

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

TOME LXI

COSMOLOGIES ET COSMOGONIES
DANS
LA LITTÉRATURE ANTIQUE

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME LXI

COSMOLOGIES ET COSMOGONIES
DANS
LA LITTÉRATURE ANTIQUE

HUIT EXPOSÉS
SUIVIS DE DISCUSSIONS ET D'UN ÉPILOGUE
par

Stefan Maul, Konrad Schmid,
Jenny Strauss Clay, Gordon Campbell,
David T. Runia, Jason D. BeDuhn,
Katharina Volk, Rémi Brague, Ruth Durrer

Entretiens préparés par Therese Fuhrer et Michael Erler
et présidés par Pierre Ducrey
25-29 août 2014

Volume édité par Pascale Derron

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
VANDŒUVRES
2015

Illustration de la jaquette : Cosmologie manichéenne. Peinture sur soie chinoise. Collection privée. D'après Yutaka Yoshida, "Cosmology and Church History Depicted in the Newly Discovered Chinese Manichaean Paintings", *Yamato Bunka* 121 (2010) 3-34, Pl. 1.
© Yamato Bunkakan, Nara, Japon.

Réalisation de la jaquette et des planches : Alexandre Pointet, Shaolin-Design, Lausanne.

ISSN 0071-0822
ISBN 978-2-600-00761-0

TOUS DROITS RÉSERVÉS
© 2015 by Fondation Hardt, Genève

TABLE DES MATIÈRES

Préface par Pierre DUCREY	VII
Introduction par Therese FUHRER et Michael ERLER	1
I. STEFAN MAUL	
<i>Kosmologie und Kosmogonie in der antiken Literatur: Das sog. babylonische Weltschöpfungsepos Enūma eliš</i>	15
Discussion	38
II. KONRAD SCHMID	
<i>Von der Gegenwelt zur Lebenswelt: Evolutionäre Kosmologie und Theologie im Buch Genesis</i>	51
Discussion	96
III. JENNY STRAUSS CLAY	
<i>Commencing cosmogony and the rhetoric of poetic authority</i>	105
Discussion	138
IV. GORDON CAMPBELL	
<i>Oracular cosmology in Lucretius</i>	149
Discussion	172
V. DAVID T. RUNIA	
<i>Cosmos, logos, and nomos: The Alexandrian Jewish and Christian appropriation of the Genesis creation account</i>	179
Discussion	210

VI. JASON DAVID BEDUHN	
<i>Apparatus of salvation: formation and function of the Manichaean cosmos</i>	219
Discussion	247
VII. KATHARINA VOLK	
<i>The world of the Latin Aratea</i>	253
Discussion	284
VIII. RÉMI BRAGUE	
<i>Dans quelle mesure peut-on parler d'une cosmologie dans l'Antiquité ?</i>	291
Discussion	309
Épilogue par Ruth DURRER	317
TABLE DES ILLUSTRATIONS	331
ILLUSTRATIONS	333
INDEX	341

PRÉFACE

Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Les réponses apportées à ces deux questions par les sciences modernes (archéologie, anthropologie, astrophysique, géologie, physique) se sont énormément enrichies depuis quelques décennies. Récapitulons. Les plus anciennes civilisations recourant à l'écrit (Sumer, Égypte) remontent à 3000 environ av. J.-C. L'époque néolithique, qui apporte l'agriculture et la sédentarisation, s'ouvre au Proche-Orient vers 7000 av. J.-C. Le plus ancien objet orné de Suisse est daté de 100'000 environ av. J.-C. Le site d'El Kowm (Syrie) révèle l'évolution de l'homme depuis plus d'un million d'années. L'australopithèque Lucy a été découverte dans des couches datées de 3 millions 180'000 années. Une diminution massive des espèces, avec peut-être la disparition des dinosaures, est intervenue voici environ 66 millions d'années. La Terre elle-même a vu le jour voici 4 milliards d'années. Quant au Big Bang, il aurait eu lieu voici un peu plus de 13 milliards 500 millions d'années. Dans l'épilogue du présent volume, Ruth Durrer, professeur de physique théorique à l'Université de Genève, montre que l'univers est en expansion. Pour elle, trois questions restent sans solution à ce jour : que sont l'«énergie sombre» ? Et la «matière noire» ? Et la «phase inflationnaire» ? À ces trois questions, on peut ajouter une quatrième : qu'y avait-il avant le Big Bang ? Avec cette interrogation, on quitte le domaine de la physique pour entrer dans celui de la métaphysique. Ces quatre questions essentielles restent donc sans réponse, ni fin, du moins pour l'instant.

Portons un instant notre réflexion sur l'histoire de l'humanité. L'histoire du temps présent ou histoire immédiate a pour objet l'actualité. Plus on remonte dans le temps, plus les phases s'allongent. L'histoire ancienne occidentale couvre une période allant en gros de 3000 avant J.-C. à 476 après J.-C., soit un

total de 3500 ans environ. C'est une durée bien modeste si on la compare aux milliers de siècles, de millénaires, qui nous séparent du moment où disparaissent les dinosaures, ou plus encore de la naissance de la Terre, 4 milliards d'années. En proportion, cela réduit à une durée infinitésimale la période marquée par l'existence de la race humaine. La place de l'homme dans la création est vraiment aussi modeste que les puces des cheveux de Phan Ku, le personnage mythique cité par Ruth Durrer.¹

Seul, à notre connaissance, l'homme est capable de créer et de transmettre une réflexion sur lui-même et sur ses origines. C'est la conscience de son existence, sa capacité de s'exprimer, enfin sa quête sur son passé et son devenir qui font la grandeur et même l'unicité de l'être humain. Le présent volume résume les enquêtes de quelques-uns des plus grands penseurs de l'Antiquité sur la naissance et l'organisation initiale du monde. Il recense les principales explications proposées par les traditions les plus diverses pour s'achever par une synthèse sur nos connaissances actuelles, placées sous les auspices du CERN (Organisation Européenne pour la Recherche Nucléaire) et de ses dernières découvertes, dont celle du boson de Higgs. D'une manière symbolique, les participants aux *Entretiens* 2014 de la Fondation Hardt ont accompli une sorte de pèlerinage au CERN. Ils sont même descendus à 100 mètres sous terre pour apercevoir un élément du plus grand accélérateur de particules au monde. À défaut de percer les secrets de la création, ce volume réunit l'essentiel des tentatives d'explication proposées dans l'Antiquité pour s'achever sur un regard contemporain.

La genèse d'une idée

Comme tous les sujets des *Entretiens*, “Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique” a connu une longue maturation.

¹ Voir l'épilogue p. 318.

Proposé par Therese Fuhrer et Michael Erler, tous deux membres de la Commission scientifique de la Fondation Hardt, le thème a tout de suite suscité l'intérêt et l'approbation des autres membres de la Commission. Il restait à en définir les contours et à proposer à la fois des problématiques précises et des personnalités capables de les présenter, ce qui fut fait au cours des années écoulées. Dès l'origine, les responsables ont exprimé le souhait que les théories antiques de la création du monde soient confrontées avec les vues modernes. La bonne fortune a voulu que Ruth Durrer accepte de suivre les communications des antiquisants et de participer aux discussions qui suivaient les conférences. L'épilogue qu'elle signe vient couronner la démarche des spécialistes des cosmologies et cosmogonies antiques.

Deux rappels s'imposent : depuis 1952, des *Entretiens sur l'Antiquité classique* ont eu lieu chaque année, à une ou deux exceptions près, au siège de la Fondation Hardt à Vandoeuvres, près de Genève. Les conférences et les discussions sont ensuite publiées en un volume. Les *Entretiens* 2014, qui portent le numéro 61, ont été préparés par Therese Fuhrer et Michael Erler. Ils ont eu lieu à l'orangerie de la Fondation du lundi 25 au vendredi 29 août 2014 et furent présidés par le soussigné. La plupart des participants étaient logés à la Fondation. Les *Entretiens* ont été suivis par plusieurs auditeurs, en particulier Mme Jocelyne Nelis-Clément, historienne (CNRS, Bordeaux) et M. Damien Nelis, professeur de philologie latine à l'Université de Genève. L'édition du volume a été réalisée par Pascale Derron, en collaboration avec Therese Fuhrer et Michael Erler. La couverture et les planches ont été composées par Alexandre Pointet, Shaolin Design à Lausanne. L'organisation pratique a été assurée par Caroline Meyer, secrétaire scientifique de la Fondation *ad interim*, avec la collaboration de Patricia Burdet, secrétaire. Heidi dal Lago, gouvernante et cuisinière, a veillé au confort des participants. Une partie des frais a été couverte grâce à un généreux subside de la Fondation Fritz Thyssen. En plus de leur visite du CERN, les participants ont été reçus à la Fondation Martin

Bodmer, à Cologny, par Jacques Berchtold, directeur, et y ont visité l'exposition "Alexandrie la Grande".

Que toutes et tous soient chaleureusement remerciés ici.

Pierre DUCREY,
Directeur de la Fondation Hardt

INTRODUCTION¹

Avec les deux termes “cosmologie” et “cosmogonie”, avec l’intervention de Ruth Durrer, professeur de physique et astrophysicienne, enfin avec la visite du CERN, les *Entretiens* 2014 pourraient faire penser que les huit communications furent consacrées avant tout à la recherche sur les origines de l’univers ou à la question de savoir si le monde a été construit par un Créateur intelligent. On pourrait s’imaginer alors que le sujet retenu relève des sciences exactes ou expérimentales et par conséquent que la problématique appartiendrait à l’histoire des sciences et non aux sciences humaines. Mais la seconde partie du titre “dans la littérature antique” montre bien que l’objet des réflexions portait sur des textes anciens traitant de l’origine du monde ou plus concrètement de la description de la Terre et de la transmission du savoir sur la genèse du cosmos.

L’exposé de représentations cosmologiques et par là de doctrines astronomiques et le récit parfois exhaustif de cosmogonies ne peuvent être considérés comme des ouvrages autonomes seulement, car ils sont souvent aussi des textes littéraires, soumis aux règles du genre. Dans cette optique, l’exposé de questions cosmologiques ou astronomiques n’est pas un but en soi, mais il comprend des aspects éthiques, anthropologiques ou ontologiques. Parfois même il combine les trois aspects, comme par exemple dans le mythe platonique du *Timée*. Il peut aussi apporter des documents qui illustrent une image de la divinité ou de l’homme ou encore servir à pénétrer le sens de certains mythes. Ces textes contiennent un riche savoir culturel, qui reflète les contextes dans lesquels il a pris naissance. Les uns transmettent

¹ Le texte original allemand a été traduit par Pierre Ducrey, en collaboration avec les auteurs.

une conception de l'existence humaine, un système normatif moral, social ou politique ; d'autres apportent un savoir culturel, religieux, idéologique (par exemple anti-créationniste), rationaliste ou politique. Les cosmogonies et cosmologies, récits détaillés de la création ou de la naissance du monde, possèdent donc le plus souvent une portée qui dépasse leur propos. Ils sont alors porteurs d'un message philosophique ou théologique, dépendant du contexte dans lequel ils ont été produits ; d'autres s'élèvent contre certaines positions, parfois de manière polémique. Dans la conduite de leur exégèse, on peut leur attribuer un sens spécifique ou les faire relayer un message significatif.

Nous nous sommes efforcés dans le choix des thèmes, des auteurs et des communications, de réunir un échantillon aussi large que possible de cultures et de catégories de textes. Nous sommes parvenus à rassembler huit savantes et savants de disciplines différentes, provenant d'Europe, des États-Unis et même d'Australie. Chacune d'entre elles, chacun d'entre eux ont abordé dans leurs recherches et dans leurs spécialités les thèmes de "cosmologie" et ou de "cosmogonie". Ils se sont penchés sur les textes les plus divers, provenant d'époques parfois fort éloignées. Ces intérêts se reflètent dans les communications qui composent les 61^e *Entretiens*. Le programme en est par conséquent des plus variés. Et néanmoins nous nous sommes très bien entendus, tout naturellement, en raison d'une part de l'homogénéité du thème, d'autre part de notre intérêt partagé pour les textes, la langue et la littérature.

Nous décrirons d'abord la structure même de nos *Entretiens* afin de bien montrer à quel point les textes étudiés diffèrent par les conditions de leur production, leur finalité et la réception qui leur fut réservée. Chaque œuvre soulève sa problématique propre qui à son tour impose une démarche particulière si on veut le comprendre et l'expliquer. Les organisateurs et Ruth Durrer, physicienne théorique, et tous les participants furent conduits à se plonger dans les sphères d'intérêts et les traditions de recherche hétérogènes des diverses disciplines concernées. Ils sont parvenus à surmonter la tension entre homogénéité

des thèmes et hétérogénéité des textes et des disciplines scientifiques par une approche interdisciplinaire au meilleur sens du terme.

Le programme fut établi en fonction de critères chronologiques. Les origines tout d'abord : Stefan Maul, dont la spécialité est l'assyriologie, ouvrit les *Entretiens* par un exposé sur l'épopée babylonienne *Enūma elīš*, conservée sur sept tablettes cunéiformes et retracant les origines du monde. Ce texte date du II^e millénaire av. J.-C.

Konrad Schmid, de l'Université de Zurich, spécialiste de l'Ancien Testament, poursuivit par une analyse des chapitres du premier livre de la *Genèse* portant sur la création. Ce texte est généralement daté du VI^e siècle av. J.-C.

L'helléniste Jenny Strauss Clay emmena les auditeurs aux origines de la littérature grecque, les poèmes homériques, l'œuvre d'Hésiode et les philosophes présocratiques.

Le latiniste Gordon Campbell enchaîna avec un exposé sur le poème didactique de Lucrèce *De rerum natura*, qui conserve jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C. l'ancienne tradition des cosmologies matérialistes et atomistes.

David T. Runia, professeur australien, spécialiste de la tradition hellénistique juive et des Pères de l'Église, revint sur la tradition de l'Ancien Testament, en adoptant la double perspective du judaïsme et du christianisme de l'époque impériale romaine.

Jason David BeDuhn, spécialiste de l'histoire des religions, traita des mythes cosmologiques du manichéisme, qui remontent au Perse Mani, du III^e siècle ap. J.-C. et continuent à susciter un écho jusqu'au XIV^e siècle de notre ère.

Katharina Volk montra l'influence du poète grec Aratos et de son poème *Phainomena* dès le I^{er} siècle av. J.-C. et jusqu'au IV^e siècle à Rome.

Rémi Brague, célèbre philosophe et historien des idées français, présenta un ensemble de réflexions sur l'influence qu'exercent dans le monde d'aujourd'hui les traditions anciennes sur la naissance de l'univers.

Il appartenait à Ruth Durrer d'apporter le point de vue de la physique moderne sur tous ces problèmes. Elle proposa des réponses aux questions qu'avait soulevées la visite guidée des participants au CERN.

Comme on le voit, l'ensemble des disciplines de l'Antiquité classique étaient représentées : l'assyriologie, la philologie classique, grecque et latine, la philosophie antique, les sciences des religions, enfin, avec Ruth Durrer, la physique moderne des particules.

Revenons de manière un peu plus détaillée sur les diverses communications. Le sujet traité par le professeur zurichois Konrad Schmid, spécialiste de l'Ancien Testament, est sans doute celui qui paraît le plus proche et le plus accessible, du moins à première vue. En effet, le récit de la création du monde dans la *Genèse* appartient à la littérature universelle. Konrad Schmid montre que la *Tora* de la Bible hébraïque présente la création du monde dans un processus évolutif. L'univers dans lequel les hommes se déploient n'est pas fixé : à l'idéal du Jardin d'Éden succède, en raison de la violence des hommes et des animaux, un nouveau monde, paradoxalement plus stable, le monde actuel. Le Dieu de la création lui-même connaît une évolution, car il se transforme en une divinité normative, facteur d'ordre. Le récit de la *Genèse* n'édicte nullement une doctrine fondamentaliste et créationniste. Il n'est pas question non plus d'une évolution au sens darwinien. Les sources de cette vision du monde renvoient à la tradition des civilisations anciennes du Proche-Orient.

Jason David BeDuhn dans sa communication traite du cosmos manichéen. Sa recherche porte sur la représentation imagoée du cosmos, telle qu'on la trouve en suivant la Route de la soie. Un splendide ensemble iconographique, actuellement en possession privée, illustre l'enseignement manichéen de la naissance du monde. Il sera publié et interprété en détail par Jason BeDuhn en collaboration avec son épouse Zsuzsanna Gulcsi, historienne d'art. Selon la tradition, Mani, le fondateur du manichéisme, aurait été artiste peintre lui-même. Une grande

valeur est attachée dans l'enseignement manichéen à l'image. Le système mythologique manichéen tire sa source d'un processus de création d'inspiration divine. Toutefois, contrairement à la tradition biblique, le monde créé, purement matériel, n'est pas bon en lui-même, mais il tire son existence de l'affrontement de deux principes opposés, eux-mêmes composés d'éléments bons et mauvais. Il est donc le produit de la lutte entre le bien et le mal, la lumière et l'obscurité. C'est pour cette raison que le monde vit des crises, des conflits et des catastrophes naturelles.

Mani, qui est originaire de Perse, élabore une cosmogonie proche-orientale, provenant principalement de Babylone et de l'Iran ancien, en partie zoroastrienne et comprenant aussi des éléments de l'Ancien Testament qu'il utilise notamment par le recours au péché originel et au châtiment pour prouver la dualité du monde. L'enseignement manichéen promet la lumière et la dissolution des éléments de l'obscurité. Par une vie ascétique dictée par des règles strictes, comprenant des préceptes de diététique, les particules négatives de la matière peuvent être éliminées. Cette initiation était apparemment expliquée aux croyants dans des services religieux par le recours à l'image.

La religion manichéenne connaît une influence considérable durant l'Antiquité tardive et fut considérée comme universelle. L'un de ses représentants les plus illustres fut Augustin, le futur évêque d'Hippone, qui fut un adepte de la "secte", comme il la nommait, durant neuf ans. La très grande influence du manichéisme est due au fait que son enseignement et sa cosmogonie expliquent, fût-ce par une approche mystique, l'existence du mal dans le monde et aussi du même coup rend compte de l'existence d'un dieu "bon". A cela s'ajoute l'utilisation de l'image pour une présentation esthétique de la cosmogonie et de la cosmologie, autre facteur de succès.

Avec son exposé *Oracular cosmology in Lucretius*, Gordon Campbell aborde une autre école matérialiste, celle d'Épicure, à travers le poème de Lucrèce. Épicure, s'appuyant sur l'atomisme des Présocratiques, part du principe que le monde visible naît

de la collision de particules, les atomes, sans aucune intervention divine. À partir de cette doctrine, les Épicuriens développent une position dogmatique visant à une explication du monde purement rationnelle. Gordon Campbell se demande pourquoi et comment le poète latin dans une œuvre rédigée en hexamètres se lance dans l'exposition d'un savoir inspiré et prophétique. Le poète-prophète peut expliquer la genèse du monde, mais aussi son état actuel et futur. Comme porte-parole d'une doctrine purement mécaniste, il doit expliquer le fonctionnement du cosmos et les réactions de ses éléments indépendamment de l'écoulement du temps.

Sur la base de cette approche empirique et d'un savoir lui aussi empirique, le chantre d'une physique atomique sans intervention divine peut parfaitement revêtir les traits d'un poète inspiré par la divinité. Grâce à son ouverture en direction de la tradition poétique ancienne, Lucrèce est parvenu à se faire reconnaître comme poète et comme interprète du monde à l'époque de la République tardive. À la même époque, Cicéron dans ses dialogues et dans ses invectives à l'encontre de Lucius Calpurnius Pison, le beau-père de César, oppose la doctrine épicienne à celle des autres philosophes et mène la polémique contre elles, même si son audience s'accroît seulement après sa mort et dans le cadre de la poésie augustéenne.

L'intellectuel américain Stephen Greenblatt, dans son livre paru en 2011 *The Swerve : How the World Became Modern*, traduit en français et publié en 2013 sous le titre *Quattrocento*, soutient la thèse que la redécouverte du texte de Lucrèce par Poggio Bracciolini à la Renaissance marque un tournant qui a conduit à l'époque des Lumières au XVIII^e siècle. *The Swerve* fait allusion d'une part à la collision des atomes, qui est à la source du monde, et d'autre part à la révolution des idées. Notons toutefois que la doctrine épicienne était connue au Moyen Âge indépendamment de la découverte du texte de Lucrèce. D'autre part, Lucrèce lui-même avait pour objectif une explication rationnelle du monde, mais nullement celui d'apporter la sagesse des Lumières.

L'exposé de Katharina Volk, intitulé *The world of the Latin Aratea*, porte son attention sur les ‘phénomènes’ célestes en prenant pour objet d’étude le poème didactique en hexamètres d’Aratos de Soloi du III^e siècle av. J.-C. Cette œuvre faisait l’admiration de ses contemporains poètes déjà. Callimaque caractérise sa poésie comme légère et élégante, en parlant notamment des λεπταὶ φήσιες, des expressions fines et légères, avec une allusion à l’acrostiche des vers 783-787 des *Phainomena* d’Aratos.

Katharina Volk analyse le terme *leptotès*, non seulement pour caractériser le style d’Aratos, comme on le faisait jusqu’ici, mais aussi en l’appliquant à l’objet même du poème : la doctrine qui traite des phénomènes du ciel, des astres et de la manière de calculer leur trajectoire à l’aide des mathématiques. Détail curieux, les physiciens du CERN recourent au terme anglais *leptons* pour désigner certaines particules.

L’auteur souligne l’influence du texte d’Aratos dans le monde romain : Cicéron le traduit en hexamètres latins et cite souvent ses *Aratea*. Germanicus, le prince proche d’Auguste, rédige lui aussi des *Aratea*. Au IV^e siècle de notre ère, Avien (Rufus Festus Avienius) écrit encore des *Phainomena*. L’histoire de la réception des *Aratea* comprend les *Géorgiques* de Virgile, les *Fastes* d’Ovide ainsi que les *Astronomica* de Manilius, thème des recherches de Josèphe-Henriette Abry, la généreuse bienfaitrice de la Fondation Hardt.

Les *Phainomena* d’Aratos et la doctrine astronomique qui leur est liée ont sans aucun doute touché un point sensible à Rome. En effet, Aratos énonce dans son poème la doctrine selon laquelle le monde peut être défini et expliqué comme un système ordonné. La découverte que le mouvement des astres peut être calculé de manière exacte par les mathématiques est exploitée par les philosophes et les théologiens. Katharina Volk évoque un ‘stoïcisme soft’ présent de l’époque hellénistique aux débuts du christianisme dans la pensée philosophique et sous la forme d’une religion ‘cosmique’ : les phénomènes du ciel sont le signe d’un *logos* divin, l’expression de Zeus-Jupiter, par opposition à la doctrine incarnée par Lucrèce. Ce *logos* permet à l’homme

d'explorer son destin. L'astronomie et l'astrologie deviennent à l'époque d'Auguste des sciences 'politiques'. Le jour de la naissance des membres de la famille impériale et leur horoscope sont interprétés comme la manifestation de la volonté divine — songeons à l'*Horologium Augusti* à Rome sur le champ de Mars.

Stefan Maul, assyriologue, analyse l'épopée babylonienne *Enūma eliš*, qui relate la naissance du monde jusqu'à la création de l'homme et à la Tour de Babel, lieu où les dieux et les hommes se rencontrent. L'auteur montre comment ce texte développe un concept de la création qui s'appuie sur des représentations plus anciennes tout en leur apportant du nouveau. C'est ainsi qu'est proposée une théologie du dieu impérial Marduk, élément d'identification pour tous ceux qui seraient prêts à accepter un cadre différent, comme par exemple de nouvelles structures de l'Empire. La doctrine de la création de l'univers proposée par *Enūma eliš* reflète donc une réalité de vie. La description de la naissance du monde que présente le poème montre un processus évolutif de l'univers dans lequel l'œuvre elle-même indique un aboutissement. Dans la mesure où le concept théologique nouveau de la domination de Marduk intègre les vestiges d'anciennes représentations sans les effacer, il facilite leur réception, réagit aux tendances contemporaines de 'globalisation' et contribue de cette manière à l'orientation des fidèles. Il ne s'agit pas seulement du devenir du monde, mais aussi de l'explication et de la légitimation de cet état final, dans lequel se trouve le destinataire contemporain du poète. Cette épopée babylonienne de la création du monde présente une particularité dans son explication et dans son récit cosmogonique que l'on retrouve dans d'autres cosmogonies antiques. Hésiode dans sa *Théogonie* ne se borne pas non plus au récit de la naissance du monde, mais il cherche à expliquer que le règne de Zeus, dans lequel il se trouve, comme résultat de cette évolution, est stable, bon et légitime.

On retrouve la même pensée dans la description de la création du monde dans le *Timée*, où Platon explique comment le bon démiurge crée le monde pour le bien de l'existant, c'est-à-dire

principalement l'homme. Dans ce cas encore, le récit, en plus de la description de la création, souligne la stabilité de l'état existant et justifie la situation dans laquelle l'homme se trouve. D'autres traités cosmologiques et astronomiques proposent des démarches analogues. Dans tous les cas, le destinataire se trouve en présence d'une proposition d'orientation. Il est important d'en prendre connaissance dans l'analyse de la fonction de ces divers textes. *Enūma elīš*, pas plus que les autres textes comme la *Genèse* ou le *Timée* et toutes les autres cosmologies ne sont des *creationes ex nihilo*. En effet, elles s'inscrivent dans la continuité. Il faut attendre Origène et la pensée chrétienne pour imaginer une *creatio ex nihilo*. C'est ce que montre David Runia dans sa communication. Stefan Maul constate que, selon la doctrine de l'épopée *Enūma elīš*, la matière est amorphe, ce qui correspond aux conclusions de la physique moderne.

Dans sa communication *Authorizing cosmology and early Greek thought*, Jenny Strauss Clay aborde deux composantes de tout récit cosmologique antique. Elle s'arrête en premier lieu aux aspects littéraires. Quelle est l'origine du savoir que l'on veut transmettre sur l'origine de l'univers ? Comment donner aux considérations sur le monde des dieux et la création l'autorité indispensable pour que le public soit convaincu de la pertinence du propos ? En se référant à Homère, Hésiode et aux Présocratiques, l'auteur décrypte les diverses stratégies retenues : recours à un dieu, aux muses, à la compétence personnelle du poète ou du philosophe, qui est elle-même transcendée par la religion. La démarche culmine avec la prétention de l'auteur d'être auto-didacte comme Épicure. Jenny Strauss Clay illustre le haut degré de réflexivité d'Homère lorsque le poète cherche à rendre plausible et crédible son savoir sur le monde des dieux, domaine qu'en réalité il ne peut connaître par manque de compétence.

Les cosmologies expliquent comment le monde a pris naissance. Se pose alors la question de ce que l'on entend par 'commencement'. Dans son interprétation, l'auteur aborde ce deuxième aspect de ses réflexions en se référant à Hésiode, à son mode d'expression littéraire et au contexte mythique du texte

du poète. L'approche est-elle mythique et théologique ou scientifique et historique ? Dans ce dernier cas se pose immédiatement la question de ce qui précède, l'avant. Que s'est-il passé avant la création du monde, avant le Big Bang ? Pourquoi le monde est-il né à ce moment précis, comment les dieux d'Hésiode et d'autres sont-ils éternels, alors qu'en même temps on parle de leur naissance ? De telles questions sont évoquées aussi dans d'autres cosmogonies. Mais, du point de vue du mythe, un tel problème ne se pose pas. Dans le monde du mythe, la représentation du temps (ou de l'absence de temps) est autre. Il y a une grande différence entre la quête historique de l'origine d'un objet, par exemple d'un laurier particulier, ou de l'origine du laurier en tant que sorte ou catégorie intemporelle. Le mythe parle de "laurier" et la question d'un 'avant' est dépourvue de sens.

La communication de David T. Runia, *Nomos and Logos : The Alexandrian Jewish and Christian appropriation of the Genesis creation account and its religious and philosophical function*, soulève la question de la réception des modèles de cosmogonies anciens à des époques plus tardives. David Runia se demande quelle écoute la création du monde proposée par Platon dans le *Timée* reçoit dans les cercles juifs chrétiens d'Alexandrie et dans quelle mesure ce texte a influencé le processus de compréhension du texte biblique juif de la *Genèse*. La doctrine philosophique du *logos* apporta une contribution déterminante à la conception judaïque de la création du monde. David Runia se demande si l'aspect éthique que Platon lie à sa cosmogonie reste perceptible. Car Platon dans le *Timée* ne propose pas seulement une cosmogonie. Dans la description qu'il donne de la naissance du monde, il entend aider les hommes à atteindre l'*eudaimonia*. L'observation du monde et l'analyse de l'univers sont pour Platon un moyen de rétablir l'âme de l'observateur dans son ordre intérieur originel, pour autant toutefois qu'elle se trouve en accord avec l'ordre cosmique. Ces considérations aussi bien que la description de la naissance du monde ont donc non seulement une valeur épistémologique, mais aussi une composante

éthique. Dans leur lecture de la *Genèse*, Philon pour le monde judaïque et Origène pour le monde chrétien connaissent les considérations éthiques de la tradition platonicienne et les prennent à leur compte. Ce qui chez Platon est une aide pour atteindre à l'*eudaimonia* devient chez Philon et Origène un moyen de rendre possible le salut.

