

REITZENSTEIN: HIMMELSWANDERUNG

WARBURG INSTITUTE

FGK 85

UNIVERSITY OF LONDON
WARBURG INSTITUTE

Aus:

*Mit herzlichem Gruss
i. Bf.*

FESTSCHRIFT
FRIEDRICH CARL ANDREAS

zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres

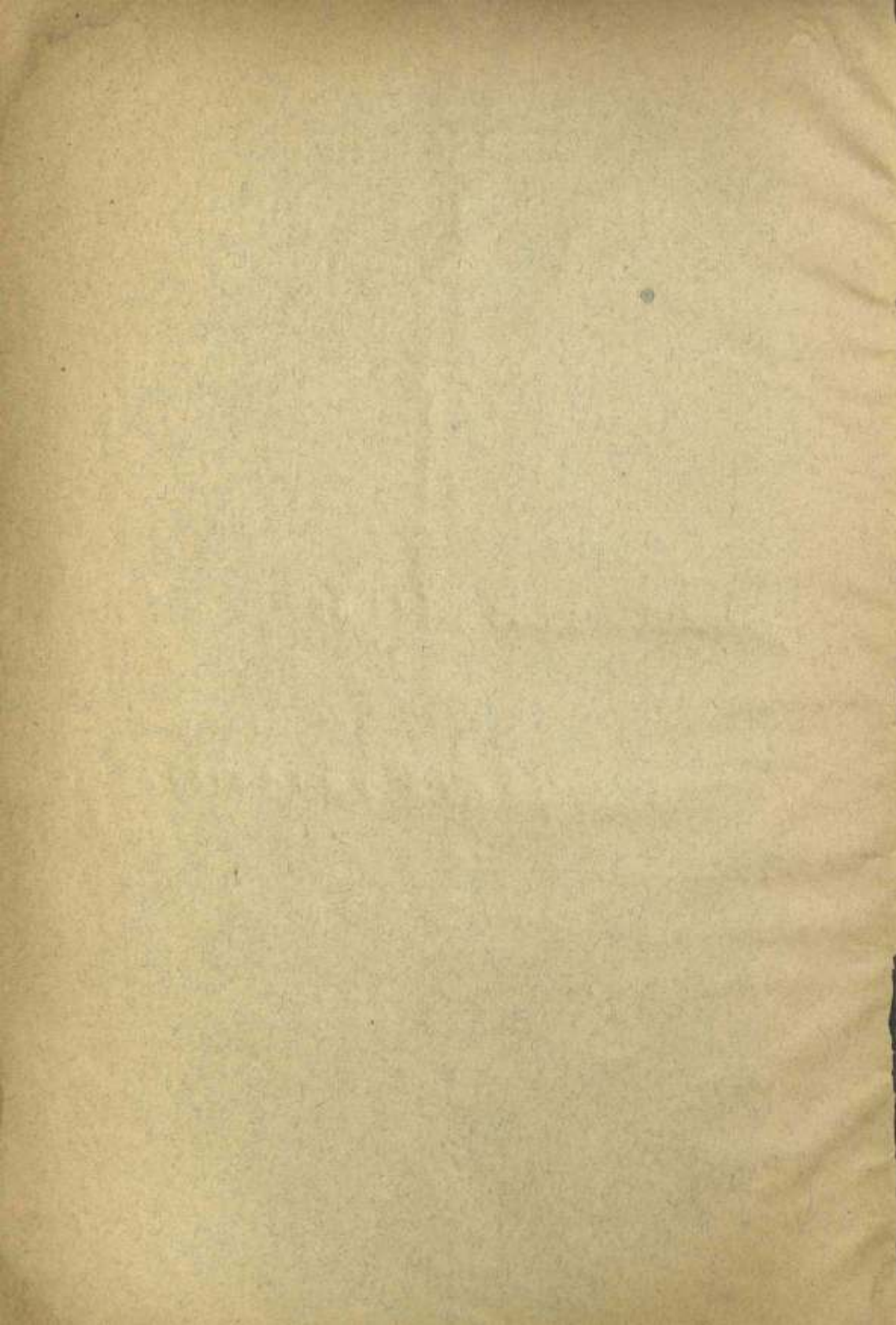
am 14. April 1916

dargebracht

von Freunden und Schülern.

Leipzig, Otto Harrassowitz, 1916.

*Vom Verfasser
überreicht.*



HIMMELSWANDERUNG UND DRACHENKAMPF IN DER ALCHEMISTISCHEN UND FRÜHCHRIST- LICHEN LITERATUR.

Wer sich mit dem heidnischen und christlichen Gnostizismus der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung beschäftigt, die oft fast ununterscheidbar ineinander übergehen, muß, um den Zusammenhang der beiden Grundbegriffe *γνωστικὸς* und *πνευματικὸς* zu verstehen, die alten Volksvorstellungen untersuchen, wie der Mensch geheimes Wissen und göttliches Wesen, d. h. Wunderkraft, erwerben kann. Auf eine früher wenig beachtete Quelle dafür, nämlich auf die alchemistischen Offenbarungsschriften, die aus griechischer, syrischer und arabischer Überlieferung M. Berthelot, leider in etwas unzulänglicher und schwer benutzbarer Form herausgegeben hat¹⁾, konnte ich in den Nachträgen meines Buches 'Poimandres' eben noch verweisen und zeigen, daß in ihnen die eigentlich religiösen Offenbarungsschriften nachgeahmt oder ausgeschrieben sind. Ich kehre bei dieser Gelegenheit zu ihnen um so lieber zurück, als auch der Philologe gern einmal einen Blick in die bunte Mythen- und Märchenwelt des Orients wirft. Freilich wird er dabei sich wohl immer bewußt sein, daß, was er selbst erreichen und bieten kann, Bedeutung erst gewinnt, wenn es der Orientalist aufnimmt, berichtigt und weiterführt.

In der syrisch erhaltenen Schrift des angeblichen Pibechios²⁾ bittet dieser ägyptische Weise den persischen Magier Oson, ihm zur

¹⁾ *Collection des anciens Alchimistes grecs*, Paris 1888 und *La chimie au moyen âge*, Paris 1893. Es handelt sich für mich dabei in der Regel um die theologischen Einkleidungen, die Berthelot am wenigsten schätzt.

²⁾ Berthelot, *La chimie au moyen âge* II 309. Der Name Pibechios (der Sperber) ist zwar in Ägypten häufig, soll aber hier zweifellos denselben Mann bezeichnen,

Deutung der persisch geschriebenen heiligen Schriften des Ostanes¹⁾ zu verhelfen, die er in Ägypten gefunden habe. Osron erfüllt die Bitte und Pibechos veröffentlicht nun griechisch und ägyptisch das 'Die Krone' benannte Werk des Ostanes. Der Anfang ist uns verloren, doch erkennen wir, daß Hermes Trismegistos dem Könige von Ägypten Amon eine Schrift von 365 Abschnitten gegeben hat, welche die Schüler des Hermes erklärt haben²⁾. Amon ließ die göttliche Lehre auf sieben Stelen schreiben und barg sie in einem *ἄδερρον*, das sieben Tore verschließen; das erste ist von Blei, das zweite von Elektron, das dritte von Eisen, das vierte von Gold, das fünfte von Kupfer, das sechste von Zinn, das siebente von Silber, nach Farbe und Wesen der sieben Sternengötter. Amon zeichnete auf die Pforten wunderbare Bilder, wie das einer gewaltigen Schlange, die sich in den Schwanz beißt³⁾, das heißt übertrug symbolisch derartigen Wunderwesen die Bewachung, und befahl die Tore niemandem zu öffnen als wahren Schülern des Meisters, die sich durch Geburt und Unterricht der Gnade würdig erwiesen. Die Schrift bricht damit ab; man erwartet, daß Ostanes nun berichtet, wie er selbst in den Tempel (den Himmel) gekommen ist. Eben dies erzählt eine in arabischer Übersetzung vorliegende 'Schrift des weisen Ostanes'⁴⁾. In Fasten und Gebet hatte sich Ostanes um das tiefste Wissen bemüht, da erschien ihm eines Nachts im Traum 'ein Wesen' und führte ihn empor bis zu den sieben Pforten des Himmels, sieben Pforten von wunderbarer Schönheit, welche die Schätze der *γρόαις*⁵⁾ bergen; die Schlüssel zu ihnen hütet ein seltsames Ungetüm mit einem Elefantenkopf, Schlangenschwanz und Geierflügeln⁶⁾, das sich selbst zu verschlingen

der in dem großen Pariser Zauberpapyrus Z. 3007 (Wessely, Denkschr. d. Wiener Akad. 1888 S. 120) genannt wird.

