

NATUROFFENBARUNG UND ERKENNTNISRITUAL
DISKURS UND PRAXIS SPÄTANTIKER NATURWISSENSCHAFT
AM BEISPIEL DER ALCHEMIE

SEBASTIAN RICHTER

Universität Leipzig

0. Prolegomena

Das ebenso fündige wie unwegsame Grenzgebiet des intellektuellen Kontakts von Ägyptern und Griechen, das nicht sowohl von sprachlichen und von – synchronen wie diachronen! – kultursemiotischen Barrieren, als vielmehr, nach der Ausdifferenzierung unserer Universität im 19. und 20. Jahrhundert, auch von Fächer-Barrieren zerschnitten wird, ist einem von uns zur wissenschaftlichen Heimat geworden, dessen philologisches tool kit, intellektueller Eros und asketische Beharrlichkeit (oder, wie er vermutlich sagen würde, kölsche Sturköpfigkeit) es immer wieder vermochten, diese Barrieren zu durchdringen – dem Honoranden dieser Festschrift! Um diese seine grenzgängerische Verwegenheit recht zu ehren, erschien es nicht unpassend, Heinz-Josef Thissen einen Beitrag zu widmen, der nichts bietet und durchaus nichts leisten will, als das Material und den Mechanismus einiger solcher Barrieren zu besichtigen.

1. Naturwissenschaft in Zeiten des Neuplatonismus nach Jürss

Arthur Schopenhauer bemerkte in seinen Fragmenten zur Geschichte der Philosophie über den Begründer des Neuplatonismus: „Plotin verfährt revellierend nicht demonstrierend, spricht also durchgängig *ex tripode*“: Offenbarung statt Herleitung – ein rhetorischer und epistemologischer Gestus ähnlich dem der delphischen Pythia mit dem Erkenntnismittel ihres *tripūs*!

In einem Aufsatz zum naturwissenschaftlichen Denken in der Spätantike spitzte Fritz Jürss dieselbe Beobachtung in zwei Vergleichen zu: „Die Autorität des *θεῖς Πλάτων* und seines *φησί* steht der des *ὁ Κύριος λέγει* in der christlichen Literatur kaum nach.“¹ Und: „Bemerkenswert ist, dass Plotin die ihm von Ammonios übertragene Philosophie, ganz wie die Mysten ihre *τελεταί*, als Geheimlehre behandelt und sich zunächst vor ihrer Verbreitung hütet.“²

Und Clemens Zintzen schrieb in seiner Studie zur Wertung von Mystik und Magie im Neuplatonismus resümierend: „So groß war das Bedürfnis, Wissen auf Offenbarung zurückzuführen, dass es selbst von ernsthaften Philosophen wie Ammonius Sakkas, dem Lehrer Plotins, hieß, sie hätten ihr Wissen von Gott,³ und wir ermessen den Unterschied dieser Zeit zu der Platons, wenn wir uns an

¹ F. JÜRSS, Bemerkungen zum naturwissenschaftlichen Denken in der Spätantike, in: *Klio* 4, 3–45, 1965, 387.

² JÜRSS (Anm. 1), 387 nach Porphyrios, *Vita Plotini* 3. Zu dem zwischen Erennios, dem Neuplatoniker Origenes und Plotin getroffenen Abkommen (H.-R. SCHWYZER, *Ammonius Sakkas, der Lehrer Plotins*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G260, Opladen 1983, Testimonium 2 = *Vita Porphyrii* 3,24–35), *μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων* „nichts von den Lehren des Ammōnios zu enthüllen“, vgl. allerdings *ibid.*, 15–19 mit dem Fazit, „dass die «Geheimlehre» des Ammonius eine Erfindung von Porphyrios ist“.

³ Das Attribut *θεοδίδακτος* wird dem Ammōnios zwei Mal durch den Neuplatoniker Hierokles (*apud Photium, Bibl. cod. 214, col.172^a 2–9* = SCHWYZER (Anm. 2), Testimonium 12 und *Bibl. cod. 251, col. 461^a 24–39* = SCHWYZER (Anm. 2), Testimonium 15) beigelegt.

Sokrates erinnern, der es nach dem Zeugnis Xenophons (Mem. I 1,9) ablehnte, etwas durch Offenbarung zu erfahren, was man durch exaktes Berechnen oder Denken wissen könne.“⁴

Mit der Absorption von und Harmonisierung mit Lehren der Stoa, des Neupythagoreismus und des Aristotelismus entwickelte sich der Platonismus in den ersten Jahrhunderten nach Christus zu einer philosophischen Weltanschauung,⁵ außerhalb derer kaum etwas Denkbare lag, und so zu einem intellektuellen *common ground*, auf dem auch divergierende religiöse Konzepte der Zeit wie etwa Gnosis, Christentum und spätantikes ‚Heidentum‘ gemeinsam standen.⁶ Wie auch die zeitgenössischen Naturwissenschaften dem Denkstil der Zeit entsprechend konfiguriert wurden, darüber schreibt Fritz Jürss:⁷ „Die exakten Wissenschaften haben nun in der Spätantike eine eigenartige Wandlung durchgemacht. Wenn wir mit W. Nestle – verallgemeinernd – die Geistesgeschichte der Antike als eine zunehmende Entmythologisierung in Richtung auf den Logos verstehen, dann lässt sich in der Tat für unsere Zeit im ganzen der umgekehrte Weg ausmachen. Mit der allmählichen Diskreditierung des Rationalismus werden die einzelnen Wissenschaften in wachsendem Maße «remythologisiert». Die Mathematik erscheint vorwiegend in der Form der neupythagoreischen Zahlenmystik, die Astronomie mehr und mehr im Gewand der Astrologie, in der Hermetik sind Botanik, Mineralogie, Alchemie, Medizin u.a. aufs engste mit Mystik und Magie verquickt.“

Im Weiteren konstruiert JÜRSS einen geistesgeschichtlichen Dreischritt, der von der rationalistischen Wissenschaftslehre des klassischen Griechenland zur Irrationalität der Naturwissenschaften in der späteren römischen Kaiserzeit führt: Die *Stärke* des Rationalismus aristotelischer Prägung, „the discovery of autonomous knowledge as a possibility“, um mit Høyrup zu sprechen,⁸ erweist sich historisch als seine *Schwäche*: Die reine Deduktion, die Argumentation aus Vernunftgründen ohne induktives Komplement, ohne Blick auf die Phänomene, wie Erfahrung und Experiment sie zeigen, dieser „große methodische Mangel der antiken Naturwissenschaften“, ließ das Pendel wie ‚notwendig‘ in Richtung des Skeptizismus ausschlagen: Als diabolischer Anti-Rationalismus entlarvte er durch pseudo-rationale Beweisführungen und Paradoxa die Relativität von Verstandesurteilen als solchen: „Diese heftige Diskreditierung aller Erkenntnis“, meint Jürss, „hat ohne Zweifel einen Anteil an der Vorbereitung des religiösen und philosophischen Mystizismus gehabt.“⁹ Die neuplatonisch

⁴ CL. ZINTZEN, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in: *Rheinisches Museum* 108, 1965, 73. Das notwendige „Ablassen von der Wissenschaft und dem Wissbaren“ (ἀποστήναι ... καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν) bleibt freilich auf das letzte Erkenntnisziel, das höchste Gut, *das Eine* (τὸ ἓν) beschränkt: Das diesem angemessene Erkenntnismittel ist nicht der Verstand, geschweige denn die sinnliche Wahrnehmung, sondern die Ekstase, zu deren Erlangung der Gebrauch der menschlichen Erkenntnisvermögen in einem gleichsam asketischen Akt der Verzichtleistung ausgeschaltet werden muss, vgl. *Enneaden* VI 9,4: „Es beruht aber diese Schwierigkeit hauptsächlich darauf, dass man des Einen gar nicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens, des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit welche von höherer Art ist als Wissenschaft. Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt; denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles; so verfehlt sie das Einssein da sie in Zahl und Vielheit gerät. So muß sie also über die Wissenschaft hinauseilen, darf in keiner Weise aus dem Einssein heraustreten, sondern muss ablassen von der Wissenschaft und dem Wissbaren“ (Übers. nach R. HARDER, *Plotin. Ausgewählte Einzelschriften*, Heft 1: *Die Schriften 1, 9 und 11 der chronologischen Reihenfolge*, Hamburg 1956, 39).

⁵ Vgl. M. BALTES, Mittelplatonismus, in: *Der Neue Pauly* Bd. 8, Stuttgart/Weimar 2000, 294–300; J. DILLON, The Middle Platonists: a study of Platonism, 80 B.C. to A.D. 220, London 1996² und DERS., The golden chain: studies in the development of Platonism and Christianity, Aldershot 2000; SCHWYZER (Anm. 2), 90–93.

⁶ Vgl. C. J. DE VOGEL, Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?, in: *Vigiliae Christianae* 39, 1985, 1–62; G. QUISPEL, Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism, in: *Vigiliae Christianae* 46, 1992, 1–19; W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Philosophische Abhandlungen 73, Frankfurt/M. 1998, 7–24.

⁷ JÜRSS (Anm. 1), 383.

⁸ J. HØYRUP, Integration/Non-integration of Theory and Practice in Ancient, Islamic and Medieval Latin Contexts, International Workshop Experience and Knowledge Structures in Arabic and Latin Sciences, organized by Muhammad Abatouy and Paul Wenig, Berlin, December 16–17, 1996, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte 1997.

⁹ JÜRSS (Anm. 1), 386.

fundierten Wissenschaften nun korrigieren zwar den Skeptizismus in ihrer erneuten Suche nach Wahrheit(en), folgen ihm jedoch im Verzicht auf die in Verruf geratenen Erkenntnismittel des menschlichen Verstandes.¹⁰

Naturwissenschaft in Zeiten des Neuplatonismus war nach Jürss ein schmutziges Geschäft. Da Materie (ὕλη) in Plotins System als μὴ ὄν ‚Nicht-Seiendes‘ konzipiert ist und der ontologische Status zugleich Wertgraden zwischen den Polen τὸ ἀγαθόν und τὸ κακόν entspricht,¹¹ „könnte der Naturwissenschaftler sich nur mit dem Nicht-Seienden und zugleich mit dem Bösen befassen und würde seine Seele häßlich machen“.¹² An dieser Stelle ist Jürss allerdings selbst der Versuchung des Rationalismus erlegen: Er schlussfolgert *a priori* und deduziert so eine ‚logische‘ Konsequenz gegen den Augenschein: Nicht allein, dass „der Naturwissenschaftler“ als Typus und Möglichkeit eine anachronistische Projektion ist; tatsächlich ist es ja eine auffällige Eigenart der spätantiken Naturphilosophie, dass die Wesen der Naturreiche auf vielfältige Weise nicht nur mit dem menschlichen Leben, sondern auch mit der göttlichen Sphäre verbunden werden und in diesem Sinne eine beträchtliche ‚Aufwertung‘ erfahren. In der Alchemie ist die Beschäftigung mit anorganischen Stoffen unter dem Gesichtspunkt ihrer Veredelung geradezu als analoges Handeln zur *Läuterung* der Seele des Wissenschaftlers konzipiert (s.u.). Für Jürss, der das konkrete naturwissenschaftliche Denken der Spätantike gar nicht als solches gelten lässt und sich darauf beschränkt, es aus seinen philosophischen Voraussetzungen heraus zu diskreditieren, ist dieser ‚universaltheoretische‘¹³ Zug der spätantiken Naturwissenschaft nur ein übriger Beweis ihres Niedergangs: „Hatte indessen Porphyrios trotzdem wenigstens die Philologie um einige dankenswerte Leistungen bereichert, so ist bei Jamblich alle wissenschaftlich-nüchterne Haltung in einem Wust von okkulten Praktiken und religiösen Phantastereien erstickt. ... Den Gipfel des Phantastischen erreicht sein Schüler Theodoros von Asine, der die Geometrie der Theologie opfert, indem er die Elemente des Dreiecks wie Winkel und Seiten mit den Götterklassen verknüpft.“¹⁴ Statt *Scientists* weit und breit nur Geisteswissenschaftler und religiöse Schwärmer!?

2. Naturwissenschaften im Rahmen des Hermetismus

Lässt man die fremdartige Rationalität¹⁵ spätantiker Naturwissenschaften wie Sternenkunde,¹⁶ Pflanzenkunde, Tierkunde und Steinkunde,¹⁷ *chymeia* (oder *hierà technê*, anachronistisch: Alchemie),¹⁸

¹⁰ JÜRSS (Anm. 1), 386; in gleicher Stimmung A. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, tom. 1: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944/1950², 1–18.

¹¹ So die Identifikation von *hylê* und *kakón* in Plotins berühmter Untersuchung: Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, vgl. *Enn.* I 8,3 (ed. É. BRÉHIER, *Plotin. Ennéades*, vol. I., Paris 1924, 117,1–6, übers. ST. MACKENNA, *Plotinus: The Enneads*, London 1956³, 67): „If such be the Nature of Being and of That which transcends all the realm of Being, Evil cannot have place among Beings or in the Beyond-Being; these are good. There remains, only, if Evil exist at all, that it be situate in the realm of Non-Being, that it be some mode, as it were, of Non-Being, that it have its seat in something in touch with Non-Being or to a certain degree communicate in Non-Being.“; *Enn.* I 8,7 (BRÉHIER, a.a.O., 123,21–23; MACKENNA, a.a.O., 72): „As necessarily as there is Something after the First, so necessarily there is a Last: this Last is Matter, the thing which has no residue of good in it: here is the necessity of Evil.“

¹² JÜRSS (Anm. 1), 388.

¹³ Vgl. TH. HOFMEIER, Alchemie – Einheit in der Vielfalt“, in: *Alchemie in St. Gallen*, St. Gallen 1999, 7–12 am Beispiel der Alchemie.

¹⁴ JÜRSS (Anm. 1), 390. Vgl. dazu R. W. SHARPLES, *Philosophy and the Sciences in Antiquity. Ashgate Keeling Series in Ancient Philosophy*, Alderhot/Burlington 2005; D. O'MEARA, Die Geometrie und das Göttliche in der Spätantike, in: J. Dummer/M. Vielberg (Hgg.), *Zwischen Historiographie und Hagiographie. Ausgewählte Beiträge zur Erforschung der Spätantike. Altertumswissenschaftliches Kolloquium 13*, Stuttgart 2005.