En discutant les aspects sotériologiques et pédagogiques du récit de la création du monde, David Runia met en évidence une attitude vis-à-vis de la cosmogonie fondamentale pour Platon déjà, mais aussi pour toute l'Antiquité, orientation déjà présente dans *l'Enūma elīš*. Le principe est que l'homme se comprend comme partie du monde dont il décrit la naissance. Les cosmogonies antiques se caractérisent donc par leur composante anthropocentrique. La réponse à la question de l'origine de l'univers concerne l'interprète, sa conscience de lui-même et son comportement.

La série des conférences se conclut par la communication du philosophe et historien des idées Rémi Brague. Ce dernier pose dans ces termes une question fondamentale et provocante : “Dans quelle mesure peut-on parler de cosmologie dans l'Antiquité ?” ou, en d'autres termes, les notions de cosmologie et de cosmogonie sont-elles bien antiques ? En se référant à son livre *La sagesse du monde*, paru en 1999, Rémi Brague distingue entre cosmogonie comme histoire de la création du monde, cosmographie comme description du monde tel qu'il se présente aujourd'hui et cosmologie en tant que description du monde en relation avec une réflexion et une explication de son existence. Pour les Anciens, la doctrine de la création du monde est liée au comportement de l'homme. C'est dans cette composante anthropologique de l'explication de la naissance du monde que selon Rémi Brague se situe la différence entre Anciens et Modernes. L'image que se font les Anciens de la naissance du monde exerce une influence sur le comportement des hommes. C'est sur ce point que Rémi Brague distingue une différence de perception entre cosmologie ancienne et moderne.

Avant Copernic, la compréhension du monde et de sa naissance pouvait avoir une influence directe sur la vie et le comportement de l'homme, l'univers étant compris comme une structure uniforme. Depuis Copernic, avec le développement révolutionnaire de nos connaissances, la théorie d'un univers uniforme a été mise en doute, avec les conséquences que cette contestation entraîne pour le comportement humain. On attribue aujourd'hui aux principes d'ordre et de désordre un rôle important. L'optimisme de Platon pour qui l'observation de l'ordre universel devait donner son équilibre à l'âme humaine et améliorer le comportement de l'homme est devenu obsolète. Et c'est pourquoi, selon Rémi Brague, les aspects éthiques des cosmogonies, si importants pour les Anciens, ont disparu pour les Modernes. En dépit d'une précision toujours croissante dans la description de l'univers et de ses origines physiques, une cosmologie réunissant la physique et l'éthique n'est plus possible aujourd'hui. Aucune norme comportementale ne peut être tirée de l'observation du cosmos, comme l'admettaient Platon, Hésiode et d'autres cosmologies. Le divorce intervenu entre la physique moderne et les composantes anthropologiques des cosmogonies a été salué et a conduit à de grandes découvertes, mais il a créé des difficultés dans le comportement de l'homme à l'égard de la nature, sujet très actuel. La communication de Rémi Brague a conduit les participants à préciser leur pensée et à définir les particularités des concepts antiques dans une perspective moderne.

C'est par cette vision plutôt pessimiste de la possibilité d'établir une continuité entre les cosmologies antiques et modernes que se conclut le cycle des conférences. On ne peut le contester, les attentes que nourrissaient les Anciens de la nature et des cosmogonies se distinguent profondément de celles des Modernes et marquent même une rupture, comme le pense Rémi Brague.

Si vraiment on ne trouve plus de relation entre les théories anciennes et modernes de la création de l'univers, se pose alors la question de l'intérêt d'étudier la littérature et la doctrine des

cosmologues anciens. Nos discussions ont cependant montré qu'en plus de l'intérêt proprement littéraire des cosmogonies antiques, les questions posées par les Anciens restent actuelles, dignes de discussions et attendent parfois aujourd'hui encore des réponses.

Trois courtes remarques devraient suffire. Il faut garder en mémoire les réflexions sur la question de la temporalité ou l'intemporalité du devenir cosmogonique tel que les auteurs le décrivent et tel qu'il est reflété par eux. Il nous semble que la question de la *creatio continua*, de la création continue du monde reste parfaitement actuelle, lorsque nous apprenons qu'après le Big Bang l'univers poursuit son expansion. Par conséquent, nous sommes partie d'un processus qui se poursuit aujourd'hui encore. D'autre part, si l'on admet que l'univers s'inscrit dans le temps, la question que posaient les Épicuriens aux Platoniciens, puis les Platoniciens aux Chrétiens reste actuelle : que s'est-il passé avant le début, avant le Big Bang ?

Aujourd'hui comme dans l'Antiquité, on peut se demander ce que signifie le fait qu'en dépit de ses limites et de sa marginalité en toutes choses l'homme paraisse capable de découvrir les lois de la marche du monde et les conditions de sa création, puis de développer des théories qui ensuite se vérifient par l'expérience. Notre visite au CERN a soulevé la question de savoir si de telles connaissances n'établissent pas un lien entre la capacité humaine de découvertes et l'univers comme objet, qui permettent à son tour ces découvertes. C'est exactement la thèse que développaient Platon et d'autres avant lui. Des physiciens comme Werner Heisenberg et Carl Friedrich von Weizsäcker ont pris le *Timée* de Platon très au sérieux.

Et pour finir, comment expliquer que la science expérimentale et la cosmologie moderne conquièrent des savoirs de manière impressionnante grâce aux sciences mathématiques et que, dans leurs tentatives de communiquer le fruit de leurs découvertes, les chercheurs recourent souvent à des métaphores ou à des formes narratives empruntées à la tradition antique ? N'y a-t-il pas dans ce constat de quoi s'interroger ?

On se doute bien que ces problèmes ont fait l'objet d'échanges nourris entre les participants, dans une atmosphère créative marquée par l'interdisciplinarité, non seulement au sein des sciences de l'Antiquité, mais aussi avec la physique théorique, grâce à la présence de Ruth Durrer.

Si en conclusion on devait se demander comment justifier que huit, et finalement neuf conférences soient dédiées à la cosmologie et à la cosmogonie, on ne peut évoquer personne, disons, d'inférieur à Zeus. Car selon l'hymne à Zeus de Pindare, lorsque Zeus eut achevé de créer l'ordre des choses (*kosmēsanta*), il demanda aux dieux s'il ne manquait pas un élément pour que tout soit accompli. Les dieux lui demandèrent alors de créer des divinités qui puissent chanter sa grande œuvre, en d'autres termes la louer, *kosmein*. On le voit, Zeus considère son œuvre comme inachevée si on ne l'entoure pas de paroles. C'est ainsi que nos huit discours, auxquels vient maintenant s'ajouter celui de Ruth Durrer, ont tenté de remédier à cette situation. Nous nous sommes donc contentés d'exaucer une prière de Zeus. Peut-on trouver plus belle justification au choix du thème “cosmologies et cosmogonies” pour les 61^e *Entretiens de la Fondation Hardt* ?

Therese FUHRER et Michael ERLER

I

STEFAN MAUL

KOSMOLOGIE UND KOSMOGONIE IN DER ANTIKEN LITERATUR:

DAS SOG. BABYLONISCHE WELTSCHÖPFUNGSEPOS *ENŪMA ELIŠ*

Die altorientalischen Vorstellungen von der Weltentstehung, die uns in keilschriftlichen Textzeugen entgegentreten, sind ausgesprochen vielfältig. Gute 150 Jahre nach der Entzifferung der mesopotamischen Keilschrift können wir die mehr als drei Jahrtausende währende Überlieferungsgeschichte der Literatur des Alten Orients¹ weitgehend überschauen. Nicht wenige sumerische² und akkadische³ Texte sind auf uns gekommen, die uns mit ganz unterschiedlichen altorientalischen Entwürfen vom Werden der Welt konfrontieren, aus jeweils verschiedenen Regionen stammen, auf unterschiedliche Fragestellungen

¹ Die ersten Schriftzeugnisse aus dem alten Mesopotamien stammen aus dem letzten Drittel des vierten vorchristlichen Jahrtausends. Die letzten datierten Keilschrifttexte kommen aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeit. Einen guten Überblick über die Literatur des Alten Orients bieten RÖLLIG (1978), EDZARD / RÖLLIG (1987-1990), BLACK *et al.* (2004) und FOSTER (³2005).

² Das Sumerische ist eine agglutinierende Sprache, die bislang keiner bekannten Sprachfamilie zugeordnet werden kann. Obgleich das Sumerische bereits zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrtausends als gesprochene Sprache weitgehend ausgestorben war, ist es in keilschriftlichen Dokumenten vom ausgehenden 4. Jt. v. Chr. bis ins 1. Jh. unserer Zeitrechnung bezeugt.

³ Als Akkадisch wird die älteste bekannte semitische Sprache bezeichnet, die in keilschriftlichen Dokumenten aus der Zeit von ca. 2800 v. Chr. bis ins 1. Jh. unserer Zeitrechnung überliefert ist. Das Akkadische spaltet sich auf in zwei Dialekte: das Babylonische und das Assyrische.

Bezug nehmen, ganz verschiedene Absichten verfolgen und schließlich sehr unterschiedlichen Gattungen zuzuordnen sind.⁴

Allerdings sind nicht wenige dieser Keilschrifttexte, deren Zeichen mit einem Griffel in zu Tafeln geformten, noch plastischen Ton gedrückt wurden, nur fragmentarisch erhalten, und manche sind nicht einmal durch Umschrift und Übersetzung erschlossen. Wie uns das umfangreiche, oft schwer zu deutende Bildmaterial vor allem auf Siegeln⁵ immer wieder vor Augen führt, dürften ferner nicht wenige altorientalische Mythen von der Weltentstehung endgültig verloren sein, da sie wohl nie in den Strom der schriftlichen Überlieferung gelangten oder lediglich durch knappe Bemerkungen und Anspielungen bekannt sind.

Dass wir an dieser Stelle dennoch ausführlich über mehrere Jahrtausende alte Vorstellungen von der Weltentstehung berichten können, ist einzig und allein dem Umstand zu danken, dass man im Alten Orient ein Material zum Schrifträger erwählte, welches zwar zerbrechlich, aber im Grunde unzerstörbar ist und — anders als Papyrus, Leder und Holz — selbst im feuchten Klima Mesopotamiens die Jahrtausende überdauern und sogar Feuersbrünste überstehen kann: die Tontafel.⁶

Unter den zahlreichen kosmologischen und kosmogonischen Texten, die aus dem Alten Orient auf uns gekommen sind, soll hier die unter dem Titel „Das babylonische Weltschöpfungs-epos“ bekannt gewordene Schrift im Mittelpunkt stehen, die die Alten mit ihrem Incipit zitierend *enūma eliš* nannten.⁷

⁴ Siehe HEIDEL (1951); VAN DIJK (1964); WIGGERMANN (1992); HOROWITZ (1998); GELLER / SCHIPPER (2008); SCHMID (2012); LAMBERT (2013).

⁵ Eine gute Einführung bietet COLLON (1987).

⁶ Gute Einführungen bieten ANDRÉ-LEICKNAM / ZIEGLER (1982) und WALKER (1987).

⁷ Es liegen zwei neue wissenschaftliche Editionen vor: KÄMMERER / METZLER (2012) und LAMBERT (2013). Daneben steht eine für den Unterricht bestimmte Schulausgabe (TALON 2005) sowie eine Ausgabe zur Verfügung, die lediglich den rekonstruierten Keilschrifttext enthält (LAMBERT 1974). Eine deutsche Übersetzung, die nicht immer die Feinheiten des babylonischen Textes wiedergibt, bietet

Die zentrale Bedeutung des *enūma eliš* genannten Textes

Es gibt eine ganze Reihe guter Gründe dafür, hier das *enūma eliš* in den Mittelpunkt zu stellen. Das *enūma eliš*, das — soweit wir dies wissen — seine sprachliche Endgestalt im letzten Drittel des zweiten vorchristlichen Jahrtausends erhielt, gehört ohne Zweifel — sowohl in der Kulturgeschichte des Alten Orients als auch in der Gegenwart — zu den am meisten rezipierten Texten seiner Art. Bereits im Altertum war sein *impact* ungeheuer. In der keilschriftlichen Überlieferung finden sich nicht selten — oft als solche noch nicht erkannt — Zitate aus der Dichtung,⁸ die aus etwa 1100 Versen in gebundener Sprache bestand und im Alten Orient stets in einer Folge von sieben einkolumnigen Tontafeln überliefert wurde.⁹ In assyrischen Königsinschriften etwa findet sich königliches Handeln immer wieder mit Worten beschrieben, die der Gebildete sogleich als Anleihen aus dem berühmten Text erkannt haben muss.

In der Tat dürfen wir die weite, ja überaus weite Verbreitung dieses Textes als gegeben voraussetzen. Denn in den Hunderten und aber Hunderten uns bekannter Schreibübungen, die im ersten vorchristlichen Jahrtausend jeder angehende Schriftgelehrte — einem weitgehend festgelegten *curriculum* folgend — im Lauf seiner Ausbildung anzufertigen hatte, finden sich immer wieder wörtlich wiedergegebene Passagen aus diesem Text.¹⁰ Trägt man die *enūma eliš*-Zitate aus den von Schülern beschrifteten Tontafeln, die in der Regel Auszüge aus Zeichenlisten und ausgewählten lexikalischen und literarischen Texten enthalten,

LAMBERT (1994), eine französische legten BOTTÉRO / KRAMER (1989) 602-679 vor. Eine empfehlenswerte Übertragung ins Englische liegt in FOSTER (³2005) 436-486 vor.

⁸ Siehe dazu KÄMMERER / METZLER (2012) 36 und 40-42.

⁹ Nach jahrzehntelanger Forschungstätigkeit ist uns der Wortlaut des *enūma eliš* nunmehr weitgehend vollständig bekannt. Lediglich in der fünften Tafel sind größere Lücken zu beklagen.

¹⁰ Zu diesen aus dem Babylonien des ersten vorchristlichen Jahrtausends stammenden Schreibübungen siehe GESCHE (2001) und ferner CAVIGNEAUX (1981).

zusammen,¹¹ so liegt uns nicht allein eine Liste mit — auch aus dem Blick der altorientalischen Kultur — zentralen Stellen des Textes vor. Dank der Schreibübungen kennen wir auch den Zitatenschatz aus dem *enūma eliš*, der jedem höher gebildeten Schriftkundigen im Gedächtnis geblieben sein muss, da er ihm schon zu früher Jugendzeit als wichtiger Bestandteil des Kanons zeitgenössischer Textüberlieferung nahegebracht worden war.

Dieser Befund überrascht nicht wirklich. Denn ein das *enūma eliš* beendender Epilog verlangt, dass die Lehren des Textes, die in der Nennung der Ehrennamen des Schöpfergottes Marduk, oder besser Marūduk, gipfeln, von groß und klein, von Gelehrten und einfachen Leuten studiert und diskutiert werden sollen:

„Man soll sie sich zu eigen machen, indem der Erfahrene Unterweisung erteilt.¹²
 Der Wissende und der Weise sollen gemeinsam sie erörtern.
 Vorsprechen soll sie der Vater und erlernen der Sohn.
 Dem Hirten und Hüter seien die Ohren geöffnet:
 Wer nicht tatenlos ist, um Marūduk, des Königs¹³ der Götter,
 willen,
 dessen Land soll gedeihen und ihm selbst es wohlergehen!
 Denn verlässlich ist sein¹⁴ Wort, unabänderlich sein Befehl.
 Den Ausspruch seines Mundes kann kein anderer Gott verändern!
 (...)
 Wo immer Wasser getrunken wird, sei angerufen sein Name!“¹⁵

Die hier zitierten Schreiberübungen kommen diesem nicht nur an Könige und Herrscher, sondern grundsätzlich an alle Menschen gerichteten Aufruf nach.

¹¹ Siehe GESCHE (2001) 177-178, n. 683 sowie ferner KÄMMERER / METZLER (2012) 37.

¹² Gemeint ist die Unterweisung an dem und durch den vorliegenden Text.

¹³ Im Original steht „des Enlils der Götter“. Der in Nippur verehrte Enlil galt im voraltbabylonischen Mesopotamien als der Götterkönig.

¹⁴ D. h. das Wort des Marūduk.

¹⁵ *enūma eliš* Taf. 7, 145-152 und 160.

Für die weite Verbreitung des Textes spricht auch, dass wir aus den Schreiberschulen des Alten Orients eine Reihe von gelehrten Kommentaren zu dem *enūma elīš* kennen, die uns in mehreren Textvertretern aus den wichtigen mesopotamischen Fundorten des ersten vorchristlichen Jahrtausends erhalten geblieben sind.¹⁶

Während in Schreiberübungen und Schultexten durchaus auch andere bedeutende literarische Texte zitiert und entsprechend studiert und diskutiert wurden, kam dem *enūma elīš* im kulturellen Gedächtnis der Keilschriftkulturen jedoch ein besonderer, ja einzigartiger Stellenwert zu. Der heilige Text war nämlich im Rahmen des babylonischen Neujahrsfestes am vierten Tag des Jahres von einem Priester „von Anfang bis Ende“ vor dem Kultbild des HERR (*Bēl*) genannten Gottes Marūduk zu rezitieren bzw. zu singen.¹⁷

Wie wir später noch zeigen werden, ist dies freilich nur die ‚Spitze des Eisbergs‘. Das für die mesopotamische Kultur, für Königtum und Herrschaft mit Abstand bedeutendste Staatsritual, das in großer Öffentlichkeit und in allem Prunk begangene babylonische Neujahrsfest, präsentierte sich nämlich — wie uns von Gelehrten verfasste Kultkommentare zeigen — als ein Ritualgeschehen, das man in allen Einzelheiten als Abbild oder, vielleicht besser gesagt, als das jährliche Nachleben des im *enūma elīš* geschilderten Schöpfungsaktes verstand.¹⁸ Das regelmäßige Begehen des Festes, ohne dass man den göttlichen Segen für König und Gemeinwesen in Gefahr sah, sorgte dafür, dass die dem *enūma elīš* zugrunde liegenden Lehren und

¹⁶ Siehe FRAHM (2011) 112-117; LAMBERT (2013) 135-144 und KÄMMERER / METZLER (2012) 37-40.

¹⁷ Siehe THUREAU-DANGIN (1921) 136: 280-282 (Das neue Jahr begann im März/April mit der ersten Sichtbarkeit des Frühjahrsmondes). Auch am 4. Tag des 9. Monats im Jahr (*Kislīmu* ≈ November/Dezember) sollte das *enūma elīš* rezitiert werden; siehe ÇAĞIRGAN / LAMBERT (1991-1993) 96: 62-64; KÄMMERER / METZLER (2012) 42-45 und LAMBERT (2013) 7. Zu dem zweiten Neujahrsfest im 9. Monat des Jahres siehe AMBOS (2013).

¹⁸ Zum babylonischen Neujahrsfest siehe ZGOLL (2006) mit weiterführender Literatur und ferner MAUL (2004).

Vorstellungen weit verbreitet waren und auch noch nach dem Untergang der Keilschriftkultur weitertradiert wurden.¹⁹

Das *enūma eliš* wird nicht zuletzt auch deshalb hier in den Mittelpunkt gestellt, weil dieser erst vergleichsweise spät entstandene Text viele, ursprünglich voneinander unabhängige und teilweise sehr alte Vorstellungen von der Weltentstehung kunstvoll miteinander verknüpft und zu einer großen allumfassenden Komposition verbindet.

Der gewissermaßen in sieben ‚Büchern‘, also in sieben Tafeln mit je ca. 160 Zeilen überlieferte Text zielt — wie wir noch sehen werden — letztendlich auf die theologische Aussage, dass der Schöpfer- und Weltengott — unter welchen Namen auch immer er verehrt wird — niemand anders sei als Marūduk, der Stadtgott von Babylon, und dass sich der Mittelpunkt, das wahre Zentrum der Welt an jener Stelle befindet, von der das Schöpfungswerk des Marūduk dereinst seinen Ausgang genommen hatte, nämlich in Babylon. Gleichwohl muss das *enūma eliš* als eine *summa* der altorientalischen Schöpfungstheologien verstanden werden, die ganz bewusst in diesem Werk zusammengeführt wurden.

Uranfang und Theogonie

Ein erster vergleichsweise kurzer Teil, dem wir uns hier ausführlich widmen, geht der uralten drängenden Frage nach, wie die Welt zum Anfang aller Zeiten ausgesehen haben mag. Der Autor des *enūma eliš* konnte hier auf viele Jahrhunderte alte, durchaus voneinander abweichende Traditionen zurückgreifen. Allen diesen Traditionen ist die Vorstellung gemein, dass die Welt, wie sie sich dem Zeitgenossen präsentiert, nicht immer existiert habe, sondern entstanden sei bzw. von Göttern geschaffen

¹⁹ Damaskios überliefert eine Nachricht des Eudemos von Rhodos über die Genese der Götter und der Welt, die bis in Einzelheiten der aus dem *enūma eliš* bekannten Überlieferung entspricht; siehe WEHRLI (1955) 170, Fragment 150.

wurde. Während in anderen Schöpfungsmythen eine ungeformte Erde, die noch vor der Erschaffung des Menschen von Göttern ausgestaltet wurde, den Anfang bildet,²⁰ geht der Autor des *enūma eliš* einen ganz anderen Weg.

Er verbindet die Frage nach der ersten Materie mit der wichtigen Überlegung, ob die Götter schon immer waren oder doch erst wurden. Urmaterie und der Ursprung des Göttlichen sind für ihn eins. Der Dichter des Textes konfrontiert uns darüber hinaus mit einer Vorstellung, die seinen uns zunächst fernstehenden, uralten mythischen Text mit unseren eigenen wissenschaftlich begründeten Theorien vom Anfang der Dinge in überraschender Weise eng verknüpft. Denn die in den ersten Versen des *enūma eliš* entfaltete Idee —, nämlich, dass das Gestaltlose, das Amorphe — kurz das in der eigenen Vorstellungswelt am wenigsten Differenzierte — am Beginn gestanden haben müsse, gilt auch heute noch den Vertretern der Theoretischen Physik als unumgänglich. Statt des ‚Plasma‘ genannten Teilchengemischs auf atomar-molekularer Ebene setzt das *enūma eliš* allerdings jenen Stoff an den Anfang, der wahrnehmbar Materie, aber dennoch gestaltlos ist: das Wasser, sicherlich auch vor dem Hintergrund der Naturbeobachtung, derzufolge aus dem Wasser Leben hervorgeht.

Mit einem Doppelvers, der lehrt, dass im Anfang nicht einmal der Raum existiert habe, beginnt unser Text:

„Als nach oben hin die Himmel nicht benannt,
nach unten hin der Name irdischer Gefilde unausgesprochen.“²¹

Denn wenn „nach oben hin“ (*eliš*) und „nach unten hin“ (*šapliš*) Raum, Grenzen und Struktur nicht existieren, beschränkt sich die Welt im Grunde auf einen einzigen Punkt. Auch die zeitgenössischen Vertreter der Theoretischen Physik lehren kaum

²⁰ So etwa in den babylonischen Sintfluterzählungen; hierzu siehe MAUL (2007).

²¹ Die gängigen Übersetzungen in deutscher Sprache geben *eliš* bzw. *šapliš* nicht ganz sachgerecht zumeist mit „oben“ und „unten“ oder „droben“ und „drunten“ wieder. Vgl. jedoch WILCKE (1977) 166.

etwas anderes, wenn sie eine „ursprüngliche Singularität“ annehmen, aus der gemeinsame Materie, Raum und Zeit entstanden. Davon abweichend nehmen freilich die beiden ersten Zeilen des *enūma elīš* in genialer Weise vorweg, dass es — der zugrunde liegenden Weltsicht zufolge — später durchaus eine willensbegabte Schöpferkraft geben würde, die mit der Kraft des Wortes, durch einfaches Nennen, Dinge hervorzu bringen vermögen würde. An einer späteren Stelle des Textes, zu einem Zeitpunkt, als bereits Götter existieren, werden die vielen Götter von dem Einen, nämlich Marüduk, einen Beweis seiner Kraft einfordern, bevor sie ihn zu dem Höchsten und ihrem König erheben. Er soll allein durch die Kraft seines Wortes ein Sternbild vernichten und wieder ins Sein bringen.²² Erst nach dem Beweis dieser ansonsten unerreichten Stärke wird er zum Ersten der Götter und kann das eigentliche Schöpfungswerk in Gang bringen.

Zurück zum Text:

„Als nach oben hin die Himmel nicht benannt,
nach unten hin der Name irdischer Gefilde unausgesprochen,
da war Apsû, der Urarfängliche, der sie erzeugte,
es war Mummu²³-Tiāmat, die sie alle gebar.
Ihre Wasser mischten sie als seien sie eins, so
hatten sie noch kein Weideland zusammengefügt, noch kein
Rohrdickicht aufgesucht.“²⁴

Dieser in Verse gefassten Lehre zufolge bestand im Anfang das noch raum- und zeitlose All aus unbegrenzten Wassermassen. Da erst später von der Bewegung dieser Wassermassen die Rede sein wird,²⁵ müssen wir sie uns als still und starr vorstellen. Die Wassermassen werden aus zwei Entitäten gebildet, welche erst

²² *enūma elīš* Taf. 4, 19-26.

²³ Die Etymologie des Beinamens Mummu ist unklar. Mummu bezeichnet die Kraft des schöpferischen Hervorbringens, die zumeist mit dem Namen des Weisheitsgottes Ea verbunden ist; siehe KREBERNIK (1993-1997); LAMBERT (2013) 218-221 und ferner GEORGE (1992) 302. Eudemos von Rhodos sah in Mummu den νογῆτος κόσμος; siehe WEHRLI (1955) 170, Fr. 150.

²⁴ *enūma elīš* Taf. 1, 1-6.

²⁵ Siehe unten zu *enūma elīš* Taf. 1, 21.

in der dem Menschen bekannten Welt eigene, voneinander unabhängige Größen sein werden: aus Apsû und Tiāmat. In der altorientalischen Gegenwartswelt pflegte man jenes immense Reservoir von Süßwasser, aus dem sich — gemäß dem Weltbild der Mesopotamier — Quellen und Wasserläufe, Brunnen und Flüsse speisen, *apsû* zu nennen.²⁶ Während der *apsû* in der vollendeten Welt unterhalb der begehbarer Erde liegt und diese Verortung der lebensweltlichen Tatsache entspricht, dass der Grundwasserspiegel im südlichen Mesopotamien so hoch liegt, dass das süße Wasser tatsächlich allenthalben unmittelbar unterhalb der Erdoberfläche ansteht, besitzt der ‚Süßwasserozean‘ in der Vorwelt weder Ort noch Grenzen oder Gestalt. Obgleich ihm in einem später geschilderten Götterkampf²⁷ die Rolle des (männlichen) Gegners des ‚Heilsweges‘ hin zur Schöpfung zufällt, er also als handlungsfähige, willensbegabte Kraft geschildert wird, ist in ihm hier (so wie auch in der späteren Welt als ‚Süßwasserozean‘) keineswegs eine anthropomorphe Göttergestalt zu sehen,²⁸ sondern tatsächlich eine amorphe Wassermasse. Im Uranfang bildet er eine homogene Einheit mit der Gesamtheit der Salzwasser, die Tiāmat geheißen wird, deren Namen nichts weiter bedeutet als „Meer“ oder „Ozean“. Tiāmat gilt unserem Text zufolge als das weibliche Gegenstück zu Apsû, und in der Tat ist das babylonische Wort für „Meer“, *tiāmtum* (später: *tāmtu*), ebenso wie die als Vokativ verwendete Form ohne Kasusendung *tiāmat* auch unter grammatischem Gesichtspunkt ein Femininum. Der in dieser Form allein im *enūma elīš* zu findenden Vorstellung gemäß liegt also der Uranfang in dem All der nicht voneinander geschiedenen Wasser.

²⁶ Zum *apsû* und den damit verbundenen Vorstellungen siehe HOROWITZ (1998) *passim*; GALTER (1999) und LAMBERT (2000) sowie LAMBERT (2013) 217–218.

²⁷ *enūma elīš* Taf. 1, 29–78.

²⁸ Im Schriftbild des Textes wird dies darin deutlich, dass in allen uns bekannten Manuskripten die Schreiber davon absahen, den Namen *Apsû* (so wie die Namen der Götter) mit einem sog. Gottesdeterminativ zu versehen. Es findet auch darin Bestätigung, dass in *enūma elīš* Taf. 1, 7 ausdrücklich darauf hingewiesen ist, dass es im Uranfang *keine* Götter gab und diese erst später ins Sein kamen (siehe *enūma elīš* Taf. 1, 9).

Das Geheimnis des Ursprungs des Lebens, das sich in der hier dargelegten Theogonie offenbart, besteht darin, dass die süßen und die salzigen Wasser im Uranfang einerseits noch nicht getrennt waren, aber andererseits die ‚vermengten‘ Wasser als Verbindung von einem männlichen (Apsû = Süßwasser) und einem weiblichen Prinzip (Tiāmat = Salzwasser) verstanden und so als uranfänglicher Zeugungsakt gesehen werden. Die Frage, wie aus absolutem Stillstand und aus der gestaltlosen Leere Leben entstehen konnte, findet in diesem Gedanken eine schöne Antwort. Besonders hervorgehoben wird er, indem Apsû proleptisch explizit als der, „der sie (d. h. die nachfolgenden Götter) erzeugte“, und Tiāmat als die, „die sie alle gebar“, bezeichnet wird.