¹⁾ Vgl. über ihn jetzt W. Bousset, Archiv f. Religionswissenschaft XVIII 168 ff.

²⁾ Eine ähnliche Hauptfiktion liegt dem erhaltenen Corpus religiöser Hermetischer Schriften zugrunde (Poimandres S. 366).

³⁾ Eine 'endlose Schlange', wie es in ägyptischen Erzählungen heißt.

⁴⁾ Berthelot, ebenda III 119 ff.

⁵⁾ Noch in der mönchischen Mystik wird die *γρόαις* immer als der verborgene Schatz oder der Schatz aller Schätze bezeichnet, vgl. z. B. Rufus *Historia monachorum* cap. 16 S. 438 A Migne.

⁶⁾ Wenn sich die Himmelswanderung später als Wanderung ins Totenreich erklärt, ist die Vermutung, daß die 'endlose Schlange', die es hütet, hier nach den griechischen Vorstellungen von dem dreigestaltigen Kerberos, die freilich dann wieder orientalisiert sein müßten, umgeformt ist, vielleicht nicht ganz abzuweisen. Etwas anders ist die Vorstellung in der griechischen Baruchapokalypse Kap. 4



scheint (wie die Schlange). Auf Geheiß seines Führers tritt er heran und fordert von ihm im Namen des allmächtigen Gottes, das heißt, indem er diesen Namen über ihm spricht, die Schlüssel, erhält sie, öffnet die Tore und findet hinter dem letzten eine in allen Farben strahlende Metallplatte mit sieben Inschriften in sieben verschiedenen Sprachen¹⁾. Plötzlich erschallt, während er liest, eine Stimme: 'Mensch, gehe hinaus, bevor die Pforten sich schließen; die Zeit ist gekommen.' Draußen findet er einen Greis von wunderbarer Schönheit — es ist Hermes Trismegistos²⁾ —, der ihn zu sich ruft und ihm eine Erklärung alles dessen, was ihm noch dunkel geblieben ist, verheißt. Aber eine solche erfolgt in dieser Schrift nicht; Hermes faßt nur seine Hand und schwört, daß Ostanes jetzt alle *γνώσεις* besitze. Da brüllt das dreigestaltige Ungetüm: 'Ohne mich könnte man die *γνώσεις* nicht vollkommen erwerben, denn ich habe die Schlüssel.' Hermes mahnt: 'Gib ihm einen Geist für deinen Geist, eine Seele für deine Seele, ein Leben für dein Leben, so wird es dir geben, was du brauchst' und erläutert seine Worte: 'Nimm den Leib, der dir gleicht, raube ihm, was ich bezeichnet habe, und gib es ihm.' Ostanes tut so und hat nun alle *γνώσεις* wie Hermes selbst.

Eine dritte Fassung ist auf einem arg verstümmelten und entstellten syrischen Blatt erhalten³⁾. Der Adept findet den Führer, der ihm den Weg zu dem verborgenen Schatz weisen will. Vor dem ersten Tor muß der Adept 'Seele für Seele und Körper für Körper' geben und vor jedem weiteren vierzig Tage fasten; ausdrücklich wird gesagt, daß er dabei stirbt⁴⁾. Hierdurch wird der Sinn der Formel

(Robinson, *Texts and Studies* V 1 S. 86): in einem *πρόιον* neben dem Hades liegt ein ungeheurer Drache, der sich von den Leibern derer nährt, die sündhaft gelebt haben (Hesiod Theog. 773 vom Kerberos *ἐσθίει ὃν τε λάβηται πύλων ἐκτοσθεν ἰόντα*). Wieder anders ist die Vorstellung in den *Acta Thomae* cap. 32, auf die mich W. Bousset verweist. Der Drache bezeichnet sich dort: *υἱὸς εἰμι ἐκείνου τοῦ τῆν σφαίραν ζωννύοντος, ἀγγελὸς δὲ εἰμι ἐκείνου τοῦ ἐξωθεν τοῦ ὠκεανοῦ ὄντος, ὃ ἢ ὀφθαλμοῦ ἐγγεῖται τῷ ἰδίῳ στόματι* (die endlose Schlange).

¹⁾ Die ägyptische Inschrift entspricht der Einleitung des Buches des Pibechios, zeigt also den Zusammenhang beider Traktate.

²⁾ Ein zweiter, ursprünglich selbständiger Typus der Offenbarungsliteratur wirkt ein. Die erste Erzählung kannte nur noch das Opfer an das schatzhütende Ungetüm. Die Anweisung dazu gab offenbar der frühere Führer. Die zweite läßt den Besucher im Himmel den Unterricht des Hermes Trismegistos genießen, der mit einer Art Freisprache des Schülers endet.

³⁾ Berthelot, ebenda II 320. Das Original war noch heidnisch.

⁴⁾ Auch in der mönchischen Mystik erzwingt man die Offenbarung durch ein vierzigtägliches, vollkommenes Fasten, das dem freiwilligen Tode gleichgestellt wird

in der Erzählung des Ostanes klar: aus dem eigenen Leibe soll er das physische Leben, Seele und Geist geben; er stirbt und ersteht wieder als *πνεῦμα*¹⁾. Die religiöse Mystik, und zwar die heidnische wie die christliche, gibt bekanntlich die Erklärung.

Die Einleitung des Pibechios läßt uns mit Sicherheit erkennen, daß der Urtext griechisch war. Die Grundfiktion ist jungägyptisch, doch mischen sich, entsprechend der Ursprungsangabe, wirklich persische Elemente ein. Schon Berthelot hat auf die Angabe des Celsus über die Mithrasmysterien verwiesen (Origenes *Contra Celsum* VI 22): um in den höchsten Himmel zu gelangen, muß der Myste sieben übereinander liegende Tore durchschreiten, die aus verschiedenem Metall, nämlich Blei, Zinn, Erz, Eisen, *κεραστόν νόμισμα*, Silber und Gold hergestellt sind²⁾. Den rätselhaften Ausdruck *κεραστόν νόμισμα* erklärt der Alchemist Zosimus (Berthelot a. a. O. II 261) durch die Angabe, Alexander der Große habe zuerst für seine Münzen das Mischmetall Elektron benutzt, und diesen Münzen wohne geheime Kraft inne. Pibechios nennt also genau die gleichen Metalle wie Celsus. Der Tempel der sieben Tore, den er schildert, enthält demzufolge notwendig sieben Hallen, in die man nacheinander gelangt. Es ist die hellenistisch-ägyptische Vorstellung von dem Himmel und von der Unterwelt, wie sie uns in den später zu besprechenden Erzählungen der Hohenpriester von Memphis (Geschichte des Si-Osiris) und in dem großen demotischen Zauberpapyrus (ed. Fr. Ll. Griffith 20, 32, vgl. unten S. 46, 3) vorliegt. In älterer Zeit können wir, wie mich K. Sethe belehrt, nur die Vorstellung von sieben³⁾ Toren der Unterwelt nachweisen, ohne sagen zu können, ob sie in sieben verschiedene Hallen führen oder ob diese eine ähnliche Stufenfolge ergeben. Von sieben Sphären ist nicht die Rede und kann gar nicht die Rede sein⁴⁾.

und oft zu ihm führt (vgl. die Erzählung in den *Apophthegmata patrum*, *Cotelier Ecclesiae graecae monumenta* I S. 702, *Phocass* 1. 2 und mein demnächst erscheinendes Buch *'Historia monachorum und Historia Lausiaca'* S. 107 A 3. 259). Ähnliches im späten Judentum verzeichnet Bousset, *Archiv für Religionswissenschaft* 152—153.