¹⁵ Als solche für Ägypten im hermeneutischen Licht von LEVI-STRAUSS' *pensée sauvage* jetzt eindringend thematisiert durch Sydney S. H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Collection KUBABA, Série Antiquité 13, Paris 2007, vgl. ebd., 16: „Toujours est-il que les sacerdotess de la vallée du Nil postulent un résultat, combinaison d'éléments associés en micro-structure et placés en situation d'interaction potentielle. Celle-ci entre en résonance avec d'autres interactions propres aux macrostructures du monde. La relation définie par la somme des interactions ainsi créées entraîne à son tour un élargissement du champ des possibles. Dans cette conception, la logique cartésienne, qui

zunächst einmal als solche gelten, so ist ein in unserem Zusammenhang höchst auffälliges Phänomen die Zuordnung all dieser Wissensgebiete zur göttlichen Person des Hermes Trismegistos. In Narrativen der zeitgenössischen ‚Wissenschaftsgeschichte‘ spielt Hermes neben und vor anderen göttlichen, königlichen oder priesterlichen Kulturheroen die Rolle des Erfinders, Lehrers oder Offenbarers der jeweiligen Fachkenntnisse – eine Rolle, deren typische Ausdrucksform die pseudepigraphische Hermes-Autorschaft ist.¹⁹

Nun sind neben naturkundlichen Texten bekanntlich auch mittelplatonisch geprägte religionsphilosophische Texte unter dem Namen des Dreimalgroßen überliefert: so vor allem die siebzehn Traktate bzw. Dialoge des sog. *Corpus Hermeticum*,²⁰ der in Latein unter dem Titel *Asclepius* und auszugsweise in Griechisch und Koptisch erhaltene Text *Vollkommener Logos*²¹ und der ausschließlich in koptischer Übersetzung ohne Titel überlieferte Offenbarungsdialo *Über die Achtheit und die Neunheit*.²²

établit des liens de cause à effet, n'intervient que dans de rares cas. Ces interactions relèvent d'un procès de liens de sympathie, ou plutôt de sémiotique. Le recours à cette sémiotique constitue le diapason des liens noués entre l'infiniment grand et l'infiniment petit et dont l'interface n'est autre que Thot-Hermès, considéré par les Égyptiens et les Grecs comme le grand magicien, celui qui garantit la cohérence des forces universelles“.

¹⁶ Vgl. z.B. F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, 1937; FESTUGIÈRE (Anm. 10), 89–186; W. GUNDEL, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften N.F., Heft 12, München 1936 und DERS., *Astrologumena: Die astrologische Literatur der Antike und ihre Geschichte*, Sudhoffs Archiv, Beiheft 6, Wiesbaden 1966; zur arabischen Tradition vgl. M. ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, HdO I/6,2, Leiden 1972, 271–358.

¹⁷ Vgl. z.B. FESTUGIÈRE (Anm. 10), 187–216; D. KAIMAKIS, *Die Kyraniden, Beiträge zur klassischen Philologie* 76, Meisenheim 1976; R. HALLEUX u. J. SCHAMPS, *Les lapidaires grecs*, Paris 1985; D. BAIN, *Μελανίτις γῆ*, an unnoticed Greek name for Egypt: New evidence for the origins and etymology of alchemy?, in: D.R. JORDAN/H. MONTGOMERY/E. THOMASSON (Hgg.), *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, May 1997*, Bergen 1999, 205–226; zur arabischen Tradition vgl. ULLMANN (Anm. 16), 5–144.

¹⁸ Vgl. z.B. M. BERTHELOT/C. E. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, vol I: Introduction avec planches, figures en photogravure, tables et index, vol. II: Texte grec avec variants, notes et index, vol. III: Traduction avec notes, commentaries, tables et index, Paris 1888 (repr. Osnabrück 1967); FESTUGIÈRE (Anm. 10), 217–282; zur arabischen Tradition vgl. ULLMANN (Anm. 16), 145–270.

¹⁹ Z.B. die als *Kyranides* überlieferten, alphabetisch geordnete Traktate über Vögel, Fische, Pflanzen und Steine unter besonderer Berücksichtigung ihrer syn- und antipathetischen Eigenschaften und der daraus folgenden Verwendbarkeit und Wirkung als Heilmittel [ed. KAIMAKIS (Anm. 17)], vgl. *Prologos* 7–8: θεοῦ δῶρον μέγιστον <ἀπ> ἀγγέλων λαβὼν Ἑρμῆς ὁ τρισμέγιστος θεὸς ἀνθρώποις μετέδωκεν δεκτικοῖς μυστικῶν βιβλίων τόδε. Von den alchemistischen Texten seien über die von FESTUGIÈRE (Anm. 10), 240–260 behandelten Texte hinaus nur die berühmte in Arabisch und Lateinisch überlieferte *Tabula Smaragdina* (J. RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926) und die von VERENO bearbeiteten arabischen Texte *Risālat as-Sirr* ‚Sendschreiben des Geheimnisses‘ (des Hermes von Busiris) und *Risāla al-falakīya al-kūbra* ‚Großes Sendschreiben der Sphären‘ (des Hermes von Dendera) genannt, vgl. I. VERENO, *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum. Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*, *Islamkundliche Untersuchungen* 155, Berlin 1992, 32–35.

²⁰ Ed. A. D. NOCK/A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, vol.s I–IV, Paris 1946–1954; vgl. aus der abundanten Literatur die beiden neueren Gesamtübersetzungen von B. P. COPENHAVER, *Hermetica. The Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992 und C. COLPE/J. HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung*, Stuttgart 1997.

²¹ Ed. NOCK/FESTUGIÈRE (Anm. 20), vol. III; vgl. J.-P. MAHÉ, *Remarques d'un latiniste sur l'Asclepius copte de Nag Hammadi*, in: *RevSR* 48, 1974, 136–155; P. W. VAN DEN HORST, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*, *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* 101, Leiden/New York 1987; D. N. WIGTIL, „*Incorrect Apocalyptic: The Hermetic ‚Asclepius‘ as an Improvement on the Greek Original*“, *ANRW* II, 17.4, Berlin/New York 1984, S. 2282–2297 und R. VAN DEN BROEK, „*The Hermetic Apocalypse and Other Greek Predictions of the End of Religion*“, in: R. van den Broek/C. van Heertum (Hgg.), *From Poimandres to Jacob Boehme: Hermetism, Gnosis and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000, S. 97–114; zur alten Frage der Autorschaft des Apuleius vgl. M. HORSFALL, *Asclepius: Thoughts on a re-opened Debate*, in: *Vigiliae Christianae* 54, 2000, 396–416 und V. HUNINK, *Apuleius and the Asclepius*, *Vigiliae Christianae* 50, 1996, 288–308.

²² Ed. M. KRAUSE/P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI*, Glückstadt 1971; P. A. DIRKSE/J. BRASHLER/D. M. PARROTT, *The Discourse on the Eighth and Ninth*, VI,6:52,1 – 63,32, in: D. M. Parrott (Hrsg.), *Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4*, *Nag Hammadi Studies* 11, Leiden 1979,

Diese zwei Themenkreise und Literaturformen der Hermetik – in Dialogform gehaltener kosmologischer, anthropologischer und soteriologischer Diskurs im Rahmen mittelplatonischen Systemdenkens und naturkundlicher Traktat zu Einzelphänomenen der Naturreiche – wurden und werden gerne sehr weit auseinandergerückt: André Festugière, der große Protagonist der Hermetikforschung, behandelte zwar in *La Révélation d'Hermès Trismégiste* Texte beider Arten,²³ seine Unterscheidung der Hermetik in *populaire* und *savant* oder *philosophique* impliziert indessen ein Gefälle im intellektuellen Niveau. Dieselbe Attitüde spricht sich noch deutlicher in den Begriffen *vulgäre* vs. *philosophische* Hermetik aus, die Harry J. Sheppard in *RAC* 1988 gebrauchte. Solche Unterscheidungen erscheinen doppelt fragwürdig.²⁴ Zum einen ist es auffällig, dass die – im Sinne eines zweifellos über den Zirkel hochgebildeter Personen hinaus erweiterten Rezipientenkreises *aller* Hermetica – nicht minder *populären* philosophischen Bestandteile des Corpus immerhin als *philosophisch* durchgehen, während die in gleicher Weise *populären* naturwissenschaftlichen Texte es kaum zu verdienen scheinen, als *naturwissenschaftlich* bezeichnet zu werden.²⁵ Zum anderen: Mag diese Separation auch noch so sehr heutigem *common sense* von Wissenschaftssystematik entsprechen, so drückt doch die antike Hermes-Pseudepigraphie genau die entgegengesetzte Meinung aus. So reklamierten für die arabischen Hermes-Pseudepigrapha bereits vor langem Julius Ruska und Martin Plessner, „dass für das Verständnis der Hermetik eine vollständige Berücksichtigung alles dessen, was unter dem Namen Hermes geht, unerlässliche Vorbedingung ist. ... Vieles spricht dafür, dass Hermetismus ursprünglich eine religiöse Philosophie war. Auf jeden Fall aber haben sich sehr bald astrologische und alchemistische Theorien und Praktiken an den Namen des Dreimalgroßen geknüpft; und speziell im

341–373; J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte*, vol. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*; vol. 2: *Le fragment du Discours Parfait et les définitions hermétiques Arméniennes*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 3 & 7, Québec 1978/1982; vgl. A. CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto*, Brescia 2000; J.-P. MAHÉ, Le sens et la composition de traité hermétique «L'Ogdoade et l'Ennéade», conservé dans le codex VI de Nag Hammadi, in: *RevSR* 48, 1974, 54–65; DERS., La prière d'actions de grâce du codex VI de Nag Hammadi et le Discours Parfait, in: *ZPE* 13, 1974, 40–60; DERS., Hermès Trismégiste et Nag Hammadi, in: *Histoire et Archéologie* 70, 1983, 34–43; DERS., Preliminary Remarks on the Demotic Book of Thot and the Greek Hermetica, in: *Vigiliae Christianae* 50, 1996, 253–263 und DERS., Mental Faculties and Cosmic Levels in The Eighth and the Ninth (NH VI,6) and related Hermetic Writings, in: S. Giversen/T. Petersen/J. P. Sørensen (Hgg.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995*. Historisk-filosofiske Skrifter 26, Copenhagen 2002, 73–83; M. KRAUSE, Die hermetischen Nag Hammadi Texte, in: S. Giversen/T. Petersen/J. P. Sørensen, a.a.O., 61–72 und K.-W. TRÖGER, Die hermetische Gnosis, in: DERS., (Hrsg.), *Gnosis und NT*, Berlin/Gütersloh 1973, 97–119; DERS., Die sechste und siebte Schrift aus NHC VI, in: *Theologische Literaturzeitung* 98, 1973, 495–503; DERS., Die Bedeutung der Nag-Hammadi-Schriften für die Hermetik, in: P. Nagel (Hrsg.), *Studia Coptica*, Halle 1974, 175–190; DERS., On investigating the Hermetic documents contained in Nag Hammadi Codex VI. The present state of research“, in: R. McL. Wilson (Hrsg.), *Nag Hammadi and Gnosis, Nag Hammadi Studies* 14, Leiden 1978, 117–121; DERS., in: G. Bethge/U. U. Kaiser, *Nag Hammadi deutsch*, 2. Bd.: *NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, GCS N.F.* 12, Koptisch-Gnostische Schriften III, Berlin/New York 2003, 499–541.

²³ FESTUGIÈRE (Anm. 10).

²⁴ Gegen diese Dichotomie wandten sich etwa G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge/New York 1986, 1–4 und 161–213; COPENHAVER (Anm. 20), xxxii–xl, der die Hermetica als ‚technical‘ und ‚theological‘ klassifiziert, P. KINGSLEY, *Poimandres: The etymology of the name and the origins of the Hermetica*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56, 1993, 1–24, 18 und BAIN (Anm. 17), 221.

²⁵ Eine Ungleichheit, in der sich der Unterschied zwischen der alteritären Attitüde der ‚exakten Naturwissenschaften‘ des 19. Jhs gegenüber ihren ‚mittelalterlichen‘ Vorfahren (vgl. zum Beispiel P. GROSS/N. LEVITT, *Higher Superstition*, Baltimore 1994) zur prinzipiell als Kontinuum konzipierten Geschichte der Philosophie abbildet: wie ja auch JÜRSS mit distanzierendem, aber doch dezidiertem Interesse die philosophische Basis der spätantiken Naturwissenschaften skizziert und ‚historisch einordnet‘, die Wissenschaften selbst aber mit Verachtung straft. Vgl. auch BAIN (Anm. 17) zum schlechten Ruf der Kyranides: „It seems to me misconceived to treat the work in any way less serious in intent than other Hermetic writings or to reject out of hand any novel information it may contain“.

Orient ist eine Scheidung zwischen philosophischem und geheimwissenschaftlichem Hermetismus schlechterdings nicht mehr möglich.“²⁶

3. Konstruktion von Natur in den antiken Naturwissenschaften

Wie erfolgreich war die spätantike Naturwissenschaft, hat sie ihr Ziel erreicht oder ist sie gescheitert? Legt man mit Fritz Jürss den absoluten Maßstab naturwissenschaftlicher *Wahrheiten* an die naturwissenschaftlichen Annahmen, Erklärungen und Modelle der Spätantike an, so hat sie ihr Ziel verfehlt – ohne es allerdings je erstrebt oder auch nur gekannt zu haben. Selbst unter dieser Perspektive könnte noch zugunsten der Gescheiterten ihre Bedeutung für die Transformation antiker Wissenschaften geltend gemacht werden – eine Transformation, als deren innovatives Element Jens Høyrup die Integration der Praxis in die Wissenschaften identifizierte.²⁷ Namentlich unsere Referenz-Disziplin, die Alchemie, hat einen bislang ungekannten experimentellen, induktiven Zug in das naturwissenschaftliche Denken der Antike gebracht (s.u.). Allein, diese Perspektive als solche wird heute mit guten Gründen für inadäquat gehalten. So schreibt Herbert Mehrrens in seinem Essay „zur Epistemologie der Wissenschaftsgeschichte“ unter dem Titel: „Alles nur Konstruktion?“, „Sind zum Beispiel die Keplerschen Gesetze ... Konstruktionen? Selbstverständlich sind sie das. Kepler hat seine Gesetze in jahrelanger Arbeit so konstruiert, dass sie möglichst gut mit Tycho Brahes Beobachtungen übereinstimmen. Der Witz – oder die Dummheit – liegen in dem kleinen Wort «nur». Implizit wird mit einer solchen Formulierung nach der Rolle der Natur für die Konstruktionen gefragt und damit die höchst vertrackte Gegenüberstellung Mensch – Natur aufgemacht, in der sich wiederum der Dualismus von Geist und Materie versteckt. Wir haben es also mit einer schlecht gestellten erkenntnistheoretischen Frage zu tun. ... Die Frage ist gut, kompliziert und wichtig, wenn man sie denn richtig stellt: Wie kommen Wissenschaftler zu gesichertem Wissen, das den Anspruch allgemeiner Geltung erheben kann?“²⁸

Gesichertes Wissen und Anspruch auf allgemeine Geltung, immer bezogen auf einen bestimmten historischen Rahmen, sind etwas anderes als die Behauptung, „dass die Wahrheit von Aussagen in ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit liegt und dass die Naturwissenschaften «universale Wahrheiten über die objektive Wirklichkeit ans Licht ... bringen».“²⁹ Gegen solch „naiven Realismus“ insistiert Mehrrens darauf, dass „eine Naturwissenschaft Phänomene der Natur re-konstruiert und zwar in einem andersgearteten Medium als dem der Phänomene. Offensichtlich spielt sich sehr viel Naturwissenschaft im Medium der Sprache ab, insbesondere in formalsymbolischen Spezialsprachen wie der Mathematik. Dabei ist der Begriff «Sprache» nicht entscheidend, es geht um Repräsentationen in symbolischen Formen, die Menschenwerk sind.“³⁰

Legt man nun diesen Maßstab an, so steht die spätantike Naturwissenschaft weit weniger blamiert da: In Übereinstimmung mit theoretischen Konzepten und Erfahrungen ihrer Zeit hat sie eine ‚Natur‘ (re)konstruiert, die – nur erwartungsgemäß! – ganz anders als unsere ‚Natur‘ beschaffen war: Denn „Natur ist weder als Begriff ... eine fraglose Verständigungsgrundlage, noch als das, was wir mit dem Begriff meinen, der Boden, auf dem wir stehen, mit allem was darauf, darin, darüber sich befindet und ereignet. Ganz so sind auch die Naturen der Naturwissenschaften in ihrer historisch je loka-

²⁶ M. PLESSNER, Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina, in: *Der Islam* 16, 1927 (repr. in: *Chemistry and Alchemy*, vol. III, 261–297), 80.