Aus den Wassern geht ein erstes göttliches Paar hervor, das ein eigenes Wesen besitzt und so in der bis dahin noch namen-, weil gestaltlosen Welt auch „mit Namen genannt“ werden kann. Das Götterpaar, Lachmu und Lachamu, gilt in der hier vorgestellten Schöpfungsgeschichte als Stammeltern aller anschließend ins Sein kommenden Götter:

„Als die Götter noch nicht aufgegangen, nicht einer von ihnen, als weder ihr Name genannt, noch bestimmt ihr Geschick, da entstanden Götter mitten in ihnen (d. h. in Apsû und Tiāmat): Lachmu, Lachamu schienen auf, sie wurden mit Namen genannt.“²⁹

Leider ist die Etymologie dieser Götternamen immer noch unklar,³⁰ und unklar bleibt damit auch, welche Eigenschaften man mit dem uranfänglichen Götterpaar verband. Da in den vielfältigen altorientalischen Nachrichten von der Existenz einer ganzen Reihe von Göttergenerationen, die den herrschenden Göttern vorangingen, jede einzelne Generation der Götterahnen mit einem neuen Entwicklungsstadium der (Vor)welt verbunden

²⁹ *enūma eliš* Taf. 1, 7-10.

³⁰ Siehe hierzu WIGGEMANN (1981-1982); LAMBERT (1985) sowie ferner ELLIS (1995).

ist,³¹ ist es freilich unwahrscheinlich, dass Lachmu und Lachamu ohne jede Bedeutung seien und keinen anderen Zweck hätten, als „to fill the interval in time between the prime begetter and the god actually worshipped“.³²

In der auffälligen Wortwahl des *enūma eliš* könnte ein entscheidender Hinweis zur Lösung der Frage liegen, welchen neuen Zustand der (Vor)welt man denn mit dem Werden von Lachmu und Lachamu verbunden haben könnte. Das Verb, das das ins Sein Kommen des ersten Götterpaars beschreibt und hier mit „aufscheinen“ wiedergegeben wurde (*šutāpū*), wird nämlich in anderen Kontexten so häufig für das Aufleuchten bzw. Aufgehen von Gestirnen verwendet, dass die Idee, Lachmu und Lachamu seien mit dem uranfänglichen Licht in Verbindung zu bringen, wohl nicht vollkommen abwegig ist, auch wenn sie vorerst nicht weiter bestätigt werden kann.³³

Das laut *enūma eliš* erst in der Folge, nach einer offenbar noch nicht messbaren Zeit „entstandene“ Götterpaar trägt hingegen Namen, die uns verständlich sind: Die sumerischen Namen Anschar und Kischar bedeuten nämlich so viel wie „Oberes All“ und „Unteres All“.³⁴ Erst mit diesem Götterpaar — so die im *enūma eliš* dargelegten Vorstellungen — wurde der Weltenraum, und damit entstand offenbar auch die in Tagen und Jahren zu messende Zeit. Unser Text fährt nämlich folgendermaßen fort:

³¹ Am Anfang solcher Götterahnenreihen stehen oft Duri und Dari, die für das Konzept von Zeit bzw. Ewigkeit stehen und deren Namen etwa „Ewig“ und „Ewig“ bedeuten; hierzu siehe LAMBERT (2013) 417-426.

³² So LAMBERT (2013) 448.

³³ Hierbei gilt zu beachten, dass auch laut dem ersten Schöpfungsbericht der hebräischen Bibel (siehe Genesis 1, 3) das Licht dem Anfang des Schöpfungswerkes zugeordnet ist.

³⁴ „an“ und „ki“, die sumerischen Wörter, die hier mit „oben, oberes“ und „unten, unteres“ wiedergegeben wurden, bedeuten auch „Himmel“ und „Erde“. Man könnte Anschar und Kischar daher auch mit „Himmelsall“ und „Erdenall“ übersetzen. Da aber der Himmelsgott An (so der sumerische Name für Anum) erst in den folgenden Zeilen genannt wird, ist in dieser Zeile von der Vorstellung eines umfassenden (aus menschlicher Perspektive) fernen Himmels die Rede, in dessen Raum dann ein näherer, durch An(um) verkörperter entsteht.

„Kaum waren sie (d. h. Lachmu und Lachamu) groß und stark, entstanden Anschar, Kischar. — Jenen waren sie überlegen. Sie ließen lange Tage vergehen, mehrten Jahre hinzu. Anum, ihren Erbe, der gleichkommt seinen Vätern — Anschar machte Anum, seinen Erstgeborenen, sich zum Ebenbild.“³⁵

Mit Anum, dem Himmelsgott, wird in der Göttergenealogie des *enūma eliš* nun erstmals eine Gottheit genannt, die in der Menschenwelt tatsächlich verehrt wurde. Der in die Ferne entrückte Himmelsgott galt zwar als der Höchste unter den Göttern, aber keineswegs als deren König. Diese Rolle, die im mesopotamischen Pantheon des dritten und frühen zweiten Jahrtausends v. Chr. dessen Sohn, dem in Nippur verehrten Enlil, zukam, nimmt im *enūma eliš* zunächst der Weisheitsgott Nudimmud/Ea ein, bevor sie schließlich auf dessen Sohn, Marūduk, den Helden unserer Schöpfungserzählung, übergehen wird:

„Auch Anum gebar sein Ebenbild: Nudimmud.
Nudimmud aber ist der Herrscher seiner Väter.
Weit offen sind seine Ohren, er ist von Verstand und von ungeheurer Kraft.
Weit mehr ist ihm Gewalt zu eigen als seines Vaters leiblichem
Vater, Anschar.
Da ist niemand, der ihm gleichkommt unter den Göttern, seinen
Genossen.“³⁶

Nimmt man die Verse des *enūma eliš* wörtlich, wird aus Anschar Anum und aus diesem Nudimmud, ohne dass — anders als zuvor — von Gattinnen und Müttern die Rede ist. Dies ist gewiss nicht zufällig. Denn Anschar, Anum und Nudimmud werden zwar als Großvater, Vater und Sohn benannt, aber andererseits gelten sie jeweils als ihr „Ebenbild“, so dass die drei göttlichen Personen gleichsam getrennt und dennoch eins sind. Schon an dieser Stelle wird so auf subtile Weise der große theologische Gedanke des *enūma eliš* vorbereitet, der besagt, dass alle göttlichen

³⁵ *enūma eliš* Taf. 1, 11-15.

³⁶ *enūma eliš* Taf. 1, 16-20.

Personen, so viele es auch geben mag, in Wahrheit doch in der einen Person des Schöpfertottes zusammenfallen.

Nach der Schilderung des Geheimnisses der Theogenese tritt die Erzählung vom Werden der Welt nun in eine ganz neue Phase ein. Die bis hierhin vom Prinzip des Fortpflanzens, des Wachsens und Größerwerdens bestimmte Entstehungsgeschichte erhält ein neues *mouens*, das auch andere altorientalische Schöpfungsgeschichten bestimmt. Das harmonische, ja organische Werden des einen aus dem anderen stößt nun an seine Grenzen. Die bisher ins Sein gekommenen Größen von Raum und Zeit waren noch frei von Bewegung. Erst durch den Geist, den Weisheitsgott Nudimmud/Ea, durch den „Verstand von ungeheurer Kraft“,³⁷ kommt spürbares Leben in die Welt und mit diesem der Widerspruch und das dialektische Wirkprinzip von These, Antithese und Synthese, in dem von nun an der Motor der Weltentwicklung gesehen wird.³⁸

„Es taten da die Genossen, die Götter, sich zusammen,
in Aufruhr hielten sie Tiāmat, und ihr Stören wurde schlimmer
und schlimmer.

Sie wühlten auf den Bauch der Tiāmat.

Mit ihrem Tanzen lehrten sie des Göttersitzes Innere das
Fürchten.“³⁹

Die Bewegung, die Unruhe und der Lärm,⁴⁰ kurz das *Leben* der jungen Götter, störte Apsû so sehr, dass dieser beschloss, gegen seine eigene Nachkommenschaft vorzugehen und sie zu vernichten. Doch in dem von Nudimmud/Ea geführten Kampf der Alten gegen die Jungen findet Apsû den Tod, und nun will auch Tiāmat, aus Furcht, dass sie dasselbe Schicksal ereilen könnte wie Apsû, ihren Gatten, gegen die jungen Götter zu

³⁷ Siehe oben *enūma elīš* Taf. 1, 18.

³⁸ Hierzu siehe MAUL (2007).

³⁹ *enūma elīš* Taf. 1, 21-24.

⁴⁰ Zu diesem in der mesopotamischen Mythologie immer wieder zur Sprache gebrachten Motiv siehe KILMER (1972) sowie zuletzt HEFFRON (2014) mit weiterführender Literatur.

Felde ziehen. Zu diesem Zweck erschafft sie eine Schar von Ungeheuern und unterstellt sie Kingu, ihrem neu erwählten Gefährten. Sowohl Ea, der Weisheitsgott (zuvor Nudimmud genannt), als auch Anum, der Gott des Himmels, die ältesten der jungen Götter und Hauptgötter des frühen sumerisch-akkadischen Pantheons, können nichts gegen Kingu und seine Ungeheuer ausrichten. Erst der Sohn des Ea, der alle anderen Götter weit übertragende Marūduk, kann Abhilfe schaffen. Er bietet an, gegen Kingu und Tiāmat vorzugehen. Dabei knüpft er sein Angebot jedoch an eine Bedingung. Sollte er Erfolg haben, müssten ihm die Götter nicht nur die oberste Gewalt übertragen, sondern ihn auch auf Dauer zu ihrem König machen. Daraufhin kommen die Götter in einer Versammlung zusammen. Nach der Kraftprobe, die sie von Marūduk fordern und die dieser glänzend besteht, indem er durch die Macht seines Wortes ein Sternbild verschwinden lässt und wieder hervorbringt,⁴¹ lassen sie sich auf den Handel ein. Sie statten ihn mit ihren Insignien des Königtums und mit ihren Waffen aus und tragen ihm auf: „Geh hin und schneide Tiāmat den Hals ab!“⁴² Daraufhin zieht Marūduk gegen Tiāmat zu Felde. Sich mit den Mitteln seiner Beschwörungskunst schützend tötet er sie mit Pfeil und Bogen und „der Sintflut, seiner großen Waffe.“⁴³ Den Ungeheuern der Tiāmat aber „legte Zügel er an (...) und trat sie nieder, sich zu Füßen“.⁴⁴ Von nun an sollten sie ihrem neuen Herrn dienstbar sein. Aus dem Leib der getöteten Tiāmat formt Marūduk dann die Welt: Tiāmat wird dabei „wie ein Dörrfisch“⁴⁵ aufgebrochen und ihre beiden wässrigen Hälften nach Innen gedreht, so dass ihre Haut die Wasser zurückhält. So schuf der Schöpfergott den freien Raum für Himmel und Erde, um darin Mond, Sonne und Gestirne zu installieren und zu der Himmelsmechanik, die den Jahresablauf vollführt, zu fügen. Der umgeknickte, aufgerichtete Schwanz der

⁴¹ Siehe oben und *enūma elīš* Taf. 4, 19-26.

⁴² *enūma elīš* Taf. 4, 31.

⁴³ *enūma elīš* Taf. 4, 49.

⁴⁴ *enūma elīš* Taf. 4, 117-118.

⁴⁵ *enūma elīš* Taf. 4, 137.

Tiāmat bildet dabei die Weltenachse, die die Stütze von Himmel und Erde ist und für den mesopotamischen Zeitgenossen in dem weithin sichtbaren, scheinbar bis in den Himmel reichen-den⁴⁶ Stufenturm von Babylon Gestalt annahm.

Mit dem Blut des schuldig gesprochenen und geschlachteten Kingu wird auf Ratschluss des Marūduk der Mensch erschaffen, damit dieser von nun an durch seine Hände Arbeit für den Unterhalt der Götter sorge. Die Götter erheben Marūduk, den sie nun ihren „Rächer“⁴⁷ nennen, endgültig zu ihrem König. Zum Dank für seine rettende Heldentat und dafür, dass Marūduk durch die Erschaffung des Menschen die dauerhafte Versorgung aller Götter sichergestellt hatte, errichten diese nun ihrem König einen Palast: Sie erbauen Babylon und den Marduk-Tempel Esagil, der nicht nur Wohnstatt des Helden- und Schöpfergottes Marūduk, sondern auch die wahre Heimat aller anderen Götter sein soll.

Es ist offensichtlich, dass das *enūma eliš* den vergleichsweise späten politischen Aufstieg Babylons unter Hammurapi⁴⁸ voraussetzt, reflektiert und in den mythischen Uranfang zurückprojiziert. Denn noch zu Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrtausends kam Babylon und dessen Gott Marūduk nur eine untergeordnete, lokale Bedeutung zu. Als die Stadt jedoch unter König Hammurapi im 18. Jahrhundert v. Chr. einen enormen politischen Aufstieg erfuhr und zum Zentrum eines geeinten Mesopotamiens wurde, avancierte der Gott des kleinen Fürstentums Babylon zum mächtigen Gott eines großen Reiches. Mit dem Aufstieg Babylons vom Stadtstaat zur Hauptstadt eines syro-mesopotamischen Reiches wurde Marūduk zum obersten Gott Babyloniens und sein Tempel Esagil, in dem das Kultbild des Marūduk und das seiner Gattin Zarpanītum verehrt wurde,

⁴⁶ Vgl. hierzu Genesis 11, 4 und den sumerischen Prunknamen des Turmes É-temen-an-ki, „Haus, Fundament von Himmel und Erde“.

⁴⁷ *enūma eliš* Taf. 3, 10 und 138; Taf. 4, 13 usw.

⁴⁸ Vgl. CHARPIN (2003) und VAN DE MIEROP (2005).

zum wichtigsten Heiligtum des Landes. Marūduk setzte man nun mit dem in Nippur verehrten sumerischen Götterkönig Enlil gleich. Diese in der mesopotamischen Religionsgeschichte beispiellose Erhöhung eines Gottes fußt auf der theologischen ‚Erkenntnis‘ der Babylonier, dass die Götter der von Hammurapi unterworfenen Stadtstaaten Marūduk zu ihrem Herrscher erkoren haben mussten. Denn im Weltbild des Alten Orients konnte es König Hammurapi, dem Günstling Marūduks, nur unter dieser Voraussetzung gelingen, die unter dem Schutz der anderen Götter stehenden Staaten allesamt in seine und damit in Marūduks Hand zu bringen. In einer späten Königsinschrift erklärte Hammurapi deshalb rückblickend seinen enormen politisch-militärischen Erfolg damit, dass gewissermaßen in einem Prolog im Himmel Anum, der Himmelsgott, und Enlil, der Götterkönig, dem Stadtgott von Babylon die „Enlilschaft“, also die götterkönigliche Gewalt über alle Menschen, abgetreten und ihm in Babylon auf ewig die Königsherrschaft zugeteilt hätten. Ihm selbst, Hammurapi, sei in gleichem Zuge als „Erwähltem“ des Marūduk die Führung der Menschen anvertraut worden.

Dass die Gleichsetzung von Enlil und Marūduk nicht allein als ein theologisches Konstrukt, sondern auch als kultische Wirklichkeit angesehen wurde, zeigt übrigens eine Weihinschrift des mittelbabylonischen Königs Schimbar-schipak,⁴⁹ der dem Enlil in Nippur einen neuen Thron herstellen ließ, um dann in einem langen Gebet nicht Enlil, sondern Marūduk aufzufordern, auf seinem neuen Thronsitz Platz zu nehmen.

Betrachtet man das *enūma eliš* genauer, so stellt man fest, dass die Schöpfungsgeschichte keineswegs, wie lange angenommen, miserabel komponiert worden ist, sondern dass hinter der Figur des siegreichen Marūduk gleich mehrere ältere Vorbilder stehen. Die Geschichte des Marūduk als drachentötender Schöpfergott fußt nämlich auf einer uralten osttigridischen Tradition, der zufolge Ninurta, der Sohn des Götterkönigs Enlil, den das

⁴⁹ FRAME (1995) 71-73 (Inschrift B 3, 1).

Vorweltchaos verkörpernden Drachen getötet und die Welt geordnet habe, um dann zum wahren König der Götter erhoben zu werden. Die Geschichte von Marūduk als Sieger über die Wasser (denn genau dies bedeutet ja der Name der Tiāmat) folgt zweifellos einer alten syrisch-palästinischen Überlieferung, die den uranfänglichen Sieg des Wettergottes, des Sohnes des Himmelsgottes, über das Meer beschreibt, das von nun an in seinen Grenzen bleiben und Land freigeben muss. Das Motiv des mit Weisheit, List und Beschwörungskunst gegen die Mächte des Bösen vorgehenden Helden schließlich entstammt alten sumerischen Sagen um Asalluchi, den Sohn des Weisheitsgottes Enki/Ea (im *enūma eliš* auch Nudimmud geheißen). Im *enūma eliš* sind auf diese Weise ganz unterschiedliche Schöpfungsvorstellungen und göttliche Personen kunstvoll verflochten und zu etwas Neuartigem verbunden. In dem vielgesichtigen Marūduk ebenso wie in Tiāmat, der Wässrigen, die dennoch als drachengestaltig geschildert ist, konnten auch ein Syrer und ein im Osttigrisland lebender Mesopotamier die vertrauten eigenen Vorstellungen wiederfinden. Die neue, auf Marūduk und Babylon fokussierte Theologie inkorporierte verschiedene Traditionen aus dem großen Herrschaftsgebiet, das nach den Eroberungen des Hammurapi für Babylon beansprucht wurde. Sie eröffnete all jenen, die die neuen, auf ein großes Reich ausgerichteten Herrschaftsstrukturen zu akzeptieren gewillt waren, die Möglichkeit, im Neuen auch die eigenen Traditionen zu erkennen und zu pflegen.

Freilich ist die hier nur kurz charakterisierte ‚Gleichsetzungstheologie‘ keine Erfindung des *enūma eliš*. Bereits das Entstehen von mesopotamischen Reichen im dritten vorchristlichen Jahrtausend hatte zu zahlreichen theologischen Überlegungen geführt, denen zufolge Götter ähnlichen Charakters gleichgesetzt, die Götterkönige unterschiedlicher Stadtstaaten in verwandtschaftliche Beziehungen und hierarchische Abfolgen gebracht und ursprünglich eigenständige Überlieferungen miteinander verwoben wurden. Ganz neu ist im *enūma eliš* freilich die Konstruktion des zur ‚Dreieinigkeit‘ verflochtenen, heldenhaften Anu-,

Enlil- und Ea-Sohnes Marūduk. Den drei Hauptgöttern des sumerischen Pantheons, die für die kosmischen Bereiche Himmel, Erde und Wasser stehen, ist er gleichermaßen Sohn und rückt durch seine Erhöhung zum Götterkönig in die Position der höchsten Göttertriade, seines dreifachen Vaters.

Die Theologie des *enūma eliš* schafft freilich nicht allein aus pragmatischen Gründen den einen großen Reichsgott. Sie ist nicht zuletzt auch von der Erkenntnis getragen, dass hinter aller individuellen Göttlichkeit letztlich nur ein einziger Quell des Göttlichen steht. Am sinnfälligsten kommt dies im *enūma eliš* darin zum Ausdruck, dass alle Götter ihre Handlungsautonomie an Marūduk abtreten, indem sie ihn wissen lassen:

„Von nun an soll dein Befehl nicht abgeändert werden können, zu erhöhen und zu erniedrigen liege nur in deiner Hand. Fest steht dein Ausspruch, ohne Wankelmut ist dein Geheiß! Nicht einer unter den Göttern wird je die von dir gezogene Grenze überschreiten.“⁵⁰

Göttliche Eigenständigkeit jenseits von Marūduk sah der Autor des *enūma eliš* also von Anfang an nicht vor. Die Aussagen des Textes gehen aber noch weiter.

Von Marūduk, der ja durch die Erschaffung des Menschen die Versorgung der Götter auf Dauer sichergestellt hatte, ist — so sagen es die Götter — „Unterhalt verlangt für die Sitze aller Götter, auf dass, wo immer deren Heiligtümer seien, auch dein Platz fest gegründet ist!“⁵¹ Nicht mehr und nicht weniger will diese Stelle besagen, als dass Marūduk überall dort gewissermaßen automatisch, bewusst oder unbewusst, mitverehrt wird, wo immer in dieser Welt eine Gottheit Verehrung findet.

Noch deutlicher wird dieses Konzept in einer weiteren im *enūma eliš* geschilderten Rede der versammelten Götter:

„Er (Marūduk) möge festsetzen, dass die Menschen (des Landes) ihn verehren. Dem Menschenvolk sei es bewusst, es möge seinen Gott mit Namen nennen. Auf seinen Ausspruch hin mögen sie

⁵⁰ *enūma eliš* Taf. 4, 7-10.

⁵¹ *enūma eliš* Taf. 4, 11-12.

auf die Göttin achten. Opfergaben seien dargebracht ihrem Gott und ihrer Göttin. (...) Seien die Menschen auch aufgeteilt nach Göttern, uns aber, so viele Namen wir auch nennen mögen, ist wahrlich er der Gott! Auf, lasst uns seine fünfzig Namen nennen!“⁵²

Auch wenn die Menschen in Uruk ihre Stadtgötter, den Himmelsgott Anum und seine Tochter Ischтар, Göttin der Liebe und des Krieges, die Menschen in Eridu den Weisheitsgott Enki/Ea, die Menschen in Ur und Harran den Mondgott Sin, in Sippar den Sonnengott Schamasch, in Nippur den kriegerischen Helden Gott Ninurta und in Kutha den Unterweltsgott Nergal jeweils als ihren höchsten Gott verehrten, steht doch der Theologie des *enūma eliš* zufolge hinter allen diesen Namen immer nur der eine große Gott, den man Marūduk, aber bald lieber nur noch Bēl, „Herr“, oder auch im Plural (so wie das biblische *elohim*) Bēlū, „Herren“, nennen wollte.

Dem Paradoxon vom Einen, der gleichzeitig die Vielen ist, und von den Vielen, die gemeinsam den Einen bilden, wird das *enūma eliš* auf seine Weise gerecht: Die von Marūduk im Schöpfungsakt gerettete Götterschar verleiht diesem zum Dank ihre fünfzig verschiedenen Götternamen. Nicht nur Enlil, der alte Götterkönig des sumerisch-akkadischen Pantheons, tritt dabei seinen eigenen Namen „Herr aller Länder“ an Marūduk ab, sondern auch Ea, der Vater des Marūduk selbst, übergibt dem Sohn seinen Namen und damit seine Identität: „Der, dessen Väter seinen Namen verherrlichten“, — legt ihm der Autor des *enūma eliš* in den Mund — „er ist doch genau wie ich! So sei Ea sein Name! Er möge über das Gefüge aller meiner Ämter herrschen, die Gesamtheit meiner Weisungen soll er handhaben!“⁵³

Vater und Sohn gehen so in der gleichen göttlichen Person auf. Das Mysterium göttlicher Identität in Einheit und Vielfalt erfassten babylonische Theologen, indem sie ihrem Gott

⁵² *enūma eliš* Taf. 6, 113-116, 119-121.

⁵³ *enūma eliš* Taf. 7, 139-142.

Marūduk den Beinamen „der, der seine Väter hervorbrachte“⁵⁴ gaben und so Marūduk selbst zu der uranfänglichen Kraft erklärten, die lange, bevor er geboren war, wirkte und die Götter und die Welt ins Sein brachte.

Wie tief aber der Gedanke der untrennbar Einheit des Göttlichen in der babylonischen Theologie des ersten Jahrtausends v. Chr. verwurzelt war, zeigt die *enūma eliš*-Paraphrase des Berossos, die Eusebios in seinem Chronikon überlieferte:

„Dass nämlich, als noch überall Feuchtigkeit und Wasser war und allein die Ungeheuer in demselben waren, jener Gott (d.h. Belos = Marūduk) sich das Haupt abgeschlagen habe, und das Blut, das von ihm herabbrann, die anderen Götter aufgefangen, mit Erde verknetet und die Menschen daraus gebildet hätten, weshalb diese auch weise und des Geistes des Göttergeschlechtes teilhaftig würden.“⁵⁵

Abweichend vom *enūma eliš* ist es hier nicht Kingu, dessen Blut für die Erschaffung des Menschen Verwendung fand. In Berossos' theologischer Ausdeutung des *enūma eliš* ist sogar Kingu, der schuldhafte göttliche Gegenspieler Marūduks, als Erscheinungsform des Marūduk gedacht und mit diesem gleichgesetzt. Auf diese Weise wird aus dem geschlachteten Widersacher der sich für die Menschheit selbst opfernde Schöpfergott.

Kultkalender, die vorschreiben, dass der Sonnengott Utu/Schamasch mit Hymnen verehrt werden solle, die an Marūduk, Enlil, Ninurta, Utulu und Nergal gerichtet sind, zeigen, dass zumindest im ersten Jahrtausend v. Chr. in Babylonien die Idee der Vielen in dem Einen auch im täglichen Kultgeschehen tief verwurzelt war.⁵⁶

Die babylonische Theologie des *enūma eliš*, die im Weltengott einerseits Marūduk, den Stadtgott von Babylon, sah, aber andererseits diesen Gott als die Summe aller anderen Götter verstand,

⁵⁴ *enūma eliš* Taf. 7, 97.

⁵⁵ SCHNABEL (1923) 255.

⁵⁶ Hierzu siehe MAUL (1999).

muss nicht allein unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten betrachtet werden. Sie erweist sich nämlich auch als eine kluge politisch-ideologische Offerte. Denn sie eröffnete all jenen, die die neuen, auf ein großes Reich ausgerichteten Herrschaftsstrukturen zu akzeptieren gewillt waren, die Möglichkeit, im Neuen auch die eigenen Traditionen wiederzuerkennen und zu pflegen. In diesem Sinne stellte das *enūma elīš* und seine Theologie ein Angebot dar, das einer faktischen Globalisierung Rechnung trug, ohne lokale Identitäten zu unterdrücken oder zu leugnen. So wundert es nicht, dass diese babylonische Theologie auch von den Assyrern dankbar aufgegriffen und auf ihren Gott Aššur übertragen wurde. Ohne Zweifel lebte sie nicht allein in der sogenannten religiösen Toleranz der Achämeniden und in den vielfältigen Synkretismen der hellenistischen Zeit fort, sondern dürfte nicht zuletzt auch das Gottesverständnis mitgeprägt haben, das uns aus den monotheistischen Religionen wohlvertraut ist.

Literaturverzeichnis

- AMBOS, C. (2013), *Der König im Gefängnis und das Neujahrsfest im Herbst. Mechanismen der Legitimation des babylonischen Herrschers im 1. Jahrtausend v. Chr. und ihre Geschichte* (Dresden).
- ANDRÉ-LEICKNAM, B. / ZIEGLER, C. (1982), *Naissance de l'écriture. Cunéiformes et hiéroglyphes. Galeries Nationales du Grand Palais, 7 mai – 9 août 1982* (Paris).
- BLACK, J. et al. (2004), *The Literature of Ancient Sumer*. Translated and introduced (Oxford).
- BOTTÉRO, J. / KRAMER, S.N. (1989), *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (Paris).
- ÇAĞIRGAN, G. / LAMBERT, W.G. (1991-1993), “The Late Babylonian Kislimu Ritual for Esagil”, *JCS* 43-45, 89-106.
- CAVIGNEAUX, A. (1981), *Textes scolaires du Temple de Nabû ša Harê* (Baghdad).
- CHARPIN, D. (2003), *Hammurabi de Babylone* (Paris).
- COLLON, D. (1987), *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East* (London).
- VAN DIJK, J.J.A. (1964), “Le motif cosmique dans la pensée sumérienne”, *Acta Orientalia* 28, 1-59.

- EDZARD, D.O. / RÖLLIG, W. (1987-1990), "Literatur", in D.O. EDZARD *et al.* (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 7 (Berlin), 35-66.
- ELLIS, R.S. (1995), "The Trouble with 'Hairies'", *Iraq* 57, 159-165.
- FOSTER, B.R. (2005), *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda MA).
- FRAHM, E. (2011), *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation* (Münster).
- FRAME, G. (1995), *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC) (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babylonian Periods. Vol. 2;* Toronto).
- GALTER, H.D. (1999), "Enkis Haus und Sanheribs Garten. Aspekte mesopotamischer Natursicht", in R.P. SIEFERLE / H. BREUNINGER (Hrsg.), *Natur-Bilder. Wahrnehmungen von Natur und Umwelt in der Geschichte* (Frankfurt), 43-72.
- GELLER, M.J. / SCHIPPER, M. (Hrsg.) (2008), *Imagining Creation* (Leiden).
- GEORGE, A.R. (1992), *Babylonian Topographical Texts* (Leuven).
- GESCHE, P.D. (2001), *Schulunterricht in Babylonien im ersten Jahrtausend v. Chr.* (Münster).
- HEFFRON, Y. (2014), "Revisiting 'Noise' (*rigmū*) in Atra-ḥasīs in Light of Baby Incantations", *JNES* 73, 83-93.
- HEIDEL, A. (1951), *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation* (Chicago).
- HOROWITZ, W. (1998), *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake).
- KÄMMERER, T.R. / METZLER, K.A. (2012), *Das babylonische Weltgeschöpfungsepos Enūma eliš* (Münster).
- KILMER, A.D. (1972), "The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology", *Orientalia Nova Series* 41, 160-177.
- KREBERNIK, M. (1993-1997), "Mummu", in D.O. EDZARD *et al.* (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 8 (Berlin), 415-416.
- LAMBERT, W.G. (1974), *Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform text.* Text established by W.G. LAMBERT and copied out by S.B. PARKER (Oxford).
- (1985), "The Pair Lahmu-Lahamu in Cosmology", *Orientalia Nova Series* 54, 189-202.
- (1994), "Enuma elisch", in O. KAISER (Hrsg.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen, Lg. 4, Mythen und Epen II (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments.* Bd. 3; Gütersloh), 565-602.