¹⁾ Ursprünglich mag es sich wirklich um Menschenopfer gehandelt haben; später tritt die Opferung des eigenen Ichs ein.

²⁾ Vgl. Fr. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I 36 ff., II 30; Anz., *Texte und Untersuchungen* XV 4 S. 83 ff. und vor allem W. Bousset, *Archiv f. Religionswissenschaft* IV 165. Der siebentorigen Leiter der Mithrasmysterien entspricht bekanntlich der siebenstöckige Unterbau des Tempels von Babel (Borsippa), dessen einzelne Stockwerke bestimmte Farben zeigen.

³⁾ Oder vierzehn oder einundzwanzig oder zweiundvierzig.

⁴⁾ Die zugrunde liegende Siebenzahl scheint hier andere Bedeutung zu haben.

Ein Gegenstück zu der Schrift des Ostanes oder Pibechios bietet das arabisch erhaltene Buch des Krates¹⁾. Es trug nach der Vorrede ursprünglich den Titel 'Schatz der Schätze' und ward mit anderen Büchern in einem *ädvov* des Serapis aufbewahrt; zur Zeit Konstantins raubte es ein junger Ägypter, der die Liebe einer Tempeldienerin gewonnen hatte. Der 'göttliche Krates' erzählt in ihm, daß er einst gebetet habe, Gott möge ihm den Versucher fern halten und die Abfassung eines Buches ermöglichen, als er sich plötzlich in die Luft erhoben den Himmel durchwandern fühlte wie Sonne und Mond. In seiner Hand hielt er dabei ein Buch, in welchem die sieben Himmel durch die sieben Sterngötter dargestellt waren²⁾. Da erblickte er einen Greis, den schönsten der Menschen, in weißem Gewand in einer *καθέδρα* sitzen und in einem Buche lesen. Auf seine Frage sagt man ihm³⁾, daß es Hermes Trismegistos ist, der in dem Buch der

¹⁾ Berthelot, ebenda III 44. Er wird als göttliche Persönlichkeit angesprochen (S. 51 *Crates as-samāwi*, was sich nach E. Littmann durch *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* wiedergeben ließe und durchaus nicht eine übliche Bezeichnung für einen Menschen ist, auch wenn er Lehrer oder Prophet ist). Derselbe Name erscheint in der gleichen Bedeutung in dem Zauberpapyrus V von Leyden (Dieterich, Jahrbücher Suppl. XVI 807). Der Zauberer setzt sich in der herkömmlichen Weise bestimmten Gottheiten gleich, mit denen er sich vereinigt fühlt, und sagt dabei unter anderem *ἐγὼ εἰμι . . . ὁ ἕγιος ὁ ἐκπερικώς ἐκ τοῦ βυθοῦ, ἐγὼ εἰμι ὁ κρατής ὁ περικώς ἐκ τοῦ θεοῦ ἕγιον, ἐγὼ εἰμι ὁ θεός, ὃν οὐδεὶς ὄψῃ οὐδὲ προσηκώς ὀνομάζει, ἐγὼ εἰμι τὸ ἱερὸν ὄρειον φοῖνιξ, ἐγὼ εἰμι ὁ κρατής ὁ ἕγιος προσεγορευόμενος μωμανώθ*. Es ist also ausgeschlossen, daß in den arabischen Schriften der Name eines Alchemisten herzustellen ist, wenn auch die Erzählung jetzt Krates als Mensch schildert (vgl. die Götter in der Hermetischen Literatur). Fast sicher scheint, daß die Bezeichnung des Horns als 'Kind' (*chrat*) von einem Griechen zunächst seiner Sprache angepaßt ist (vgl. Harpokrates; ähnlich nennt sich ein unter Hadrian lebender Zauberer Pachrates, das Kind, d. h. Horus, vgl. Wessely a. a. O. S. 106 Z. 2447; in der griechischen Novellistik wird daraus weiter Pankrates, vgl. Lukian, Philopseudes Kap. 34). Da Horus neben Hermes, Agathodaimon, Osiris, Asklepios u. a. als Offenbarungsgott und Verfasser heiliger Schriften erscheint, ist es durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß er gemeint ist und eine ägyptische Tradition zunächst in die griechische Sprache, dann in andere orientalische Sprachen übergang.

²⁾ Es soll ihn offenbar die Formeln lehren, durch die er den Eintritt in die Himmel gewinnt; sein Titel ist 'Verjager der Finsternis und Spender des Lichtes' (der das Licht leuchtend macht). In der ägyptischen Erzählung von Neneferkaptah (s. unten) erleuchtet das Buch das finstere Grab wie die Sonne. Die Vorstellung kehrt auf das *πνεῦμα* übertragen in der Gnosis wieder. Das Gebet (wie die Zauberformel) strömt den Geist aus und erleuchtet finstere Räume. — Ein dritter Typus der Offenbarungsliteratur wirkt hier ein; wer 'das Buch' schon hat, braucht nicht in dem Buche des Hermes zu lesen.

³⁾ Auch Krates hatte also ursprünglich einen Führer wie Ostanes.

Geheimnisse liest¹⁾. Hermes läßt ihn mit hineinschauen und diktiert ihm daraus Abschnitte für sein Buch. Plötzlich entschwand sein Berater, Krates kam zu sich selbst und fühlte sich wie aus einem schweren Traum erwacht. Aber, da sein Buch noch unvollendet war, bat er Gott, ihn jenem Engel (dem bisher unsichtbaren Führer) zu empfehlen, damit er die Offenbarungen vollende²⁾. Auch erscheint der Engel wirklich wieder und spendet ihm lange Belehrungen. Dann heißt es: 'Während ich mit ihm sprach und ihn um weiteren Aufschluß bat, verlor ich plötzlich das Bewußtsein und fühlte mich wie im Traum in einen anderen Himmel getragen.' Er steigt zum Heiligtum des Ptah (Hephaistos) empor, ein Standbild der Aphrodite gibt ihm Belehrungen und Weisungen; sie führen ihn zunächst durch die südliche Pforte in das Heim (den Himmel) der Aphrodite selbst, wo er eine Art Festversammlung findet³⁾. Wie er die Wunder, die er dort erschaut, beschreiben will, stürzen Dämonen in Gestalt von Indern auf ihn zu, vertreiben ihn und schlagen ihn; vor Schreck schließt er die Augen und entschlummert. Im Traum sieht er ein Gegenbild der Aphrodite, das ihm weitere Belehrung spendet, und erwacht wieder an derselben Stelle des Himmels. Der Engel, der ihn geführt hat, tritt zu ihm, mahnt ihn sein Buch zu vollenden und nimmt seinen Unterricht wieder auf. Wieder sinkt Krates in den Schlaf und glaubt plötzlich an den Ufern des Nils zu sein⁴⁾. Von einem Felsen sieht er jenseits des Wassers einen jungen Mann mit einem ungeheuren Drachen kämpfen und eilt auf dessen Ruf ihm zu Hilfe. Er dringt mit einer Waffe auf das Ungetüm ein, wird aber durch dessen schnaubenden Atem zu Boden geworfen. Wie er sich wieder erhebt, schleudert jener Jüngling Wasser auf den Drachen,

¹⁾ Das Buch beginnt mit der Schilderung der 'zwei Wege', des Weges des Pneumatikers, der zur *ἀρετή* führt, und des Weges des Weltmenschen, vgl. die *Αἰσαχὶ ἀποστόλων*. Gnostischer, aber nicht notwendig christlich-gnostischer Einfluß scheint einzuwirken.