²⁷ HØYRUP (Anm. 8)

²⁸ H. MEHRTENS, Alles nur Konstruktion? Zur Epistemologie der Wissenschaftsgeschichte, in: A. Schürmann/B. Weiss (Hgg.), *Chemie – Kultur – Geschichte. Festschrift für Hans-Werner Schütt anlässlich seines 65. Geburtstages*, Berlin 2002, 269.

²⁹ MEHRTENS (Anm. 28), 270.

³⁰ MEHRTENS (Anm. 28), 274.

len Erscheinungsweise unterschiedlich und wandelbar.“³¹ Die Wesenheiten der ‚Natur‘ spätantiker Naturwissenschaft – Engel, Geister, Gestirne, Metalle, Steine, Pflanzen und Tiere – stehen nicht nur untereinander in mathematisch darstellbaren Beziehungen, die sich quer zu den Gattungen in Sympathiegeflechten verdichten können, sondern sie alle haben konkrete Bedeutung für den einzelnen Menschen, sein individuelles Schicksal, sein körperliches, seelisches und soziales Wohlbefinden. Die Nähe zu religiösen Formen und Inhalten ist in diesem Bezugsrahmen funktional.

Ian Hacking erkannte als die zwei Grundformen wissenschaftlichen Handelns ‚Darstellen‘ und ‚Eingreifen‘ (‚Representing and Intervening‘).³² Dieses wissenschaftsphilosophische Konzept ist offensichtlich auch im Bereich der Ritualtheorie valide: Rituale konzeptualisieren Kontingenzerfahrungen, Ängste oder Wünsche von Individuen oder Gruppen – ihr darstellender Aspekt – und sie sind auf ein Ziel, auf die Veränderung oder die Aufrechterhaltung eines Zustandes gerichtet, intervenieren also. Von der Überzeugungskraft der Repräsentation und der Wirksamkeit der Intervention hängt der soziale Erfolg eines Rituals ebenso wie der einer Wissenschaft ab. „Eben das“, sagt Mehrtens, „bestimmt den Realismus eines realistischen Konstruktivismus, dass die Ergebnisse ihre Realität im Sinne von Wirksamkeit in der Welt haben (selbst wenn sie sich als »falsch« erweisen sollten) und dass das Material, mit dem die Konstruktionen gemacht werden ... so real ist wie die Wirkungen, die die Interventionen auf es haben.“³³

4. Naturoffenbarung und Erkenntnisritual in der antiken Alchemie

Das Beispiel der Alchemie bietet sich insofern an, als es uns eine spätantike Naturwissenschaft *par excellence* zeigt, eine Naturwissenschaft, die sich maßgeblich in den ersten Jahrhunderten n. Chr. formiert hat. In der antiken Alchemie gingen zwei bis dato unabhängige Arten der Wissensüberlieferung eine neuartige Verbindung ein: Technologisches Wissen aus Bereichen wie Metallurgie, Goldschmiedekunst und Färberei, „sub-scientific traditions“, um noch einmal mit Høyrup zu sprechen, vereinigte sich mit „scientific knowledge“ aus dem Fundus griechischer Naturphilosophie. Wurde so naturphilosophisches Denken in der Tradition des Empedokles, Platon und Aristoteles mit einem aus der Laborpraxis mit ihrem Geräteinventar gewonnenen Erfahrungswissen korreliert, so wölbte sich über allem, gleichsam als dritte Dimension, eine gnostische Erlösungsidee, deren religiöses Ziel – Läuterung und Aufstieg der Seele – parallel zu chemischen Prozessen wie Destillation und Sublimation konfiguriert war. So bezeichnet die alchemistische Terminologie bekanntlich Metalle als σώματα, arab. *aḡsād*, ‚Körper‘, während sublimierbare Substanzen wie Quecksilber, Schwefel und Salmiak als πνεύματα, arab. *arwāḥ*, ‚Geister‘ bezeichnet werden.

Die griechischen Quellen zur antiken Alchemie sind auf zwei Transmissionswegen auf uns gekommen: Durch *in situ* gefundene Papyri³⁴ und in der byzantinischen Kompilation und Rezension des sog. *Corpus Chymicum Graecum*.

Die griechischen alchemistischen Papyri von Leiden und Stockholm³⁵ sind vermutlich Bestandteil derselben im frühen 19. Jh. bei Theben geborgenen Fundmasse gewesen, der wir die meisten der

³¹ MEHRTENS (Anm. 28), 277.

³² I. HACKING, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Science*, Cambridge 1983.

³³ MEHRTENS (Anm. 28), 276.

³⁴ Neben den einschlägigen, umfangreichen Handschriften *P.Leid.* X und *P.Holm.* (s.u.) sind *P.Iand.* 85, *P.Leid.* V und *P.Oxy.* III 467 zu nennen, vgl. B. HALLUM, *Papyrus Iandanae* 85 (75–125 CE), in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Hgg.), *Encyclopaedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs*, London 2008, 1376–1377; DERS., *Papyrus Leidensis V* (300–350 CE), in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie, a.a.O., 1378 und DERS., *Papyrus Oxyrhynchus III* 467 (75–125 CE), in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie, a.a.O., 1386.

³⁵ *P.Leid. X*: Rijksmuseum van Oudheden inv. 397; *P.Holm.*: Kongelige Biblioteket, Handskriftsafdelingen, Dep. 45², ed. R. HALLEUX, *Les alchimistes grecs, I: Papyrus de Leyde, papyrus de Stockholm, fragments des recettes*, Paris 1981; vgl. auch E. R. CALEY, *The Leyden Papyrus X: An English Translation with Brief Notes*, in: *Journal of Chemical Education* 2,

heute bekannten griechischen und demotischen magischen Texte verdanken.³⁶ Die beiden paläographisch ins 4. Jh. n. Chr. datierten³⁷ Handschriften bieten Rezepturen zur Imitation von Gold, Silber, Edelsteinen, Perlen und Purpur.

Ein intellektuell ganz anders gestimmter Teil der antiken Alchemie überlebte in der Rezensionsgestalt des *Corpus Chymicum Graecum*, einer byzantinischen Kompilation von Texten und Exzerpten.³⁸ Der mit Abstand älteste Zeuge ist eine in Venedig, San Marco, aufbewahrte Handschrift aus dem 11. Jh. (Codex Marcianus 299), während die wichtigsten Seitenreferenten, zwei Pariser Codices, erst aus dem 13. (Parisinus 2325) und 15. Jh. (Parisinus 2327) stammen und etliche stemmatisch von diesen drei Textzeugen dependierende Handschriften noch jüngeren Datums sind.³⁹ Die schwierige Frage der ursprünglichen Entstehung und Datierung der innerhalb des *Corpus Chymicum Graecum* tradierten Einzeltexte ist seit längerem Gegenstand der Forschung gewesen⁴⁰ und stellt sich einem in den letzten Jahrzehnten erreichten Konsens nach so dar:⁴¹

- Das älteste Stratum des Corpus wird von Pseudepigrapha gebildet. Als ältester Text davon gilt das Demokrit-Pseudepigraphon *Physiká kai mystiká*, der aus dem frühen 1. Jh. n. Chr. stammen mag,⁴² die übrigen Texte dieser Kategorie dürften ins 1.–3. Jh. n. Chr. datieren.
- Das mittlere Stratum ist identisch mit den im Corpus überlieferten Schriften des Zosimos von Panopolis. Zosimos hat um 300 n. Chr. gelebt⁴³ und ist der erste als Person greifbare Autor der griechischen Alchemie. Für die Datierungsfrage ist Zosimos von besonderer Bedeutung, da er viele alchemistische Autoren und Schriften der ersten Schicht nennt oder zitiert und damit *termini ante quos* gibt.

1926, 1149–1166 und DERS., The Stockholm Papyrus: An English Translation with Brief Notes, in: *Journal of Chemical Education* 4, 1927, 979–1002; R. HALLEUX, *Indices chemicorum graecorum*, vol. I: *Papyrus Leidensis – Papyrus Holmiensis*, Rom 1983; A. CAFFARO/G. FALANGA, *Il papiro di Leida. Un documento di tecnica artistica e artigianale del IV secolo d.C.*, Salerno 2004; B. HALLUM, *Papyrus Holmiensis (230–350 CE)*, in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Anm. 34) 1375–1376 und DERS., *Papyrus Leidensis X (230–350 CE)*, in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Anm. 34) 1378–1379.

³⁶ Vgl. FESTUGIERE (Anm. 10), 221 und HALLEUX (Anm. 35 [1981]), 1–2 und 12; zu dieser Provenienz vgl. J. TAIT, Theban Magic, in: S. P. Vleeming (Hrsg.), *Hundred-gated Thebes. Acts of a colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, P.L. Bat. 27, Leiden/New York/Köln 1995, 169–182 und J. DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*, Religions in the Greco-Roman World 153, Leiden 2005, 11–21.

³⁷ Vgl. HALLEUX (Anm. 35 [1981]), 22.

³⁸ Vgl. A. J. FESTUGIERE, *Alchymica*, in: *L'Antiquité Classique* 8, 1939, 71–95; R. HALLEUX, *Les textes alchimiques. Typologie des sources du moyen âge occidentale*, fasc. 32, Turnhout 1979; VERENO (Anm. 19), 16–21.

³⁹ Vgl. BERTHELOT/RUELLE (Anm. 18), I 179–183; A. REHM, Zur Überlieferung der griechischen Alchemisten, in: *ByzZ* 39, 1940, 394–434.

⁴⁰ BERTHELOT/RUELLE (Anm. 18); R. REITZENSTEIN, Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus. *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, phil.-hist. Kl., 1919, 1–37; REHM (Anm. 39); FESTUGIERE (Anm. 10), 238–240; W. GUNDEL, s. v. Alchemie, *RAC* I, 1950, 239–259.

⁴¹ Vgl. HALLEUX (Anm. 38); VERENO (Anm. 19), 18–20; J. LETROUT, La chronologie des alchimistes grecs, in: D. Kahn/S. Matton (Hgg.), *Alchimie: art, histoire et mythes. Actes du 1er colloque international de la Société d'Étude de l'Histoire de l'Alchimie*, Paris, Collège de France, 14–15–16 mars 1991, Paris 1995, 11–93; M. MERTENS, Alchemy, Hermetism and Gnosticism at Panopolis c. 300 A.D.: The Evidence of Zosimos, in: A. Egberts/B. P. Muhs/J. van der Vliet (Hgg.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, P.L. Bat 31, Leiden/Boston/Köln 2002, 165–175.

⁴² So MERTENS (Anm. 41), 166: „The first of these [sc. three levels] includes the *Physika kai mystika* 'Natural and mystical things' by a ps.-Democritus, which were probably composed at the beginning of the Christian era“. Vgl. J. P. HERSHBELL, Democritus and the Beginnings of Greek Alchemy, in: *Ambix* 34/1, 1987, 5–20 und VERENO (Anm. 19), 87–89 gegen die von M. WELLMANN, *Die φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos von Larissa*, APAW, Berlin 1928 und später z. B. von FESTUGIERE (Anm. 10), 224–238 und J. LINDSAY, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London 1970, 90–130 vertretene Zuschreibung des Textes an den Neupythagoräer Bolos von Mendes (ca. 200 v. Chr., vgl. B. HALLUM, *Bólos of Mendes (ca 250–115 BCE)*, in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Anm. 34) 439–440).

⁴³ M. MERTENS, *Les alchimistes grecs*, IV, 1: *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, Paris 1995, xii–xix; DERS. (Anm. 41); B. HALLUM, *Zōsimos of Panopolis (ca 250–300 CE)*, in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Anm. 34) 1904–1907.

- Das jüngste Stratum wird zum einen von Kommentaren zu älteren Werken gebildet. Sofern die Kommentatoren prosopographisch greifbar und approximativ datierbar sind, wie der Neuplatoniker Synesios, der Zosimos-Kommentator Olympiodor⁴⁴ oder der Mönch Stefanos⁴⁵, gehören sie dem späten 4. bis 7. Jh. n. Chr. an. Dieser dritten Schicht werden zudem einige alchemistische Poeme zugeordnet, wohl die jüngsten Bestandteile des Corpus.

Exkurs: Ein koptisches Dossier alchemistischer Texte

Bis zum heutigen Tage ist es in wie außerhalb der Ägyptologie bzw. Koptologie weitgehend unbekannt, dass ein kleines, aber recht bedeutsames Dossier koptischer Texte zur Alchemie existiert,⁴⁶ das sich, nach seiner sehr wahrscheinlichen Entstehung *qua* Übersetzung oder Übertragung arabischer Originale zu urteilen, als eine östliche Parallelerscheinung zur alchemistischen Übersetzungsliteratur des mittelalterlichen lateinischen Westens⁴⁷ darstellt. Dabei sind freilich seine Textzeugen, die paläographisch ins 9.–10. Jh. datiert werden können, nächst den Papyri von Leiden und Stockholm die frühesten erhaltenen Manuskripte alchemistischen Inhalts überhaupt, älter als die übrigen datierbaren griechischen (s.o.) und als die ältesten der bisher edierten arabischen⁴⁸ Handschriften. Soweit es mir bisher zur Kenntnis gekommen ist, besteht dieses Dossier im Kern aus vier Manuskripten,⁴⁹ *BL Or.*

⁴⁴ Vgl. BAIN (Anm. 17), 221–222.

⁴⁵ Vgl. M. PAPATHANASSIOU, Stephanus of Alexandria: Pharmaceutical Notions and Cosmology in his Alchemistic Work, in: *Ambix* 37/3, 1990, 121–133.

⁴⁶ Vgl. dazu L. STERN, Fragment eines koptischen Tractates über Alchimie, in: *ZÄS* 23, 1885, 102–119; L. S. B. MACCOULL, Coptic alchemy and craft technology in early Islamic Egypt: the papyrological evidence, in: M. J. S. Chiat (Hrsg.), *The Medieval Mediterranean. Cross Cultural Contacts. Medieval Studies at Minnesota* 3, St. Cloud, Minnesota 1988, 101–104; T. S. RICHTER, What kind of alchemy is the alchemy attested by 10th-century Coptic manuscripts? in: *Ambix. Journal of the Society for the History of Alchemy and Chemistry* 56, 2009, 23–35; DERS., The master spoke: «Take one of the sun and one unit of *almulgam*». Hitherto Unnoticed Coptic Papyrological Evidence for Early Arabic Alchemy, in: *Documents and the History of the Early Islamic World. Acts of the 3rd Conference of the International Society for Arabic Papyrology, Alexandria, 23–26 March 2006*, (im Druck).