- (2000), “The Apsû”, in L. MILANO / S. DE MARTINO / G.B. LANFRANCHI (Hrsg.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale. Venezia 7-11 July 1997. Part III, Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art* (Padova), 75-77.
- (2013), *Babylonian Creation Myths* (Winona Lake).
- MAUL, S.M. (1999), “Gottesdienst im Sonnenheiligtum zu Sippar”, in B. BÖCK / E. CANCIK-KIRSCHBAUM / T. RICHTER (Hrsg.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* (Münster), 285-316.
- (2004), “Altorientalische Schöpfungsmythen”, in R. BRANDT / S. SCHMIDT (Hrsg.), *Mythos und Mythologie* (Berlin), 43-53.
- (2007), “Ringen um göttliches und menschliches Maß: Die Sintflut und ihre Bedeutung im Alten Orient”, in E. HORNUNG / A. SCHWEIZER (Hrsg.), *Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos Tagungen 2005 und 2006* (Basel), 161-183.
- VAN DE MIEROOP, M. (2005), *King Hammurabi of Babylon. A Biography* (Malden).
- RÖLLIG, W. (Hrsg.) (1978), *Altorientalische Literaturen, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 1 (Wiesbaden).
- SCHMID, K. (Hrsg.) (2012), *Schöpfung (Themen der Theologie 4*, Tübingen).
- SCHNABEL, P. (1923), *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur* (Leipzig).
- TALON, P. (2005), *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French* (Helsinki).
- THUREAU-DANGIN, F. (1921), *Rituels accadiens* (Paris).
- WALKER, C.B.F. (1987), *Cuneiform* (London).
- WEHRLI, F. (1955), *Eudemos von Rhodos* (Basel).
- WIGGERMANN, F.A.M. (1981-1982), “Exit Talim! Studies in Babylonian Demonology, I”, *Jaarbericht ... van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* 27, 90-105.
- (1992), “Mythological Foundation of Nature”, in D.J.W. MEIJER (Hrsg.), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East* (Amsterdam), 279-306.
- WILCKE, C. (1977), “Die Anfänge der akkadischen Epen”, *Zeitschrift für Assyriologie* 67, 153-216.
- ZGOLL, A. (2006), “Königslauf und Götterrat: Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes”, in E. BLUM / R. LUX (Hrsg.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (Gütersloh), 11-80.

DISCUSSION

D.T. Runia: It is excellent that our conversations begin with a cosmogonic text that is earlier than any examples from the Graeco-Roman world. Can you tell us something about the current status of philological studies in your discipline?

S. Maul: Seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts gilt die mesopotamische Keilschrift als entziffert, und seit jener Zeit werden Editionen mit literarischen Keilschrifttexten vorgelegt. Freilich waren diese Schätze, so greifbar sie auch scheinen mochten, für lange Zeit nicht ohne weiteres wirklich zu heben. Zum einen galt es nämlich zunächst, die Sprachen des Alten Orients eingehend zu studieren, die Feinheiten des Schriftsystems zu durchschauen und nicht zuletzt den lexikalischen Bestand des Sumerischen, des Babylonisch-Assyrischen und weiterer altorientalischer Sprachen zu erschließen. So liegt beispielsweise erst seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts ein Belegwörterbuch vor, das den babylonisch-assyrischen Wortschatz weitgehend erfasst. Für das Sumerische ist selbst dies bis heute nicht geleistet. Texteditionen zu erarbeiten und die Inhalte zu reflektieren, geschah und geschieht daher zum Teil immer noch unter sehr schweren Bedingungen. Forschungsgeschichtlich ist die Altorientalistik ein junges Fach, dessen Stand sich in mancher Hinsicht mit dem der Klassischen Philologie im Zeitalter des Humanismus vergleichen lässt. Für nicht wenige Schlüsseltexte der altorientalischen Keilschriftkultur verfügen wir noch nicht einmal über moderne Editionen. Und elektronische Textcorpora, die per Knopfdruck durchsucht werden können, um etwa Parallelstellen ausfindig zu machen, sind noch weitgehend Zukunftsmusik. Dennoch wurden in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte gemacht, und es gibt guten Grund zum Optimismus.

Zwar ist es nicht leicht, aus den zumeist in kleine Scherben zerbrochenen Tontafeln wieder vollständige Texte erstehen zu lassen. Auch ist hierfür die Arbeit von mehreren Assyriologengenerationen notwendig. Aber die luftgetrockneten oder gebrannten Tafelscherben sind im Grunde unvergänglich und werden bei nahezu jeder Ausgrabung in den untergegangenen mesopotamischen Metropolen gefunden. So darf man nahezu sicher sein, dass in einigen Jahrzehnten nicht nur das *enūma eliš*, sondern auch das Gilgamesch-Epos und viele weitere kulturgechichtlich bedeutende Texte lückenlos bekannt sein und weit intensiver studiert werden, als dies unter den gegenwärtigen Bedingungen möglich ist.

K. Volk: I was wondering whether you could say a bit more about the ‘Himmelsmechanik’ that Marūduk sets up after the creation of the world from the dead body of Tiāmat. How does the text describe the position and movement of the heavenly bodies? I am asking because it is often said that while the Mesopotamians, in the context of celestial divination, developed highly sophisticated methods of observing and calculating stellar motion, they did not — unlike the Greeks — come up with geometrical models of the heavens. I was thus wondering what view of celestial ‘mechanics’ is found, or implied, in the *enūma eliš*.

S. Maul: Das *enūma eliš* versucht in der Tat, seine Aussagen über die ‚Himmelsmechanik‘ im Einklang mit dem zeitgenössischen Wissen zu halten. Im ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr., in der Zeit, als das *enūma eliš* in der vorliegenden Form entstand, hatte die mesopotamische Sternkunde einen solchen Aufschwung genommen, dass die Herrscher des Zweistromlandes Sternkundige in ihre Beraterstäbe aufnahmen, in der Hoffnung, dass diese aus den Himmelsbewegungen sowohl kommende Chancen und Erfolge als auch drohende Gefahren erkennen würden. Das *enūma eliš* ist freilich nicht der geeignete Ort, um sternkundliche Abhandlungen auszubreiten. Hierfür stand eine ganz eigene keilschriftliche

Fachliteratur zur Verfügung, in der die Gesetze der Regelmäßigkeiten und vor allem auch die Unregelmäßigkeiten von Sternbewegungen und anderen Himmelsereignissen nebst deren zukunftsrelevanten Bedeutungen zusammengestellt waren, freilich ohne dass hierbei geometrische Modelle eine Rolle gespielt hätten. Die einschlägigen Passagen im *enūma eliš*, namentlich in der fünften Tafel, beschränken sich im wesentlichen darauf, die Einrichtung eines 360-Tage-Jahres, gegliedert durch zwölf jeweils 30 Tage umfassende Mondmonate, zu schildern, denen im Himmelsgefüge jeweils drei Fixsterne zugewiesen sind, die in dem ersten, dem zweiten und dritten Tageszehnt heliakisch aufgehen. Der Satz dieser insgesamt 36 auf der Ekliptik stehenden ‚Normalsterne‘ erlaubte den Sternkundigen nicht nur, Tag für Tag durch Beobachtung den bei Tageslicht kaum feststellbaren, exakten Stand der Sonne auf der Sonnenbahn anzugeben, sondern auch für jeden Monat den Sonnenstand vorherzusagen und so auch den längsten und den kürzesten Sonnentag genau zu bestimmen. Die prognostische Sternkunde des ersten vorchristlichen Jahrtausends fußte ebenfalls nicht auf dem Versuch, geometrische Modelle der Gestirnsbewegungen zu entwickeln. Vielmehr stand hier die aus Mesopotamien stammende rechnende Astronomie im Vordergrund.

T. Fuhrer: Sie sprechen in Ihrem Vortrag von dem „Autor“, der den Text des *enūma eliš* verfasst hat. Können wir davon ausgehen, dass ein Individuum zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einem bestimmten Kontext das Werk komponiert hat? Wenn hinter oder unter dem die irdische Ordnung konservierenden Gott Marūduk der monarchische Herrscher in Babylon gesehen werden kann, können wir dann von der Vorstellung und einem kulturellen Kontext ausgehen, in dem ein Autor — vielleicht im Auftrag des Herrschers oder des Hofes — mit dem *enūma eliš* das politische System zu stabilisieren und legitimieren versucht, also affirmative Literatur verfasst?

S. Maul: Für das *enūma eliš* ist so wie für die meisten Werke der altorientalischen Literatur zwar kein Autorennname bekannt.

Der Text aber ist von einem so harmonischen und schönen Ganzen und erweist sich bei genauem Studium als eine in allen Einzelheiten konstruierte, durchdachte und ausgewogene Komposition, dass kein Zweifel daran bestehen kann, dass er in seiner uns bekannten Form auf einen einzigen großen Dichter zurückgeht. Freilich mag es durchaus sein, ja es ist eher wahrscheinlich, dass der Autor des Textes — so wie wir dies etwa auch vom Gilgamesch-Epos wissen — auch auf ältere Vorlagen zurückgriff. Aufgrund sprachlicher Beobachtungen meinen wir als Entstehungszeit des Textes das späte zweite Jahrtausend v. Chr. ansetzen zu können. Die politischen Konnotationen des Textes sind, wie im Vortrag aufgezeigt, nicht zu übersehen, zumal das *enūma eliš* in dem wichtigsten Staatsritual der Babylonier, im Neujahrsfest, seinen ‚Sitz im Leben‘ besaß. Aus diesem Grund ist die Annahme wohl nicht verkehrt, dass die uns bekannte Form des *enūma eliš* in einer Zeit entstand, in der Babylonien zu einer gewissen Machtentfaltung gekommen war. Daher wird häufig und nicht ganz zu Unrecht angenommen, dass der Autor des *enūma eliš* — auch wenn er eine theologische Sicht verarbeitete, die ihren Ursprung in der Hammurapi-Zeit besitzen dürfte — sein Werk in der Regierungszeit des babylonischen Königs Nebukadnezar I. (1126-1104 v. Chr.) und in dessen Auftrag schuf. Für eine Wiederbelebung der babylonischen Herrschaftsideologie hätte dieser König, dem es gelang, die assyrische Vorherrschaft abzuschütteln und Babylon zu neuer Machtfülle zu führen, gute Gründe gehabt.

M. Erler: Welcher Zusammenhang (wenn es denn einen gibt) besteht zwischen der literarischen Form des *enūma eliš* und der dem Text zugesagten Form: heiliger Text und Text, der vorgetragen wird und den man auch einzeln sich immer wieder zu eigen machen soll. Welche Elemente des Textes (Metrik, Formeln?) kann man da nennen? Gibt es formale Bezüge zur mündlichen Epop in Griechenland?

S. Maul: Das *enūma eliš* ist ein poetischer Text in gebundener Sprache, der — wohl anders als die zunächst mündlich

vorgetragene griechische Epik — einen festen, unveränderlichen Wortlaut besaß. Dies beweisen uns die zahlreichen Niederschriften des Textes, die zwar graphische Varianten, aber so gut wie nie inhaltliche Abweichungen aufweisen. Gewiss haben Rhythmus und Metrik des Textes bei seinem Erlernen und Weitergeben eine große Rolle gespielt. Unsere Kenntnisse von den Gesetzen der Metrik babylonischer Poesie sind freilich noch sehr begrenzt. Die Ergebnisse entsprechender Forschungsbemühungen bleiben im Fach nach wie vor sehr umstritten.

J.D. BeDuhn: You have described the *enūma eliš* as a product of a particular historical and political context, composed within and transmitted by a particular scholastic tradition linked to the political fortunes of Babylon and the city's civic cult. What was the fate of the *enūma eliš* as a piece of literature or as a mythic tradition, once Babylon lost its political centrality, and after the collapse of the scholastic tradition that depended to an extent on that political centrality? Are we able to say how long this particular narrative survived literarily in Mesopotamia? Did it have sufficient popularity beyond state structures to survive as a folk tradition?

S. Maul: Als Babylon im Jahr 539 v. Chr. unter Kyros II. von den Persern eingenommen wurde, war nicht sogleich erkennbar, dass damit die politische Eigenständigkeit Babyloniens zu einem Ende gekommen war. Kyros II. präsentierte sich, so wie später Alexander III. von Makedonien, als neuer König von Babylon und legte Wert darauf, die babylonischen Traditionen fortfzuführen. Hierzu zählte nicht zuletzt die ordnungsgemäße Begehung des Neujahrsfestes und damit auch die öffentliche Inszenierung jener Vorstellungen, die ihren Ausdruck im *enūma eliš* finden. Erst die Nachfolger des Kyros brachen in der politischen Auseinandersetzung mit Babylonien mit diesem Brauch. Alexander von Makedonien und seine seleukidischen Nachfolger ließen freilich gerade diese Traditionen wieder auflieben. Auch in der sich anschließenden Partherzeit blieben sie lebendig. Während

wir für die Zeit der Partherherrschaft diesbezüglich nur wenig über Babylon selbst wissen, ist aber gewiss, dass das traditionelle babylonische Neujahrsfest in prächtigster Form im süd-babylonischen Uruk begangen wurde, wo eigens hierfür riesige Tempelanlagen errichtet worden waren, die bis zur Zeitenwende und vielleicht weit darüber hinaus unterhalten wurden. Mit der Aufgabe der Tontafel als Schriftträger an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert unserer Zeit verlieren sich leider weitere verlässliche Nachrichten über das Neujahrsfest und die Verbreitung des noch in der Partherzeit von Schülern studierten *enūma eliš*. Freilich sehen wir das Fortleben der babylonischen Tradition in hellenistischen Kontexten. Im großen Tempel von Palmyra etwa finden sich Reliefs, die als Illustrationen zu den im *enūma eliš* geschilderten Mythen verstanden werden müssen. Berossos hinterließ in seinen Antiochos I. gewidmeten *Babyloniaka* eine sehr wohlinformierte Paraphrase des *enūma eliš*, die nicht nur Josephus, sondern auch Eusebios zur Verfügung stand und diesem Stoff für Genesis-Kommentare lieferte. Auch die rabbinische Kommentartradition (namentlich Bereshit Rabbah) greift immer wieder auf babylonisches Wissen zurück, das uns nicht zuletzt aus dem *enūma eliš* bekannt ist. Der Neuplatoniker Damaskios schließlich gibt — sich auf Eudemos von Rhodos berufend — noch im 6. Jahrhundert u.Z. einen Überblick über die im *enūma eliš* genannten Göttergenerationen.

K. Schmid: Die Doppelgestaltigkeit von Gottheiten wie Apsû und Tiāmat im *enūma eliš* als figurenhafte Wesenheiten einerseits und als Naturphänomene (Süßwasserozean, Chaoswasser) andererseits wirft die Frage auf, wie die Relation dieser beiden Perspektiven genauer zu bestimmen und wie sie zu erklären ist. Wie konzipiert *enūma eliš* diese Gottheiten und welche Anteile der Vorstellungen sind traditionell und welche innovativ?

S. Maul: Diese Frage könnte durchaus monographisch abgehandelt werden. Daher sei hier nur soviel gesagt: Unsere vom ‚lachenden Olymp‘ geprägte Vorstellung von anthropomorphen

antiken Göttern entspricht in ihrer simplen Weltlichkeit gewiss nicht dem altorientalischen Götterbild. Die Götter des Alten Orients sind immer *gleichzeitig* menschengestaltig (da zur Kommunikation mit dem Menschen fähig und bereit) und als im Bild nicht fassbare, aber willensbegabte Wirkmächte gedacht. So ist die Sonne einerseits der Wärme und brennende Glut aussendende Himmelskörper, der bei Tag über die Erde zieht und des Tempels nicht bedarf, weil er auch so jeden Menschen und jedes Lebewesen erreicht und durchschaut. Andererseits ist er gleichzeitig der in Menschengestalt verehrte, im Tempel wohnende Gott von Recht und Gerechtigkeit, der an bestimmten Tagen im Monat in Menschengestalt im Hof seines Tempels den Menschen vor Augen tritt. Der Götterkönig Enlil agiert in mythischem Kontext einerseits ganz wie ein König, und andererseits verkörpert er jene unberechenbaren, kaum fassbaren und gestaltlosen Gewalten, die in Katastrophen wie dem Beben der Erde oder dem zerstörerischen Einfall fremder Völker ihren Ausdruck finden. Die uranfänglichen Kräfte Apsû und Tiāmat, von denen wir bezeichnenderweise keine menschengestaltigen Darstellungen kennen, erscheinen im *enūma eliš* nur insofern anthropomorph, als ihnen ein intelligenter Gestaltungswille zugeschrieben ist. In dem Vortrag habe ich überdies zu zeigen versucht, dass die Vielgestaltigkeit der Tiāmat außerdem dem Versuch geschuldet ist, in der Gegnerin des Marūduk mehrere ursprünglich voneinander unabhängige Gestalten zu einer einzigen *persona* zusammenzuführen.

J. Strauss Clay: I found your paper very stimulating and was especially intrigued by your pointing out that what we have with *enūma eliš* is an amalgam of varied traditions that were brought together to serve the political and religious needs of an empire of varied peoples and traditions. While *enūma eliš* was widely disseminated, it appears to have few variants and became canonical, copied, recopied and memorized over a long period. What were the imperial mechanisms that allowed the canonization of this version, and how were they preserved once the empire itself had dissolved?

S. Maul: Diese sehr interessante Frage ist nicht leicht zu beantworten, da uns für viele Epochen der altorientalischen Geschichte die notwendigen Detailinformationen fehlen. Freilich können wir beobachten, dass es den babylonischen und assyrischen Königen stets gelang, die größten Gelehrten ihrer Zeit — seien dies Heiler, Sternkundige und Zeichendeuter oder Dichter und Denker — an ihren Hof zu binden. Aus neuassyrischer Zeit wissen wir, dass einem König ein Oberster Gelehrter (*ummânu*) als Berater zur Seite stand, dem die ‘Intellektuellen’ am Hof unterstellt waren. Es scheint, als hätten im Lauf der Zeit diese von einem *ummânu* angeführten Gelehrtenkreise so große Autorität und so großen Einfluss besessen, dass sie in Absprache mit den Königen Texteditionen erarbeiten und dann so autorisieren konnten, dass diese in der Folge von allen Schriftgelehrten als unabänderlich betrachtet und von Generation an Generation weitergegeben wurden. Namentlich ein Text wie das *enûma elîš*, das in dem wichtigsten Staatsritual Babyloniens einen zentralen Stellenwert einnahm, bedurfte vor seiner Verbreitung gewiss einer eingehenden Zustimmung von Königtum, Gelehrten- und Priesterschaft. Der Vortrag des *enûma elîš* im Rahmen des Neujahrsfestes und das an jedermann gerichtete Gebot, den Text zu studieren, zu diskutieren und auswendig zu lernen, dürfte zu seiner ‚Kanonisierung‘ ganz erheblich beigetragen haben und erklären, wieso das *enûma elîš* bis zum Ende der Keilschriftkultur um die Zeitenwende bekannt blieb, obgleich Babylonien seine Eigenstaatlichkeit bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. verlor.

R. Brague: Ce que vous venez de dire sur les problèmes particuliers aux sciences comme la vôtre, qui doivent commencer par établir les textes sur lesquels elles travaillent avant de pouvoir les commenter de façon responsable, me fait penser à une analogie que je crois avoir déjà proposée quelque part à propos de ce qui sépare l'étude des textes de la philosophie antique et de ceux de la philosophie moderne. Le passage à la ‘galaxie Gutenberg’ chère à Marshall McLuhan permet de se fonder sur un texte qui ne pose que peu de problèmes, alors que l'antiquisant

doit, dans l'idéal au moins, commencer par se faire un peu philologue. Je dirais non sans un sourire que ce dernier est violoniste, et le premier pianiste. L'un doit d'abord produire la note juste avant de commencer à interpréter son morceau. L'autre se contente de jouer sur un instrument qu'un autre lui a accordé au préalable. Les philologues sont un peu les accordeurs de maints chercheurs en philosophie ancienne.

Dans le premier passage de *enūma eliš* que vous citez, les mots "Vorsprechen soll sie der Vater und erlernen der Sohn" font irrésistiblement penser aux paroles du Deutéronome (6, 7). Peut-on tirer de cette ressemblance, au-delà de l'hypothèse d'une influence directe ou indirecte, qui est toujours fragile, un parallélisme concernant le statut du texte? En l'occurrence, celui d'un caractère 'canonique' du poème babylonien?

S. Maul: Mesopotamien und der syrisch-palästinische Raum bildeten über viele Jahrhunderte einen gemeinsamen großen Kulturreich, in dem über lange Zeiträume hinweg gemeinsame Vorstellungen wuchsen, und schon aus diesem Grund können wir in sehr vielen Bereichen der biblischen Kultur enge Parallelen zu der mesopotamischen ausmachen. Ohne Zweifel hat sich auch die jüdische Gelehrtenkultur in engem Kontakt mit der Keilschriftgelehrsamkeit des Zweistromlandes herausgebildet. Dies zeigen in aller Deutlichkeit beispielsweise die rabbinischen Verfahren der Textauslegung, die größtenteils auf erheblich ältere Vorbilder der keilschriftlichen Kommentarkultur zurückgehen. Der von ihnen namhaft gemachte Aufruf aus dem Deuteronomium, den heiligen Text stets präsent zu halten, steht gewiss in einer Schultradition, die ihren Anfang in Mesopotamien nahm. Ohne dass man zwischen *enūma eliš* Taf. 7, 147 und Deuteronomium 6, 7 eine direkte Textabhängigkeit fordern müsste, wird freilich durch die beiden Zitate erkennbar, dass — wie Sie es ganz richtig beschreiben — beide Gelehrtenkulturen ihren ‚heiligen Text‘ als im Wortlaut unveränderlich betrachteten und ihn mit allen Mitteln zu fixieren versuchten.

R. Brague: Vous avez signalé une influence de *enūma eliš* non seulement sur la Genèse, ce qui est, je crois, connu depuis pas mal de temps, mais aussi sur les commentaires de celle-ci, ce qui me semble, à moi qui n'y connais pas grand chose, assez nouveau. Vous avez nommé le grand midrash sur le premier livre de Moïse, Bereshit Rabba. A quels parallèles précis pensiez-vous? Pourriez-vous nous en dire un peu plus?

S. Maul: Da es weltweit nur sehr wenige Spezialisten gibt, die gleichermaßen mit der rabbinischen Gelehrtenkultur und den keilschriftlichen Überlieferungen vertraut sind, gibt es bislang so gut wie keine Untersuchungen zu der Frage, in welchem Maße altorientalische Überlieferungen in die (oftmals in Babylonien entstandenen) rabbinischen Bibelkommentare eingegangen sind. Aus Raumgründen beschränke ich mich hier auf ein kleines Beispiel, um zu zeigen, dass in diese Kommentare in der Tat nicht wenige Vorstellungen eingeflossen sind, die uns nicht aus der Bibel, aber aus den keilschriftlichen Überlieferungen bekannt sind. Ich zitiere im folgenden einen Kommentar zu Genesis 1, 6 nach W. Shuchat, *The Creation According to the Midrash Rabbah* (Jerusalem, 2002), 145: "When the Holy One, blessed be He, ordered 'Let there be a firmament in the midst of the waters', the middle layer of water solidified, and the nether heavens and the uppermost heavens were formed". Die hier ausgebretete Vorstellung, dass es einen unteren (sichtbaren) und einen oberen (dahinter liegenden) Himmel gebe (so auch Shuchat, ebd. S. 145), ist der kommentierten Genesis-Passage fremd, aber so, wie oben aufgezeigt (siehe Anm. 34), eine der zentralen Lehren des *enūma eliš*, die offenbar auch noch nach dem Untergang der Keilschriftkultur seit alter Zeit zum überlieferten Wissensschatz gehörten. Es wäre sicherlich lohnenswert, weiteres babylonisches Gedankengut in den Auslegungen von Bereshit Rabbah aufzuspüren.

R. Brague: On connaît la théorie qui hante encore fréquemment certains amateurs en matière de science des religions, selon

laquelle celles-ci seraient nées du désir de chercher des explications aux phénomènes naturels, et avant tout de ceux qui nous intriguent, voire nous inquiètent, par exemple la foudre. Cette tentative d'explication du monde, certes encore rudimentaire, aurait eu au moins le mérite de calmer les angoisses de l'homme primitif. De la sorte, on aurait une version de la vieille idée de la religion issue de la crainte, *primus in orbe deos fecit timor*. Or, certains ethnologues, et je pense ici en particulier à Evans-Pritchard, ont fait remarquer que les hommes 'primitifs' concrets parmi lesquels ils vivaient se souciaient fort peu de l'univers physique qui les entourait, n'en tiraient aucun motif de crainte et ne cherchaient nullement à en rendre compte (E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* [Oxford, 1965], 54). En revanche, on rencontre des mythes expliquant l'origine présumée de certaines institutions, par exemple des règles du mariage, des interdits alimentaires. Il s'agit donc de choses humaines, et partielles. Avez-vous une idée de ce qui motive la construction de mythes portant sur la nature, et donc sur le tout de ce qui est? Est-elle liée, par exemple, à la naissance de l'État?

S. Maul: Mir scheint es, ehrlich gesagt, unmöglich, an dieser Stelle in nur wenigen Sätzen darzulegen, aus welchen Gründen und unter welchen Bedingungen in den Kulturen der Welt Mythen entstanden und entstehen. In jedem Falle aber ist es m. E. unangemessen, hier nach einer monokausalen Erklärung suchen zu wollen.

R. Brague: Le processus de venue à l'être du monde et des hommes, tel que le raconte *enūma elīš*, est étonnamment violent. Le monde que nous habitons est le résultat d'un meurtre, de telle sorte que nous vivons dans un cadavre et en un sens de la mort de celui qui l'habitait. Nous sommes nous-mêmes issus du sang d'un dieu vaincu et immolé. Le premier récit de la création dans la Bible est au contraire parfaitement pacifique: les choses n'opposent aucune résistance ni aux ordres divins qui les appellent à

l'existence, ni aux gestes formateurs qui les fabriquent. Peut-on savoir ce qui est ici l'exception et ce qui est la règle?

S. Maul: Ich bin nicht sicher, ob es sinnvoll ist, hier von Regeln und Ausnahmen zu reden, zu groß ist dabei die Gefahr, Dinge miteinander zu vergleichen, die kaum vergleichbar sind. Das — wie Sie sagen — „vollkommen friedliche“ Szenario der Schöpfungsgeschichte der Bibel, wird ja rasch von Mord und Totschlag eingeholt, — man denke nur an die Geschichte von Kain und Abel. Mir aber scheint es unangemessen, bei der Beurteilung des *enūma eliš* den Aspekt der Gewalt und des Blutvergießens allzu sehr in den Vordergrund zu rücken. Das Wesentliche an der Schöpfungsgeschichte des *enūma eliš* scheint mir zu sein, dass mit dem Aufkommen des ‚Geistes‘ (siehe oben *enūma eliš* Taf. 1, 16-20) die Entwicklung der Schöpfung von einem organischen Wachsen, Werden und Hervorgehen notgedrungen übergeht zu einem dialektischen Entwicklungsschema, das von dem Dreierschritt These, Antithese und Synthese getragen ist. Man täte dem *enūma eliš* Unrecht, wenn man das Augenmerk auf die in der Tat geschilderte ‚Brutalität‘ richten wollte. Denn die im *enūma eliš* beschriebenen Auseinandersetzungen spiegeln erzählerisch die gewiss nicht unzutreffende und m. E. ungeheuer wichtige Erkenntnis, dass Entwicklungsprozesse ganz wesentlich von Gegensätzen und dem Drang, diese aufzulösen, bestimmt werden.

II

KONRAD SCHMID

VON DER GEGENWELT ZUR LEBENSWELT:

EVOLUTIONÄRE KOSMOLOGIE UND THEOLOGIE IM BUCH GENESIS

1. Einführung

Es gehört zum Allgemeinwissen, dass die Bibel davon ausgeht, dass erstens Gott die Welt in sieben Tagen erschaffen habe, dass zweitens dies vor etwa 6000 Jahren stattgefunden habe, und dass drittens beides nach heutigem kosmologischem Wissen unzutreffend ist.¹ Wenn man den *common sense* bezüglich der biblischen Schöpfungserzählung so zusammenfassen darf, so ist daran zunächst nicht viel auszusetzen: Sowohl das Referat zur biblischen Chronologie der Kosmogonie und des Alters der Welt sowie deren wissenschaftliche Evaluation sind im Wesentlichen richtig.

