur des Menschen
- 425** Annette Vogt **Die Berliner Humboldt-Universität von 1945/1946 bis 1960/1961**
- 426** Klaus Geus, Martin Thiering (eds.) **Common Sense Geography and Mental Modelling**
- 427** Renate Wahsner **Kann eine moderne Naturphilosophie auf Hegelsche Prinzipien gegründet werden?** Spekulative und naturwissenschaftliches Denken
- 428** Stefano Bordoni **Widening the Scope of Analytical Mechanics** Duhem's third pathway to Thermodynamics
- 429** Pietro Daniel Omodeo **Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation** [Part I & II]
- 430** Mark Geller & Klaus Geus (eds.) **Productive Errors: Scientific Concepts in Antiquity** (TOPOI – Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences)
- 431** Klaus Gottstein **The Amaldi Conferences. Their Past and Their Potential Future**
- 432** Mikuláš Teich **The Scientific Revolution Revisited**
- 433** Lorraine Daston & Jürgen Renn (Hrsg.) **Festkolloquium für Hans-Jörg Rheinberger** Beiträge zum Symposium am 24. 1. 2011 im Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte
- 434** Conference **Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science**
- 435** Jens Høyrup **Sanskrit-Prakrit interaction in elementary mathematics as reflected in Arabic and Italian formulations of the rule of three – and something more on the rule elsewhere**
- 436** Jens Høyrup **A hypothetical history of Old Babylonian mathematics: places, passages, stages, development**
- 437** Jürgen Renn **Schrödinger and the Genesis of Wave Mechanics**
- 438** Pietro Daniel Omodeo **L'iter europeo del matematico e medico scozzese Duncan Liddel**
- 439** Irina Tupikova & Klaus Geus **The Circumference of the Earth and Ptolemy's World Map**
- 440** Pietro Daniel Omodeo und Jürgen Renn **Das Prinzip Kontingenz in der Naturwissenschaft der Renaissance**
- 441** Horst Kant und Jürgen Renn **Eine utopische Episode – Carl Friedrich von Weizsäcker in den Netzwerken der Max-Planck-Gesellschaft**
- 442** William G. Boltz and Matthias Schemmel **The Language of 'Knowledge' and 'Space' in the Later Mohist Canon** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)

- 443** Stefano Bordonì **Looking for a Rational Thermodynamics in the late XIX century**
- 444** Sonja Brentjes and Jürgen Renn **The Arabic Transmission of Knowledge on the Balance**
- 445** Horst Nowacki **Archimedes and Ship Design**
- 446** Matthias Schemmel **Elements of a Historical Epistemology of Space** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)
- 447** Martin Thiering and Wulf Schiefenhövel **Spatial Concepts in Non-Literate Societies: Language and Practice in Eipo and Dene Chipewyan** (TOPOI – Towards a Historical Epistemology of Space)
- 448** Jürgen Renn **Einstein as a Missionary of Science**
- 449** Hubert Laitko **Der Ambivalenzbegriff in Carl Friedrich von Weizsäckers Starnberger Institutskonzept**
- 450** Stefano Bordonì **When Historiography met Epistemology.** Duhem's early philosophy of science in context
- 451** Renate Wahsner **Tausch – Allgemeines – Ontologie oder Das Auseinanderlegen des Konkreten und seine Aufhebung**
- 452** Jens Høyrup **Algebra in Cuneiform.** Introduction to an Old Babylonian Geometrical Technique
- 453** Horst Nowacki **Zur Vorgeschichte des Schiffbauversuchswesens**