⁴⁷ Vgl. C. BURNETT, The Astrologer's Essay of the Alchemist: Early references to Alchemy in Arabic and Latin Texts, in: *Ambix* 39/3, 1992, 103–109; DERS., Images of Ancient Egypt in the Latin Middle Ages, in: P. Ucko/T. Champion (Hgg.), *The wisdom of Egypt: changing visions through the ages. Encounters with Ancient Egypt*, London 2003, 65–99.

⁴⁸ So weit ich informiert bin, reicht das Alter der frühesten arabischen Mss. zur Alchemie ebenfalls nicht vor das 11. Jh. zurück, vgl. F. SEZGIN (Hrsg.), *Wissenschaft und Technik im Islam*. vol. 4, Frankfurt/Main 2003, 109 (Ms. des *Kitāb Kīmiyā' al-ʿīqr* des al-Kindī ed. GARBERS 1948 aus dem Jahr A.H. 405), und E. O. VON LIPPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, vol I–III, Berlin 1919/1931/1954; der Großteil der Handschriften besteht aus wesentlich jüngeren Abschriften.

⁴⁹ Weitere Texte ordnen sich als ‚Satelliten‘ um dieses Kern-Corpus und werden in der geplanten Edition bzw. Reedition des koptischen Corpus mit enthalten sein: So das Purpursurrogat-Rezept *BKU I 21* = *P. Berlin P 8316* (vgl. dazu jetzt M. STOYANOVA, Written Sources on Coptic Dyeing Methods, in: *Journal of Coptic Studies* 10, 2008, 99–112) und die Substanzenliste *Cairo Catalogue Général 8028*, deren Inhalt, von W. E. CRUM, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire, nos 8001–8741*, Le Caire 1902, 13 als „apparently Arabic alchemistic terms transcribed“ umschrieben, wohl eher ins Maler-Atelier als ins Laboratorium gehört (vgl. F. MITTHOF, Liste von Pigmenten und Farbstoffen für Malfarben, in: H. Harrauer/R. Pintaudi (Hgg.), *Gedenkschrift für Ulrike Horak, PapFlor* 34, Firenze 2004, 181–183 und DERS., Pigmente und Farbstoffe für Malfarben im spätantiken Ägypten. Die papyrologische Evidenz, in: H. Harrauer/R. Pintaudi (Hgg.), a.a.O., 289–304). Der Verbleib mehrerer vielleicht im engeren Sinne alchemistischer Texte, die gelegentlich zitiert werden, ist mir noch unbekannt: É. CHASSINAT, *Le manuscrit magique copte N° 42573 du Musée Égyptien du Caire*. Bibliothèque d'Études Coptes 4, Le Caire 1955, 15 erwähnt „deux autres [sc. papyrus] de même nature [sc., alchimique] en ma possession“, nämlich „les fragments alchimiques que j'ai acquis, il y a quelque quarante ans, à Louxor.“ DERS., *Un papyrus médical copte*. MIFAO 32, Le Caire 1921, 1–2 erwähnt auch ein Ms. mit alchemistischen Rezepten, das U. BOURIANT zusammen mit dem großen koptischen medizinischen Papyrus erworben hatte und das wie dieses in Meshaih (Lepidotonpolis) gefunden worden war: „Après plusieurs semaines de pourparlers et de marchandages durant lesquels sa patience fut soumise à de dures épreuves, Bouriant entra en possession du précieux manuscrit [sc. *P. Médical Copte*] IFAO ed. CHASSINAT a.a.O.] et des restes d'un feuillet des papyrus portant sur chacune de ses faces des recettes d'alchimie, qui avaient été recueillis avec lui“. Mitunter wurden und werden alchemistische Texte annonciert, die ich nicht als solche bezeichnen würde. So nennt W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscript in the British Museum*, London 1905, 175, n. 1 ad no. 374 sub specie „other alchemistic“ texts“ neben den *Bodleian Mss. Copt. a1, a2, a3* auch medizinisch-magische

*Ms. 3669(1)*⁵⁰ und *P. Bodl. Mss. Copt. (a) 1, 2 und 3*,⁵¹ in denen insgesamt drei Texte überliefert sind. *P. Bodl. Mss. Copt. (a) 1 und 3* sind nämlich zwei Rezensionen desselben Texts, einer Rezeptsammlung, die in ein auffälliges narratives Rahmenwerk eingefasst ist. Der Schüler, das Ich der Erzählung, teilt hier dem Leser mit, was er seinen Lehrer (zumeist *πκαλ* ‚der Meister‘, einmal *πκοφoc*, der Weise‘ genannt) tun sah bzw. sagen hörte.⁵² *P. Bodl. Ms. Copt. (a) 2* bringt alchemistische Rezepte ohne viel literarischen Aufwand, während *BL Or. Ms. 3669(1)* einige literarische Eigenarten spätantiker Geheimwissenschaften wie den Gebrauch von Metaphern und Decknamen aufweist,⁵³ die es oft noch schwieriger machen zu verstehen, wovon eigentlich die Rede ist.

Das Ziel der in Koptisch überlieferten Rezepte ist, wie zu erwarten, die Herbeiführung von Reaktionen wie die Veränderung der Farbe oder des Aggregatzustandes von Stoffen, die Bereitung von Gold, einer Art Gold, die noch besser als ‚gemeines‘ Gold ist, von Silber und von Stoffen, die bei der Arbeit im Laboratorium benötigt wurden, wie der *ομε νηκοφoc*, Lehm der Weisen,⁵⁴ oder *καλ ν(η)κοφoc* ‚Erde der Weisen‘,⁵⁵ genannte Laborkitt zur Abdichtung und Isolation von Gefäßen oder der besonders kräftige *ζημx ν(η)κοφoc*, Essig der Weisen.⁵⁶ Wie auch in der frühen arabischen Alchemie wird das Wort *Alchimia* (*αλχημια*)⁵⁷ zur Bezeichnung des Elixiers, des ultimativen Katalysators, gebraucht.⁵⁸

Für die Frage des tatsächlichen ägyptischen Ursprungs der Alchemie (s.u.) und ihres Transmissionsweges zur arabischen Alchemie ist das koptische Dossier freilich unergiebig:⁵⁹ Da die Dependenz

Texte wie ZOEGA cclxxviii und *BKU I 25*; ebenso auch T. ORLANDI, *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* <<http://cmcl.let.uniroma1.it>>, *Clavis Patrum Copticorum* 0014, der neben *BL Or. Ms. 3669(1)* auch Rezeptsammlungen wie *BKU I 26*, *P. Berlin P. 5530* (BELTZ, Katalog der Koptischen Handschriften der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, in: *AJP* 26, 1978, 108, III 11), *P 15913* (ibid., 92, I 528) und *P 15918* (ibid., 92, I 529) sowie *P. Ryl. Copt. 412* aufzählt, deren Ziel es ist, das Befinden oder Verhalten von Menschen, nicht das von Substanzen zu beeinflussen. So wahr dieser medizinisch-magische Komplex auf vielfältige und enge Weise bis hin zur Manuskript-Überlieferung (vgl. FESTUGIÈRE [Anm. 10], 221; HALLEUX [Anm. 35], 5–6 und sowie T. S. RICHTER, *Miscellanea magica*, III. Ein vertauschter Kopf? Konjekturvorschlag für *P. Berlin P 8313 r^o*, col. II, 19–20, in: *JEÄ* 93, 2007, p. 261–262) mit den alchemistischen Texten verbunden ist, so sollten doch die unterschiedlich abgezwekten Techniken als solche funktional auseinandergehalten werden: Vgl. dazu auch VERENO (Anm. 19), 11–12, der diese Unterscheidung gegen eine undifferenzierte Sichtweise wie die von LIPPMANNS (Anm. 48), 275–282, einforderte.

⁵⁰ Das Ms. wurde von August EISENLOHR in Sohag, also im Umkreis des Schenute-Klosters unweit des alchemistischen ‚Exzellenzclusters‘ von Achmim, erworben. Es wurde von STERN (Anm. 46) als einziger Text des Dossiers ediert (doch nicht übersetzt und kommentiert). Das Manuskript, ein Palimpsest über einem in bimodularer Unziale geschriebenen, noch unidentifizierten Text der christlichen Literatur, umfasst 20 Seiten – ein vollständiges Quinternion; Anfang und Ende des Texts fehlen.

⁵¹ *Bodleian Mss. Copt. (a) 1, 2 und 3* sind 1890 von Reverend Greville John Chester erworben und an die Bodleiana veräußert worden. Es ist evident, dass alle drei Mss., wo auch immer, zusammen gefunden worden sind, also einen original erhaltenen alchemistischen ‚Handapparat‘ darstellen. *Bodl. Mss. Copt. (a) 2 und 3*, *transversa charta* beschriebene Papyrusstreifen von 25 x 81 cm, entstammen derselben Hand, *Bodl. Ms. Copt. (a) 1*, ein Papyrusheft von 7 beschriebenen Seiten, und *Bodl. Mss. Copt. (a) 3* bieten denselben Text (genauer gesagt zwei Rezensionen desselben Texts).

⁵² Vgl. dazu RICHTER (Anm. 46 [2009]), 28–29 und RICHTER (Anm. 46 [im Druck]).

⁵³ Vgl. RICHTER (Anm. 46 [2009]), 27 und RICHTER (Anm. 46 [im Druck]).

⁵⁴ *BL Or. 3669(1)* VA 1; VB12.19; VIA 15; VIB 8; XB 10.

⁵⁵ *Bodl. Ms. Copt. a.1 a.5*; *Bodl. Ms. Copt. a.3.44–45*.

⁵⁶ *Bodl. Ms. Copt. a.1 e13*; *Bodl. Ms. Copt. a.3.4*.

⁵⁷ *BL Or. Ms. 3669(1)* IV, 21.

⁵⁸ Zu *alkīmīā* als Ingredienz (Elixier) vgl. R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, II, Leiden 1881, 514b: „*kīmīā* désignait dans l’origine la substance qui transmute les métaux, la pierre philosophale, et vient de *cumeiva*, qui est formé de *cumovi*, un fluide; c’est le synonyme de *iksīr* qui vient de *ξηρόν*, *ξηρίον*, proprement «médicament sec». La science (l’alchimie) s’appelait *šana’at alkīmīā* (= *šana’at aliksīr*), *ilm šana’at alkīmīā*, *ilm alkīmīā*, et enfin *alkīmīā* tout court“. Vgl. auch J. A. VULLERS, *Lexicon persico-latinum etymologicum*, Bonn 1864, p. 939 s.v. *kīmīyā*: „a) lapis philosophorum, arcanum auri parandi“ und M. ULLMANN, *Katalog der arabischen alchemistischen Handschriften der Chester Beatty Library*, Teil II: Wörterverzeichnis, Wiesbaden 1976, 93f.

⁵⁹ Pace HALLEUX (Anm. 38), 65, der den einzigen bisher edierten Text *BL Or. 3669(1)* (ed. STERN [Anm. 46]) als Zeugen für eine spätantike ägyptische Tradition alchemistischer Literatur aufrief: „mais la voie égyptienne n’est pas pour autant

aller Texte von arabischen Quellen ohne ernsthaften Zweifel ist,⁶⁰ könnte die koptische Überlieferung allenfalls als „Rückwanderer“ in die vermeintliche Ursprungssprache gelten.
(Ende des Exkurses)

Die griechische Tradition der Alchemie, soweit sie innerhalb des *Corpus Chymicum Graecum* überkommen ist, hat im großen und ganzen wenig mit den Texten der Papyrusüberlieferung gemeinsam; sie ist, um es kurz zu sagen, viel stärker mystisch bzw. mysteriös in Ton und Inhalt (s.u.). Umso wichtiger ist die Feststellung weitgehender Ähnlichkeiten zwischen den alchemistischen Papyri von Leiden und Stockholm und einem Grundtext des *Corpus*, den *Physikà kai mystikà* des Pseudo-Demokrit.⁶¹ Der dezidiert technische, experimentelle ‚matter-of-fact‘ oder, nach der Eigenbezeichnung, *physikà*-Typ der Alchemie, der innerhalb der griechischen Überlieferung hauptsächlich in den Papyri greifbar wird, ist zudem in der frühen arabischen Alchemie – wie auch in deren koptischem Seitentrieb! – gut bezeugt. Bald nach der griechisch-arabischen Übersetzungsphase der frühen Abbāsidenzeit schon mit großen Namen der arabischen Alchemie, wie *Ġābir ibn Ḥayyān*⁶² und *Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīya al-Rāzī*⁶³ (ca. 865–925), verbunden und produktiv weiterentwickelt, dürfte dieser Typ, oder besser gesagt, Aspekt der Alchemie doch ursprünglich *auf demselben Wege* wie ihr philosophisch-mystischer Aspekt,⁶⁴ nämlich von der griechischen Wissenschaft aus, an die arabische vermittelt worden sein. In seiner noch unpublizierten Dissertation hat Bink Hallum unlängst einen Teil des im griechischen Originaltext weitgehend⁶⁵ verlorenen Zosimos aus arabischen Quellen restituert – und dabei einem im Unterschied zu dem religiösen Visionär, den das *Corpus Chymicum Graecum* hauptsächlich überliefert, experimentierfreudigen, durchaus empirisch arbeitenden Zosimos eine entschieden schärfere Kontur gegeben.⁶⁶

Als quellenkritisches Fazit ist zu konstatieren, dass unsere Kenntnis der antiken Alchemie auf zwei je für sich einseitigen Überlieferungen beruht, die jeweils nur einen Aspekt des Ganzen zu er-

impossible, car il existe des traités coptes” (n. 40: “Voir, par exemple, le traité publié par L. STERN, dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 23”).

⁶⁰ RICHTER (Anm. 46 [2009]), 31–33.

⁶¹ Vgl. FESTUGIÈRE (Anm. 10) 222–223; HALLEUX (Anm. 35), 72–75.

⁶² Die Figur des *Ġābir* wird von P. KRAUS, Der Zusammenbruch der Dschabīr-Legende, in: Anhang zum dritten Jahresbericht des Forschungsinstituts für Geschichte der Naturwissenschaften, Berlin 1930, 23–42 und DERS., *Ġābir ibn Ḥayyān*. Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam. Vol. I: Le corpus des écrits jābiriens, Vol. II: *Ġābir* et la science grecque. Mémoires présentés à l’institut d’égypte et publiés sous les auspices de sa Majesté Farouk I^{er}, roi d’égypte, tome 45–46, Le Caire 1942/1943 (Repr. Hildesheim/Zürich/New York 1989); J. RUSKA, Die bisherigen Versuche das Dschabīr-Problem zu lösen, in: Anhang zum dritten Jahresbericht des Forschungsinstituts für Geschichte der Naturwissenschaften, Berlin 1930, 9–22; M. PLESSNER, *Ġābir ibn Ḥayyān* und die Zeit der Entstehung der arabischen *Ġābir*-Schriften, in: ZDMG 115, 1965 23–35 und ULLMANN (Anm. 16), 198–208 (gegen F. SEZGIN, Das Problem des *Ġābir ibn Ḥayyān* im Lichte neu gefundener Handschriften, in: ZDMG 114, 1964, 255–268 und DERS., Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. IV: Alchimie, Chemie, Botanik, Agrikultur bis ca. 430 H, Leiden 1971, 132–269 und DERS. (Anm. 48), 99–108 für ein pseudepigraphisches Prosopon der Verbreitung von intellektuellen und religiösen Konzepten einer extremen schiitischen Richtung des frühen Islam gehalten. Die exzessive alchemistische Literatur unter *Ġābir*’s Autorschaft wird heute hauptsächlich ins 9. bis frühe 10. Jh. datiert.