Gleichwohl wird mit einem solchen Zugang das Potential der biblischen Texte natürlich weder erfasst noch erschöpft und im Kontext dieses Kolloquiums heisst es nichts anderes als Eulen nach Athen zu tragen, wenn ich vor einem vorschnellen modernen Überlegenheitsgestus gegenüber antiken Entwürfen der Deutung der Weltentstehung warne.

Sogar bezüglich der vorschnellen Verabschiedung jedweden *wissenschaftlichen* Anspruchs der biblischen Schöpfungserzählung ist Vorsicht geboten, auch wenn ich keinerlei Sympathien

¹ Vgl. BENZ (2009).

mit den amerikanischen Kreationisten oder den Vertretern des Intelligent Design hege.² Natürlich können wir mit Zuversicht davon ausgehen, dass der heutige Stand der Wissenschaft der astrophysikalischen Theoriebildung über die Entstehung der Welt fortgeschritten ist als derjenige zur Zeit der Abfassung der biblischen Schöpfungstexte. Gleichwohl ist zweierlei in Rechnung zu stellen: Zum einen lässt sich klar zeigen, dass auch der biblische Schöpfungsbericht — *historisch gesehen* — eine Argumentationsstruktur und ein Erkenntnisinteresse aufweist, der dem, was heute als ‚Wissenschaft‘ bezeichnet wird, in funktionaler Hinsicht zumindest nahekommt,³ und dass zum anderen auch die heutigen kosmologischen Theorien natürlich zeitgebunden sind und kommenden Generationen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auch — früher oder später — als überholt erscheinen werden.

Wenn die biblische Schöpfungsdarstellung so in den Horizont antiker Wissenschaft gerückt wird, so ist damit in methodischer Hinsicht klar, dass die biblischen Texte im Folgenden nicht anders ausgelegt werden als andere antike Texte auch.⁴ Das Alte Testament ist Teil des Alten Orients und entsprechenden kultur- und geistesgeschichtlichen Einflüssen ausgesetzt gewesen. Diese Erkenntnis löste vor gut 100 Jahren noch einen Sturm der Entrüstung aus, ist mittlerweile aber gut etabliert.⁵

Am 13. Januar 1902 hielt der deutsche Assyriologe Friedrich Delitzsch in Berlin in Gegenwart von Kaiser Wilhelm II. einen Vortrag mit dem Titel „Babel und Bibel“, in dem er forderte, die Bibel im Wesentlichen von der babylonischen Kultur her zu interpretieren.⁶

Der Vortrag sowie einige Folgeveranstaltungen warfen hohe Wellen. Sollte etwa die Bibel nicht die Quelle der Wahrheit sein? Ist sie vielmehr nur ein Epigone altorientalischer Gelehrsamkeit?

² Vgl. WEDER (2008).

³ Vgl. PICHT (1995).

⁴ Vgl. ROGERSON (2001).

⁵ Vgl. z.B. HARTENSTEIN (2009); TILLY / ZWICKEL (2011).

⁶ Vgl. DELITZSCH (1902) und dazu LEHMANN (1994).

Ist die Offenbarung in Frage gestellt? Fällt die Einzigartigkeit der Bibel dahin? Der so entbrannte Streit ist als „Babel-Bibel-Streit“ in die Annalen eingegangen. Mehr als 100 Jahre nach Friedrich Delitzsch darf es aber als Gemeingut gelten, dass die literarische Produktion des antiken Israel nicht eine Grösse *sui generis* ist und eine exklusiv nur Israel zugänglich gemachte Gottesoffenbarung enthält, sondern dass die nachmalige Heilige Schrift des Judentums und Christentums in vielfacher Weise im kulturgeschichtlichen Kontext des Alten Vorderen Orients verwurzelt ist, in vielfacher Weise mit anderen altorientalischen Texten und Stoffen interagiert, diese rezipiert hat, aber auch umgekehrt selbst auf ausserisraelitische Literaturen eingewirkt hat. Das Innovative an der Bibel, das ist heute klar, sind nicht ihre Stoffe, sondern ihre Interpretationen vorgegebener Stoffe.⁷

Die kulturgeschichtliche Verflechtung Israels im Alten Orient kann man sich nur schon aufgrund ganz elementarer geographischer und geschichtlicher Gegebenheiten deutlich vor Augen führen. Das antike Israel ist einerseits räumlich gesehen ein Kleinstaat innerhalb des Alten Orients, und andererseits in zeitlicher Hinsicht ein Spätling. Israel tritt frühestens um 1000 v. Chr. in den allerersten Umrissen auf die Weltenbühne, die grossen Hochkulturen in Mesopotamien und Ägypten sind mindestens zwei Jahrtausende älter.

Im Gefolge des Ägyptologen James Henry Breasted bezeichnet man den landwirtschaftlich nutzbaren geographischen Zusammenhang zwischen Ägypten und Mesopotamien, zusammengehalten durch die Levante, als „fruchtbaren Halbmond“.⁸ Es ist ohne weiteres deutlich und nur erwartbar, dass sich die Geschichte Israels nie in ‚splendid isolation‘ abgespielt hat, sondern zutiefst von den Interaktionen mit der damaligen antiken Welt, v.a. Mesopotamien und Ägypten, gelebt hat. Man sollte deshalb in historischer Hinsicht auch nicht von der ‚Umwelt‘ o.Ä. des antiken Israel sprechen: Das antike Israel

⁷ Vgl. SCHMID (2008).

⁸ Vgl. BREASTED (1916).

war nicht das *Zentrum* der alten Welt, sondern ein *Teil* von ihr — wahrscheinlich zunächst ein eher unbedeutender.⁹

In der Bibelwissenschaft hat man diese Verflochtenheit nicht immer in hinreichendem Masse gesehen. Sehr deutlich im Bewusstsein war sie Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Das 19. Jahrhundert war geprägt von den grossen archäologischen Funden in Ägypten und Mesopotamien, und diese Begeisterung schlug eine ganze Generation junger Bibelwissenschaftler in ihren Bann, aus der die sogenannte ‚Religionsgeschichtliche Schule‘ hervorging.¹⁰ Zu ihr gehörten Gestalten wie Wilhelm Bousset, Johannes Weiss, Hugo Gressmann, Hermann Gunkel und andere; sie waren davon überzeugt, dass man die Bibel nur in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext adäquat verstehen könne. Für Gen 1 sind vor allem die Arbeiten von Hermann Gunkel bahnbrechend gewesen, einerseits ist sein Genesiskommentar von 1901 hier zu nennen, andererseits sein monumentales Werk zu „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“, das neben dem religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 1 auch denjenigen von ApkJoh 12 behandelte.¹¹

Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts wandte sich jedoch die Diskussionslage entscheidend, und die erwachende dialektische Theologie um Karl Barth drängte die religionsgeschichtliche Schule mehr und mehr ins theologische Abseits. Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich die dialektische Theologie dann als Mainstream in der deutschsprachigen protestantischen Theologie etablieren, und dies wirkte sich auch einschneidend auf die exegetischen Disziplinen und die alt- und die neutestamentliche Wissenschaft aus.

Das nur wenige Jahrzehnte früher vorherrschende Erklärungsparadigma der religionsgeschichtlichen Ableitung biblischer Aussagen verschwand fast völlig; in den Vordergrund trat nun vielmehr — mit Blick auf das 18. und das frühe 19. Jahrhundert

⁹ Vgl. KNAUF (1994).

¹⁰ Vgl. z.B. LÜDEMANN / ÖZEN (1997).

¹¹ Vgl. GUNKEL (1901/1964); (1921).

muss man sagen: *wieder* — die Analogielosigkeit des biblischen Glaubens. Die in der dialektischen Theologie zentrale Grundunterscheidung zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie fanden die Altttestamentler in der Folge auch in der Religionsgeschichte des Vorderen Orients wieder. Das antike Israel galt im Gefolge dieser Entwicklung als Sondergrösse im Alten Orient. Israel war — in der Begrifflichkeit der ‚Dialektischen Theologie‘ gesprochen — ‚totaliter aliter‘ als seine Nachbarn, die so an den Rande des Interesses rücken mussten.

Was die religions- und kulturgeschichtliche Vernetzung des antiken Israel und der Bibel mit dem Alten Orient betrifft, so war man damit Mitte des 20. Jahrhunderts im Grunde genommen wieder hinter den Erkenntnisstand der religionsgeschichtlichen Schule um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert zurückgefallen. Das hat sich erst in den letzten 30 Jahren wieder fundamental geändert. Es sind verschiedene Faktoren, die zu einer neuen religions- und kulturgeschichtlichen Sensibilität in der Bibelwissenschaft geführt haben.¹²

Zunächst einmal sind die Fortschritte in der Archäologie im Land Israel zu nennen: Seit den achtziger Jahren verfügen wir über zahlreiche neue Funde und Informationen, wie man sich Israel in biblischer Zeit vorzustellen hat, und diese Funde bestätigen im Wesentlichen, dass jedenfalls das Diskontinuitätsparadigma, das sich im Gefolge der Dialektischen Theologie etablieren konnte und das die Unterschiede zwischen Israel und dem Alten Orient so stark betonte, als solches nicht richtig sein kann.

Dann hat sich die Grosswetterlage der Theologie entscheidend verändert: Die Dialektische Theologie war im Gefolge des Zweiten Weltkriegs zu einer Art Mainstream aufgestiegen; seit den siebziger Jahren aber ist die Theologie wieder sehr viel pluralistischer geworden, was sich namentlich im Blick auf die Bibelwissenschaft in einer gewissen geistigen Entkolonialisierungsbewegung zeigte.

¹² Vgl. o. Anm. 5.

Und schliesslich hat man auch gelernt zu erkennen, dass das romantisch geprägte Paradigma der Bestimmung der Autoren der Bibel als religiöser Genies wohl unzutreffend ist: Die Bibel geht in ihren meisten und wohl auch wichtigsten Stücken nicht auf geistbegabte Individuen zurück, die in religiösem Eifer ihre Texte verfassten, wie man in der Gründerzeit der Bibelwissenschaft, dem frühen 19. Jahrhundert, gerne vermutete. Vielmehr dürfte die Bibel auf weite Strecken hin ein Produkt von Schriftgelehrten für Schriftgelehrte sein.¹³ Sie ist in wesentlichen Teilen nicht Erbauungsliteratur, nicht Populärliteratur, sondern präsentiert einen gelehrten Diskurs über damalige Wissensbestände.

Dieser Umstand ist übrigens auch die Bedingung der Möglichkeit, dass die Bibel von heutigen Wissenschaftsfeinden als Sprachrohr missbraucht werden kann: Da die Bibel strukturell so etwas wie antike Wissenschaft enthält, kann sie überhaupt erst gegen die heutige Wissenschaft gewendet werden. Erst mit dem Aufkommen der historischen Kritik wurde die Zeitgebundenheit der biblischen Wissenschaft erkannt; dies ermöglichte, zumindest in aufgeklärten Kreisen, die Freigabe der Naturwissenschaft — als einer zeitgenössischen Form von Wissenschaft.

Wie ist die biblische Schöpfungsüberlieferung im Buch Genesis zu interpretieren? Hier ist zunächst eine elementare literaturgeschichtliche Vorbemerkung zu machen: Seit Jean Astruc¹⁴ gehört es zu den gesicherten Erkenntnissen der Bibelwissenschaft, dass in Gen 1-3 zwei Schöpfungserzählungen vorliegen, die zunächst wohl literarisch unabhängig voneinander bestanden haben. Im Folgenden werde ich mich auf den ersten Schöpfungsbericht in Gen 1, 1-2, 4a (im Folgenden kurz: Gen 1) und seine mutmasslich gleichursprünglichen Folgekontexte konzentrieren, die in der Bibelwissenschaft der sogenannten Priesterschrift zugewiesen werden, der wichtigsten und prominentesten Quellenschrift des Pentateuch, die man zumeist in die frühe

¹³ Vgl. SCHMID (2008).

¹⁴ Vgl. zu ihm GERTZ (2007).

Perserzeit datiert;¹⁵ die Beschreibung der sachlichen Profile der Texte ist aber nicht von dieser Hypothesenbildung abhängig.¹⁶

2. Der Schöpfungsbericht von Gen 1 in seinem literarischen Zusammenhang

2.1. *Der Aufbau und das Sinngefüge von Gen 1*

Gen 1 ist wohl einer der bekanntesten Texte nicht nur der Bibel, sondern der Weltliteratur überhaupt.¹⁷ Allerdings wird sein Verständnis oft durch zwei grundlegende Fehleinschätzungen behindert: Zum einen wird Gen 1 oft so ausgelegt, als handle es sich dabei um eine für sich stehende Grösse. Tatsächlich aber war Gen 1 nie ein Text für sich, sondern immer Kopfstück eines grösseren literarischen Zusammenhangs, nämlich der soeben erwähnten Priesterschrift,¹⁸ deren Texte sich zumindest über die Bücher Genesis und Exodus erstrecken und eine von Schöpfung bis Sinai reichende Darstellung des Herauswachsens der grundlegenden kultischen Institutionen, Regelungen und Lebensordnungen aus der Weltgeschichte und der Geschichte Israels darbieten. Entsprechend dieser *einleitenden* Funktion von Gen 1 greift deshalb jede Auslegung zu kurz, die die Kontextvernetzung von Gen 1 mit dem Nachfolgenden nicht berücksichtigt.

Zum anderen wird Gen 1 mit seiner eigentümlichen Weltordnung — Tiere und Menschen ernähren sich vegetarisch und sind einander völlig konfliktfrei zugeordnet — namentlich

¹⁵ Vgl. dazu z.B. DE PURY (2007); SHECTMAN / BADEN (2009).

¹⁶ Vgl. für den Forschungsstand z.B. DOZEMAN / SCHMID / SCHWARTZ (2011); RÖMER (2013). Allerdings ist festzuhalten, dass die Schöpfungsvorstellung in der Bibel eher als religionsgeschichtlicher Spätling anzusehen ist, vgl. SCHMID (2012), zur ersten epigraphischen Bezeugung AVIGAD (1972).

¹⁷ Vgl. zum Folgenden SCHMID (2012) 71-120.

¹⁸ Vgl. o. Anm. 15.

in ökologisch bewegten kirchlichen Kreisen gern als moralischer Appell verstanden: Der Urzustand von Mensch und Tier wird als normative Parole für die Gegenwart interpretiert. Tatsächlich scheint Gen 1 samt seinen Kontexten im Töten von Tieren und Menschen eines der elementarsten Probleme der Welt zu erblicken, doch bleibt zu beachten, dass Gen 1 ein narrativer Text ist. Er enthält keine Aufforderungen, sondern Erzählung. Diese beiden Gefahren sind im Folgenden zu berücksichtigen und zu vermeiden.

Gen 1 berichtet davon, wie Gott innerhalb von sieben Tagen die Welt geschaffen hat. In der griechisch- und davon abhängigen lateinischesprachigen Tradition ist zwar oft vom „Sechstagewerk“ die Rede, dies hängt aber mit einer textkritischen Variante in Gen 2, 2 zusammen. Der hebräische Text lautet: „Und Gott vollendete am *siebten* Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am *siebten* Tag von all seinem Werk, das er gemacht hatte“. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die sogenannte Septuaginta, bietet dagegen: „Und Gott vollendete am *sechsten* Tag sein Werk, das er gemacht hatte, und er ruhte am *siebten* Tag von all seinem Werk, das er gemacht hatte“. Diese Fassung ist glatter und leichter verständlich — Gott arbeitet sechs Tage und ruht am siebten Tag —, gerade deshalb aber wahrscheinlich sekundär: Die Septuaginta hat sich dem Gedanken verschlossen, dass in der Logik des hebräischen Textes die Ruhe zum ‚Werk‘ integral hinzugehört und nicht etwa ein Ausruhen nach getaner Arbeit bezeichnet. Unbeschadet davon bleibt, dass der siebte Tag eine deutliche Sonderposition innehaltet. An ihm wird nichts geschaffen, auch nicht der Sabbat (das Substantiv wird nicht genannt, es wird lediglich das Verb *wajjišbot* [„und er ruhte“] verwendet), Gott formt aber durch seine Ruhe den späteren Sabbat urzeitlich vor.¹⁹

¹⁹ Eine andere Interpretation findet sich bei KRÜGER (2009). Eine aus meiner Sicht überzogene Sabbat-Interpretation der Zeitordnung von Gen 1 bietet

In den ersten sechs Tagen erschafft Gott acht Werke. Die Anzahl der Werke ist deutlich an dem verwendeten Formelwerk zu erkennen — namentlich an den Benennungsvorgängen und an der Verteilung der Billigungsformel („und Gott sah, dass es gut war“) —, es handelt sich um 1. die Scheidung von Licht und Finsternis, die zu „Tag“ und „Nacht“ führt, 2. die Erstellung der Feste, die dann als „Himmel“ benannt wird, 3. das Sammeln des Wassers unter der Feste, das „Land“ und „Meer“ entstehen lässt, 4. die Erschaffung der Pflanzen, 5. die Erschaffung der Lichter an der Feste, nämlich Sonne, Mond und Sterne, 6. die Erschaffung der Wassertiere und der Vögel, 7. die Erschaffung der Landtiere und 8. die Erschaffung der Menschen. Nun hat schon die numerische Diskrepanz zwischen den sechs Tagen und den acht Werken manche Ausleger dazu verleitet, das Sechs-Tage-Schema gegenüber den Werken für literar-kritisch oder überlieferungsgeschichtlich sekundär zu halten, da bei einer einheitlichen Verfasserschaft sechs Werke, verteilt auf sechs Tage, zu erwarten gewesen wären. Solche leichtgeschürzten Vermutungen lassen sich jedoch klar falsifizieren, wie dies Odil Hannes Steck in einer bahnbrechenden und bislang nicht überholten Studie aus dem Jahr 1975 nachgewiesen hat.²⁰ Dass Gen 1 auf vorgegebene Traditionen zurückgreift, ist schon aus allgemeinen kulturgeschichtlichen Überlegungen wahrscheinlich. Doch die Verteilung von acht Werken auf sechs Tage ist nicht bloss Resultat eines nur teilweise geglückten Ausgleichs von verarbeitetem Überlieferungsgut, sondern vielmehr zutiefst sinntragend, wie Steck im Einzelnen gezeigt hat. Zunächst fällt — wiederum rein numerisch gesehen — auf, dass die acht Werke nicht zufällig, sondern in einer bestimmten Abfolge auf die sechs Tage verteilt sind:

COOLEY (2013) 313-320. Er interpretiert Gen 1 von Lev 23-25 her (315), doch ist Lev 23-25 entstehungsgeschichtlich jünger als Gen 1.

²⁰ Grundlegend nach wie vor STECK (1975), neuerdings z.B. SMITH (2010).

1. Tag	1 Werk	Wechsel von Tag und Nacht
2. Tag	1 Werk	Himmelfeste
3. Tag	2 Werke	Scheidung von Meer und Land Pflanzen
4. Tag	1 Werk	Himmelskörper
5. Tag	1 Werk	Wassertiere und Vögel
6. Tag	2 Werke	Landtiere Menschen

Gen 1 ordnet die Werke in einem zweimal durchlaufenen Rhythmus 1:1:2 an. Dass dies mehr als ästhetische Spielerei ist, zeigt sich bei einem Blick auf die Inhalte. Die so formal angezeigte Zäsur zwischen dem dritten und dem vierten Tag ist nämlich auch sachlich von entscheidender Bedeutung. Es wird unmittelbar deutlich, dass sich jeweils der zweite und der fünfte sowie der dritte und der sechste Tag inhaltlich entsprechen: Am zweiten Tag entsteht durch die Feste, den „Himmel“, die das Wasser oben und unten trennt und so einen Luftraum entstehen lässt, der Lebensraum für die Wassertiere und die Vögel, die am fünften Tag erschaffen werden, während am dritten Tag durch die Sammlung des Wassers das trockene Land sichtbar wird, das den Landtieren und den Menschen als Lebensraum dient, die am sechsten Tag erschaffen werden. In dieser Korrespondenz liegt auch begründet, weshalb am dritten Tag bereits die Pflanzen erschaffen werden: Sie sind damit gemäss Gen 1 weltgeschichtlich älter als die Gestirne, die erst einen Tag später entstehen, sie gehören aber elementar zur Erschaffung des trockenen Landes hinzu, denn ohne vegetativen Bewuchs bietet das Land keine Lebensmöglichkeit.

Sind also der zweite und der dritte Tag als Bereitstellung der Lebensräume auf den fünften und den sechsten Tag als den Zeitpunkt der Erschaffung der sie dann besiedelnden Lebewesen bezogen, so liegt auch die Korrespondenz zwischen dem ersten und dem vierten Tag auf der Hand: Am ersten Tag wird

mit der Trennung von Licht und Finsternis zuallererst die Tagesstruktur geschaffen, die die Abfolge der Zeit entstehen lässt. Um die Strukturierung eben der Zeit dreht sich das Werk des vierten Tages, die Erschaffung der Himmelskörper, die „Zeichen sein sollen für Festzeiten, für Tage und Jahre“ (1, 14).

Gen 1 beschreibt also die elementaren Zeit- und Lebensordnungen, wie sie sich aus der Erschaffung der Welt ergeben. Als Abschluss des sechsten Tages hält Gen 1, 31 schliesslich fest: „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“. „Gut“ bezeichnet hier die Lebensdienlichkeit der Schöpfung. Wenn sie als *tōb m'od* „sehr gut“ bezeichnet wird, bedeutet dies entsprechend der vor allem funktionalen Konnotation des hebräischen Adjektivs *tōb* für „gut“:²¹ Sie ist ganz auf gelingendes Leben hin ausgerichtet.

2.2. *Die Kontextoffenheit von Gen 1 und seine Fortführung in Gen 6-9*

Nun ist aber zu bedenken, dass Gen 1 nicht auf die Erschaffung der — damals wie heute — *vorfindlichen* menschlichen und tierischen Lebenswelt hinausläuft. Die in Gen 1 beschriebene Welt *ähnelt* in vielem der Lebenswelt, sie ist aber *nicht identisch* mit ihr. Kosmologie und Biologie der Schöpfung gemäss Gen 1 entsprechen zwar der damaligen Welterfahrung, nicht aber die elementaren Ordnungen — namentlich das Zuweisen ausschliesslich vegetarischer Nahrung an Mensch und Tier stimmt weder mit den damaligen noch mit den heutigen Gepflogenheiten überein. Gen 1 zeichnet in dieser Hinsicht also eine *idealisierte* Welt. Gleichzeitig weiss der Folgekontext, dass dieser Idealzustand nicht von langem Bestand gewesen ist.²² Etwas später im Folgekontext konstatiert Gen 6, 11-13, dass sich die Qualifikation von Gen 1, 31 nun in ihr schieres Gegenteil verkehrt hat.

²¹ Vgl. HÖVER-JOHAG (1982).

²² Vgl. hierzu JANOWSKI (2012).

<p>Gen 1, 31:</p> <p><u>Und Gott sah</u> alles an, was er gemacht hatte, <u>und siehe</u>, es war sehr gut.</p>	<p>Gen 6, 11-13:</p> <p>Aber die Erde wurde verderbt vor Gott, und voll wurde die Erde von Gewalttat (<i>ḥāmās</i>). <u>Und Gott sah</u> auf die Erde, <u>und siehe</u>, sie war verderbt; denn alles Fleisch (<i>kāl bāšār</i>) hatte seinen Wandel verderbt auf der Erde. Da sprach Gott zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist vor mich gekommen; denn die Erde ist voller Gewalttat (<i>ḥāmās</i>) von ihnen her. So will ich sie denn von der Erde vertilgen.</p>
---	--

Als Grund für die Kompromittierung der anfänglich noch guten Schöpfung wird in Gen 6, 11-13 die Verderbnis der Erde durch „Gewalttat“ (*ḥāmās*) genannt. Der Begriff *ḥāmās* meint dabei vornehmlich „Gewalt gegen Leben“, im besonderen Kontext hier ist v.a. Blutvergiessen im Blick.²³ Mit *kāl bāšār* „alles Fleisch“ sind gemäss biblischem Sprachgebrauch Menschen und Tiere im Blick, nicht aber die Fische, die biblisch gesehen nicht als „Fleisch“ gelten und deshalb — in nachvollziehbarer Weise — durch die Flut auch nicht bestraft werden. Es bleibt aber — gegenüber einer ebenso verbreiteten wie verkürzenden Interpretation dieses Abschnitts — festzuhalten, dass die Schuld an der Flut gemäss Gen 6, 11-13 nicht bei den Menschen allein liegt, sondern bei „allem Fleisch“, also bei Mensch und Tier, die sich gleicherweise am Blutvergiessen beteiligt haben.²⁴

Eben auf dieses Problem der Gewalttat, namentlich des gegenseitigen Blutvergiessens, reagiert dann die Neuordnung

²³ Vgl. z.B. GESENIUS (2013) 367, detailliert SCHELLENBERG (2011) 45.

²⁴ Vgl. STIPP (1999).

der Schöpfung nach der Flut, wie sie in der Gottesrede Gen 9, 1-6 festgehalten wird:²⁵

<p>Gen 1, 28-30:</p> <p>Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und nehmt sie in Besitz, und herrscht über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alle Tiere, die auf der Erde sich regen!</p>	<p>Gen 9, 1-6:</p> <p>Und Gott segnete Noah und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde. Furcht und Schrecken vor euch komme über alle Tiere der Erde und über alle Vögel des Himmels. Mit allem, was auf dem Erdboden kriecht, und mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hand gegeben.</p>
<p>Und Gott sprach: Siehe, ich gebe euch alles Kraut, das Samen trägt, auf der ganzen Erde, und alle Bäume, an denen samenhaltige Früchte sind; das soll eure Speise sein.</p>	<p>Alles, was sich regt und lebt, soll eure Nahrung sein. Wie das grüne Kraut übergebe ich euch alles. Nur das Fleisch, in dem noch Blut und Leben ist, dürft ihr nicht essen.</p>
<p>Aber allen Tieren der Erde und allen Vögeln des Himmels und allem, was sich regt auf der Erde, was Atem in sich hat, gebe ich alles Gras und Kraut zur Nahrung. Und es geschah so.</p>	<p>Euer eigenes Blut aber will ich einfordern. Von allen Tieren will ich es einfordern, und von den Menschen untereinander will ich es einfordern: Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll auch um den Wert des Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem Bild gemacht.</p>

Gen 9, 1-6 nimmt dabei die Herrschaftsaussagen und Nahrungszuweisungen aus Gen 1, 28-30 auf, modifiziert sie aber dahingehend, dass die Herrschaft über die Tiere nunmehr negativ

²⁵ Vgl. SCHELLENBERG (2011) 60-67; JANOWSKI (2012).

konnotiert ist und der Verzehr von Fleisch freigegeben wird. Menschen dürfen von nun an ausser pflanzlicher Nahrung auch Landtiere, Vögel und Fische verspeisen. Die Ernährungsweise *der Tiere* wird nicht explizit geregelt, der Textduktus zeigt aber an, dass auch der Fleischverzehr von Tieren stillschweigend akzeptiert wird. Nur wenn sich Tiere gegen Menschen richten, oder auch wenn sich Menschen gegen Menschen wenden und es zum Vergessen von *menschlichem* Blut kommt, dann wird dies mit der Todesstrafe geahndet.²⁶

Die Freigabe des Fleischverzehrs sowie die Einführung der Todesstrafe bilden die wichtigsten Elemente der gegenüber Gen 1 modifizierten Schöpfungsordnung von Gen 9. Erst mit der Weltordnung von Gen 9 ist die gegenwärtig erfahrbare Lebenswelt etabliert. Zugespitzt heisst das: Die biblische Schöpfungserzählung umfasst nicht Gen 1, auch nicht Gen 1-3, sondern mindestens Gen 1-9.

Dass Gen 1 ein offener Text ist und auf die Fortführung in Gen 6 und Gen 9 hin angelegt und darauf angewiesen ist, lässt sich an einem kleinen Detail innerhalb von Gen 1 verifizieren: dem Segensmotiv.²⁷ Es findet sich an zwei Stellen innerhalb von Gen 1, in V. 22 und V. 28, in Gen 2, 3 ist weiter von der Segnung des siebten Tages die Rede. In Gen 1, 22 richtet sich der Segen vom Kontext her auf die in Gen 1, 21 erschaffenen

²⁶ Die Formulierung von Gen 9, 6a lässt dabei zunächst nicht ganz deutlich erkennen, wer Subjekt des Vollzugs der Todesstrafe sein soll: „Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll auch durch den Menschen/um den Wert des Menschen vergossen werden.“ Die Antwort auf diese Frage entscheidet sich daran, wie *bā'ādām* wiedergegeben wird. Die hebräische Präposition *b* kann entweder als ein *b instrumentalis* aufgefasst werden, dann wäre zu übersetzen „durch den Menschen“. Sie ist aber auch als *b pretii* interpretierbar, dann würde die Übersetzung „um den Wert des Menschen“ naheliegen. Für diese letztere Möglichkeit spricht der Aufbau von Gen 9, 6a, in dem das vergossene Menschenblut aus der ersten Satzhälfte dem Blut des Menschen aus der zweiten Satzhälfte entspricht. Die passivische Formulierung „soll vergossen werden“ wäre dann als *passuum diuinum* zu deuten: Der Vollzug der Todesstrafe bleibt Gott vorbehalten. Möglicherweise lassen sich aber die beiden Bedeutungen nicht trennen, vgl. ZEHNDER (2010).