²⁾ Man vergleiche für diesen und andere Züge den ersten Teil des Hirten des Hermas.

³⁾ Die Beschreibung verliert sich in märchenhafte Züge, die schwerlich alt sind; selbst der Erwähnung der zahlreichen Kästchen aus Gold oder Edelsteinen möchte ich keine Bedeutung beimessen. Wohl aber sind die Ausschmückungen dieser Sagen, wenn auch ihre Zeit zum Teil später fällt, lehrreich für die Ausgestaltungen, die in frühhellenistischer Zeit eine orientalische Sage in dem Märchen von Psyche und Cupido gefunden hat (vgl. Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1914 Nr. 12, ergänzt 'Historia monachorum und Historia Lausiaca' S. 233).

⁴⁾ Auch der Himmelseozan wird so bezeichnet.

der alsbald tot zusammensinkt; aus seinem Leibe holt der Jüngling ein Krokodilsei, das nach seiner Angabe Zauberkraft besitzt. Die Erzählung wird dann unklar. Der Drache, der matt, fast ohne zu atmen, lag, belebt sich plötzlich wieder, wird aufs neue überwältigt und von dem Jüngling in Stücke zerlegt, die er nach den Farben zusammenlegt; sechs Farben werden dabei ausdrücklich erwähnt. Aber noch einmal erhebt sich, plötzlich neu belebt, das Ungetüm, schnaubt gegen sie an und hätte sie getötet, wenn nicht Krates 'lebendiges Wasser' gegen es geschleudert hätte. Es bewirkt, daß der Kopf ihm vom Leibe fällt; der Jüngling kann es jetzt mit Zaubersformeln in Staub auflösen. Dann wendet er sich zu Krates, sagt ihm, daß, was er hier gesehen habe, das Geheimnis des Hermes Trismegistos sei, der es in seinem Buche verborgen habe, damit es kein Ungeweihter kenne, offenbart sich dann selbst als der Führer, der ihn durch die Himmel geleitet habe, und fügt — sehr zur Überraschung des Lesers — hinzu: Hättest du die Geheimnisse nicht bewahrt, die ich dich gelehrt habe, ich hätte dich getötet. Hast du in deinem Buch beschrieben, was du gesehen hast, und willst es verbreiten, so sieh diesen Drachen, den ich zu Staub gemacht habe und dessen Farben sich dir offenbart haben: in ihm ist Unglück für deine Seele und Trennung zwischen deinem Leibe und deiner Seele¹⁾. Der Leser des Buches muß danach annehmen, daß die Drohung sich inzwischen erfüllt hat und Krates von seinem Leibe geschieden und zum *πνεῦμα* geworden ist²⁾.

Mit dem nach Berthelot (a. a. O. III 9) etwa im neunten Jahrhundert n. Chr. in seiner jetzigen Gestalt geschriebenen Krates-Buch berührt sich nun eng eine Erzählung aus der demotisch erhaltenen und im zweiten Jahrhundert v. Chr. aufgezeichneten³⁾ Sammlung der Erzählungen der Hohenpriester von Memphis, die ich in den 'Hellenistischen Wundererzählungen' S. 114 ff. besprochen habe⁴⁾. Der

¹⁾ Wörtlich: du hast beschrieben . . . und in ihm ist Unglück für deine Seele usw. So E. Littmann, der die Güte hatte, diese Stelle für mich nachzusehen. Berthelots Übersetzung ist mißverständlich.

²⁾ Vgl. den Schluß des Ostanos-Buches, sowie die Visionen des Zosimos (Poimandres S. 9 ff.). Die Trennung vom Leibe kann je nach der Auffassung des Erzählers als Strafe oder Lohn erscheinen; sie macht ja zum *πνεῦμα*.

³⁾ So datiert den Text nach gütiger Mitteilung K. Sethe aus paläographischen Gründen.

⁴⁾ Vgl. F. Ll. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* S. 83 ff., G. Maspéro, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* 1911 S. 123 ff.

Königssohn Neneferkaptah verbringt alle Zeit mit Erforschung der Schriften in der Totenstadt von Memphis und der Stelen im 'Hause des Lebens'¹⁾. Wie er einmal im Tempel des Ptah betet, eine Prozession zu Ehren des Gottes mitmacht, und dabei an allen Heiligtümern die Aufschriften liest, trifft er einen alten Priester, der ihm verspricht, ihm gegen eine große Summe den Ort zu bezeichnen²⁾, wo Thot (Hermes) ein eigenhändig geschriebenes Buch verborgen hat. Es enthält zwei Formeln; wenn man die eine liest, gewinnt man Gewalt über Himmel, Erde, Unterwelt, Berge und Meere, versteht was die Vögel des Himmels und die Tiere der Erde reden, und sieht die Fische im Abgrund; wer die andere liest, kann, wenn er in der Unterwelt ist, zur Erde zurückkehren und schaut Gott Ré und seinen Götterkreis³⁾ leibhaftig. Das Buch liegt auf einer Insel mitten in dem Meer bei Koptos (dem Nil bei Koptos⁴⁾) in einer Kiste von Gold, diese steht in einer Kiste von Silber, diese in einer Kiste von Elfenbein und Ebenholz (ursprünglich offenbar einer Kiste von Elfenbein, die in einer Kiste von Ebenholz steht), diese wieder in einer Kiste

¹⁾ Die Stelen mit Zaubertexten; eine Priesterbibliothek wird vorausgesetzt, vgl. Maspéro 125, 3 und 131, 1.

²⁾ Er wird dadurch zum 'Führer' des Neneferkaptah. Ähnlich wird der Führer in dem syrischen Fragment (oben S. 35) gewonnen.

³⁾ In theologischer Fortbildung in der Hermetischen Prophetenweihe, Corp. Herm. XIII 11, Poimandres 343, 17 *φαντάζομαι οὐχ ὁρῶσαι ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ τῆ διὰ δυνάμεων νοητικῆ ἐνεργείας ἐν οὐρανῷ εἶμι, ἐν γῆ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι ἐν ζῴοις εἶμι, ἐν φυτόις ἐν γαστροί, πρὸ γαστροῦ, μετὰ γαστρίᾳ, πανταχοῦ, vgl. XI 20 σεαντιὸν ἤγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνέμενον νοῆσαι, πῶσαν μὲν τέχνην, πῶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζῴου ἥθεος. παντὸς δὲ ἕρκους ἐψηλοῦτερος γενεῶ καὶ παντὸς βᾶθους ταπεινότερος. πείσας δὲ τὰς εὐσθήσεις τῶν ποιητῶν σίλλαβε ἐν σεαντῷ, πρὸς, ὕδατος, ἕρκος καὶ ἕρκος, καὶ ὁμοῦ πανταχῆ εἶναι, ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεννηθῆναι, ἐν τῇ γαστροί εἶναι, πῶς, γέρον, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον. κεν ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοῆσας, χροῖον, τόπον, πράγματα, ποιότητας, ποσότητες, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν. Es ist die Beschreibung der wahren γνώσις.*

⁴⁾ So Maspéro 133, 2. Ursprünglich ist es, wie die ganze Erzählung zeigt, die Toteninsel, die Insel in dem himmlischen Strom oder Meer, vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 114. Maspéro (a. a. O. S. 136, 2) tut Unrecht, lediglich an die Vorstellung von Schlangen als Schatzhütern zu denken, die sich in Ägypten, wie in vielen anderen Ländern, findet. Der Grundgedanke der Erzählung ist nach dem ganzen Zusammenhang, daß man das geheime Wissen in seiner höchsten Vollendung nur im Totenreiche erwirbt. Auch hier sind Schlangen die Hüter (vgl. auch die von Maspéro selbst beigebrachten Stellen). Bezeichnend ist, daß der Königssohn bis Koptos auf seines Vaters Schiff mit dessen Besatzung fährt; für die Fahrt von da zu der Insel muß er sich Schiff und Besatzung aus Wachs machen und sie durch Zauber beleben.