⁶³ Vgl. SEZGIN (Anm. 62 [1971]), 275–282 und ULLMANN (Anm. 16), 210–213.

⁶⁴ Wie andererseits der mystische Zweig der alchemistischen Literatur von arabischen Autoren wie *Ibn Umail* weitergeführt wird.

⁶⁵ Das Verhältnis des durch Testimonien bekannten Œuvre des Zosimos zum tatsächlich überlieferten Bestand gibt uns einen ungefähren Begriff davon, in welchem Ausmaß das Verfahren der Kompilatoren des *Corpus Chymicum Graecum* ein epitomistisches war, vgl. MERTENS (Anm. 41), 167 mit dem Fazit: „An many authors of late antiquity, Zosimos is a beautiful example of literary shipwreck“.

⁶⁶ *Zosimos Arabus. The reception of Zosimos of Panopolis in the Arabic/Islamic world*, London 2008. Schon das in den *Mémoires authentiques* des Zosimos (Περὶ ὀργάνων καὶ καμίνων γήσινα ὑπομνήματα) in Beschreibungen und Illustrationen überlieferte Geräteinventar ließ keinen Zweifel an der praktischen Alchemie des Zosimos, vgl. MERTENS (Anm. 43), bes. „Introduction technique: L’appareillage de Zosime“, p. cxiii–clxix.

kennen geben. Während die im praxisnahen Überlieferungskontext der magischen Texte entstandenen Papyri die materiell-technische Seite der *θεία τέχνη* fokussieren und deren religiös-philosophische Dimension ausblenden, galt gerade der letzteren das Interesse der Kompilatoren⁶⁷ des *Corpus Chymicum Graecum*.

Wie nun bereits François Daumas bemerkt hat,⁶⁸ wird durch die Separation der ‚bloß‘ technischen *Rezeptsammlungen* von der ‚eigentlichen‘ alchemistischen *Literatur* ein ähnlich falscher Gegensatz konstruiert, wie er der Trennung zwischen ‚vulgärer‘ und ‚philosophischer‘ Hermetik zugrunde liegt. Vielmehr scheint die neue, während der römischen Kaiserzeit zur Entfaltung gekommene Wissenschaft zwei sehr verschiedene Sorten von ‚Fachtexten‘⁶⁹ hervorgebracht zu haben:

In der einen Textsorte wird die deduktive Theorie ihres Gegenstandes – der Reaktion, Veränderung, namentlich Veredelung von Stoffen – im Genre der Offenbarungsliteratur literarisiert, Naturerkenntnis also *sub specie* Offenbarungswissen verhandelt. Die alchemistischen Pseudepigrapha führen sich auf Autoren von besonderer Dignität zurück, göttliche oder den Göttern nahestehende Personen.⁷⁰ Solchen Offenbarungsträgern und -mittlern entsprechen einschlägige literarische Formen, z.B.:

- Der ‚Himmelsbrief‘, wie die Epistel der Isis an Horus (Ἰσις προφήτις τῷ υἱῷ αὐτῆς), in der sie ihm die Bereitung von Gold und Silber offenbart, wobei der Deuteengel Amnaël zusätzlich vermittelt.⁷¹
- Der Offenbarungsdilog,⁷² wie etwa das Gespräch zwischen Kleopatra und den Philosophen, das gleich gnostischen und hermetischen Texten dieser Art eine in Rede und Antwort fortschreitende Initiation beschreibt:⁷³ Nachdem Kleopatra die scheinbar harmlose Aufforderung an die Initianden gerichtet hat, Habitat und Wachstum von Pflanzen zu beobachten, erweisen diese sich durch ihre Verständigkeit als reif für den Empfang der Offenbarung, wenn ihr Sprecher Ostanēs⁷⁴ Kleopatra antwortet: „In dir ist ein sonderbares und schreckliches Geheimnis verborgen. Erleuchte uns, wirf Licht auf die Elemente. Sage uns wie das Höchste zum Niedersten herabsteigt und das Niedrigste zum Höchsten aufsteigt, und wie das, was in der Mitte ist, das Höchste erreicht und mit ihm vereinigt wird, und was für ein Element es ist, das diese Dinge vermag. Und sage uns, wie die gesegneten Gewässer herabsteigen, um die Toten zu besuchen, die gefesselt und gepeinigt in den Tiefen und in der Dunkelheit des Hades

⁶⁷ Wie es ja auch die byzantinischen Kompilatoren gewesen sind, die ein von konkreten Wissensgegenständen gereinigtes, religiös-philosophisch gestimmtes *Corpus Hermeticum* geschaffen haben.

⁶⁸ F. DAUMAS, L’Alchimie a-t-elle une origine égyptienne?, in: Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des Internationalen Symposions 26.–30. September 1978 in Trier, Aegyptiaca Treverensia II, Mainz 1983, 109–110: „Les érudits actuels, depuis Berthelot, distinguent soigneusement les recettes purement chimiques des interprétations qui apparaissent dans les écrits alchimiques. [so wiederum FESTUGIÈRE (Anm. 10), 221]. Mais cette vue nous paraît peu conforme à la réalité. Nous retrouvons en effet dans les compositions publiées par Ruelle et Berthelot des recettes tout à fait comparables à celles des papyrus de Leyde et d’Oslo, mais insérées dans des exposés explicatifs ressortissant aux sciences occultes. Si l’on recopiait au III^e siècle de simples recettes sans aucun commentaire «scientifique, c’est, nous semble-t-il, que les exécutants avaient besoin d’aide-mémoire pour accomplir les opérations chimiques et que, de surcroît, les précisions sur le sens des manipulations devaient être tenues aussi secrètes que possible. Ces deux sortes d’ouvrages n’étaient pas destinées aux mêmes lecteurs. Les uns, purement techniques, se trouvaient dans les laboratoires où avaient accès les aides de l’alchimiste. Les autres étaient conservés dans le secret d’une bibliothèque.»“

⁶⁹ Zu antiken Fachtexten im allgemeinen vgl. M. TH. FÖGEN, Metasprachliche Reflexionen antiker Autoren zu den Charakteristika von Fachtexten und Fachsprachen, in: M. Horster/Chr. Reitz (Hgg.), *Antike Fachschriftsteller: Literarischer Diskurs und sozialer Kontext*, Palingenesia 80, Stuttgart 2003, 31–60 und DERS., Antike Fachtexte als Forschungsgegenstand, in: Ders. (Hrsg.), *Antike Fachtexte*, Berlin/New York 2005, 1–20.

⁷⁰ Vgl. VERENO (Anm. 19), 18.

⁷¹ BERTHELOT/RUELLE (Anm. 18), vol. II, 28–33 (1. Redaktion), 33–35 (2. Redaktion), vgl. M. MERTENS, Une scène d’initiation alchimique, la «Lettre d’Isis à Horus», in: *RHR* 205, 1988, 3–23 und DERS., Pourquoi Isis est-elle appelée προφήτις?, in: *CdE* 64, 1989, 260–266.

⁷² Zu dieser Form in der gnostischen und frühchristlichen Literatur vgl. J. HARTENSTEIN, Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge, TU 146, Berlin 2000 und M. HOFFMANN, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte, TU 96, Berlin 1966.

⁷³ BERTHELOT/RUELLE (Anm. 18), vol. II, 289–299.

⁷⁴ Zum diesem sagenhaften ‘mage égyptianisé’ und Lehrer Demokrits s.u. und vgl. J. F. QUACK, Les mages égyptianisés? Remarks on some surprising points in supposedly Magusean texts, in: *JNES* 65, 2006, 267–282.

liegen, und wie die Medizin des Lebens sie erreicht und sie wachruft &c.“⁷⁵ Kleopatra kann also zur Sache kommen.

- Wieder andere alchemistische Texte sind als Berichte von Entrückungserlebnissen abgefasst, so der lateinisch als *Visio Arislei* ‚Gesicht des [angeblichen Lehrers des Sokrates] Archelaos‘ und arabisch *Risālat Madd al-baḥr dāt ar-ru’yā* ‚Das im Traum geoffenbarte Sendschreiben über die Meeresflut‘ überlieferte Text⁷⁶ oder die ob ihrer Rezeption durch C.G. Jung⁷⁷ berühmten Visionen, die Zosimos von Panopolis aufgezeichnet hat.⁷⁸

In der anderen Textsorte der Alchemie wird die Praxis ihrer Methode – der Anwendung bestimmter technischer Verfahren auf einen taxonomisch strukturierten Bereich der Natur – im Ton magischer Handlungsanweisungen präsentiert, werden also fachspezifische induktive Erkenntnisprozesse unter der Form des Rituals thematisiert. Freilich kann auch diese technische Anleitung zur Alchemie, das ‚Ritual‘, als Geheimüberlieferung präsentiert sein, die eine Sukzession auserwählter, würdiger Geheimnisträger durchlaufen hat. So sind etwa die Rezepte eines der koptischen Texte, wie schon erwähnt, mit den ostinaten Worten eingeleitet: „Der Meister sagte ...“, „Ich sah den Meister ...“ u. ä.; der Text ‚erzählt‘ also nebenbei von der Einweihung eines Laboranten, dessen Initiation freilich unvollständig bleibt. Der Text endet damit, dass der Famulus von der Existenz einer phantastischen ‚Maschine der Weisen‘ (μηχανή νοσοφός) erfährt.⁷⁹ Ähnlich dem *menstruum universale* der neuzeitlichen Alchemie löst sie alle Körper in kürzester Zeit auf. Indessen muss er fürs erste in der Hoffnung verbleiben, zu gegebener Zeit Näheres darüber erfahren zu dürfen: „Wenn Gott es ins Herz des Meisters gibt, so wird er mich die Maschine kennen lassen!“⁸⁰ In der arabischen Alchemie ist diese Verhüllungstechnik als *Tabdīd al-ʿilm* ‚Verstreuerung des Wissens‘ systematisiert.⁸¹ Weitere Strategien im Dienste der Restriktion des Leserkreises und der Exklusion von Uneingeweihten sind die Verwendung von alchemistischen Symbolen,⁸² Metaphern und Decknamen⁸³ oder die Verfremdung des graphischen Codes durch Kryptographie und verwandte Techniken⁸⁴.

⁷⁵ BERTHELOT/RUELLE (Anm. 18), vol. II, 292,13–293, 14; Übers. vol. III, 281: „Ostanès et ses compagnons dirent à Cléopatre: «En toi est caché tout le mystère étrange et terrible. Eclairc-nous, en répandant ta lumière au loin sur les éléments. Dis-nous comment le plus haut descent vers le plus bas, et comment le plus bas monte vers le plus haute; comment l'élément moyen s'approche du plus élevé, pour arriver à s'unifier avec lui, et quel est l'élément qui agit sur eux; comment les eaux bénies descendent d'en haut pour visiter les morts étendus, enchaînés, accablés dans les ténèbres et dans l'ombre à l'intérieur de l'Hadès; comment le remède de vie leur parvient et les éveille, en les tirant de leur sommeil, dans leur séjour particulier; comment pénètrent les eaux nouvelles, produites au commencement de l'alitement et pendant sa durée, et venues par l'action du feu. La nuée les sourient: elle s'élève de la mer, soutenant les eaux.“

⁷⁶ SEZGIN (Anm. 62 [1971]), 54; ULLMANN (Anm. 16), 135.

⁷⁷ C. G. JUNG, Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos, *Eranos-Jahrbuch* 5, 1937, 15–54 und DERS., *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944, 490–505.

⁷⁸ Der Traktat „Sur la lettre oméga“ = *Mémoires authentiques* I, l. 64–175 (ed. MERTENS [Anm. 43]).

⁷⁹ Bodl. Ms.Copt. (a)1, pag. d || Bodl. Ms.Copt. (a)3, 64–78; vgl. Richter (Anm. 46), 30–31.

⁸⁰ Bodl. Ms.Copt. (a)1, pag. d, 11–12 || Bodl. Ms.Copt. (a) 3, 77–78.

⁸¹ ULLMANN (Anm. 16), 4: „Um die Profanierung ihrer geheimen Künste zu verhindern, enthüllen die Autoren des *Corpus Gabirianum* die ganze, ungeteilte Wahrheit nie an einer Stelle. Sie begnügen sich vielmehr mit Andeutungen und verweisen immer wieder auf andere Schriften des Corpus, in denen die übrigen Teile der Wahrheit niedergelegt seien und die man also ergänzend studieren müsse. Nur wer das ganze Corpus kenne, sei im Vollbesitz der Wahrheit.“

⁸² Die in der griechischen Alchemie sogenannten *Sêmeia tēs epistēmēs* ‚Wissenschafts-Zeichen‘, vgl. BERTHELOT/RUELLE (Anm. 18) vol. I, pl. I–III, 104–111; vol. II, 24–25, n° 1,viii „Liste planétaire des métaux“ und C. O. ZURETTI, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 8: *Alchemistica signa*, Bruxelles 1932. Ein ähnliches System von Planeten-Symbolen als Metall-Symbole vgl. in *O.Medinet Madi*, vgl. A. MENCHETTI/R. PINTAUDI, Ostraka greci e bilingui da Narmuthis, in: *CdE* 82, 2007, 230–232.

⁸³ Vgl. RICHTER (Anm. 46), 27; zu diesen Techniken in der arabischen Alchemie vgl. A. SIGGEL, *Decknamen in der arabischen alchemischen Literatur*, Berlin 1951; ULLMANN (Anm. 16), 266–270 und G. FERRARIO, An Arabic dictionary of technical alchemical terms: MS Sprenger 1908 of the Staatsbibliothek zu Berlin (fols. 3r–6r), in: *Ambix* 56/1, 2009, 36–48.

⁸⁴ Vgl. RICHTER (Anm. 46), 27.

Die Verwendung von Decknamen in der alchemistischen Literatur schließt sich unmittelbar an metaphorische Nomenklaturen der botanischen, medizinischen und magischen Literatur an, die in griechischen Texten mehrfach mit dem Usus der *προφήται* identifiziert werden.⁸⁵ Gegen Jacques André, der in diesen *Prophêten* nur scharlataneske Drogisten sehen wollte,⁸⁶ identifizierte Robert Halleux sie als die hinter den magischen Papyri stehenden ägyptischen Ritual-Experten („les cercles égyptiens cultivant les arts magiques“).⁸⁷ Michèle Mertens zog die Konsequenz⁸⁸ und schlug den semantischen Kontext und Funktionsbereich des ägyptischen Übersetzungsäquivalents *ḥm-ntr* als Deutungshorizont des Titels und Typus des *Prophêtês* in der griechisch überlieferten natur- und geheimwissenschaftlichen Literatur vor: Eine von vielen Referenzen auf das geheimwissenschaftliche ‚Mnemotop‘ Ägypten⁸⁹ – oder Reflex einer sozialen Realität in der Geschichte der Naturwissenschaften?