²⁷ Vgl. dazu LEUENBERGER (2008) 384-392.

Wassertiere: „Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt das Wasser im Meer, und die Vögel sollen sich mehren auf der Erde.“ Auffälligerweise scheinen die Vögel nicht gesegnet zu werden. Die in Gen 1, 22 wiedergegebene Gottesrede richtet sich in 2. Person nur an die Wassertiere, während sie für die Aussage über die Vögel („die Vögel sollen sich mehren auf der Erde“) in die 3. Person umbricht. Erhalten die Vögel keinen Segen?

Das ist insofern nicht unwahrscheinlich, als auch beim zweiten Segensbeleg, im Rahmen des sechsten Tages, an dem Landtiere und Menschen erschaffen werden, eine vergleichbare Auffälligkeit zu konstatieren ist. Gesegnet werden in Gen 1, 28 nur die Menschen, von deren Erschaffung Gen 1, 26f. berichtet hatte: „Und Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und nehmt sie in Besitz, und herrscht über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde sich regen!“²⁸ Von einem Segen über die unmittelbar zuvor erschaffenen Landtiere sagt Gen 1 nichts. Werden auch sie nicht gesegnet?

In der Tat scheint Gen 1 die Vorstellung zu entwickeln, dass von den Lebewesen nur die Wassertiere und die Menschen einen Segen erhalten (Pflanzen gelten nicht als Lebewesen, sondern gemäss Gen 1 sind sie Ausstattung der Erde). Weshalb? Der Grund scheint in der Struktur der Welt gemäss Gen 1 zu liegen: Am zweiten und am dritten Tag der Schöpfung entstehen die Lebensräume Luft, Meer und vegetativ bewachsenes Land, offenbar im Blick auf die dann am fünften und sechsten Tag erschaffenen Lebewesen Vögel, Wassertiere, Landtiere und Menschen. Nun liegt auf der Hand, dass von diesen Lebewesen nur die Wassertiere über einen allein von ihnen beanspruchten Lebensraum verfügen können: das Meer. Die Vögel haben zwar den Luftraum für sich, aber — das weiss auch der Verfasser von Gen 1 — sie sind für Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung auch auf den Lebensraum des Landes angewiesen. Das heisst:

²⁸ Vgl. dazu SCHELLENBERG (2011) 46-59.

Vögel, Landtiere und Menschen müssen sich das Land als Lebensraum teilen. Gemäss dem Ordnungsdenken von Gen 1 ist damit eine Schwierigkeit gegeben: Wenn nicht jedes Lebewesen einen Lebensraum für sich hat, dann kann und wird das zu Konflikten führen. Obwohl also Gen 1, 31 festhält, dass die Schöpfung „sehr gut“ ist, so muss sie doch aufgrund dieser Konstellation als gefährdet angesehen werden. Das Ausbleiben eines Segens für Vögel und Landtiere zeigt dabei an, dass der Verfasser von Gen 1 sich dessen sehr wohl bewusst ist: Der Mensch erhält seinen Segen nur auf Kosten von Vögeln und Landtieren, die auf ihn — da sie denselben Lebensraum mitbenutzen — verzichten müssen. Erst von Gen 9 her wird dann erkennbar, worin die Kosten für die Vögel und Landtiere bestehen: Sie werden dem Menschen zum Verzehr preisgegeben.

Man erkennt also auch aus Gen 1 selbst: Die Erzählung entwirft eine Schöpfungsordnung für eine utopische *Gegenwelt*, die allerdings eine gewisse Labilität aufweist — und so jene Entwicklung ermöglicht, an deren Ende die fortan stabile, je und je erfahrbare Lebenswelt steht. Deren Ordnungen sind in Gen 9 festgelegt. Gen 1-9 erzählt so von der *Evolution* der Schöpfung, von der Entwicklung hin zu ihrer vorfindlichen ambivalenten Gestalt. Im Blick auf heutige Debatten ist bemerkenswert, dass Evolution als Denkkategorie also auch bereits in antiken Versuchen der Weltdeutung eine wichtige Rolle gespielt zu haben scheint, was dort allerdings mit den Strukturen des mythischen Denkens überhaupt zusammenhängt — ohne dass ich hier auf diesen Problemkomplex näher eingehen könnte.²⁹ Nur soviel: Die Bibel verhandelt wie andere antike Literatur Wesensfragen in der Regel als Ursprungsfragen und deshalb wird das Wesen der erfahrbaren Welt, wie sie in Gen 9 präsentiert wird, als Resultat eines Prozesses dargestellt, der den labilen und irrealen Urzustand der Welt in ihren stabilen und realen Jetztzustand überführt.

²⁹ Vgl. z.B. WASCHKE (2001).

3. Die Kosmologie von Gen 1-10

3.1. Soziomorphe Interpretation der Wirklichkeit

Nun liegt es auf der Hand, dass Gen 1-9 nicht nur eine Kosmogonie im *technischen* Sinne bietet, sondern dass diese Kosmogonie durch und durch mit *lebensweltlichen* Elementen durchsetzt ist. Was die Welt ist und wie sie zu dem geworden ist, was sie ist, wird in Gen 1-9 im Rahmen eines soziomorphen Weltbildes erklärt,³⁰ das nicht grundsätzlich zwischen kosmologischen und soziologischen sowie zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Aspekten differenziert.

Allerdings lassen sich doch markante Unterschiede bezüglich Dauerhaftigkeit und Wandlung dessen, was in Gen 1 *kosmologisch geschaffen* bzw. *lebensweltlich angeordnet* wird, feststellen.

Die *kosmologische* Architektur der Welt wird in Gen 1 ein für alle Mal fertiggestellt, die Himmelfeste bricht auch während der Sintflut nicht zusammen, es öffnen sich lediglich „Fenster“ (Gen 7, 11). Für die Tora steht es dabei ausser Frage, dass Himmel und Erde auf ewig bestehen werden, denn sie werden in Dtn 31, 28 von Gott als Zeugen gegen Israel angerufen — offenbar in ihrer Funktion als immerwährende Bestandteile des Kosmos. Natürlich gibt es verschiedene prophetische und später apokalyptische Texte,³¹ die hier über die Tora hinausgehen, der Kern des hebräischen Bibelkanons erkennt jedoch keinen Vergänglichkeitsfaktor in Himmel und Erde.

Was sich aber innerhalb des erzählerischen Ablaufs von Gen 1-9 fundamental ändert, das sind die *Lebensordnungen*, die das Verhältnis zwischen Mensch und Tier betreffen. Die ursprüngliche Ordnung des Zusammenlebens von Vegetariern in ein und demselben Lebensbereich aus Gen 1 ist nicht von Bestand,

³⁰ Vgl. TOPITSCH (1958).

³¹ Vgl. bes. Jes 65-66, dazu SCHMID (2011b).

vorhersehbar nicht von Bestand, wie man am Segensmotiv ablesen kann. Und es ist spezifisch diese Ordnung, die in Gen 9 dann im Sinne einer zweiten Schöpfung novelliert wird: Menschen dürfen Tiere töten, um sie zu konsumieren, das Töten von Tieren durch Tiere wird stillschweigend toleriert.

Ebenfalls fundamental ändert sich die Lebensordnung, die das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen regelt. Gemäss Gen 1, 26f. wird der Mensch als „Bild“ (*ṣələm*) — wörtlich als „Statue“ — Gottes erschaffen, also als Repräsentant Gottes, dessen Aufgabe die Wahrnehmung des *dominium terrae* ist, wie dies im Kontext Gen 1, 28 expliziert wird.³²

Das Verhältnis Gott — Mensch ist hier das einer *freien Beauftragung*, die zunächst keine Konflikte antizipiert. Doch die labile Ordnung der Welt führt zu dem, was die Bibel in Gen 6, 11-13 „Gewalttat“ (*ḥāmās*) nennt. Im Rahmen der Sintfluterzählung, die von der irrealen Gegenwelt nun zur realen Lebenswelt überleitet, wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nun neu geregelt, und zwar *rechtlich*. Gemäss Gen 6, 18 und dann ausführlich in Gen 9 schliesst Gott mit Noah als dem Repräsentanten der Menschheit einen Bund: „Mit dir aber will ich meinen Bund (*b'rit*) aufrichten. So geh in die Arche, du und mit dir deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne“ (Gen 6, 18).

Der hebräische Begriff *b'rit* — üblicherweise mit „Bund“ wiedergegeben — ist besser mit „Vertrag“ zu übersetzen, auch wenn dieser „Vertrag“ hier in bereits stark theologisierter Form erscheint, denn er besteht ausschliesslich in einer einseitigen Selbstverpflichtung Gottes, dass dieser fortan jeglicher Gewalt gegenüber seiner Schöpfung entsagen will, wie Gen 9, 11 explizit festhält: „Ich will meinen Bund mit euch aufrichten: Nie wieder soll alles Fleisch vom Wasser der Sintflut ausgerottet werden, und nie wieder soll eine Sintflut kommen, um die Erde zu verderben.“ Eindrücklich dokumentiert wird diese

³² Vgl. WEIPPERT (1998); JANOWSKI (2004); WÖHRLE (2009).

Bundeszusage durch das Bild des Bogens (*qæšet*), der in die Wolken gehängt wird.³³

Das Motiv des Vertrages ist als solches schon bemerkenswert, weil damit die Gottesbeziehung rechtsförmig gedacht wird. Religionsgeschichtlich sind hier bereits einige wichtige Entwicklungen vorausgesetzt. Zum ersten ist die Rezeption der neuassyrischen Vasallenverträge in Israel zu nennen, die dort neu auf das Verhältnis zwischen Gott und Volk übertragen werden, wie man es v.a. aus dem Deuteronomium kennt.³⁴ Seit dem Fund einer Kopie des Vasallenvertrags Asarhaddons 2009 in Tell Tayinat in der Südtürkei bei Antakya ist nun belegt, was ohnehin wahrscheinlich war, dass nämlich diese Art von Verträgen auch im Westen des neuassyrischen Reiches verwendet wurde — also wohl auch in Juda.³⁵

Zum zweiten ist die Unilateralisierung dieser Verträge im Sinne einer nur mehr einseitigen Verpflichtung Gottes zu vermerken, wie wir sie auch aus anderen Texten der deuteronomiumskritischen Priesterschrift kennen, besonders dem Abrahambund in Gen 17.

Und schliesslich, zum dritten, ist die universalisierende Übertragung dieser Vorstellung auf das Verhältnis von Gott und Menschheit im Rahmen des priesterschriftlichen Noahbundes zu nennen.³⁶ In politisch-historischer Hinsicht zeigt diese vertragstheologische Interpretation von Gen 1-9 nicht nur neuassyrische, sondern auch persische Einflüsse: Dem Vertrag Gottes mit Israel eignet nicht mehr vorrangig eine subversive Note im Blick auf das neuassyrische Imperium, sondern der Vertrag Gottes mit Israel spiegelt hier bereits die umfassende, pazifistische und föderale Weltordnung, wie man sie in der Perserzeit im Bereich der Levante erfuhr.

³³ Vgl. RÜTERSWÖRDEN (1988).

³⁴ Vgl. OTTO (1996); KOCH (2008).

³⁵ Vgl. LAUINGER (2012).

³⁶ Vgl. dazu SCHMID (2011b).

3.2. Entzauberung der Welt

Der — in seiner jetzigen Textgestalt als Überschrift zu Gen 1 zu interpretierende³⁷ — Anfangssatz von Gen 1, 1 „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“ ist so bekannt, dass seine theologische Grundpointe oft übersehen wird. Gerade in historischer Perspektive muss auffallen, dass mit der Objektstellung von Himmel und Erde — wohl zu Recht als Merismus zu interpretieren, der die Gesamtheit der Welt durch die Addition von Himmel und Erde ausdrückt — kein Zweifel daran gelassen wird, dass namentlich der Himmel, sonst dem numinosen Bereich zugehörig, hier zu einem Schöpfungswerk degradiert wird: „Und Gott sprach: Es werde eine Feste inmitten des Wassers, und sie scheide Wasser von Wasser. Und Gott machte die Feste (*rāqīa'*) und schied das Wasser unter der Feste vom Wasser über der Feste. Und so geschah es. Und Gott nannte die Feste Himmel (*šāmayim*)“ (Gen 1, 6-8).

Der Himmel ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein kosmologisches Bauwerk. Das ist insbesondere angesichts der in Gen 1 verarbeiteten babylonischen Tradition bemerkenswert. Wie schon lange gesehen, steht der Schöpfungsbericht von Gen 1 dem babylonischen Epos *Enūma elīš* („Als oben“)³⁸ nahe, das bisweilen — etwas irreführend — aufgrund seiner Berührungen mit Gen 1 als Weltschöpfungsepos bezeichnet worden ist.³⁹ Tatsächlich geht es um die Begründung der Suprematie des babylonischen Gottes Marduk über die anderen Götter, die mit seiner Rolle im Schöpfungsgeschehen begründet wird. Von *Enūma elīš* her inspiriert zu sein scheint die Vorstellung der Welt als einer Luftblase inmitten von Wasser; außerdem klingt der in Gen 1, 2 gebrauchte Begriff *t̄hōm* für „Urflut“ an den Namen *Tiāmat* in *Enūma elīš* an, wenngleich ausgeschlossen

³⁷ Vgl. aber die Diskussion bei STIPP (2013).

³⁸ Vgl. TUAT III/4 567-602; zur Forschungsgeschichte der Verbindung von Gen 1 zu *Enūma elīš* s. SPARKS (2007) 629, Anm. 11.

³⁹ Vgl. MAUL (1997).

werden kann, dass *t̄hōm* und *Tiāmat* etymologisch *linear* miteinander verwandt sind.⁴⁰

Im Rahmen von *Enūma eliš* ist zu beobachten, dass Himmel und Unterwelt nach ihrer Erschaffung dann von Gottheiten als Wohnstatt bezogen werden (*Ee* 6, 39-44, 79, 144). Der Unterschied zu Gen 1 besteht nun eben nicht allein darin, dass Gen 1 — als monotheistischer Text — nur eine Gottheit kennt, sondern auch darin, dass der Himmel überhaupt nicht als Wohnstatt Gottes in Frage kommt — von der nicht erschaffenen und entsprechend nicht vorhandenen Unterwelt ganz zu schweigen. Vielmehr scheint Gott der Schöpfung in Gen 1 gewissermassen alikal gegenüberzustehen. Er spricht aus dem ‚Off‘ und ist kosmologisch nicht lokalisierbar.⁴¹

Deutlich wird daraus: Schöpfer und Schöpfung sind gemäss Gen 1 vollkommen getrennt voneinander.⁴² Gott hat keine weltliche Qualität, und die Welt hat keine göttliche Qualität. In der späteren Traditionsbildung in Judentum und Christentum hat sich diese Position grundsätzlich als orthodox durchgesetzt, ist aber dennoch immer wieder diskutiert und auch relativiert worden. Namentlich gnostische oder mystische Konzeptionen finden etwa im Bereich des Menschen einen ‚göttlichen Kern‘ oder ‚Funken‘, der durch Techniken wie Meditation, Kontemplation oder Erleuchtung kultivierbar sei. Die biblische Position von Gen 1 ist demgegenüber aber eindeutig. Der Mensch ist Teil der Schöpfung — seiner biologischen Substanz eignet nichts Göttliches. Diese anthropologische Qualifikation unterscheidet sich von derjenigen in *Enūma eliš*: Die Menschen werden aus dem Blut Kingus, des getöteten Gatten der *Tiāmat*, geschaffen (*Ee* 6, 5, 31-35).

Die radikale Trennung von Gott und Welt, von Schöpfer und Schöpfung zieht nachgerade zwangsläufig die Vorstellung einer — anachronistisch mit Max Weber gesprochen —

⁴⁰ Vgl. WASCHKE (1995); BAUKS (1997) 122-124.

⁴¹ Vgl. dazu STOLZ (1996); ZENGER (2003).

⁴² Kritisch KEEL / SCHROER (2008).

„Entzauberung der Welt“⁴³ nach sich, die allerdings auch schon in der mesopotamischen Tradition angelegt ist. Am deutlichsten ist dies bei der Depotenzierung der Gestirne zu blossem „Lampen“ zu erkennen: Gen 1, 16 verwendet offenbar bewusst nicht die hebräischen Begriffe für „Sonne“ (*šəmæš*) und „Mond“ (*jāre’ah*), sondern spricht lediglich von der „grösseren“ und der „kleineren Lampe“, möglicherweise um Assoziationen an die jeweiligen Gottheiten zu vermeiden, wahrscheinlicher aber vor allem aus astronomischem Interesse heraus (s. dazu weiter u. Abschn. 5). Noch drastischer könnte man — vom Lichtkonzept in Gen 1 her zu schliessen — statt „Lampen“ auch „Reflektoren“ sagen, denn offenbar haben die Himmelskörper ja nicht ihr Licht aus sich selbst, sondern dieses Licht wurde gemäss Gen 1, 3 von Gott bereits am ersten Tag geschaffen und wird von den erst am vierten Tag erschaffenen Gestirnen nur reflektiert.

Die spezifische Weltsicht von Gen 1 dürfte auch für die Wahl des göttlichen Worts als Schöpfungsmedium verantwortlich sein. Dass Gott durch sein Wort schafft, ist in den morgen- und abendländischen Kulturen durch die Wirkmächtigkeit der Bibel so bekannt, dass die Eigentümlichkeit dieser Vorstellung kaum mehr auffällt. Tatsächlich aber handelt es sich um ein äusserst revolutionäres Konzept, das die Bibel in ihrem Anfangskapitel entwickelt. Zum einen wird so deutlich, dass Gott kein ‚Demiurg‘, kein ‚Werkmeister‘ der Schöpfung ist, der gewissermassen physisch in Kontakt zu ihr treten könnte oder in und an ihr Arbeit verrichten würde. Gott als Schöpfer ist vielmehr so unterschieden von seiner Schöpfung, dass er ihr ganz gegenübersteht. Er kann aber über sein Wort — im Sinne einer tangentialen Berührung — in sie eingreifen, mit grundstürzenden Folgen. Durch sein Wort wird der Himmel geschaffen, ebenso Luft, Wasser und Erde als Lebensräume und die Lebewesen, die dann diese Lebensräume bewohnen werden. Gen 1 kennt zwar noch nicht die Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*), die erstmals in 2Makk 7, 28 belegt ist, doch es wird

⁴³ WEBER (1992) 86-87.

deutlich, dass sich in Gen 1 die gesamte vorfindliche Lebenswelt dem göttlichen Wort verdankt. Ohne das göttliche Wort wäre die Welt, so wie Gen 1, 2 ihren Zustand vor dem Einsetzen des göttlichen Sprechens darstellt, ein vollkommen sinn- und nutzloses ‚Tohuwabohu‘.

Zum anderen weist die Erschaffung der Schöpfung durch das Wort darauf hin, dass deren Struktur als worthaft interpretiert wird. Die Schöpfung ist kein Konglomerat sinnloser Elemente, sondern sie ist Schritt für Schritt durch worthafte Verfügungen entstanden und mithin als ‚Text‘ lesbar — auch wenn natürlich ihre ursprüngliche Gestalt nicht mehr in ungebrochener Weise zugänglich ist.

3.3. *Stabilisierung und Pazifizierung der Welt*

Das Zulaufen von Gen 1 — über Gen 6 — auf den Noahbund in Gen 9 hat eine spezifische theopolitische Pointe: Ein künftiges Gerichtshandeln Gottes an der Welt ist für die Pasterschrift, die Autorin dieser Texte, undenkbar. Entsprechend darf man Gottes Bogen in den Wolken durchaus mit Rüterswörden als ein Bild des *entspannten* Kriegsbogens interpretieren, so dass der Bogen den göttlichen Verzicht auf künftiges Kriegshandeln an der Welt impliziert.⁴⁴ Dieser göttliche Pazifismus ist nicht nur im Rahmen des altorientalischen Kontextes der Bibel bemerkenswert, sondern auch in der Bibel selbst. Mit der Aussage, Gott habe die Welt urgeschichtlich ein für alle Mal gerichtet, nimmt Gen 6, 13 die schärfsten Gerichtsansagen aus Amos und Ezechiel auf („Das Ende ist gekommen“, Gen 6, 13; vgl. Am 8, 2f.; Ez 7, 2-3)⁴⁵ und bricht sie urgeschichtlich: Das Ende ist tatsächlich gekommen, aber das geschah vor Urzeiten und ist und bleibt nun für immer Vergangenheit. Gen 9 bietet eine ebenso theokratische wie uneschatalogische Sicht auf die

⁴⁴ Vgl. RÜTERSWORDEN (1988).

⁴⁵ Vgl. SMEND (1981) und v.a. POLA (2013).

Welt, die die Tora als solche durchgängig bestimmt, im Rahmen der hellenistischen prophetischen Überlieferung dann allerdings wieder bestritten worden ist (vgl. Jes 26, 20-21).⁴⁶

3.4. *Pluralisierung der Welt*

Die nach der Flut neuetablierte Weltordnung wird in Gen 10 im Rahmen der sogenannten Völkertafel beschrieben. Sie verfügt über einen Refrain, der eine — und das ist im altorientalischen Kontext doch sehr bemerkenswert — *sprachlich, politisch und kulturell diversifizierte Ordnung der Welt* beschreibt:

Gen 10, 5: „... Das sind die Söhne Jafets in ihren Ländern, je nach ihrer Sprache, nach ihren Sippen, in ihren Völkern.“

Gen 10, 20: „Das sind die Söhne Hams nach ihren Sippen, ihren Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Völkern.“

Gen 10, 31: „Das sind die Söhne Sems nach ihren Sippen, ihren Sprachen, in ihren Ländern, nach ihren Völkern.“

Auch wenn die literaturgeschichtliche Einordnung von Gen 10 umstritten ist, so wird dieser Refrain doch in der Regel der Priesterschrift zugewiesen. Tatsächlich finden sich die nächsten Parallelen zu einer solcherart — *sit uenia uerbo* — ‚pluralistischen‘ oder zumindest plural strukturierten Weltordnung in den persischen Königsinschriften.⁴⁷ Das Perserreich verfügte über eine vergleichsweise dezentrale und föderalistische Struktur, die von der biblischen Urgeschichte — namentlich ihren priesterschriftlichen Anteilen — sehr positiv rezipiert worden ist. In der damals gegenwärtig erfahrbaren Weltlage schien man so etwas wie das Ende der Geschichte erfahren zu haben — wenn Gott mittels der Perser über die Welt regieren und Israel seinen eigenen Kult in seinem Land pflegen kann, dann bedarf es keiner grundlegenden Veränderung in der Welt mehr.

⁴⁶ Vgl. dazu BOSSHARD-NEPUSTIL (2005).

⁴⁷ Vgl. SCHMITT (2009). Zu Gen 10 vgl. VERMEYLEN (1992); SIMONS (1994); WISEMAN (1994).

4. Die Theologie von Gen 1-10

4.1. Die Entwicklung eines theologischen Gottesbegriffs

Es muss nicht überraschen, dass in einem Schöpfungsbericht wie Gen 1 auch eine Reihe von theologischen Grundentscheidungen beobachtbar wird: Ein durchreflektiertes Konzept von Schöpfung bedingt auch ein entsprechendes Konzept eines Schöpfers. Zunächst einmal ist deutlich erkennbar, dass Gen 1 ein *monotheistischer* Text ist.⁴⁸ Nach dieser Darstellung gibt es — trotz des etwas rätselhaften Plurals in 1, 26 „Lasst uns Menschen machen [...]“ — nur eine Gottheit.⁴⁹ Sie wirkt als alleinige Schöpfergottheit und setzt keine weiteren Gottheiten aus sich heraus. Zwar ist die sachliche Verbindung von Schöpfung und Monotheismus keineswegs zwingend, wie namentlich die altorientalischen Parallelen zeigen,⁵⁰ gleichwohl aber liegt es auf der Hand, dass die konsequente Entwicklung des Gedankens eines Schöpfers auf die Ausformulierung eines strikten Monotheismus hindrängt.

⁴⁸ Zur breiten Diskussion zum biblischen Monotheismus vgl. z.B. STOLZ (1996); ZENGER (2003).

⁴⁹ Der doppelte Plural — *n'sh* „Lasst *uns* machen“ und *bšlmnw kdmwtnw* „als *unser* Bild, *uns* ähnlich“ — ist der Auslegung immer schon aufgefallen — zunächst der traditionell christlichen in bestätigender Weise (hier spricht die Trinität zu sich selber), dann der historisch-kritischen als Problem: Wie soll in einem klar monotheistischen Text wie Gen 1 Gott von sich selber im Plural sprechen? Verschiedene Lösungsvorschläge wurden erwogen und wieder verworfen. Man hat zunächst an einen *pluralis maiestatis* gedacht, der allerdings im Bibelhebräischen nicht bezeugt ist (der einzige biblische Beleg findet sich in Esr 4, 18 auf aramäisch und auf den persischen Grosskönig bezogen), auch ein *pluralis deliberationis* muss ausscheiden, dass Gott zunächst überlegt und erwägt, ob er den Menschen schaffen soll, passt nicht in das Konzept von Gen 1. Auch die bisweilen erwogene Deutung auf die himmlischen Heerscharen muss vom Kontext her ausscheiden — die Priesterschrift kennt weder in Gen 1 noch sonst wo eine entsprechende Grösse. Am ehesten kommt eine Interpretation als betonte Selbstaufrichtung Gottes in Betracht, doch eine allseits überzeugende Lösung ist noch nicht gefunden. Vgl. die Diskussion bei NEUMANN-GORSOLKE (2004) 168-172.

⁵⁰ Vgl. ZGOLL (2012).

Die monotheistische Argumentation von Gen 1 lässt sich vor allem aus der Erzählanlage, die den einen Schöpfer seiner Schöpfung gegenüberstellt, erkennen, weiter aber auch an der ihr eigentümlichen Begrifflichkeit für „Gott“ ablesen: Gen 1 nennt Gott **lohīm*.⁵¹ **lohīm* ist ein hebräisches Nomen mit der Bedeutung „Gott“ oder „Götter“, der Plural kann grundsätzlich als tatsächlich eine Mehrzahl bezeichnend verstanden werden oder aber als singularischer Hoheitsplural. Undeterminiertes **lohīm* ohne Artikel wäre also grundsätzlich zu übersetzen mit „ein Gott“ oder „Götter“. Weder die eine noch die andere Bedeutung kommt **lohīm* in Gen 1 zu: **lohīm* heisst nicht „ein Gott“, schon gar nicht „Götter“, wie die singularischen Prädikate zeigen, sondern „Gott“, im Sinne des genannten Hoheitsplurals. **lohīm* wird in der Priesterschrift also singulatisch und, obwohl es keinen Artikel führt, *wie ein determiniertes Nomen verwendet*. Das aber heisst: Gen 1 gebraucht **lohīm* hinsichtlich der Determination *wie einen Eigennamen*, denn nur Eigennamen sind Nomen, die für sich genommen hinreichend determiniert sein und so auf den Artikel verzichten können, da es die mit ihnen bezeichneten Größen nur einmal gibt. Eine gewisse zeitgleiche Analogie zu diesem Gebrauch findet sich im absoluten griechischen Gebrauch von ΒΑΣΙΛΕΥΣ als Eigennamen zur Bezeichnung des persischen Grosskönigs bei Herodot.⁵²

Macht man sich diesen artikellosen Gebrauch des Begriffs **lohīm*, der herkömmlich die Gattung „Gott“ bezeichnet, nach der Art eines Eigennamens in Gen 1 in aller Schärfe klar, dann wird schnell deutlich, dass hier ein Vorgang von fundamentaler Bedeutsamkeit greifbar wird: Gen 1 lässt die Gattung **lohīm* und ihren einzigen Inhalt **lohīm* koinzidieren. Der einzige, der **lohīm* ist, kann deshalb gleichzeitig auch **lohīm* heissen. Gen 1 entwickelt also mit der **lohīm*-Begrifflichkeit so etwas wie einen theologischen Gottesbegriff.

⁵¹ Vgl. dazu grundlegend DE PURY (2002); DERS. (2008); kritisch BLUM (2008).

⁵² Vgl. BURKERT (2003) 107.

Die Pointe der Koinzidenz von Gattung und einzigem Element lässt sich weiter profilieren, wenn man sie etwa gegen den Gebrauch von „*lohīm*“ in nur wenig älteren Deuterojesaja-Texten hält.⁵³ In Jes 45, 5 heisst es: „Ich bin Jhwh und keiner sonst, ausser mir ist kein „*lohīm*“. Hier ist „*lohīm*“ deutlich Gattungsbezeichnung, und ganz wie in Gen 1 hat diese Gattung auch bei Deuterojesaja nur ein einziges Element, dieses heisst aber nun *Jhwh* und nicht gleicherweise „*lohīm*“: Gattung und einziger Inhalt koinzidieren hier also nicht, sondern bleiben unterschieden. Der Unterschied, der daraus resultiert, ist kein geringer, sondern von fundamentaler Natur: Gen 1 entwickelt eine *inklusive* Theologie — hinter allen göttlichen Manifestationen steht der eine Gott schlechthin —, Deuterojesaja dagegen vertritt eine streng *exklusive* Theologie — es gibt keinen Gott ausser *Jhwh*, alle anderen Götter sind ‚Nichtse‘.