von anderem Holz, diese in einer Kiste von Bronze und diese endlich in einer Kiste von Eisen. Neneferkaptah fährt auf seines Vaters, des Königs, Boot nach Koptos, feiert dort im Tempel der Isis und des Harpokrates (*chra*, Horus) mit den Priestern ein Fest (ursprünglich: Mysterium?) und fährt auf einem Zauberboot über die See nach der Insel. Die Nattern, Skorpione und Gewürme, die ihn hier auf dem Wege zu dem Buch bedrohen, macht er durch einen Zauberspruch unschädlich und kommt zu der 'endlosen' Schlange, kämpft mit ihr, erschlägt sie, aber sie lebt wieder auf und 'erneuert ihre Gestalt.' Er ficht zum zweitenmal mit ihr, tötet sie wieder, und wieder gewinnt sie Leben. Beim dritten Kampf schlägt er sie mitten entzwei und streut zwischen die Stücke Sand; da ist sie wirklich tot und kann ihre Gestalt nicht wieder erneuern. Dann öffnet er die sechs (ursprünglich sieben) Kisten, nimmt das Buch, liest die Formeln, kehrt heim nach Koptos, feiert von neuem ein Fest der Isis und will nun in seines Vaters Boot zu diesem nach Memphis zurückkehren. Aber Gott Thot beklagt sich bei den anderen Göttern, daß sein Buch ihm geraubt und dessen Wächter erschlagen ist, und empfängt die Macht, sich zu rächen. Neneferkaptah verliert bei der Rückfahrt Weib und Kind in dem Nil, stürzt sich selbst mit dem Buch in den Strom, wird in Memphis gefunden und mit seinem Zauberbuch begraben.

Daß sich die Erzählung von Krates fast restlos aus der ihrer Überlieferung nach etwa ein Jahrtausend älteren ägyptischen Novelle herleiten läßt, oder vielmehr, nicht aus ihr selbst, sondern aus einem Gegenbild, in welchem statt der sieben Kisten aus verschiedenem Stoff die sieben Hallen oder Himmel aus verschiedenem Metall beschrieben waren, scheint mir von Bedeutung für die Beurteilung dieser ganzen syrisch-arabischen Geheimpliteratur. Jeder Versuch, den Drachenkampf des Krates als symbolische Darstellung chemischer Vorgänge zu fassen, wird damit unmöglich; die Vermutung, daß gerade in diesen erzählenden Einkleidungen alte religiöse Anschauungen und alte Tradition erhalten ist, wird zur Gewißheit. Aber noch beruht die Behauptung, daß die Krates-Erzählung auf einen griechischen Text zurückgehe, nur auf der immerhin nicht vollkommen gesicherten Erklärung des Namens. Eine weitere Umschau muß sie bestätigen und kann zugleich noch wichtigere Ergebnisse bieten.

In der zweitältesten christlichen Schrift des Abendlandes, die in einzelnen Gegenden als kanonisch galt, dem Hirten des Hermas, berichtet der Verfasser im Schluß einer längeren Reihe von Visionen und Offenbarungen (Vis. IV), daß er über Land gehend Gott um weitere Offen-

barungen gebeten habe. Plötzlich erblickte er eine ungeheure Staubwolke, als ob eine ganze Herde auf ihn zukäme, und gewahrte endlich ein riesiges Meerungetüm (*κῆτος*), aus dessen Rachen feurige Heuschrecken hervorgingen. Schnaubend stürmte es auf ihn ein, aber als er ermutigt durch eine Gottesstimme ihm entgegentrat, stürzte es plötzlich wie leblos zusammen und streckte nur noch die Zunge aus dem Maul hervor, rührte sich aber nicht, als er vorüberging. An dem Kopf trug es vier Farben, schwarze, Feuer- und Blutfarbe, Goldfarbe und weiße Farbe¹⁾. Hermas begegnet dann weiter einer göttlichen Jungfrau, die wie eine Braut geschmückt ist, erkennt in ihr nach den früheren Visionen die Kirche und hört von ihr, daß er nur durch den Namen Gottes, den mächtigen und berühmten Namen gerettet worden sei, Gott den Engel der Tiere, Thegri mit Namen, gesendet und daß dieser dem Ungetüm den Rachen zugehalten habe, zugleich aber daß dies Ungetüm eine nahende Christenverfolgung bedente. Er fragt nach der Bedeutung der Farben an seinem Kopfe und hört: 'Schwarz ist die Welt, in der ihr wohnt; durch Feuer und Blut wird sie zugrunde gehen; wie Gold müßt ihr selbst geprüft werden; das Weiß bedeutet den Glanz des kommenden Aions, in dem ihr leben sollt.' Der Schluß des Berichtes scheint auf eine Befreiung oder Wiederbelebung des Untiers zu deuten: Hermas hört in seinem Rücken plötzlich Getöse, vermutet, daß das Untier wieder heranstürme, und wendet sich um; da ist die Jungfrau mit einemale entschwunden; die Vision bricht ab, wie in der Krates-Erzählung die einzelnen Visionen mit dem Entschlummern oder Erwachen des Krates.

Klar sollte zunächst sein, daß der traumhafte Charakter der Visionen hier verwischt ist, und daß der Christ nicht mehr verstand, daß das *κῆτος* am Himmelseozan hausen muß²⁾ und hier den Zugang zu den Offenbarungen hütet. Der Engel ferner muß ihm ursprünglich mehr angetan haben; schreitet doch auch Hermas ihm wie zum Kampf entgegen; die vier, bzw. fünf Farben müssen schon in einer Vorlage gegeben gewesen sein und sind nicht etwa der symbolischen Deutung zuliebe von dem Verfasser erfunden. Denn diese Deutung ist ja erzwungen, ja widersinnig; die einzig natürliche Symbolik hätte das Tier selbst auf die Verfolgung oder ihren Urheber bezogen, und dieser hätte

¹⁾ Eigentlich also fünf Farben.

²⁾ Gerade dies war ja in dem Krates-Buch nicht klar angedrückt; die Erwähnung des Nil konnte mißverstanden werden.