5. Zum Problem des ägyptisch-griechischen Wissenstransfers

In den hermetischen Texten wird bekanntlich immer wieder in demonstrativer Weise die ‚Ägyptizität‘ des in ihnen enthaltenen Wissens thematisiert – man denke nur an die ägyptische Apokalypse (Kap. 24–27) des *Asclepios* (= NHC VI/8, 69,28 – 76,20), an das (‚übertretene‘) ‚Übersetzungsverbot‘ des vorgeblich auf Ägyptisch verfassten Traktats *CH* 16, das „die Qualität des Klangs“, die besondere „Intonation der ägyptischen Worte“ und die darauf basierende „Wirksamkeit des Gesagten“ dem nur „zum Angeben geeignet(en) ... Wortgeklänge“ der griechischen Sprache gegenüberstellt⁹⁰ oder an den Aufzeichnungsauftrag im Dialog *Über die Achtheit und die Neunheit* (NHC VI/6, 61,18 – 63,32)⁹¹ der ebenfalls einen ägyptischen Urtext insinuiert. Inwieweit solche Motive tatsächliche Indikatoren einer sprachlich komplexen Textüberlieferung oder lediglich Rekurse auf längst vorfindliche Topoi sind⁹² – diese Frage, so erbittert bisweilen um sie gerungen wurde, scheint mir nicht

⁸⁵ HALLEUX (Anm. 35 [1983]), xv–xvi: „L’existence de langages secrets n’est pas une invention propre à l’alchimie. Un de ces vocabulaires est celui des *προφήται*, qui a pénétré dans les versions interpolées de Dioscoride et dans le Pseudo-Apulée, concurremment avec les synonymes locaux des noms de plantes imposés par les nécessités du commerce. ... Or, les métaphores de codage sont identiques dans le papyrus et chez les *προφήται* de Dioscoride ... La plus part des noms de code sont parties ou des produits de l’organisme d’animaux, d’hommes ou de dieux. On a remarqué que certains d’entre eux sont de traductions de mots égyptiens ... D’autres caractéristiques de ce langage secret ressortent d’une comparaison terme à terme entre le papyrus et les *προφήται*. Certains *Decknamen* sont communs aux deux sources avec la même signification ... Dans d’autre cas, le même *Deckname* a plusieurs significations. ... Inversement, la même plante a plusieurs noms différents.“

⁸⁶ J. ANDRÉ, Pythagoreisme et botanique, in: *Revue de Philologie* 32, 1958, 224–226; vgl. *LSJ* 1540a, III.3: „herbalist ... quack doctor“. Dagegen spricht u.a., dass *προφήτης* in der frühen Alchemie als Selbstbezeichnung verbreitet gewesen zu sein scheint. So nennt der Autor des alten alchemistischen Werkes *Physikà kai Mystikà* seine Kollegen *συμπροφήται*, Zosimos warnt vor einem betrügerischen Kollegen als vor einem *ψευδοπροφήτης*, und wie Isis wird auch Maria die Jüdin im *Corpus Chymicum Graecum* als (ἡ Ἐβραία) *προφήτις* bezeichnet.

⁸⁷ HALLEUX (Anm. 35 [1983]), xv.

⁸⁸ MERTENS (Anm. 71).

⁸⁹ J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 59–60.

⁹⁰ H.-J. THISEN, „... αἰγυπτιάζων τη φώνη...“. Zum Umgang mit der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Antike, in: *ZPE* 97, 1993, 252; vgl. auch J. P. SØRENSEN, Ancient Egyptian religious thought and the XVIth Hermetic tractate, in: G. Englund (Hrsg.), *The religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expressions*, Uppsala 1987, 41–57.

⁹¹ Die Applikation von „Schriftzeichen der Schrift des Lebenshauses“ (ΖΕΝ-ΣΖΑΙ ΝCΑΖΠΡΑΗC) auf Stelen von Türkis (ΖΕΝ-ΣΤΗΑΗ Ν-ΚΑΛΑΓΙΝC) ist zudem ein früher Beleg des Tabula-Smaragdina-Motivs; zu dem in lateinischer Version unter diesem Namen und in Arabisch überlieferten Text vgl. E. J. HOLMYARD, The Emerald Table, in: *Nature* 112, 1923, 525–526; RUSKA (Anm. 19) und PLESSNER (Anm. 26).

⁹² Aus der reichen Literatur zu Ägypten in der abendländischen Rezeption seit der Antike vgl. nur J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998; DERS., *Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten*, München 2000; R. MATTHEWS/C. ROEMER, *Ancient perspectives on Egypt. Encounters with Ancient*

den Kern des Problems zu treffen. Selbst wenn die ‚ägyptischen Spuren‘ hier nur gelegt sein sollten, wie ich es etwa im Falle der erwähnten Beispiele (gerade wegen deren koketter Zurschaustellung) für recht wahrscheinlich halte, so sind doch die Ägypten-Referenzen in der antiken Hermetik, im Neupythagoreismus und im Neuplatonismus so dicht und dezidiert, dass es ohne die Annahme eines ursprünglich stattgehabten Wissenstransfers in nennenswertem Umfang schwierig erscheint, auch nur die Existenz des späteren Topos zu erklären.⁹³

Das Thema scheint nach dem ersten, notorisch zwischen Ägyptologen⁹⁴ und klassischen Philologen⁹⁵ ausgetragenen Schlagabtausch und einer Phase der ‚Waffenruhe‘ in letzter Zeit auf einem neuen Niveau und auf der Basis neuer⁹⁶ bzw. neu hinzugezogener⁹⁷ Quellen wiederzukehren.⁹⁸

Auch in der Konzeptualisierung der Alchemie spielten Ägypten, Ägypter und Ägyptisches von Anbeginn eine überaus prominente Rolle:⁹⁹ *Von Anbeginn* insofern, als wiederum die griechischen Texte selbst ihre ‚Ägyptizität‘ beteuern (wenn Isis an Horus schreibt,¹⁰⁰ die Philosophen von Kleopatra unterwiesen werden, Hermes Trismegistos als Erfinder oder Mittler alchemistischen Wissens auftritt &c.); insofern auch, als die frühesten Zeugnisse¹⁰¹ und Zeugen¹⁰² alchemistischer Praxis aus

Egypt, London 2003; UCKO/CHAMPION (Anm. 47) und TH. GLÜCK/L. MORENZ (Hgg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt. Europäische Konstruktionen Altägyptens*, Hamburg 2007.

⁹³ Ähnlich das Fazit, das QUACK (Anm. 74), 280 zur Ostanos-Tradition im *Corpus Chymicum Graecum* zieht: „Egypt plays a crucial role, more specifically, the temple at Memphis. It is improbable that someone outside Egypt would have tried to construct such a complicated intermingling of cultures. Furthermore, it would not have made any sense if Egypt had nothing to say concerning alchemy. After all, in ancient Egyptian literature there is a long tradition of texts containing technical instructions for various purposes.“

⁹⁴ Z.B. PH. DERCHAIN, L’authenticité de l’inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum», in: *RHR* 161, 1962, 175–198; L. KÁKOSY, Problems of the Thot-cult in Roman Egypt, *A.Arch.Hung.* 15, 1963, 123–128; repr. in KÁKOSY, *Selected Papers (1956–73)*, Studia Aegyptiaca VII, Budapest 1981, 41–46 und DERS., Hermes and Egypt, in: A. B. Lloyd (Hrsg.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London 1992, 258–261; M. KRAUSE, Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius, *ZDMG* Suppl. I (18. Deutscher Orientalistentag), Wiesbaden 1969, 48–57; F. DAUMAS, Le fond égyptien de l’hermétisme, in: J. Ries (Hrsg.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Publications de l’Institut Orientaliste de Louvain 27, Louvain-la-Neuve 1982, 3–25; E. IVERSEN, *Egyptian and Hermetic doctrine*, Copenhagen 1984; J. QUAEGBEUR, Thot-Hermès, le dieu le plus grand!, in: *Hommages à François Daumas*, Vol. II, Montpellier 1986, 525–543.

⁹⁵ Z.B. FESTUGIERE (Anm. 10), 26: „La gnose hermétique, dans son fond, reste dans la tradition hermétique“.

⁹⁶ Vor allem das Book of Thot ed. R. JASNOW/K.-TH. ZAUZICH, *The Ancient Egyptian Book of Thoth. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*, Wiesbaden 2005.

⁹⁷ Für das Gebiet der Astronomie vgl. etwa J. F. QUACK, Zum ersten astrologischen Lapidar im Steinbruch des Damigeron und Evax, in: *Philologus* 145, 2001, 337–344; DERS., Die Spur des Magiers Petese, in: *CdE* 77, 2002, 76–92 und DERS. (Anm. 74); und CHR. LEITZ, Die Sternbilder auf dem rechteckigen und runden Tierkreis von Dendera, in: *SAK* 34, 2006, 285–318, der explizit einfordert, „dass die klassischen Philologen und die Ägyptologen die Erkenntnisse der jeweils anderen Disziplin zur Kenntnis nehmen sollten“ (IBID. 285), und den Nutzen solcher Kenntnisnahme in seiner Studie mustergültig demonstriert.

⁹⁸ Zum *status quaestionis* und Forschungsstand vgl. JASNOW/ZAUZICH (Anm. 96), 65–71, „Hermetic and Greek Interaction as Reflected in the Book of Thoth“.

⁹⁹ DAUMAS (Anm. 68).

¹⁰⁰ Isis nennt ihr Metier direkt *ἱερὰ τέχνη Αἰγύπτου* „heilige Kunst Ägyptens“ (BERTHELOT/RUIELLE [Anm. 18], II, 29, Z. 1).

¹⁰¹ Vgl. DAUMAS (Anm. 68), 110: „Est-ce un pur hasard si l’alchimie est apparue en Egypte? Souvent on constate que des savants parlent de l’origine égyptienne de l’alchimie. Est-ce seulement la résurgence d’un préjugé déjà ancien?“ Neben den alchemistischen Papyri wäre ein extrem interessanter archäologischer Fundkomplex zu nennen, der in der Literatur zitiert wird, dessen Verbleib mir allerdings nicht klar ist: Ein 1882 bei Dronkah südlich von Assiut aufgefundenes Laboratorium, vgl. G. MASPERO, *Études de mythologie et d’archéologie égyptiennes*, tome I, Paris 1893, 206–209, und STERN (Anm. 46), 102.

¹⁰² Wie Zosimos von Panopolis (vgl. hierzu Anm. 43), dessen Name von MERTENS (Anm. 41) nach eingehender Prüfung als historisch glaubwürdiges Indiz seiner tatsächlichen Herkunft aus und Wirkung in Oberägypten anerkannt wird, und seinen Lieblingsfeind Neilos (vgl. B. HALLUM, Neilos (ca 250–300 CE), in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Anm. 34) 1271–1272). Zum Neupythagoräer und lange Zeit als Autor der *Physiká kai mystiká* des Pseudo-Demokrit gehandelten Bolos von Mendes vgl. HERSHBELL (Anm. 42) und HALLUM (Anm. 42). Zum Priester Peteese in seiner Kapazität als ‚Al-

Ägypten stammen; insofern schließlich, als die spätantike bzw. frühislamische „Wissenschaftsgeschichte“ gerne direkt auf Ägypten als das Ursprungsland der Göttlichen Kunst verweist.¹⁰³ Überdies ist bekanntlich der arabische Name dieser Kunst immer wieder mit der ägyptischen Bezeichnung des Niltals bzw. dem ägyptischen Farbausdruck ‚schwarz‘ in Verbindung gebracht worden.¹⁰⁴ Es gilt daher auch in der modernen Wissenschaftsgeschichte gemeinhin als ungefährlich, den Entstehungsort der Alchemie in allgemein gehaltener Formulierung nach Ägypten zu verlegen.¹⁰⁵

Erst eigentlich interessant, jedoch viel diffiziler ist freilich die Frage nach dem Wann, Wo und Wie eines effektiven Wissenstransfers. Ist es doch gerade der Kummer seiner Befürworter, dass keine unmittelbaren Korrespondenzen zwischen den in ägyptischer Sprache tradierten Texten und den Texten der griechischen Alchemie nachweisbar sind. François Daumas, der die Frage nach den ägyptischen Wurzeln der Alchemie erstmals in der modernen Ägyptologie explizit stellte,¹⁰⁶ versuchte, sich diesen über zwei Wege zu nähern: über Hinweise auf Ägypten in den griechischen alchemistischen Texten und über Hinweise auf Alchemie in den ägyptischen Texten. Während die ersteren sich erwartungsgemäß reichlich finden ließen, erbrachte der zweite Ansatz allenfalls Indizien und Anspielungen: „Malheureusement, jusqu’aujourd’hui aucun des documents alchimiques égyptiens ne nous est parvenu. Nous n’induisons l’existence de cette alchimie qu’à partir des allusions contenues dans les textes qui nous sont parvenu. ... Si l’on se souvient des conceptions que révèlent sur la formation des pierres et des métaux précieux les inscriptions égyptiennes citées plus haut et des idées sur l’or, que les Egyptiens ont élaborées, il paraîtra qu’on peut leur attribuer avec une très solide probabilité l’origine des théories comme des manipulations alchimiques. ... Il serait facile d’accumuler

chemist’ vgl. DAUMAS (Anm. 68), 112; QUACK (Anm. 97), 91–92 und B. HALLUM, Petasios, pseudo? (300–400 CE), in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Anm. 34) 1422–1423. Zu Pammenês, der nach *Physika kai Mystika* (ed. BERTHELOUT/RUELLE [Anm. 18], vol. II, 49,8) den ägyptischen Priestern die Chrysopoeia „vorgetragen hat“ (ἐπεδείξατο), vgl. VERENO (Anm. 19), 95 und 129 und HALLUM (Anm. 34); als weitere alchemistische Autoritäten des *Corpus Chymicum Graecum* mit ägyptischen Namen sind Pêbikhios/Pibêkhios, vgl. DAUMAS (Anm. 68), 112 und B. HALLUM, Pêbikhios or Pibêkhios (50–300 CE), in: P. T. Keyser/G. L. Irby-Massie (Anm. 34) 1411–1412 oder Phimenas von Saïs, ibid, 1479 zu nennen.

¹⁰³ Vgl. QUACK (Anm. 74), 282: „The birth of true alchemy is always thought to have taken place in Egypt.“ Zu Ostanês, dem legendären Lehrer des Demokrit zu Memphis und des Alchemisten Petasios, s.o. und vgl. ULLMANN (Anm. 16), 184–185 und QUACK (Anm. 74), 279–281. Zur arabischen *Chalid ibn Jazîd*-Legende vgl. J. RUSKA, Arabische Alchemisten, I: *Châlid ibn Jazîd ibn Mu‘âwiya*, II: *Ġa‘far al Šâdiq, der sechste Imâm*, Heidelberg 1924 (repr. Wiesbaden 1967); und ULLMANN (Anm. 16), 192–193.