4.2. Evolutionäre Theologie

Liest man Gen 1-10 im Blick auf die literarische Präsentation Gottes in diesen Kapiteln, so wird schnell deutlich, dass Gott zwar sogleich in Gen 1 als „*lohīm*“ schlechthin präsentiert wird, aber im Rahmen dieses narrativen Ablaufs *evolutiv* näher charakterisiert wird, wie dies vor allem aus dem Vergleich zwischen der ersten Schöpfungsordnung in Gen 1 und der zweiten in Gen 9 ersichtlich wird. Das heisst: Gott ist für Gen 1-10 zwar von vornherein „*lohīm*“, aber er ist keine unveränderliche Grösse, beständig in sich ruhend, affektlos und ewiggleich. Gott gewinnt seine grundlegenden Eigenschaften im Hinblick auf die Welt erst im Verlauf der Darstellung als solcher.

Die Erklärung, weshalb Gott in dieser Art präsentiert wird, liegt auf der Hand. Die biblische Urgeschichte ist eben nicht bloss eine Urgeschichte der Welt, sondern auch eine Urgeschichte Gottes. Weshalb Gott ist, wie er ist, wird nicht dekretiert,

⁵³ Vgl. dazu LEUENBERGER (2010).

sondern narrativ entfaltet. Man kann hier wiederum auf die grundsätzliche Struktur mythischen Denkens verweisen, die Wesensfragen als Ursprungsfragen thematisiert.⁵⁴ Das Wesen Gottes präsentiert die biblische Urgeschichte im Rahmen seiner eigenen Evolution, die namentlich die Entdeckung der ihm eigenen Toleranz gegenüber der Gewalttätigkeit von Mensch und Tier beinhaltet. Gottes Eigenschaft als nicht mehr reizbarer Gott ist erst ein Resultat der allerersten Menschheitsgeschichte, wie sie in Gen 1-10 dargestellt wird.

Diese Evolution Gottes lässt sich exemplarisch an der Zuordnung von Prolog (Gen 6, 5-8) und Epilog (Gen 8, 20-22) der Sintfluterzählung ablesen, die sprachlich und sachlich eng aufeinander bezogen sind. Sie gehören zwar nicht zur Priesterschrift, nehmen aber deren interpretative Dynamik und auch deren Sprachgebrauch auf (vgl. v.a. die Auflistung der Kreaturen in 6, 7 sowie den *terminus technicus* „lieblicher Duft“ in 8, 21).⁵⁵

<p>Gen 6, 5-8:</p> <p>(5) Und Jhwh sah, dass die Bosheit der Menschen gross war auf der Erde, und dass aller Trieb des Planens ihres Herzens <u>alle Tage</u> nur böse war.</p> <p>(6) Und es reute Jhwh, dass er den Menschen geschaffen hatte auf der Erde, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen.</p> <p>(7) Und Jhwh sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vernichten, sowohl</p>	<p>Gen 8, 20-22:</p> <p>(20) Noah aber baute Jhwh einen Altar; und er nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte Brandopfer auf dem Altar.</p> <p>(21) Und Jhwh roch den lieblichen Duft und Jhwh sprach in seinem Herzen: Ich will nicht mehr die Erde um des Menschen willen verfluchen; <i>denn/obwohl</i> der Trieb des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.</p>
--	--

⁵⁴ Vgl. o. Anm. 29.

⁵⁵ Vgl. die Diskussion bei BOSSHARD-NEPUSTIL (2005) und GERTZ (2006).

<p>Gen 6, 5-8:</p> <p>die Menschen als auch das Vieh, als auch die kriechenden Tiere, als auch die Vögel des Himmels; <i>denn</i> es reut mich, dass ich sie gemacht habe.</p> <p>(8) Noah aber hatte Gnade gefunden in den Augen Jhwhs.</p>	<p>Gen 8, 20-22:</p> <p>(22) Und ich will nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich es getan habe.</p> <p><u>Alle Tage</u> der Erde sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.</p>
--	--

Die auffälligste Beobachtung beim Vergleich dieser Texte besteht zunächst darin, dass die Qualifizierung der Menschen nach der Flut ebenso schlecht ausfällt wie zuvor: Der Trieb ihres Herzens ist nur böse (8, 21 unter Ausklammerung der Kindheit: „von Jugend auf“). Insofern ist eine moralische Lektüre der Fluterzählung unmöglich: Das göttliche Gericht führt zu keiner Besserung der Menschheit. Der Skopos der Sintfluterzählung ist theologischer Natur: Nicht die Menschen verändern sich, sondern Gott verändert sich. Die gleiche Feststellung der Bosheit der Menschen führt vor der Flut zum Vernichtungsbeschluss Gottes, nach der Flut zur Verheissung Gottes. Die Zuordnung von Flutprolog und -epilog konstituiert so die Ätiologie eines gnädigen Gottes.

Wie sehr Flutprolog und -epilog an der Veränderung Gottes interessiert sind und wie diese profiliert ist, lässt sich sprachlich an verschiedenen Berührungselementen beider Texte ablesen.

Zunächst zeigt die Aufnahme von „alle Tage“ aus 6, 5 in der grossen Verheissung 8, 22, dass der Lauf der Zeit nun nicht mehr primär durch die Bosheit der Menschen, sondern durch die Zusage Gottes, nie mehr ein Weltgericht durchzuführen, qualifiziert ist.

Dann zeigt das zweite Selbstgespräch Gottes in 8, 21 „**in seinem Herzen**“, dass diese Reflexion metaphorisch genau dort hin dringt, wo sich die Kümmernis über die Bosheit der Menschen festgesetzt hatte („**in seinem Herzen**“ 6, 6), wobei das Herz in der alttestamentlichen Anthropologie das Zentrum

des Planens und Denkens bezeichnet. Diese anthropomorphe Verwendungsweise des Begriffs in 6, 6 und 8, 21 erscheint zwar gewagt, macht aber komplementär zu dem eben genannten Punkt deutlich, dass nicht nur der Lauf der Zeit, sondern darüber hinaus Gott selbst fortan von seiner gnädigen Zusage bestimmt ist.

Schliesslich ist die Verwendung der Konjunktion „denn“ (*ky*) in den beiden Texten bezeichnend. Im Prolog 6, 7 wird sie ihrem ursprünglichen Wortsinn gemäss gebraucht, nämlich kausal. In 8, 21 ist die Konjunktion dagegen offenbar in adversativem Sinn gemeint: „obwohl“. Legt man diese Beobachtung wiederum sachlich aus, so wird hier offenbar angezeigt, dass sich die nachsintflutliche Logik Gottes grundsätzlich verändert hat: Folgt der Prolog noch der geläufigen und erwartbaren Zuordnung von Schuld und Strafe, so bricht der Epilog diese auf und erklärt, dass Gottes Logik eine ganz andere ist: Schuld führt nicht zum Ausschluss vom Leben, sondern die Frage des Lebens wird von der Schuld grundsätzlich entkoppelt.

Sachlich wird diese Linie des Flutepilogs dann im Folgetext, dem Noahbund von Gen 9 fortgeführt, s.o. Anm. 26.

5. Internationale Interpretationshorizonte von Gen 1-10

5.1. *Die mesopotamische Wissenstradition*

Dass der Text von Gen 1 ebenso wenig wie die darin beschriebene Welt *e nihilō* geschaffen worden ist, sondern traditionelle Wissensmaterialien verarbeitet, lässt sich aufgrund von verschiedenen Beobachtungen wahrscheinlich machen. Zunächst einmal ist es für antike Kosmologien von vornherein undenkbar, dass sie erfunden werden. Vielmehr ist nur zu erwarten, dass jegliche Niederschrift von Vorstellungen über die Weltentstehung sich auf die dazu vorhandenen Traditionen bezieht und sich mit ihnen auseinandersetzt. Das gilt auch für Gen 1: Gen 1 ist nicht genialische Fiktion eines Autors, sondern basiert auf

dem damaligen *state of the art*, was die Kosmologie betrifft.⁵⁶ Für Gen 1 schliesst der Horizont des Diskussionskontexts dabei offenbar den gesamten Kulturraum der Levante, von Mesopotamien bis Griechenland, mit ein. Das lässt sich im Einzelnen zeigen.

Einen ersten Hinweis liefert die Beschreibung des Zustandes der Welt *vor* der Schöpfung in Gen 1, 2: „Und die Erde war wüst und öde, und Finsternis lag auf der Urflut (*t̄hōm*), und der Geist Gottes bewegte sich über dem Wasser“.⁵⁷

Die Beschreibung von Gen 1, 2 ist zwar rätselhaft, sie zeigt aber immerhin soviel, dass sie wohl von der Vorstellung her babylonischen Ursprungs ist, wie schon Hermann Gunkel erkannt hatte:⁵⁸ Der Urzustand ist wässrig, er nimmt eine umfassende Überschwemmung in den Blick. Dass Überschwemmungen Leben verunmöglichten und das Wasser zunächst gebändigt werden muss, damit pflanzliches, tierisches und menschliches Leben möglich wird, ist eine Erfahrungstatsache, die in Mesopotamien ohne weiteres plausibel ist, in Israel aber nicht. Jerusalem, das Zentrum des altisraelitischen Literaturbetriebs, liegt 800 Meter über dem Meeresspiegel. Es regnet dort zwar auch, aber es gibt keine nennenswerten, überlieferungsbildenden Überschwemmungen.

Wie ein Urzustand der Welt nach einheimischer Tradition in Israel aussieht, kann man aus Gen 2, 4b-6 erkennen, der Einleitung des zweiten Schöpfungsberichts:

„Zur Zeit, als Jhwh Elohim Erde und Himmel machte und es noch kein Gesträuch des Feldes gab auf der Erde und noch kein Feldkraut wuchs, weil Jhwh Elohim es noch nicht hatte regnen lassen auf die Erde und noch kein Mensch da war, um den Erdboden zu bebauen, als noch kein Wasserschwall hervorbrach aus der Erde und den ganzen Erdboden tränkte, ...“

⁵⁶ Vgl. z.B. SEEBASS (1996) 93-94; KRATZ / SPIECKERMAN (1999); vgl. auch die ältere Darstellung von HVIDBERG (1960). STEYMANS (2010a); (2010b) macht auf Verbindungen zur Gilgameschtradition aufmerksam. Zum inneralttestamentlichen Vergleich s. JEREMIAS (1990) und wiederum KRATZ / SPIECKERMAN (1999).

⁵⁷ Vgl. dazu im Detail BAUKS (1997).

⁵⁸ Vgl. GUNKEL (1901/61964).

Hier ist im Vergleich mit Gen 1 die umgekehrte Situation zu beobachten: Die Welt ist anfänglich staubtrocken und bedarf der Bewässerung, damit Leben möglich wird.

Diese allgemeine Vermutung über den babylonischen Vorstellungshintergrund von Gen 1, 2 lässt sich noch weiter substantiiieren. Der hebräische Begriff für Urflut lautet *t̄hōm*. Er steht in Gen 1, 2 auffälligerweise ohne Artikel, wie man vom Sinn her erwarten würde, er wird also wie ein Eigename verwendet: Nur Eigennamen benötigen für ihre Determination keinen Artikel.

Und in der Tat klingt *t̄hōm* an den „Eigennamen“ der *Tiāmat* aus *Enūma eliš* an, eine Göttin, die das Chaoswasser verkörpert, aber auch Tiergestalt annehmen kann. Philologisch ist es zwar unmöglich, von *Tiāmat* direkt zu *t̄hōm* zu gelangen (man würde dann *t̄'omāh* erwarten), aber die Nähe der Vorstellung an sich sowie der Namen lässt doch daran denken, dass beide zumindest auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen, die in der Tat babylonisch ist.

T̄hōm zeigt aber nicht nur eine allgemeine Verbindung zu Babylon an, sondern spezifisch zur babylonischen kosmologischen Gelehrsamkeit. Das genannte Epos *Enūma eliš* enthält eine ausgestaltete Kosmologie. Für unsere Belange ist an *Enūma eliš* vor allem die Sicht des Kosmos als einer grossen Luftblase inmitten von Wasser bedeutsam, was auch der Sicht von Gen 1 entspricht, wenn auch in der Hochkultur Babylonien das Modell differenzierter ist, insofern verschiedene Himmels- und Erdenebenen unterschieden werden.

Ein Klassiker in der wissenschaftsgeschichtlichen Auslegung von Gen 1 ist die Passage der Erschaffung von Sonne, Mond und Sternen, die bereits angesprochen worden ist.

Gen 1, 16: „Und Gott machte die zwei grossen Lichter, das grössere Licht zur Herrschaft über den Tag und das kleinere Licht zur Herrschaft über die Nacht, und auch die Sterne.“

Wir haben bereits gesehen, dass man diese Textstelle in der Regel mythenkritisch im Blick auf den Alten Orient interpretiert

hat: Gen 1 vermeide hier absichtlich und bewusst die hebräischen Begriffe für „Sonne“ (*šeməš*) und „Mond“ (*jāre’ōh*), da diese im nordwestsemitischen Umfeld jeweils auch die entsprechenden Gottheiten bezeichnen. Demgegenüber spreche Gen 1 bewusst nur vom „grossen Licht“ und vom „kleinen Licht“, um die Himmelskörper theologisch zu depotenzieren.

Das mag bis zu einem gewissen Grad auch zutreffend sein. Bemerkenswert ist aber, dass die Lampenmetaphorik nicht neu ist in Gen 1, sondern sich bereits in einem Kommentar zu *Enūma eliš* aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. belegen lässt.⁵⁹

KAR 307 (Livingstone [1989] 39, 32): „Der mittlere Himmel aus *saggilmud*-Stein ist derjenige der Igigi-Gottheiten. Bel sitzt dort in einem hohen Tempel auf einem Podium aus Lapislazuli und hat eine Lampe (*bušinnu*) aus Electrum, einer Gold-Silber-Mischung, gemacht, die dort scheint“.

Das heisst also: Die Bezeichnung „grosse Lampe“ ist nicht einfach als biblische Kritik des babylonischen Mythos einzustufen, sondern eher Übernahme babylonischer Gelehrsamkeit in kosmologischen Fragen. Damit wird hinreichend deutlich, dass Gen 1 nicht *gegen* die etablierte babylonische Wissenschaft polemisiert, sondern sie rezipiert.

Eine Reihe von Motiven und Vorstellungen in Gen 1 zeigt also an, dass dieses Kapitel im Diskurs mit der mesopotamischen Wissenstradition steht. Dazu gehört: Der Urzustand der Welt als von Wasser bedeckt, die *r̥hōm*-Begrifflichkeit, die Vorstellung der Welt als Luftblase und die Lampenfunktion der Gestirne.

5.2. Berührungen mit den Vorsokratikern

Man kann nun noch einen Schritt weitergehen und nach weiteren wissenschaftlichen Diskursen, namentlich nach der griechischen Tradition fragen, in die sich Gen 1 integriert, wobei

⁵⁹ Vgl. GERTZ (2009).

hier allerdings die Überlieferungslage sehr unsicher wird. Gleichwohl sind einige Berührungen doch bemerkenswert.⁶⁰ Sie zeigen, dass sich Gen 1 nicht einfach einer bestimmten Tradition — nämlich der babylonischen — anschliesst, sondern sich offenbar im Rahmen einer damaligen ‚globalen‘ Wissensgesellschaft bewegt, an ihr partizipiert und sich mit ihr auseinandersetzt. Man wird hier zwar nicht mit literarischen Beeinflussungen rechnen dürfen, aber doch mit einer gegenseitigen Traditions- und Stoffkenntnis.

Zunächst einmal findet sich bei dem Vorsokratiker Anaximander (610-546 v. Chr.) eine Erklärung für das Licht der Gestirne, die sehr aufschlussreich ist:

„Die Gestirne entstünden als Feuerkreis, der sich aus dem kosmischen Feuer abgesondert hat und von der Luft eingeschlossen worden ist. [An den Gestirnen] gebe es als Ausblaselöcher gewisse röhrenartige Durchgänge, an welchen diese sichtbar seien; deshalb entstünden auch die Finsternisse, wenn die Ausblaselöcher verstopft würden“ (DK 12 A 11, Gemelli-Marciano [2007] 43).

Für den Vergleich mit Gen 1 ist hier vor allem festzuhalten, dass auch Anaximander offenbar damit rechnet, dass die Gestirne ihr Licht nicht einfach aus sich selber haben, sondern dass dieses mit dem Urlicht zusammenhängt. Entsprechend geht Gen 1 davon aus, dass das Licht als solches am 1. Tag entsteht, die Gestirne aber erst am 4. Tag, sie reflektieren nur das uranfänglich geschaffene Licht, produzieren aber kein eigenes.

Bei dem etwas jüngeren Anaximenes (ca. 585-525 v. Chr.) finden sich dann Vorstellungen, die zwar nicht sehr spezifisch sind, aber doch auf einen gemeinsamen ostmediterranen Wissenschaftsdiskurs bezüglich grundlegender kosmologischer Theorien hinweisen:

„Anaximenes [sagt], die Gestirne seien wie Nägel am eisartigen Himmel befestigt. Einige [behaupten], die Gestirne seien feurige Blätter gleich wie Bilder“ (DK 13 A 14, Gemelli-Marciano [2007] 79).

⁶⁰ Vgl. GERTZ (2009); s. auch HALPERN (2002); (2003a); (2003b).

„Er sagt, die Gestirne bewegten sich nicht unter der Erde hindurch, wie es andere angenommen haben, sondern um die Erde herum, wie sich der Filzhut um unseren Kopf herumdreht“ (DK 13 A 7, Gemelli-Marciano [2007], 79).

Natürlich ist es einigermassen offenkundig, dass die Gestirne am Himmel hängen, ganz auffällig ist hier aber doch, dass praktisch zeitgleich mit Gen 1 und seinen babylonischen Gegenstücken hier in Griechenland eine ähnlich technische Vorstellung bezüglich der Gestirne bezeugt ist, die diese als Apparaturen am Himmelsgewölbe interpretieren und dieses Himmelsgewölbe seinerseits als Grenze zu einem oberen Wasser interpretieren. Das zweite Zitat macht deutlich, dass die Gestirne immer oben sind — genau wie in *Enūma eliš* und in Gen 1.

Mit den griechischen Vorsokratikern teilt Gen 1 die Überzeugung, dass die Gestirne keine autarken Grössen sind, sondern Apparaturen am Himmel, die ein Urfeuer weitergeben, das ihnen selbst aber vorausliegt. Die Gestirne sind keine Flugkörper, sondern am Himmel befestigt, der nun allerdings nicht wie in Gen 1 aus „Festgestampftem“, sondern aus „Eis“ besteht.

Die Nähe in den Vorstellungen ist zwar begrenzt, aber sie liegt doch vor und lässt auf das Vorhandensein entsprechender Kulturkontakte und Diskurse schliessen. Wissenschaft war also auch in der Antike kein regionales Unternehmen, sondern offenkundig tauschten sich die Kulturen über ihre Theorien aus und näherten sich dabei durchaus einander an.

6. Die wissenschaftliche Revision von Gen 1-10 in der Septuaginta

Dass der Fortgang des wissenschaftlichen Diskurses die Gestalt der biblischen Schöpfungserzählung bereits in der Antike weiter geprägt hat, lässt sich an zwei Auffälligkeiten der Übersetzung von Gen 1-11 ins Griechische ersehen.

6.1. Die Verlängerung der Weltgeschichte in Gen 5

Zum einen scheint schon für den griechischen Kulturraum das biblische Alter der Welt etwas knapp bemessen zu sein, vor allem um alle mythologischen Überlieferungen der Ur- und Vorzeit auch noch in der Weltgeschichte unterzubringen. Deshalb hat die Septuaginta die Zeugungsalter der zehn Vorfäder in Gen 5 jeweils um hundert Jahre heraufgesetzt, so dass die Welt in der griechischen Überlieferung insgesamt um gut 1000 Jahre älter wird. Am — arbiträr gewählten — Beispiel von Gen 5, 6-9 lässt sich dies wie folgt zeigen:

ἔζησεν δὲ Σηθ διακόσια καὶ πέντε ἔτη καὶ ἐγέννησεν τὸν Ενως
Gen 5, 6 gr.: „Und als Schet zweihundertfünf Jahre alt war,
zeugte er Enosch.“

וַיְחִי שֵׁת קָמָשׁ שָׁנִים וּמִאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־אָנוֹן:
Gen 5, 6 hebr.: „Und als Schet hundertfünf Jahre alt war, zeugte
er Enosch.“

καὶ ἔζησεν Σηθ μετὰ τὸ γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Ενως ἑπτακόσια
καὶ ἑπτά ἔτη καὶ ἐγέννησεν υἱοὺς καὶ θυγατέρας

Gen 5, 7 gr.: „Und nachdem Schet Enosch gezeugt hatte, lebte er
noch siebenhundertsieben Jahre und zeugte Söhne und Töchter.“

וַיְחִי שֵׁת אַחֲרֵי הַולְדוֹ אֶת־אָנוֹן שְׁבֻעַ שָׁנִים וּשְׁמִינָה מֵאוֹת שָׁנָה וַיּוֹלֶד
בָּנִים וּבָנָות:

Gen 5, 7 hebr.: „Und nachdem Schet Enosch gezeugt hatte,
lebte er noch achthundertsieben Jahre und zeugte Söhne und
Töchter.“

καὶ ἐγένοντο πᾶσαι αἱ ἡμέραι Σηθ ἑννακόσια καὶ δώδεκα ἔτη
καὶ ἀπέθανεν

Gen 5, 8 gr.: „So betrug Schets ganze Lebenszeit neunhundert-
zwölf Jahre, dann starb er.“

וַיְהִי כָּל־יְמֵי־שֵׁת שְׁתַּיִם עָשָׂר שָׁנָה וְתִשְׁעַ מֵאוֹת שָׁנָה וְיָמִתָּה:
Gen 5, 8 hebr.: „So betrug Schets ganze Lebenszeit neunhun-
dertzwölf Jahre, dann starb er.“

καὶ ἔζησεν Ενως ἑκατὸν ἑνενήκοντα ἔτη καὶ ἐγέννησεν τὸν Καινον
Gen 5, 9 gr.: „Und als Enosch einhundertneunzig Jahre alt war,
zeugte er Kenan.“

וַיְהִי אָנוֹשׁ תָּשֵׁעִים שָׁנָה וַיַּלְד אֶת־קְנָן:

Gen 5, 9 hebr.: „Und als Enosch neunzig Jahre alt war, zeugte er Kenan“.

Man sieht, dass Schet sowohl in der hebräischen wie auch in der griechischen Fassung im Alter von neunhundertzwölf Jahren stirbt (5, 8), aber seinen Sohn Enosch in der griechischen Fassung erst hundert Jahre später zeugt als in der hebräischen, mit zweihundertfünf statt hundertfünf Jahren. Damit wird die Gesamtchronologie, die von Generation zu Generation an diesen Zeugungsaltern hängt, um 100 Jahre gestreckt, nach 10 Generationen wird die Welt um 1000 Jahre älter.

6.2. Gen 1 und Platons Timaios

Zum anderen hat sich dieser Kulturkontakt in der für die Erschaffung der Welt in Gen 1 gebrauchten Terminologie in der Septuaginta niedergeschlagen: Deren Begrifflichkeit und implizite Vorstellungen lehnen sich an Platons *Timaios* an und streben offenkundig nach einer Harmonisierung zwischen biblischer und platonischer Kosmologie:⁶¹ Die von der Bibel beschriebene Welt ist gemäss der Auffassung der Septuaginta keine andere als diejenige der griechischen Philosophie und Wissenschaft. Die Nähe zu *Timaios* wird zunächst aus Gen 1, 2 ersichtlich: Die Septuaginta gibt den Zustand der Welt vor der Schöpfung, der im Hebräischen als das sprichwörtliche *tohū wabohū* („Tohuwabohu“, d.h. „lebensfeindliche Wüste“, vgl. Jes 34, 11; Jer 4, 23) bezeichnet wird, als ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος („unsichtbar und unbearbeitet“) wieder, womit eine Entsprechung zur Unterscheidung von Ideenwelt und Materiewelt, wie sie im *Timaios* leitend ist, angedeutet zu sein scheint. Weiter ist etwa auch die Wiedergabe von *rāqīa'* („Feste“) in Gen 1, 6 mit στερέωμα („Gerüst“) möglicherweise vom *Timaios* her zu erklären, da dort

⁶¹ Vgl. RÖSEL (1994) 31, 36, 60, 81-87.

das zugehörige Adjektiv στερεός („fest, solide“) mehrfach auf die Himmelskörper angewendet wird (31b; 43c u.ö.), wenn auch diese Berührung unsicher bleibt.

7. Die integrale Weltdeutung von Gen 1-10

Versteht man ‚Welt‘ im ganz umfassenden Sinn, dann kann man zusammenfassend vom Versuch einer integralen Weltdeutung in Gen 1-10 sprechen, die die grundlegenden Begebenheiten und Ordnungen, die Welt, Mensch und Gott betreffen, konnektiv zueinander in Beziehung setzen. Die Darstellung ist dabei grundsätzlich ätiologisch ausgerichtet, ihr vorläufiger Endpunkt, der zwar nicht unveränderlich ist, aber in den wesentlichen Hinsichten setzende Qualität hat, ist in Gen 10 erreicht. Das ist die Lebenswelt, die die Schöpfung am Ende *ihrer* grundlegenden Evolution erreicht hat. Sie wird gemäss Gen 1-10 gelenkt von einem Gott, der am Ende *seiner eigenen* grundlegenden Evolution zu dem geworden ist, was er ist — ein *nun* verlässlicher, aber distanzierter Regent über eine ambivalente, plural strukturierte Welt, die in Grundzügen der frühperserzeitlichen Erfahrungswirklichkeit ihrer priesterschriftlichen Autoren durchaus entspricht und in der diese wahrscheinlich das theokratische Ende der Geschichte erblickt haben.⁶² Die Welt hat also nach ihrer Auffassung wohl einen Anfang, aber kein Ende.

Literaturverzeichnis

- AVIGAD, N. (1972), “Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971”, *IEJ* 22, 193-200.
 BAUKS, M. (1997), *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (Neukirchen-Vluyn).

⁶² Vgl. DE PURY (2007).

- BENZ, A. (2009), *Das geschenkte Universum. Astrophysik und Schöpfung* (Düsseldorf).
- BLUM, E. (2008), “Der vermeintliche Gottesname ‘Elohim’”, in I.U. DALFERTH / P. STOELLGER (Hrsg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name* (Tübingen), 97-119.
- BOSSHARD-NEPUSTIL, E. (2005), *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9* (Stuttgart).
- BREASTED, J.H. (1916), *Ancient Times. A History of the Early World* (Boston).
- BURKERT, W. (2003), *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern* (München).
- BURNETT, J.S. (2001), *A Reassessment of Biblical Elohim* (Atlanta).
- COOLEY, J.L. (2013), *Poetic Astronomy in the Ancient Near East. The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic, and Israelite Narrative* (Winona Lake).
- DELITZSCH, F. (1902), *Babel und Bibel* (Leipzig).
- DOZEMAN, T. / SCHMID, K. / SCHWARTZ, B.J. (2011), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (Tübingen).
- GEMELLI-MARCIANO, M.L. (2007), *Die Vorsokratiker. Griechisch-lateinisch-deutsch. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterungen*. Bd. 1, *Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit* (Düsseldorf).
- GERTZ, J.C. (2006), “Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung”, in M. BECK / U. SCHORN (Hrsg.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag* (Berlin), 41-57.
- (2007), “Jean Astruc and the Quellenscheidung in the Book of Genesis”, in J. JARICK (Hrsg.), *Sacred Conjectures. The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* (Sheffield), 188-201.
- (2009), “Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?”, *ZThK* 106, 137-155.
- GESENIUS, W. (2013), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hrsg. von H. DONNER (Heidelberg).
- GESUNDHEIT, S. (2007), “Der Anfang der Tora. Ansätze jüdischer Exegeten des Mittelalters zu einer theologischen Interpretation der Urgeschichte und mögliche Berührungspunkte zur modernen theologischen Forschung”, *ZATW* 119, 602-610.
- GROSS, W. (1999), “Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts”, in *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (Stuttgart), 37-54.