die Symbole des kommenden Aion und der christlichen Standhaftigkeit nicht an sich tragen dürfen. Wenn Fr. Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II 292) und leider auch Große-Brauckmann (*De compositione Pastoris Hermae*, Göttingen 1910, S. 27 sqq.) sowohl die erste Erwähnung der Farben (*Vis.* IV 1, 10) als auch ihre Erklärung (*Vis.* IV 3) einer späteren Bearbeitung zuschreiben, so begehen sie damit einen methodischen Fehler. Den Anlaß finden beide, etwas spitzfindig, darin, daß es seltsam sei, daß diese Farben erst erwähnt werden, als das Ungeheuer regungslos daliegt; Hermas hätte sie doch schon früher gewahren müssen. Aber die Erklärung bietet der Krates-Bericht: erst, nachdem der göttliche Helfer das Ungetüm hingestreckt hat, erwähnt der Schriftsteller die Farben an ihm, weil jener es nun zerschneidet und die Stücke nach den Farben zusammenlegt. Nicht einmal die Deutung der Farben würde ich einer Bearbeitung zuschreiben, da gerade in dem Krates-Buch der göttliche Helfer zugleich immer die Erklärungen gibt. Um so mehr freue ich mich, daß der Philologe wenigstens in einem Punkte das Ursprüngliche getroffen hat: die Person der Kirche ist nur den früheren Visionen zuliebe eingeführt; ursprünglich gab der göttliche Helfer — freilich nicht Thegri, der Engel der Tiere, sondern ein Gott, wohl Hermes — die Deutung. Wir dürfen diese ungeschickten Kopien nach meist verlorenen phantastischen Erzählungen nicht nach denselben Grundsätzen behandeln wie die freien Erfindungen oder Visionsberichte wirklicher Schriftsteller¹⁾. Festen Boden unter den Füßen haben wir nur, wo wir die Vorlage noch annähernd bestimmen können. Für den Beginn der fünften Vision habe ich sie einst in einer religiösen Offenbarungsschrift, dem Poimandres, nachgewiesen²⁾ und gegenüber den Bedenken theologischer Kritiker die Freude gehabt, daß schon damals Wendland (*Die urchristlichen Literaturformen* ² S. 387) und Wilamowitz (*Kultur der Gegenwart* I 8 1905 S. 187) mir zustimmten; ich hoffe, der volle Beweis, wie phantasielos und wie unselbständig der Christ gegenüber den nicht jüdischen, sondern heidnischen Vorlagen war, ist jetzt erbracht. Nur weil wir immer noch meist nur als Gegensätze empfinden können, was sich doch zugleich aufs engste berührt, können wir den hellenistischen Grundcharakter der Gesamtdarstellung und der Einzelschilderung verkennen. Für das Krates-Buch ist zugleich als Vorlage eine griechisch geschriebene, ihrem

¹⁾ Vgl. Fr. Bolls schönes Buch 'Aus der Offenbarung Johannis', Leipzig 1914.

²⁾ Poimandres S. 11 ff. Hellenistische Wundererzählungen 126.

Charakter nach religiöse Offenbarungsschrift, die vor das zweite Jahrhundert n. Chr. fallen muß, gesichert, damit zugleich aber die Erkenntnis, daß *ὁ Κράτης* wirklich die Bezeichnung eines Gottwesens, wahrscheinlich des Horus, ist. Dann aber hat es höchste Wahrscheinlichkeit, daß jene Offenbarungsschrift und die Zaubernovelle von Neneferkaptah einen Mythos spiegeln. Ob wir ihn wiedergewinnen können, wird freilich fraglich bleiben. Zeigen doch schon die kurzen Proben, wie die ursprünglich mythischen Wundererzählungen sich mit anderen zu immer neuen Einheiten verbinden, wie sie sich bei der Verweltlichung märchenhaft ausgestalten und doch immer wieder die ursprüngliche religiöse Bedeutung zurückgewinnen können, endlich, wie sie von einem Lande zum andern wandern oder auch zurückwandern¹⁾. Einen Versuch habe ich früher gewagt und möchte ihn hier ergänzen.

Einen Mythos, freilich in märchenhafter Ausgestaltung und Farbenpracht, bietet der in die frühchristlichen Thomasakten aufgenommene sogenannte Hymnus der Seele²⁾. Ein Herrscherpaar im Osten befiehlt seinem ältesten Sohn, der noch Kind ist, nach Ägypten zu ziehen und die Perle (das Kleinod) zu holen, 'die im Meer ist in der Umgebung der schnaubenden Schlange'; dann soll er der Erbe des Reiches werden. In Verkleidung eilt er hin und sucht sie zu belauern; aber obwohl ihn ein Berater und Helfer vor den Ägyptern warnt, läßt er sich von ihnen überlisten, genießt ihre Speise und sinkt in hilflosen Schlaf. Ein Brief seiner Eltern und der versammelten Großen des Reiches, der dabei ganz als eine Art göttlicher Person

¹⁾ Für die Typologie der orientalischen Wundererzählung ist dabei das leichte Übergehen in den Visionsbericht bemerkenswert. Beispiele habe ich in dem Buch *'Historia monachorum und Historia Lousiaca'* S. 178, 1 und 261 angeführt. Dem Visionsbericht steht dann die Zaubervorschrift nahe; aus der Erzählung 'ich tat das und erlebte das' wird die Vorschrift 'tue das, so wirst du das erleben'.

²⁾ Vgl. meine Hellenistischen Wundererzählungen S. 107 ff. (dort auch die Literatur). Die Bezeichnung rührt von der unglücklichen Auffassung des Liedes als Allegorie oder symbolischer Erzählung her, bei der freilich alle Hauptzüge dunkel und widerspruchsvoll bleiben. Sie ist jetzt wohl noch unwahrscheinlicher geworden. Es ist ein Mythos, der ursprünglich in einem Beschwörungsliede verwendet war. Das Lied ist syrisch und griechisch erhalten, doch kennt der Verfasser die Verhältnisse des parthischen Reiches so trefflich und orientiert derart von hier seine ganze Darstellung, daß Cumonts Vermutung (a. a. O. I 15, vgl. A 5), der Verfasser des alten Originals sei Perser, viel Wahrscheinlichkeit hat. Nur ist für den Ursprung des Mythos damit noch wenig gewonnen. Daß der christliche Verfasser der Akten trotz der widerstrebenden Züge in dem Königssohn Christus sah, hat zuerst E. Preuschen richtig betont.

erscheint, erweckt ihn aus dem Todesschlummer und bringt seinen Auftrag ihm wieder zum Bewußtsein; er verzaubert die schnaubende Schlange, indem er den Namen seines göttlichen Vaters über ihr spricht, entreißt ihr die Perle, empfängt bei der Heimkehr sein himmlisches Prunkgewand¹⁾ und wird als Erbe des Reiches anerkannt. Der Form nach ist es ein Ich-Bericht wie die Erzählung des Krates (des göttlichen Kindes); auf eine Wanderung in die Totenwelt weisen Einzelzüge, wie das Verbot des Essens im Lande der Unholde, der Verlust des Gedächtnisses, der Zauberschlaf, die Verklärung bei der Heimkehr. In der Hauptform wie in manchem Einzelzug stimmt hiermit eine ägyptische Erzählung von Horus überein, die am vollständigsten in dem von Griffith herausgegebenen demotischen Zauberpapyrus vorliegt²⁾. Horus, der älteste Sohn des göttlichen Königspaares, ist in die Unterwelt gezogen, dort von einem Tier gestochen (oder wie Dionysos von den Titanen überlistet) und getötet worden. Seine Mutter Isis bringt ihm das Herz (die Seele) wieder und verkündet ihm, daß alle Großen des Landes versammelt sind³⁾, um seinem Vater (wieder) zu huldigen. Offenbar kehrt er nun siegreich heim, um Erbe dieses Reiches zu werden. In dem erhaltenen kurzen Zaubertext ist nicht gesagt, weshalb Horus die Wanderung gemacht hat und was er dadurch erwirbt. Nur eine Spur (bei Diodor I 25) weist darauf, daß er erst dadurch die Unsterblichkeit, d. h. zugleich die volle göttliche Natur, erlangt hat. Eine innere Kraft oder Verklärung erlangt offenbar auch der Königssohn in dem Hymnus von der Seele. Stammt

¹⁾ Es ist das *πνευματικόν* oder *θεῖον ἔνδυμα* der mystischen Literatur. Es schwebt ihm entgegen, er schaut sich in ihm wie in einem Spiegel, es ist ein Teil seiner selbst und an Gestalt ihm immer gleich. Eine ähnliche Vorstellung begegnet in der Paradieses-Wanderung des Zosimus, die gleichzeitig Vassiliew in den *Anecdota graecobyzantina* und M. Rh. James in *Robinsons Texts and Studies* II 3, letzterer mit trefflicher Einleitung, herausgegeben haben. Die Gerechten im Paradiese sind zwar nackt, aber über ihnen schwebt ihr himmlisches Lichtgewand, das sie bei der vollen Vereinigung mit Gott anlegen werden. Auch im Hymnus der Seele sieht der Königssohn dies Gewand erst wieder, als er das Reich des Vaters betritt; anlegen wird er es erst bei dem Zusammentreffen mit ihm.