¹⁰⁴ Zur Geschichte und Forschungsgeschichte des Wortes *Alchemie* vgl. VERENO (Anm. 19), 39–45. Nachdem es im seriösen Bereich der Diskussion über die Etymologie von *al-kîmiyâ* lange Zeit so aussah, als habe J. RUSKA, Neue Beiträge zur Geschichte der Chemie, in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* Bd. 8, Heft 3/4, 1942, 305–335 mit seiner (in erster Linie gegen LAGERCRANTZ’ Deutung von χημεία als Verballhorung von ποτρεία ‚Ehebruch, Betrug‘, aber auch gegen die ägyptischen Etymologien gerichteten) Zusammenstellung der Evidenz für χημεία, χημεία ‚Gießkunst‘ [< χύω]) das letzte Wort zu der Frage gesprochen, sind unlängst von BAIN (Anm. 17) neue bzw. bislang übersehene Belege und beachtliche Argumente für eine Verbindung des Wortes (*al*)-*kîmiyâ* mit dem ägyptischen *khme* vorgestellt worden. Zu der Stelle in Plutarch, *De Iside et Osiride*, die lange Zeit die Beweislast dieser Etymologie tragen sollte, vgl. J. RUSKA, Neue Beiträge zur Geschichte der Chemie, in: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, Bd. 8, Heft 3/4, 321 und THISSEN (Anm. 90), 249.

¹⁰⁵ Vgl. etwa A. J. ROCKE, Alchemy, in: J.L. Heilbron (Hrsg.): *The Oxford Companion to the History of Modern Sciences*, Oxford 2003, 19a: „Scholars can make solid arguments for the rise of alchemical ideas in ancient China or Persia, but most identify its birthplace in Egypt under the Ptolemaic Kingdom and the early Roman Empire. The sort of alchemy practiced there was born from a mix of Aristotelian theories of matter, Hellenistic religious philosophies such as gnosticism, hermetism, and the mystery cults; and various ancient metallurgical and chemical techniques. The first practioners probably were a secretive group or sect, perhaps Hellenized Egyptians in Alexandria.“ – In dieser Formulierung, die *grosso modo* auf LINDSAY (Anm. 42) fußt, ist freilich die Frage einer (im historischen wie sprachlichen Sinne) vorgriechischen ägyptischen Proto-Alchemie ausgeklammert.

¹⁰⁶ DAUMAS (Anm. 68), anknüpfend an F. DAUMAS, La valeur de l’or dans la pensée égyptienne, *Revue de l’Histoire des Religions* 149, 1956, 1–17.

encore un grand nombre de rapprochements entre textes égyptiens et ouvrages alchimiques. Le cadre d'une simple communication ne le permettrait pas.¹⁰⁷

Es ist eben dieses Problem der fehlenden direkten Korrespondenz, das bis heute auch dem Beweis einer tatsächlichen Abhängigkeit der griechischen Hermetica von ägyptischen Quellen entgegensteht. So bedauerten unlängst Richard Jasnow und Karl-Theodor Zauzich, dass selbst das *Book of Thot*, dessen weitgehende Gemeinsamkeit mit den griechischen Hermetica „the subject matter, the dialogue structure, certain phraseology, and, perhaps most striking, the designation of Thot as *wr wr wr*, «Trismegistus»“¹⁰⁸ einschließt, keinerlei wirkliche Entsprechungen bietet.¹⁰⁹

Daumas erhoffte sich die endgültige Bestätigung der vermuteten Relation von zukünftigen Funden;¹¹⁰ Jasnow und Zauzich erklärten die Verschiedenheit der griechischen „Übersetzungen“ von mutmaßlichen ägyptischen „Vorlagen“ mit einem mehrstufigen Übersetzungsprozess.¹¹¹ Die Frage ist aber: Könnten tatsächlich (vorkoptische) ägyptischsprachige Texte gefunden werden, die in einem alles bisher Bekannte übersteigenden Maß etwas dem griechischen philosophischen Diskurs – ‚griechisch‘ im Sinne von Inhalt und rhetorischem Stil – Ähnliches bieten, wären also ‚ägyptische Hermetica‘ doch möglich?!¹¹² Oder anders herum, sind griechische Texte vorstellbar, die, dank wörtlicher Übersetzung ihrer ägyptischen Vorlagen, unverkennbar ägyptische Weisheit bieten – gleichsam das Haupt der Isis mehr geschmückt als verborgen unter einem transparenten Schleier von Griechisch?

Man muss kein glühender Verfechter der Whorf-Sapir-Hypothese sein, um sich derartige Hybride schwer vorstellen zu können, Hybride im Sinne der Verbindung von, wiewohl nicht schlechthin inkommensurablen, so doch stark divergierenden kultursemiotischen Systemen. Denn so wahr die Möglichkeit ägyptisch-griechischer Translation an sich denkbar und in narrativen, technischen und präskriptiven Textsorten tatsächlich nachgewiesen ist,¹¹³ so wahr schließt doch Translation im Be-

¹⁰⁷ DAUMAS (Anm. 68), 117–118; vgl. BAIN (Anm. 17), 219, 61: „Admittedly there is no record of alchemy in the Pharaonic period, but Daumas is able to point to the Egyptian names of many of the alchemists found in the Greek texts, elements in Greek texts that correspond to elements in Pharaonic medical texts, and to the *topos* of the discovery of alchemical texts in Egyptian temples“.

¹⁰⁸ JASNOW/ZAUSICH (Anm. 96), 65.

¹⁰⁹ JASNOW/ZAUSICH (Anm. 96), 71: „There is no simple identity between the Book of Thot and the corpus of Hermetic texts. Our examination of the corpus has revealed no verbal parallels. There is no evidence for uniquely Greek thought or distinctive Greek philosophical terminology in the Book of Thoth.“ Vgl. in diesem Sinne auch AUFRÈRE (Anm. 15), 330: „l'ouvrage de R. Jasnow at K.-Th. Zauzich sur les lambeaux du *Livre de Thot* en démotique a démontré, non pas d'étroites correspondences, mais des analogies avec les livres hermétiques grecs. On pourrait parler d'analogies structurelles“.

¹¹⁰ DAUMAS (Anm. 68), 118: „Il suffit que cette esquisse découvre les chemins d'une étude nouvelle et trace les voies d'une méthode pour aborder des domaines obscurs, plus encore par le mauvais état des sources ou même par leur disparition que par l'aspect abscons des matières abordées. Des études méthodiques et, on dit toujours l'espérer, des découvertes nouvelles permettront de les confirmer, de les modifier peut-être et même de les prolonger.“

¹¹¹ JASNOW/ZAUSICH (Anm. 96), 67: „The mechanism of exchange can indeed be difficult to determine; one often has the impression that the mediating stages of translation are missing“; ebd., 71: „It is safest to posit that the Book of Thoth represents the Egyptian religious tradition which may ultimately feed into the Hermetic teaching, but that this connection takes place through a series of intermediary steps involving perhaps several Greek interpretations and translations of the material presented in the Book of Thoth“.

¹¹² So der seinerzeit von den Rezensenten kritisierte Titel der Edition, in der E. A. E. REYMOND, *From Ancient Egyptian Hermetic Writings*, Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek 11, Wien 1977, Wiener Fragmente des jetzt als *Book of Thoth* bekannten Texts publiziert hatte, cf. JASNOW/ZAUSICH (Anm. 96), 71: „It is no doubt significant that both Egyptologists and Classicists rejected the label «Hermetic» which Raymond assigned to the small fragments of the Book of Thoth published by her“.

¹¹³ Der aktuelle Forschungsstand wird referiert von H.-J. THISSEN, «Lost in Translation»? Von Übersetzungen und Übersetzern, in: H.-W. Fischer-Elfert/T. S. Richter (Hgg.), *Literatur und Religion im Alten Ägypten. Ein Symposium zu Ehren von Elke Blumenthal*. Leipzig (im Druck), dessen Hauptthema P.BM 274, die griechische Übersetzung aus dem *Mythos vom Sonnenauge*, ist. Zwischen den vergleichsweise ‚harmlosen‘ narrativen und den um so vieles problematischeren philosophischen Texten stehen die im engeren Sinne religiösen Texte. Teilweise, wie im Falle des *Buchs vom Tempel*, ist ihre Übersetzung ins Griechische geradewegs nachweisbar (vgl. J. F. QUACK, Ein ägyptisches Handbuch des Tempels und seine griechische Übersetzung, in: *ZPE* 119, 1997, 297–300; DERS., Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein

reich von intellektuell und diskursiv so anspruchs- wie voraussetzungsvollen Texten wie den hier in Frage stehenden in hohem Maße Leistungen ein, die den Bereich bloßer sprachlicher Übertragung bei weitem übersteigen. So tief in der griechischen Tradition verwurzelte Komplexe wie das mittelplatonische Welt- und Menschenbild der Hermetica mit seinen spezifischen Begriffen¹¹⁴ oder das naturphilosophische Inventar der griechischen Alchemie¹¹⁵ können schlechterdings nicht das Resultat einer bloß sprachlichen Übersetzung aus dem Ägyptischen sein!

Nun verfügen wir allerdings über ein extrem aufschlussreiches Zeugnis dafür, *dass* und *wie* ägyptische priesterliche Tradition sich *doch* in griechische Philosophie verwandeln konnte: die Fragmente aus den griechischen Schriften¹¹⁶ des „Hierogrammateus“,¹¹⁷ „Philosophen“,¹¹⁸ „Weisen“¹¹⁹ und „Stoikers“¹²⁰ Chairemon.¹²¹ Der Ägypter Chairemon gehörte der hohen ägyptischen Priesterklasse der Hierogrammaten an¹²² und – so die Einschätzung eines Experten!¹²³ – er „kannte die Bedeutung der Hieroglyphen“. Dass Chairemon sich auch das Epitheton „der Stoiker“ in der ganzen Bedeutung des Wortes verdient hat, ist durch Michael Fredes subtile Analyse der Testimonien und Fragmente

Vorbericht, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 2000 1–20; DERS., *Le manuel du temple. Une nouvelle source sur la vie des prêtres égyptiens*, *Égypte Afrique et Orient* 29, 2003, 11–18, und DERS., *Die Überlieferungsstruktur des Buches vom Tempel*, in: S. Lippert/M. Schentuleit (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg*, Wiesbaden 2005, 105–115), teilweise, wie im Falle der Isisaretalogien, ist die Front zwischen Befürwortern und Bestreibern einer ägyptischen Vorlage ähnlich umkämpft wie bei den Hermetica, vgl. zuletzt J. F. QUACK, «Ich bin Isis, Herrin der beiden Länder». Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie, in: S. Meyer (Hgg.), *Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der ganzen Welt. Studies in Honor of Jan Assmann*. Numen Book Series 97, Leiden/Boston 2003, 319–365 mit einer hypothetischen Rückübersetzung ins Demotische. Zur sich daran anschließenden Frage des Einflusses der griechischen Literatur auf ägyptische Texte vgl. J. F. QUACK, Gab es eine ägyptische Homer-Rezeption?, in: A. Luther (Hrsg.), *Odyssee-Rezeptionen*, Frankfurt 2005, 55–72 und H.-J. THISEN, Homerischer Einfluss im Inaros-Petubastis-Zyklus?, in: *SAK* 27 (1999), 369–387; DERS., Die demotische Literatur als Medium spätägyptischer Geisteshaltung, in: G. Burkhard et al. (Hgg.), *Kon-Texte. Akten des Symposiums „Spurensuche – Altägypten im Spiegel seiner Texte“*, München, 2.–4. Mai 2003, Ägypten und Altes Testament 60, Wiesbaden 2004, 91–101 und H.-J. THISEN, Lost in Translation? (a.a.O.).

¹¹⁴ Vgl. etwa BALTES (Anm. 5) und DILLON (Anm. 5).

¹¹⁵ Es ist signifikant, wenn unter den in der arabischen Alchemie figurierenden pseudepigraphischen Autoritäten aus dem Bereich der griechischen Philosophie neben Sokrates (*Suqrāt*), Platon (*Aflātūn*), Aristoteles (*Aristāṭālīs*) und Apollonios von Tyana (*Abūlūn*, *Balīnas* u.ä.) hauptsächlich Vorsokratiker – als die Repräsentanten der naturphilosophischen Frage nach der materiellen Wurzel aller Dinge – vertreten sind, wie Archelaos (*Aršilāwus*), Demokritos (*Dūmuqrāṭīs*), Empedokles (*Anbaḍaqlīs*), Leukippos (*Lūqā al-ḥakīm*) und Pythagoras (*Fīṭāgūras*), vgl. SEZGIN (Anm. 62), 31–119; ULLMANN (Anm. 16), 147–192 und M. PLESSNER, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie in arabisch-lateinischer Überlieferung. Studien zu Text und Inhalt der Turba Philosophorum*, Wiesbaden 1975.

¹¹⁶ Hauptsächlich durch Testimonien bezeugt, nur selten auch in Fragmenten überliefert, sind eine Hieroglyphenkunde (vgl. H.-J. THISEN, Zum Hieroglyphen-Buch des Chairemon, in: G. Moers et al. (Hgg.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen 2006, 625–634), eine ägyptische Geschichte, Aigyptiákā (evtl. identisch mit dem vorigen Werk), die u.a. von Porphyrios exzerpierte Schrift über die ägyptischen Priester, ein astronomischer Traktat über Kometen, ein grammatisches Werk über explikative Konjunktionen, eine Schrift über die Methode der allegorischen Interpretation und eine Schrift über Vogelschau; vgl. M. FREDE, Chairemon der Sotiker, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36/3, Berlin/New York 1989, 2081–2085.

¹¹⁷ Χαίρημων ὁ ἱερογραμματεὺς: VAN DER HORST (Anm. 21), testimonium 6; fragmenta 4, 12 und 13.

¹¹⁸ Χαίρημων ὁ φιλόσοφος: ibid., testimonium 2, 3 und 4.

¹¹⁹ Χαίρημων ὁ σοφός: ibid., fragmentum 2.

¹²⁰ Χαίρημων ὁ στωικός: ibid., fragmenta 3, 10, 11 (*Chairemon stoicus*) und 14.

¹²¹ Ibid. Chairemon wurde ca. 5 (± 5) n. Chr. geboren, weilte wahrscheinlich 41 n. Chr. als alexandrinischer Gesandter in Rom (Plond. VI, n° 1 = ibid., testimonium 5), wirkte um 48 n. Chr. daselbst als Lehrer des jungen Nero (ibid., testimonium 3) und dürfte nicht lange nach 80 n. Chr. gestorben sein (ibid., testimonium 10 und P.Oxy. XVIII 2190), vgl. FREDE (Anm. 116), 2075–2085.

¹²² W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, Leipzig/Berlin 1905/1908; K.-TH. ZAUZICH, s. v. Hierogrammat, ἱερογραμματεὺς, in: *Lexikon der Ägyptologie* II, 1977, 1199–1201; PH. DERCHAIN, *Les imponderables de l'hellénisation. Littérature d'hierogrammates*, Monographies Reine Élisabeth 7, 2000.

¹²³ THISEN (Anm. 116), 634.

deutlich geworden. So ist nicht nur seine von Porphyrius, *De abstinentia* IV, 6–8 ausführlich zitierte Beschreibung des Lebenswandels der ägyptischen Priester ein Kompendium stoischer Anthropologie und Ethik, wenn am Exemplum der ‚Philosophen‘ *avant la lettre*, als welche die ägyptischen Priester hier figurieren, das Ideal des von *πλεονεξία* ‚Gier‘ und *πάθος* ‚Leidenschaft‘ befreiten, in *λιτότης* ‚Anspruchslosigkeit‘ und *ἐγκράτεια* ‚Enthaltsamkeit‘ lebenden stoischen Weisen illustriert wird. Auch seine Gedanken zur Kosmologie und Theologie, also zur ‚Physik‘ im Sinne der Stoa, zur Logik und zur Sprachphilosophie, soweit sie sich aus den telegraphischen Mitteilungen der Testimonien und Fragmente überhaupt extrahieren lassen, zeigen Chairemon auf der Höhe der stoischen Theorie seiner Zeit, namentlich deren betont religiöser Richtung, die auf Poseidonios von Apameia zurückgeht und über kurz oder lang im Platonismus aufgehen sollte.¹²⁴

Nach Michael Fredes Urteil war Chairemon „weder ein großer Gelehrter noch ein großer Philosoph. Wenn er es zu seinen Lebzeiten zu einem nicht unbeträchtlichen Ansehen brachte, dann wohl deshalb, weil sein Werk bedeutenden Strömungen und Bedürfnissen seiner Zeit entsprach“.¹²⁵ Für uns dagegen ist er ein einzigartiger Glücksfall, ein Phänomen. Phänomenal ist er, kurz gesagt, darin, dass seine ‚rein‘ stoischen Philosopheme eine uneingeschränkte Resonanz in ‚rein‘ ägyptischen Konzepten finden, dass also der hellenistische Philosoph Chairemon nie den ägyptischen Priester Chairemon verdrängt und verleugnet hat – im Gegenteil! War es doch gerade Chairemons Absicht zu zeigen, „daß die recht verstandene ägyptische Tradition in wichtigen, wenn nicht gar wesentlichen Punkten eine Bereicherung der hellenistischen oder, vielleicht besser, der menschlichen Kultur darstellt“.¹²⁶ Es ist hier nicht der Ort, um den oft geradezu ins Auge springenden ägyptischen Bezugspunkten der stoischen Theoreme des Chairemon, wie etwa den Äquivalenten zur stoischen Physik in der ägyptischen Astronomie und Solartheologie,¹²⁷ den Äquivalenten zur Sympathielehre des Poseidonios in der neuerdings durch späthieratische Texte immer besser greifbar werdenden ägyptischen Naturtheologie¹²⁸ oder eben der stoischen Ethik in den ägyptischen Priestervorschriften,¹²⁹ nachzugehen. Hier seien lediglich im Blick auf unsere Ausgangsfrage – das Verhältnis der ägyptischen Traditionsliteratur zur griechischen Hermetik und alchemistischen Literatur – zwei Beobachtungen und ein Fazit formuliert:

1. Fehlten uns alle Informationen zur Person des Autors, wüssten wir also nicht um seine Zugehörigkeit zu zwei Kulturen und deren intellektuellen Eliten und kennten wir nur das in griechisch ver-

¹²⁴ FREDE (Anm. 116), 2085–2102.

¹²⁵ FREDE (Anm. 116), 2067.

¹²⁶ FREDE (Anm. 116), 2068.

¹²⁷ Vgl. CHR. LEITZ, *Studien zur ägyptischen Astronomie*, ÄA 49, 1989; DERS., *Tagewählerei*, ÄA 55, 1994 und DERS., *Altägyptische Sternuhren*, OLA 62, 1995; A. VON LIEVEN, Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten, ÄA 64, 2000, 188–190 zur ‚Religiösen Astronomie‘ der Ägypter. Dass gerade die Astronomie ein Feld intensiven Austauschs zwischen Griechen und Ägyptern gewesen ist, zeigt LEITZ (Anm. 97) in seiner ausführlichen Studie zu den Sternbildern der beiden Tierkreiszeichen im Tempel von Dendera.

¹²⁸ Vgl. nur J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtynis*, The Carlsberg Papyri 2, CNIP 17, 1998; A. VON LIEVEN, Das Göttliche in der Natur erkennen. Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestationen des Göttlichen. Mit einer Edition der Baumliste P.Berlin 29027, in: ZÄS 131, 2004, 156–172 und H. W. FISCHER-ELFERT, Weitere Details zur Göttlichkeit der Natur – Fragmente eines späthieratischen Lexikons (Pap. Hal. Kurth Inv. 33 A–C [Halle/Saale]), in: ZÄS 135, 2008, 115–130. Es verdient Erwähnung, dass die in den Onomastika häufig belegte Identifikationsweise von Wesen und Stoffen der Naturreiche als „(Körperteil) X des (Gottes) Y“ demselben Prinzip wie die von den *Prophētai* gebrauchten Decknamen (s.o.) folgt, vgl. HALLEUX (Anm. 35 [1983]), xvi und R. GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, Philippika 21, 2008, 369–370. Zur Lehre von den sympathetischen Eigenschaften der Naturgegenstände in der arabischen Wissenschaft vgl. ULLMANN (Anm. 16), 393–426.

¹²⁹ Vgl. J. ASSMANN, Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität, in: J. Osing/E. K. Nielsen, *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in honour of Erik Iversen*, CNI Publications 13, Copenhagen, 1992, 9–25, bes. 15–19; QUACK (Anm. 113); J. QUAEGBEUR, Sur la «loi sacrée» dans l'égypte gréco-romaine, in: *Ancient Society* 11/12, 1980/81, 227–240.

fasste Werk, so wäre dessen Stoizismus als solcher vermutlich nicht mehr und nicht weniger einer ägyptischen ‚Vorlage‘ (oder ‚Folie‘) ‚verdächtig‘ als der Mittelplatonismus der Hermetika und die naturphilosophische Tradition der alchemistischen Texte. Die darin verstreuten Ägypten-Verweise würden auf uns vielleicht nicht weniger ‚gestellt‘ wirken als die Abammôn-Anebô-Maskerade in der gegen Porphyrios vorgetragenen Theurgie-Schrift des Jamblich.¹³⁰

2. Zwischen den Chairemon sehr wahrscheinlich bekannten Texten bzw. Konzepten aus der priesterlichen Wissensüberlieferung des Lebenshauses¹³¹ und seinem griechischen Werk liegt ganz offensichtlich kein materieller, mehrstufiger Übersetzungs- und Überlieferungsprozess.¹³² Das ‚Relais‘ zwischen den beiden ‚Kulturkreisen‘, zwischen den ihnen je eigenen ‚kultursemiotischen Indizes‘ und ‚diskursiven Universen‘, ist in die Person des Autors *integriert*, dessen intellektuelle Kompetenz eben nicht nur Bilingualität, sondern im hohen Maße auch Bikulturalität und Biliteralität eingeschlossen haben muss. Im Lichte dieser Konstellation ist es zweifellos gerechtfertigt, wenn Philippe Derchain 1990 die Texte des „Atelier des Orfèvres“¹³³ als ihrer Struktur nach – der Verbindung von metallurgischer Technologie und theologischer Interpretation der Stoffe – alchemistisch „avant la lettre“ auffasste,¹³⁴ und in diesem Sinne kann das *Book of Thoth* tatsächlich als „prä-“ oder „proto-hermetische“ Schrift bezeichnet werden.¹³⁵

3. Chairemons ägyptisch-hellenistische Hermeneutik eingehender zu studieren hieße, den Innenraum jenes kulturellen Translationsprozesses in Augenschein zu nehmen, der die Voraussetzung für den so vielfach angedeuteten und vermuteten ägyptisch-griechischen Wissenstransfer in Hermetik und Alchemie gebildet haben muss.

¹³⁰ Zu den Namen der Disputanden vgl. H.-J. THISSEN, Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri, in: U. Verhoeven/E. Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, OLA 39, Leuven 1991, 296–297 mit dem Fazit: „Daß beide griechische Namensformen nur in diesem Text vorkommen, legt die Vermutung nahe, daß sie von Iamblich für diesen Zweck «erfunden» wurden“.

¹³¹ Vgl. A. H. GARDINER, The House of Life, in: *JEA* 24, 1938, 157–179; S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris 1988, 119–179, bes. 142–145; J. OSING, La science sacerdotale, in: D. Valbelle (Hrsg.), *Le Décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris 2000, 127–140 und F. HOFFMANN, s. v. Science, in: D. B. Redford (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* III, Oxford 2001, 181–186.

¹³² Auch der dissimilierende Effekt der unterschiedlichen Sitze im Leben wird von JASNOW/ZAUSICH (Anm. 96), 71, zurecht betont: „However it must be emphasized that whereas the context, as it were, of the Book of Thoth, lies squarely within the Egyptian temple tradition, and specifically, within the rituals and cult of the House of Life, the context of the Hermetic corpus is much more difficult to determine. The existence or non-existence of “organized practioners of Hermetic doctrine” has long been a famous problem.“

¹³³ PH. DERCHAIN, *L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie*, in: *CdE* 129, 1990, 219–242, 219: „L'entrée de l'«Atelier des Orfèvres» se fait par une porte que l'on trouve en face de soi au sixième palier de l'escalier ouest du temple de Dendara. Le décor de l'encadrement extérieur de cette porte consiste en deux colonnes d'hiéroglyphes inscrites sur les montants et, sur le linteau, une scène dédoublée de la présentation de Maât aux deux formes habituelles de la déesse locale Hathor et Isis, par un roi fils ou héritier de Thot. Cette dernière épithète précise la qualité du ritualiste qu'attendent des tâches spéciales.“

¹³⁴ DERCHAIN (Anm. 133), 223: „Les fragments hiéroglyphiques identifiés à Dendara, mêlés à des textes et des figures cultuels ou spéculatifs, apportent la preuve non seulement de l'origine égyptienne des βαφικὰ τεχναί, mais aussi de leurs implications dans la vie spirituelle des temples de ce temps, réalisant ainsi, avant la lettre, la combinaison de la technique et de la philosophie qu'achèvera l'alchimie classique.“ Zustimmend jetzt AUFRÈRE (Anm. 15), 174; vgl. ebd. 309–331. Gegen VON LIPPMANN (Anm. 48), 275–282, der in den ersten praktischen Alchemisten hellenistisch-ägyptische Priester vermutete, die in den Tempelwerkstätten von alters her Edelmetallimitation hergestellt hätten, machte VERENO (Anm. 19) geltend, dass die Priester nie selbst als metallurgische Handwerker in Erscheinung treten. Der konzeptionellen Verbindung von Handwerk und Theologie tut dies indessen keinen Abbruch.

¹³⁵ Vgl. JASNOW/ZAUSICH (Anm. 96), 67: „If the Book of Thoth is no “smoking gun,” it does at least provide us with a better idea of Egyptian Late Period scholarly theological thought, precisely the sort of composition that would have been of interest to Hellenistic Hermetic thinkers“ und ebd. 71: „There is, in our opinion, little doubt that the imagery and symbolism found in the Book of Thoth would have been quite congenial and amenable to further interpretation by the authors of the Hermetic Corpus. Still, it is imperative to keep the texts distinct.“

6. Epilog

Im Nachdenken über diese und verwandte Fragestellungen hat Heinz-Joseph Thissen seit nunmehr Jahrzehnten die Rolle eines Protagonisten inne, und niemand wäre besser vorbereitet, auch die zuletzt genannte Aufgabe zu übernehmen, als er.¹³⁶ Allein, ihm zur Bürde des Horapollon, mit dem er unser Fach beschenken möchte und schon beschenkt hat,¹³⁷ zusätzlich den vor zwanzig Jahren von László Kakosy geforderten¹³⁸ ägyptologischen Kommentar zu Chairêmon aufzubürden – dies wäre doch ein Akt groben Undanks! Der Pionier hat das Gelände geklärt und vorbereitet, nun mögen ruhig andere – im dankbaren Bewusstsein, wem sie ihr leichtes Vorankommen verdanken – fortfahren!

Papyrusammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Wien

Das Papyrusstück (8 x 9 cm) war zweimal gefaltet. Entlang der Faltungen haben sich nur wenige Fehlstellen ergeben, aber der Schluss des Briefes fehlt; die Rückseite zeigt wenige Spuren der Adresse.

Der kleine Brief wurde in einer etwas abgewinkelten Hand und auf dicker Feder geschrieben. Die Orthographie ist bis auf zwei Kleinigkeiten korrekt.

Für die Datierung kann nur die Pallographie herangezogen werden. Zu vergleichen sind die Schrift von Ammon in seinen Entwürfen, z. B. P. Ammon I 17, pl. IX, mit dem hier mit P. Ch. und P. Mich. XVIII 793, pl. 39, aus dem Jahr 381 n. Chr.

Inhalt des Briefes ist der alltägliche Vorgang der Beladung von Kähnen. Leider erfahren wir nicht, was da verladen wurde; Absender und Adressat des Briefes wissen so genau, wovon es sich handelt, dass keine nähere Angabe nötig ist.

Es scheint sich aber um den Vorgang der Umladung von einem kleinen Transportboot auf ein noch kleineres Boot zu handeln, so dass wir annehmen können, dass die hier geschilderten Aktivitäten in einem Hafen vor sich gingen, der an der Schnittstelle zwischen einem breiteren Fahrwasser und einem Kanalsystem lag. In Ptolemäus Hormou z. B., wo der Bahr Yussuf auf das Kanalsystem des Arsinoites traf, müssen solche Umladungen ständig stattgefunden haben.

Auffällig ist, dass die Ankunft des ersten Bootes, Ptolemaios, am 1. Tag der Nacht geschieht und dass dies ausdrücklich von dem Absender des Briefes hervorgehoben wird. Es ist daher terminliche Gründe, die ein Abwarten auf das nächste Boot nahelegen. Wir haben hier Zeuge einer Aktion, die nicht ganz normal war. Es handelt sich um einen Sonderfall, der mit dem ganz normalen Betrieb in einem kleinen Hafen zu tun hat.

Transkription und Übersetzung

Κορυλλιος Κορυλλιω

Korullios seinem Bruder Sarapion Grüß! Der erste Kahn des Horapollon kam diese Nacht schon

¹³⁶ Den ersten Schritt, die Erläuterung der aus Chairemons *Hieroglyphiká* überlieferten Hieroglyphenzeichen und -bedeutungen, hat er unlängst bereits getan: THISSEN (Anm. 116).

¹³⁷ Vgl. H.-J. THISSEN, Horapollinis Hieroglyphika. Prolegomena, in: *Aegyptiaca Treverensis* 7, Mainz 1994, 255–263; DERS., *Vom Bild zum Buchstaben – vom Buchstaben zum Bild. Von der Arbeit an Horapollons Hieroglyphika*. Abh. d. Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 1998/3, Mainz/Stuttgart 1998; DERS., *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*. Bd. 1: *Text und Übersetzung*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, Beiheft 6. München/Leipzig 2001 und DERS., Aus der Werkstatt Horapollons, in: K. ZIBELIUS-CHEN/H.-W. FISCHER-ELFERT (Hgg.), *«Von reichlich ägyptischem Verstande»*. Festschrift für Waltraud Guglielmi zum 65. Geburtstag, *Philippika* 11, 2006, 153–163.

¹³⁸ L. KAKOSY, Rez. zu VAN DER HORST, CHAEREMON, in: *OLZ* 84, 1989, 23.

Dieser kleine Brief soll auch an Deine Frau kommen, deren Name ebenfalls mit K geschrieben wurde.