²⁾ Vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 105 ff. Die weiteren, dort angegebenen Spuren des Mythos führen bis in den Anfang der hellenistischen Zeit. Der alte Horusmythos kennt weder die Unterweltswanderung noch einen Drachenkampf, wohl aber einen Kampf mit Seth, eine Götterversammlung, in der Thot den Horus als Sieger und echten Erben des Reiches erklärt, und die Wiederbelebung des Osiris (Erman, *Ägyptische Religion* 3 S. 40 ff.).

³⁾ Auch in dem Hymnus der Seele wird bei der Botschaft eine solche Versammlung erwähnt, nur ist dort ihre Bedeutung für den Helden klarer.

dieser wirklich aus dem Persischen, so darf man wohl darauf hinweisen, daß das arab.-persische Wort *ǰauhar* sowohl die Perle, das Kleinod, wie auch das Innerste (auch Seele, geistige Kraft) bedeutet¹⁾. Die Übereinstimmungen einerseits zwischen dem Hymnus von der Seele und dem Horus-Mythus, andererseits zwischen der Novelle von Neneferkaptah und der Krates-Schrift (bzw. Horus-Schrift) und weiter die Ähnlichkeiten dieser beiden Grundtypen ließen sich bei der Annahme eines gemeinsamen mythologischen Hintergrundes am leichtesten erklären. Ebenso ließe sich der Unterschied der beiden Typen wohl verstehen. Der Mensch, der in dem einen für den Gott eingetreten ist, muß, um zu etwas Neuem, Göttlichem zu werden (zum *πνεῦμα*), seinen Leib verlieren²⁾; der Gott kann nur sein ursprüngliches Wesen wiedergewinnen oder in voller Ausgestaltung gewinnen. So meinte ich früher annehmen zu dürfen, ein Horus-Lied sei einfach in den Osten übertragen und dort zu dem sogenannten Hymnus der Seele umgedichtet worden. Alles andere sei ägyptisch. Seit sich aber in dem zweiten Typus dieser Erzählung die Mischung persischer oder persisch-babylonischer Elemente mit ägyptischen gezeigt hat³⁾, ist die Frage nicht mehr abzuweisen, ob sich zwei Mythen verschiedenen Ursprungs, ein ägyptischer und ein dem fernereren Osten entstammender, in frühhellenistischer oder vielleicht sogar vorhellenistischer Zeit wechselseitig beeinflußt haben und hierdurch der alte Horus-Mythus in Ägypten umgestaltet ist. Ließe sich diese Frage je mit Sicherheit bejahen, so würde diese Erzählung für unsere Vorstellungen von Alter und Art des orientalischen Synkretismus allerhöchste Bedeutung gewinnen.

Diese Frage scheint nun der Hauptsache nach sogar schon be-

¹⁾ Arabisch auch Substanz, Natur, *quod in quaque re nitet ac praestat* (Freitag), wie äthiopisch *bährey* neben Perle, Edelstein auch Substanz, Natur, ja Hypostase (Gottes) bedeutet. Die weitere Verbreitung der Vorstellung im Orient verfolgt H. Greßmann, *Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Bd. 60 S. 671. 672 (gütige Mitteilung von E. Littmann). Da auch das geheime Wissen immer mit dem Erwerb einer höheren Natur im Menschen verknüpft scheint, ließen sich auch die anderen Erzählungen hiermit in Einklang bringen oder aus derselben Grundvorstellung begreifen.

²⁾ Die Anschauung wechselt dabei, vgl. oben S. 39, 2.

³⁾ Auch in dem ersten ist sie wenigstens fühlbar. Jene Erwähnung der sieben Hallen der Totenwelt, bzw. des Himmels, in dem demotischen Zauberpapyrus (20, 32, vgl. oben S. 35) fällt in dies Stück: Horus heißt *he who is in the seven heavens, who standeth in the seven sanctuaries* (im Innersten), *the son of the god, who lieth*.

antwortet. Schon Bousset hat (Hauptprobleme der Gnosis S. 252 ff.) auf Übereinstimmungen zwischen dem Hymnus von der Seele und dem sechsten und achten rechten Genzâ der Mandäer hingewiesen, die bis in kleinste Einzelheiten gehen und gar nicht zufällig sein können. Nur hätte er die Darstellung des Horus-Mythus mit hinzunehmen müssen; in ihm finden sich all die Züge, die in dem Genzâ fehlen; erst eine Vereinigung beider erklärt den Hymnus von der Seele restlos¹⁾. Den Mythus des Genzâ hat schon W. Brandt überzeugend als Fortbildung und Umgestaltung des altbabylonischen Mythus von Marduk und Tiâmat erkannt. Religiöse Zusammenhänge liegen hier tatsächlich vor, welche die alte Sage bis in spätere Zeit erhalten konnten. Andererseits war ich selbst, noch ehe ich Boussets Ausführungen kannte und an die Mandäer auch nur gedacht hatte, auf die Fülle der Motive aufmerksam geworden, welche die von mir rekonstruierte jüngere Horussage mit dem babylonischen Mythus teilt (in der Götterversammlung wird die Herrschaft als Kampfpfeil bewilligt; auf den Himmelsdrachen weisen die verschiedenen Farben; aus seinen Stücken wird ein Neues zusammengesetzt; die Siegesbeute bilden die Schicksalstafeln). Nur die äußere Verbindung, die ein Herüberwirken erklären könnte, und eine literarische Ausgestaltung, die einen unmittelbaren Vergleich mit dem Horus-Mythus gestattete, vermißte ich und wagte darum keine Schlüsse zu machen. Beides bietet der Hinweis auf die Mandäer und ihren achten Genzâ. Freilich ist letzterer jetzt jung und phantastisch ausgestaltet; verschiedene ältere und jüngere Rezensionen desselben Mythus sind aneinandergereiht; nur die älteste berührt sich noch handgreiflich mit der Tiâmat-Sage. Aber aus ihr läßt sich eine mit Sicherheit herzustellende jüngere Fassung erklären, in welcher der göttliche Hibil-Ziwâ die sieben Hallen der Unterwelt durchwandert, in jeder von einer Gottheit geheimes Wissen erlauscht und in der letzten mit der Höllenfürstin um ein Kleinod kämpft, an welches ihre Macht und ihr Wissen geknüpft ist. Mit dieser Darstellung berührt sich der Horus-Mythus, den wir aus der Novelle des Neneferkaptah und der Vision des Krates herstellen können, derart, daß sogar einzelne Züge in ihnen engere Berührungen mit der babylonischen Sage zeigen als der

¹⁾ Der Genzâ gibt nur die Schilderung von dem Niedersteigen eines Gottes in das Totenreich, dem Kampf mit seinen Herrschern und der Erwerbung des entscheidenden Kleinods. Daß der Gott selbst Kind ist, daß er leblos hinsinkt und durch eine himmlische Botin wieder erweckt wird, stammt aus dem Horus-Liede.

Genzâ¹⁾. Daß man in Ägypten den Gott, der die bösen Mächte überwunden und aus dem Kampf mit ihnen seinem Vater 'Kraft und Festigkeit' gebracht hat, mit Horus identifizierte, ist begreiflich. Der Mythos von ihm wurde danach umgestaltet und ausgestaltet und wirkte in dieser jüngeren Form dann auf den Osten zurück. Beide Hergänge wären allerdings schwer erklärbar, wenn wir nicht für die jüngere Zeit literarische Darstellungen der alten Mythen annehmen dürften; der Hymnus von der Seele, die Erzählung des Krates und die Novelle von Neneferkaptah setzen ja auch, wenigstens meines Erachtens, kunstmäßige literarische Darstellungen von Anfang an voraus. Um so erfreulicher ist mir, daß soeben W. Spiegelberg eine solche novellenartige Ausgestaltung und Darstellung eines alten Mythos in jüngerer Zeit wenigstens für Ägypten erwiesen hat²⁾. Seit dieser auch für die Geschichte der Gnosis wichtigen Entdeckung scheint mir der Annahme einer wechselseitigen Beeinflussung eines ägyptischen und eines auf babylonische Einflüsse zurückgehenden östlichen Mythos nichts mehr entgegenzustehen; die nächste Aufgabe wird sein, andere Fassungen oder Spiegelungen dieses östlichen Mythos in religiöser oder weltlicher Tradition nachzuweisen und damit die Kette zu schließen.

Eine Einzelheit erwähne ich zum Schluß der Vollständigkeit halber. Die eine der mandäischen Rezensionen läßt — in der jetzigen Fassung des achten rechten Genzâ bei der Rückkehr Hibil-Ziwâ durch die dritte Halle — den Unterweltsdämon Qin dem Hibil-Ziwâ eine abgründtiefe Quelle und in ihr den Spiegel zeigen, in welchem die Mächte der Finsternis sich bespiegeln, um jedesmal zu wissen, was sie zu tun haben³⁾. Diesen Spiegel hat Hibil-Ziwâ vor den

¹⁾ Man denke an die Schilderung des Ungetüms. Eine Spur in der Krates-Vision verglichen mit der Baruch-Apokalypse zeigt sogar noch Erinnerung daran, daß es sich ursprünglich um zwei miteinander verbundene Unholde handelte.

²⁾ Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge in einem demotischen Papyrus der römischen Kaiserzeit, Sitzungsbericht der Berliner Akademie 1915 S. 876 ff. Es handelt sich hier sogar um eine Bearbeitung nicht mehr zu religiösem, sondern zu rein ergötzlichem Zweck. Spiegelbergs Beschreibung der Stilmischung in der Darstellung (S. 890 ff.) entspricht derart dem Charakter des Märchens von Amor und Psyche bei Apuleius, daß man wohl annehmen darf, der erste griechische Bearbeiter dieser ursprünglich religiösen Erzählung habe einen ähnlichen Text mit seinen Mitteln nachahmen wollen. Welche Einflüsse dann die weitere Ausgestaltung bestimmten, habe ich versucht, in dem Vortrag „Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius“, Leipzig 1912, näher nachzuweisen.

³⁾ W. Brandt, Mandäische Schriften S. 160. Auch sonst wird ein solcher Zauberspiegel in dem Genzâ erwähnt, so Brandt S. 176: die Ruhâ läßt ihren Sohn

Augen der Qin verborgen und mit sich genommen, und mit ihm ist 'Kraft und Festigkeit' der Unterweltsgötter verschwunden. Zu den Berichten des Ostanes und Pibechios, von denen ich ausging und in denen die *γνώσις*, das kraftpendende Wissen, durch das Lesen der Inschrift auf einer Stele von wunderbar glänzendem Metall in dem Innersten der sieben Himmelshallen vermittelt wird, bietet Zosimus, der ägyptische Alchemist aus dem Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts n. Chr., in dem zwölften Buche *περὶ ἀρετῆς* (über die Wunderkraft) ein Gegenbild¹⁾. Alexander der Große hat einen Zauberspiegel aus Elektron besessen, der ihm die Zukunft vorauszeigte und ihn dadurch gegen alles Unheil und alle Feinde schützte. Dieser Spiegel kam nach seinem Tode in einen Tempel. Es ist klar, daß, wie der Königssohn Neneferkaptah für den Gott Horus, so der Weltüberwinder Alexander für einen Gott, oder besser für den höllischen Dämon eingetreten ist, der gegen den höchsten Gott kämpfen will (vgl. einerseits den Genzâ, andererseits die Auffassung Alexanders z. B. bei Lucan *Phars.* X 20 ff.)²⁾. Denn, daß der Tempel den Himmel bedeutet, sagt Zosimus sofort selbst: 'Der Spiegel steht über dem Tempel der sieben Tore, welche den sieben Himmeln entsprechen, an der Westseite, so daß, wer hineinschaut, den Osten erblickt, wo das geistige Licht aufgeht³⁾. Der Tempel steht über der sichtbaren Welt, über den zwölf Häusern (des Himmels) und über den Plejaden, der Welt der Dreizehn. Über ihnen steht dies Auge des Geistes, das allgegenwärtig ist. Man sieht dort das *πνεῦμα τέλειον*, in dessen Gewalt alles ist, von jetzt bis zum Tode.' Die übliche Opfergabe des Spiegels an den Gott oder des Horus-Auges

in dem Zauberspiegel sein Antlitz und zugleich die Welten der Finsternis, seine Väter und die Welten des Lichtes sehen. Der Spiegel lehrt ihn, was er tun soll, und gibt ihm die *γνώσις*, vgl. zu der ganzen Vorstellung von dem göttlichen Spiegel mein Buch '*Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*' S. 244 ff. 262.

¹⁾ Nur in syrischer Übersetzung erhalten bei Berthelot a. a. O. II 262 ff.

²⁾ Die Einwirkung dieser Vorstellung auf die Alexandersage ließe sich leicht weiter verfolgen; doch ist hier nicht der Ort dafür.

³⁾ Zusatz: 'er steht ebenso an dem Südtor und an allen anderen Toren'. Hier sind es also sieben Spiegel. Man erinnere sich, daß, während Ostanes von einer Tafel redet, Pibechios deren sieben erwähnt. Die altägyptische Vorstellung, daß in die eine, nicht stockwerkartig in sieben Sphären übereinandergetürmte Unterwelt sieben Tore führen, scheint nachzuwirken. Von *θύραι τῆς γνώσεως* ist in der religiösen Mystik immer die Rede, und eine *κλεις τῆς γνώσεως* erwähnt, wie mich Bousset erinnert, Lucas an einer Stelle (II, 52), deren Original nach Matth. 23, 13 sicher *κλεις τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* bot.

an Osiris, die der Ägypter so oft in seinen Tempeln dargestellt oder in heiligen Texten erwähnt fand, scheint hier religiös ausgedeutet; dennoch glaube ich zugleich die letzte Nachwirkung des Marduk-Mythus und der 'Schicksalstafeln' zu empfinden. So hoch die Vorstellung dabei gesteigert ist, die nach jüngerer Ausdeutung dann den Geist oder den Sohn des höchsten Gottes selbst zu dem Spiegel macht, beschränkt sie sich doch noch auf Mantik und Zauber; Wirkung der *γνώσις* ist das *προγνώσκειν*, das noch in der älteren volkstümlichen Mönchserzählung den Hauptvortrag des *τέλειος* bildet. Aber schon hat die griechische Philosophie und die Verinnerlichung der alten religiösen Anschauungen durch die orientalische Mystik auch auf diese Kreise gewirkt. Derselbe Zosimus hat in einem früheren Werke, das er hier anführt, dem *κύκλος τῶν ἱερῶν*, die sittliche Wirkung der *γνώσις* betont: die Seele, die sich in diesem Zauberspiegel sieht, erkennt ihre Makel und reinigt sich von allen Flecken (allem Schatten); sie bildet sich nach dem Spiegel, dem *πνεῦμα ἅγιον*, und wird selbst *πνεῦμα*. So besitzt sie die volle Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) und gehört jener höheren Ordnung an, in der man Gott kennt und von ihm gekannt wird (*γινώσκει θεὸν καὶ γινώσκειται ἐκ' αὐτοῦ*). Es sind die Grundgedanken auch der mönchischen Mystik; sie lassen sich, wie ich hoffe an anderem Ort erwiesen zu haben, bis in die Verzezeit des Christentums zurückverfolgen. Doch liegt ein Eingehen auf sie jenseits meiner diesmaligen Aufgabe; von Märcen und Mythen wollte ich hier allein berichten.

Göttingen.

Richard Reitzenstein.