- GUNKEL, H. (1901/1964), *Genesis (Handkommentar zum Alten Testament I. 1*, Göttingen).
- (1921), *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12* (Göttingen).
- HALPERN, B. (2002), “Assyrian and Pre-Socratic Astronomies and the Location of the Book of Job”, in U. HÜBNER / E.A. KNAUF (Hrsg.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israell/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag* (Fribourg), 255-264.
- (2003a), “The Assyrian Astronomy of Genesis 1 and the Birth of Milesian Philosophy”, *Eretz Israel* 27, 74-83.
- (2003b), “Late Israelite Astronomies and the Early Greeks”, in W.G. DEVER / S. GITIN (Hrsg.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palaestina* (Winona Lake), 323-352.
- HARTENSTEIN, F. (2009), “‘Und weit war seine Einsicht’ (Gilgamesch I,202): Menschwerdung im Gilgamesch-Epos und in der Paradieserzählung Genesis 2-3”, in M. GEIGER / C.M. MAIER / U. SCHMIDT (Hrsg.), *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag* (Gütersloh), 101-115.
- HOLLOWAY, S.W. (1991), “What Ship Goes There: The Flood Narratives in the Gilgamesh Epic and Genesis Considered in Light of Ancient Near Eastern Temple Ideology”, *ZATW* 103, 328-355.
- HÖVER-JOHAG, I. (1982), “*twb*”, in *ThWAT* 3 (Stuttgart), 315-339.
- HVIDBERG, F. (1960), “The Canaanitic Background of Gen. I-III”, *VT* 10, 285-294.
- JANOWSKI, B. (2004), “Die lebendige Statue Gottes: Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte”, in M. WITTE (Hrsg.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*. Bd. 1 (Berlin), 183-214.
- (2006), “Schöpfung”, in A. BERLEJUNG / C. FREVEL (Hrsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* (Darmstadt), 360-362.
- (2008), *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 4 (Neukirchen-Vluyn).
- (2012), “Schöpfung, Flut und Noahbund: Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte”, *HeBAI* 1, 502-521.
- JEREMIAS, J. (1990), “Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments. Gen 1-3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments”, *JBTh* 5, 11-36.

- KEEL, O. / SCHROER, S. (2008), *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (Göttingen).
- KNAUF, E.A. (1994), *Die Umwelt des Alten Testaments* (Stuttgart).
- KOCH, C. (2008), *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament* (Berlin).
- KRATZ, R.G. / SPIECKERMANN, H. (1999), "Schöpfer / Schöpfung II.", in *TRE* 30 (Berlin), 258-283.
- KRÜGER, T. (2009), "Schöpfung und Sabbat in Genesis 2,1-3", in C. KARRER-GRUBE et al. (Hrsg.), *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmuß zu seinem 65. Geburtstag* (Münster), 155-169.
- LAUINGER, J. (2012), "Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary", *JCS* 64, 87-123.
- LEHMANN, R.G. (1994), *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit* (Fribourg).
- LEUENBERGER, M. (2008), *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (Zürich).
- (2010), "Ich bin Jhwh und keiner sonst". Der exklusive Monotheismus des Kyros-Orakels Jes 45,1-7 (Stuttgart).
- LIVINGSTONE, A. (1989), *Court Poetry and Literary Miscellanea* (Helsinki).
- LOHFINK, N. (1978), "Die Priesterschrift und die Geschichte", in J.A. EMERTON (Hrsg.), *Congress Volume Göttingen 1977* (Leiden), 189-225 = *Studien zum Pentateuch* (Stuttgart, 1988), 213-253.
- LÓPEZ-RUIZ, C. (2012), "How to Start a Cosmogony: On the Poetics of Beginnings in Greece and the Near East", *JANER* 12, 30-48.
- LÜDEMANN G. / ÖZEN, A. (1997), "Religionsgeschichtliche Schule", in *TRE* 28 (Berlin), 618-624.
- MAUL, S.M. (1997), "Enūma elīš", in H. CANCIK / H. SCHNEIDER (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Bd. 3 (Stuttgart), 1052-1053.
- MAY, G. (1978), *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin).
- NEUMANN-GORSOLKE, U. (2004), *Herrschern in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (Neukirchen-Vluyn).
- OEMING, M. / SCHMID, K. (2003), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (Zürich).

- OTTO, E. (1996), "Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts", *ZAR* 2, 1-52.
- PICHOT, A. (1995), *Die Geburt der Wissenschaft. Von den Babylonier zu den frühen Griechen* (Frankfurt am Main), dt. Übersetzung von *La naissance de la science* (Paris, 1991).
- POLA, T. (2013), "Back to the Future: The Twofold Priestly Concept of History", in C. FREVEL / T. POLA / A. SCHART (Hrsg.), *Torah and the Book of Numbers* (Tübingen), 39-65.
- PURY, A. DE (2002), "Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff: 'Elohim' als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch", in J.C. GERTZ / K. SCHMID / M. WITTE (Hrsg.), *Abschied vom Jahwisten* (Berlin), 25-47 = *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag* (Zürich, 2010), 173-194.
- (2005), "Sem, Cham et Japhet: De la fraternité à l'esclavage?", in A. KOLDE / A. LUKINOVICH / A.-L. REY (Hrsg.), *κορυφών ἀνδρί. Mélanges offerts à André Hurst* (Genève), 495-508.
- (2007), "P^g as the Absolute Beginning", in T. RÖMER / K. SCHMID (Hrsg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (Leuven), 99-128 = *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag* (Zürich, 2010), 13-42.
- (2008), "Wie und wann wurde 'der Gott' zu 'Gott?'", in I.U. DALFERTH / PH. STOELLGER (Hrsg.), *Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name* (Tübingen), 121-142 = *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag* (Zürich, 2010), 195-216.
- RENZ, J. (2009), "Jahwe ist der Gott der ganzen Erde": Der Beitrag der ausserkanonischen althebräischen Texte zur Rekonstruktion der vorexilischen Religions- und Theologiegeschichte Palästinas", in M. PIETSCH / F. HARTENSTEIN (Hrsg.), *Israel zwischen den Mächten. Festschrift für Stefan Timm zum 65. Geburtstag* (Münster), 289-377.
- ROGERSON, J.W. (2001), "Die Bibel lesen wie jedes andere Buch? Aus-einandersetzungen um die Autorität der Bibel vom 18. Jahrhundert an bis heute", in S. CHAPMAN et al. (Hrsg.), *Biblischer Text und theologische Theoriebildung* (Neukirchen-Vluyn), 211-234.
- RÖMER, T. (2013), "Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung", *ZATW* 125, 2-24.
- RÖSEL, M. (1994), *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (Berlin).

- RÜTERSWÖRDEN, U. (1988), "Der Bogen in Genesis 9: Militär-historische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol", *UF* 20, 247-263.
- SCHELLENBERG, A. (2011), *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (Zürich).
- SCHMID, K. (2002), "Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz", *ZATW* 114, 21-39.
- (2006), "Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer: 'Gott' und der 'Himmel' in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels", in D. SATTLER / S. VOLLENWEIDER (Hrsg.), *Der Himmel, JBTh* 20 (Neukirchen-Vluyn, 2005), 111-148.
- (2008), *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung* (Darmstadt).
- (2011a), *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schrifttauslegung im Alten Testament* (Tübingen).
- (2011b), "Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen", in A. LIEDHEGENER / A. TUNGER-ZANETTI / S. WINZ (Hrsg.), *Religion – Wirtschaft – Politik*. Bd. 1, *Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld* (Zürich), 161-177.
- (Hrsg.) (2012), *Schöpfung (Themen der Theologie* 4, Tübingen).
- SCHMID, K. / RIEDWEG, C. (Hrsg.) (2008), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (Tübingen).
- SCHMITT, R. (2009), *Die altpersischen Inschriften der Achaimeniden. Editio minor mit deutscher Übersetzung* (Wiesbaden).
- SCHÜLE, A. (2006a), "Die Würde des Bildes: Eine Re-Lektüre der priesterlichen Urgeschichte", *EvTh* 66, 440-454.
- (2006b), *Der Prolog der Hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)* (Zürich).
- (2009), *Die Urgeschichte (Gen 1-11)* (Zürich).
- SEEBASS, H. (1996), *Genesis. 1, Die Urgeschichte (1,1-11,26)* (Neukirchen-Vluyn).
- SHECTMAN, S. / BADEN, J. S. (Hrsg.) (2009), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (Zürich).
- SIMONS, J. (1994), "The 'Table of Nations' (Genesis 10): Its General Structure and Meaning", in R.S. HESS / D.T. TSUMURA (Hrsg.), *"I Studied Inscriptions from Before the Flood". Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Winona Lake), 234-253.

- SMEND, R. (1981), “‘Das Ende ist gekommen’: Ein Amoswort in der Priesterschrift”, in J. JEREMIAS / L. PERLITT (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn), 67-74 = *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien*, Bd. 1 (München, 1986), 154-159 = *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze* (Tübingen, 2002), 238-243.
- SMITH, M.S. (2010), *The Priestly Vision of Genesis 1* (Minneapolis).
- SPARKS, K.L. (2007), “*Enūma Elish* and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism”, *JBL* 126, 625-648.
- STECK, O.H. (1975), *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a* (Göttingen).
- STEYMANS, H.U. (2010a), “Gilgameš im Westen”, in *Gilgamesch. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh. Epic and Iconography* (Fribourg), 287-345.
- (2010b), “Gilgameš und Genesis 1-9”, *BZ* 54 (2010), 201-228.
- STIPP, H.-J. (1999), “Alles Fleisch hatte seinen Wandel auf der Erde verdorben” (Gen 6,12): Die Mitverantwortung der Tierwelt an der Sintflut nach der Priesterschrift”, *ZATW* 111, 167-186.
- (2013), “Anfang und Ende: Nochmals zur Syntax von Gen 1,1”, in *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronoministischem Geschichtswerk und Prophetie* (Berlin), 41-51.
- STOLZ, F. (1996), *Einführung in den biblischen Monotheismus* (Darmstadt).
- TILLY, M. / ZWICKEL, W. (2011), *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums* (Darmstadt).
- TOPITSCH, E. (1958), *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (Wien).
- VERMEYLEN, J. (1992), “La ‘table des nations’ (Gn 10): Yaphet figure-t-il l’Empire perse?”, *Transeuphratène* 5, 113-132.
- WASCHKE, E.J. (1995), “t̄hōm”, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 8 (Stuttgart), 563-571.
- (2001), “Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer Urgeschichte”, in *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Theologie* (Berlin), 189-205.
- WEBER, M. (1992), *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, in W.J. MOMMSEN / W. SCHLUCHTER (Hrsg.), *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd. I, 17 (Tübingen).
- WEDER, H. (2008), *Wissen und Glauben. Kreationismus – Intelligent Design – Schöpfungsglaube* (Basel).
- WEIPPERT, M. (1998), “Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt: Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1”, in H.-P. MATHYS (Hrsg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt* (Neukirchen-Vluyn), 35-55.

- WESTERMANN, C. (1974), *Genesis*. I. Teilbd., *Genesis 1-11 (BK I.1,* Neukirchen-Vluyn).
- WISEMAN, D.J. (1994), “Genesis 10: Some Archaeological Considerations”, in R.S. HESS / D.T. TSUMURA (Hrsg.), *“I Studied Inscriptions from before the Flood”. Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (Winona Lake), 254-265.
- WÖHRLE, J. (2009), “Dominium terrae: Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28”, *ZATW* 121, 171-188.
- ZEHNDER, M. (2010), “Cause or Value? Problems in the Understanding of Gen 9,6a”, *ZATW* 122, 81-89.
- ZENGER, E. (2003), “Der Monotheismus Israels: Entstehung — Profil — Relevanz”, in Th. SÖDING (Hrsg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (Freiburg i. Br.), 9-52.
- ZGOLL, A. (2012), “Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien”, in SCHMID (2012), 17-70.

DISCUSSION

R. Brague: Peut-on comprendre le tout premier verset de la Genèse comme un titre ? Ne pourrait-on pas plutôt le comprendre comme “Lorsque Dieu commença à créer le ciel et la terre, alors la terre, etc.” ? C'est ainsi que Rachi construit la phrase.

K. Schmid: Das ist in der Tat möglich, wenn man nur den Konsonantentext berücksichtigt. Die ausführlichste neuere Darstellung zu diesem Problem findet sich bei Stipp (2013).

D.T. Runia: Thank you for your thought-provoking and highly illuminating presentation. My first question concerns your title when you speak of an “evolutionary cosmology”. I am convinced by your depiction of a development of the world and of God in stages, but is this an evolutionary process? Does not the term “evolution” bring with it various not wholly desirable scientific connotations? Secondly, I agree with you that the author’s conception of a creator God standing outside or beyond what he creates is radical and noteworthy. In fact, I think it might be more radical than you indicate. Does not the Lord’s Prayer speak of “our Father in heaven”? Later Jewish and Christian traditions often localise God in the heavens, despite what Gen 1 tries to teach.

K. Schmid: Der etwas provokative Anklang des Begriffs ‚Evolution‘ an die Evolutionslehre ist durchaus gewollt. Damit soll aufgezeigt werden, dass der oft zu beobachtende Dualismus Schöpfungsglaube versus Evolutionslehre falsche Oppositionen aufbaut. Der biblische Schöpfungsbericht basiert auf Evolution. Natürlich ist diese Evolution anderer Natur als bei Darwin,

doch das Vorhandensein eines Prozesses als solchen ist vergleichbar. Der biblische Schöpfungsbericht ist nicht unwissenschaftlich — er entspricht aber antiker, nicht neuzeitlicher Wissenschaft.

Was die kosmologische Position Gottes in Gen 1 betrifft, so steht er in der Tat gewissermassen alokal der Schöpfung gegenüber. Religionsgeschichtlich steht Gen 1 damit am Ende einer bereits sehr bemerkenswerten Entwicklung. Königszeitliche Texte wie Jes 6 gehen fraglos davon aus, dass Gott im Tempel präsent ist. Mit dem Verlust des Tempels im Jahr 587 v. Chr., der Eroberung Jerusalems durch die Neubabylonier, ändert sich dies grundlegend. Von nun an lassen sich Konzeptionen beobachten, die in der Tat von „Gott im Himmel“ sprechen, so vor allem in 1Kön 8 oder in einigen Psalmen. Die Erfahrung des Verlustes des Tempels hatte offenbar dazu geführt, die zuvor implizit gedachte Erstreckung Gottes in den Himmel nun explizit zu seiner eigentlichen Wohnstatt zu erklären.¹ Gen 1 scheint diese Entwicklung zwar vorauszusetzen, geht aber über sie hinaus, indem dieser Text Gott auch aus dem Himmel entfernt.

S. Maul: Sie deuten — den dogmatischen Lehren von Juden- und Christentum entsprechend — die Gottesbezeichnung **lohīm* in Gen 1, als sei diese selbstverständlich als ‚Hoheitsplural‘ zu verstehen. In der mesopotamischen keilschriftlichen Überlieferung, die vor allem aus dem 6. und 5. Jahrhundert v.u.Z. stammt und damit wohl ein wenig älter oder zeitgleich mit der Überlieferung aus Gen 1 ist, können wir jedoch sehen, dass der ursprüngliche ‚Ehrentitel‘ des babylonischen Götterkönigs Marduk, nämlich *Bēl* („Herr“), mehr und mehr im Plural *Bēlū* („Herren“) verwendet wurde. Wie ich in meinem Referat ausgeführt habe, wurde der babylonische Weltenschöpfer als die *summa* aller Göttlichkeit angesehen, für die gerade deshalb die pluralische Ansprache angemessen war. Könnte dies nicht auch in Gen 1 gemeint sein, zumal etwa in Gen 1, 26 Gott selbst im (pluralischen) Kohortativ zu sich spricht: „Auf, laßt uns Menschen machen,

¹ Vgl. dazu SCHMID (2006).

ein Bild, das uns gleich sei“. Haben Sie, oder hat Ihre Disziplin nicht etwas vorschnell aus dogmatischen Gründen durch die Erklärung des **lohīm* als *pluralis maiestatis* aus dem faktischen Plural eine Singularität gemacht und so die eigentliche Aussage des Textes mehr oder minder unzulässig der geltenden Lehre angeglichen?

K. Schmid: Man muss hier wohl unterscheiden zwischen der grammatischen Prägung von Gen 1 einerseits und den möglicherweise mitzuhörenden Obertönen. In syntaktischer Hinsicht ist **lohīm* in Gen 1 durchgehend mit singularischen Prädikaten konstruiert, eine Mehrzahl von ‚Gottheiten‘ ist nicht im Blick. Insofern ist die singularische Interpretation zunächst die grammatisch angezeigte.² Ob man beim Ausdruck **lohīm*, entsprechend der Morphologie des Ausdrucks, noch einen Plural mitgehört oder mitgedacht hat, sei es auf Autoren- oder auf Leserseite, ist naturgemäß schwierig zu entscheiden, meines Erachtens aber unwahrscheinlich. Das hängt damit zusammen, dass der Singular **lo^ah* ohnehin nur sehr selten belegt ist und **lohīm* auch in älteren Texten (oft in appellativer Form verwendet) schon die Funktion eines Hoheitsplurals hat, der aber mit singularischen Prädikaten einhergeht, und dass andererseits die Priesterschrift einen derart abstrakten Gottesbegriff entwickelt, der mit einer darin eingeschlossenen Pluralität von Göttern nicht kompatibel ist. Unberührt davon bleibt aber natürlich, dass die Priesterschrift zugesteht, dass der eine und eigentliche **lohīm* von unterschiedlichen Völkern de facto unter unterschiedlichen Namen verehrt werden kann. An einer einzigen Stelle innerhalb der Priesterschrift bezeichnet **lohīm* tatsächlich eine Mehrzahl von Göttern: In Exodus 12, 12 ist von den „Göttern“ Ägyptens die Rede, dort stellt der Kontext den Sinn klar.

² Vgl. ausführlich BURNETT (2001) 23, der **lohīm* als “concretized abstract plural” interpretiert: “According to this grammatical category, the plural form denoted an individual person or thing representing a certain status expressed as an abstraction”.

G. Campbell: Would you consider it a correct interpretation of the creation story in Gen 1 that God has to work with pre-existing materials?

K. Schmid: In der Tat ist aufgrund von Gen 1, 2 klar, dass die Welt nicht aus dem Nichts erschaffen wird. Vielmehr geht Gen 1 von einem Urzustand aus, der aber vollkommen sinnlos und untauglich für die Entwicklung von Leben ist — das sprichwörtliche „Tohuwabohu“.

K. Volk: Firstly, I was wondering about the creation of the heavenly bodies in Gen 1, 14, in particular their designation as “signs”. Are they signs simply in the sense of markers of time (“times, days, and years”), or is this another Babylonian “intrusion” and reference to the heavenly bodies as divinatory signs, an idea at home in Mesopotamia but, I presume, alien to the biblical account? Secondly, concerning your parallels from the Presocratics, could you clarify what your posited points of comparison are with the biblical account of the creation of the heavenly bodies? Is it the fact that in both traditions, the stars are not presented as divine, but compared to implements or even technology in the human sphere (e.g., nails and the felt hat in Anaximander, lamps in Genesis)? If so, even if there is no mutual influence, both traditions would be examples of the “Entzäuberung der Welt” or movement “vom Mythos zum Logos”.

K. Schmid: Die Funktion der „Zeichen“ wird in Gen 1, 14 nicht näher ausgeführt, man muss sie aus dem Kontext erschließen. Dass die Priesterschrift hier die Möglichkeit von Divination in ihrem Schöpfungsbericht verankert, kann man allerdings als unwahrscheinlich bezeichnen. Für die Priesterschrift ist die Welt nach Gen 9 im Wesentlichen stabil, so dass divinatorische Praxen gar keine wesentlichen Aufschlüsse bringen würden — gegenüber dem Gegenwartswissen gibt es kein relevantes Zukunfts-wissen. Wichtig ist für die Priesterschrift allein der Kalender und die mit ihm zusammenhängenden Feste, für die Festlegung des

richtigen Zeitpunkts der Feste sind die Himmelszeichen wichtig innerhalb der Priesterschrift. Dabei fällt es schwer, die Zeitordnung der Priesterschrift in Gen 1 auf einen bestimmten Kalender — lunisolar oder solar³ — festzulegen. Offenbar trägt sie hier der Pluralität der Kultkalender in der antiken Welt ebenso Rechnung wie der Pluralität unterschiedlicher Religionsformen.

Was den Vergleich mit den Vorsokratikern betrifft, so sind die tatsächlichen Verbindungen tatsächlich bescheiden, so dass man nicht damit rechnen kann, dass Gen 1 die Vorsokratiker — oder umgekehrt — gekannt hätte. Gleichwohl ist die Nähe in der Vorstellung der nichtnuminosen Substanz der Himmelskörper sowie die Entkoppelung des Urlichts und des Lichts der Himmelskörper erstaunlich, so dass es naheliegt, mit einem gewissen wissenschaftlichen Austausch zu rechnen, der in der Tat in unterschiedlichen Kulturkreisen die genannte Entzauberung bewirkt hat.

R. Brague: Je ne puis m'empêcher d'éprouver une sorte de regret devant la façon dont vous faites passer au second plan la polémique contre les dieux cosmiques, soleil et lune. Le passage du commentaire à *Enūma elīš* que vous citez est certes probant. Mais on pourrait n'y voir qu'une image sans guère de poids. Plus important me semble être le fait que l'auteur du récit biblique, non seulement ne nomme pas les astres, mais forge pour les désigner un nom d'instrument, d'ailleurs peu attesté par ailleurs, qui réduit le soleil et la lune au niveau d'un pur et simple outil. On imagine mal qu'on puisse rendre un culte à un marteau ou à un tournevis.

K. Schmid: In der Tat empfiehlt es sich hier, einen angemessenen Mittelweg zu finden zwischen denjenigen Deutungen, die die Position von Gen 1 gegenüber *Enūma elīš* als nur polemisch (z.B. Steck [1975]) auffassen, und denjenigen, die dies verneinen

³ Vgl. zu den Kalenderfragen in der Hebräischen Bibel COOLEY (2013) 263–285.

(z.B. Gertz [2009]). Eine kritische Distanznahme von Gen 1 zu *Enūma eliš* ist dem Text nicht abzusprechen, aber es ist eben auch erkennbar, dass sich eine technisierende Tendenz bereits in der akkadischen Überlieferung selbst beobachten lässt.

R. Brague: Il me semble à moi aussi que l'essentiel dans l'affirmation de ce que le créé est *tōb* est qu'il permet la vie (*Lebensdienlichkeit*). Pourrait-on cependant voir dans le fait que celui-ci est "bon", à côté de cette utilité, un moment esthétique, qu'il est "beau"? L'adjectif hébraïque peut avoir ce sens, qui est passé au yiddish *duft*, puis à l'argot allemand, plutôt au sens de "beau" que "bon".

K. Schmid: Die ästhetische Seite der Schöpfung von Gen 1 aus der mutmasslichen Autorenperspektive ist schwierig zu erfassen, da sie nicht explizit thematisiert wird. Doch wird man in der Tat davon ausgehen können, dass *tōb* auch „schön“ meint, insofern „gut“, „lebensdienlich“ und „schön“ in priesterlicher Perspektive funktional koinzidieren.

J. Strauss Clay: You elegantly showed how one must understand the biblical creation story not merely ending with the two accounts in Gen 1 and 2-3, but that it must be extended to include the covenant with Noah and God's promise never again to annihilate humankind. But couldn't one argue that one must also include the Giving of the Law on Mount Sinai? I am reminded of the song sung on Passover, *Dayenu*, where there is a disturbing verse that claims it would have been enough if God had led us out of Egypt, but not given His Law.

K. Schmid: Die Priesterschrift, der Gen 1 als Kopfstück zuge-rechnet wird, endet in der Tat nicht mit Gen 9, sondern erzählt weiter bis hin zur Stiftung des Kultes am Sinai. Tatsächlich bietet die Priesterschrift nicht einfach am Anfang eine ‚Urgeschichte‘, sondern ist insgesamt als ‚Urgeschichte‘ anzusprechen.⁴ Für die

⁴ Vgl. dazu grundlegend LOHFINK (1978).

Priesterschrift ist auch die Kultstiftung am Sinai ein ‚urgeschichtliches‘ Ereignis, d.h. es besitzt mythische Gründungsqualität. Insofern ist dieser Hinweis durchaus richtig: Erst mit der Einsetzung des Opferkultes, der Züge einer ‚Schöpfung in der Schöpfung‘ trägt, kommt die urgeschichtliche Darstellung der Priesterschrift zu ihrem Ziel. Bemerkenswerterweise wird in der Opfergesetzgebung dann auch die Freigabe des Fleischkonsums aus Gen 9 wieder teilweise revoziert: Nur reine Tiere dürfen geopfert werden. Man wird dies als eine partielle Restitution der sehr guten Schöpfungsordnung von Gen 1 interpretieren dürfen.

T. Fuhrer: Die im Titel formulierte Gegenüberstellung von „Gegenwelt“ und „Lebenswelt“ hat mich anfangs etwas irritiert: Wenn die gemäß dem ersten Schöpfungsbericht geschaffene Welt — die ‚Idealwelt‘ — ein noch labiles Gebilde ist und erst im Lauf der Erzählung im Priesterbericht mit dem Bund und der Einführung von Strafmaßnahmen gegen Verfehlungen stabilisiert wird, erscheint dies dann kontraintuitiv, wenn man die Geschichte vom Sündenfall im Paradies in Gen 3 mitliest: Dort stören ja die ersten Menschen mit der Zu widerhandlung gegen das Verbot, die Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen, den bisher herrschenden ‚paradiesischen Zustand‘ (eben den ‚Idealzustand‘). Wie passt die ‚Episode‘ in die Deutung von Gen 1-10 als Geschichte der Entwicklung von Instabilität zu Stabilität?

K. Schmid: Man muss hier unterschiedliche Stufen der Textentwicklung unterscheiden. Auf der literarischen Ebene der Priesterschrift sind Gen 1 und Gen 2-3 nicht miteinander verbunden, sondern die Erzählung von Gen 1 setzt sich zunächst in der Genealogie von Gen 5 sowie dann den priesterschriftlichen Anteilen in Gen 6-9 fort. Insofern zeigt die Priesterschrift mit ihrem narrativen Gefälle eine klare Entwicklung von der Präsentation einer labilen Gegenwelt (Gen 1) zu einer stabilen Lebenswelt (Gen 9) an. Was nun Gen 2-3 betrifft, so ist sich die Forschung uneins, ob es sich hier um einen vor- oder nachpriesterschriftlichen

Text handelt. Doch im Blick auf die Überführung einer Gegenwelt in die vorfindliche Lebenswelt findet sich strukturell dieselbe Abfolge innerhalb von Gen 2-3 selbst, innerhalb ein und derselben Erzählung: Der Zustand vor dem Fall konstituiert eine gegenweltliche Lebensordnung (die Menschen kennen keine Sexualität, haben keine Erkenntnis und leben, ohne arbeiten zu müssen, im Garten Eden), die sich nach dem Fall in die reale Lebenswelt verwandelt (die Menschen pflanzen sich sexuell fort, sie erlangen die Erkenntnisfähigkeit, sie müssen den Ackerboden bebauen und leben ausserhalb des Paradieses). Im Gefolge der — wann auch immer erfolgten — literarischen Zusammenarbeitung von Gen 1 und Gen 2-3 entstand dann eine unebene Eröffnung der Genesis, die in der Tat die klare Argumentationslinie, die sich für die Priesterschrift rekonstruieren lässt, kompliziert hat.

R. Brague: La violence (*ḥāmās*) touche “toute chair”, mais pas les poissons. Cela semble contrafactuel. Que les gros poissons mangent les petits est devenu pour nous proverbial, et le monde hindou connaît la “loi des poissons” (*matsyanyāya*), qui correspond à ce que nous appellerions la “loi de la jungle”.

K. Schmid: Dass Fische andere Fische verzehren können, war im antiken Israel wohl durchaus bekannt, auch wenn man bedenken muss, dass Jerusalem auf 800 Meter über dem Meeresspiegel liegt. Nur galt die Körperflüssigkeit der Fische offenbar nicht als ‚Blut‘, so dass diese Form der Gewalt nicht als ‚Blutvergiessen‘ interpretiert wurde.

III

JENNY STRAUSS CLAY

COMMENCING COSMOGONY AND THE RHETORIC OF POETIC AUTHORITY

Prolegomena

I would like to take up two themes here: first, since cosmogony means recounting how the cosmos came into being, I would like to explore the problem of beginning: where to start and how to start to give such an account. Second, I would like to consider where the knowledge or authority to speak about such matters comes from. Now these two questions are linked: an account of the beginnings of the cosmos has also to give an account of its own beginnings, of the origins and sources of its knowledge of beginnings. These issues are clearly philosophical, but they are equally literary or, if you like, rhetorical. And even practical: I must start my account somewhere and convince you that my account is persuasive, that I know what I am talking about. To do that, I must explain the source of my knowledge and even how I acquired it. The more distant that knowledge may be from ordinary human ken, the more imperative the need to explain its source.

I do not claim to break new ground, but merely focus on the issue of poetic and epistemological authority and how it is negotiated in Homer, Hesiod, Parmenides, and Empedocles, and how the form and structure of their compositions are shaped by the sources and character of the knowledge they intend to convey.

Homer

Ex Homerou archometha. But should we include Homer in this discussion at all? Although one might argue that the Homeric poems do present a comprehensive vision of the cosmos and contain some hints as to how it came to be, Homer does not, to be sure, present a systematic cosmogony. Such knowledge is divine in that it transcends ordinary human experience. But since each of the poets I will consider subsequently, Hesiod, Parmenides, and Empedocles, stake their claim to authority and define their credentials and subject matter in relation to their predecessors, we too must begin from the beginning.

Now much of the material that follows is familiar to you, but I want to emphasize certain aspects that will run through all the works we examine. What knowledge does the Homeric poet lay claim to and what is its source? The answer to the second question is pretty straightforward: the Muses. In several passages, we learn that the Muses or Apollo instruct ($\deltaιδάσκειν$) the poet; and the poet then becomes someone with expert knowledge ($\epsilonπισταμενως$). Phemius acknowledges that a god has “implanted” ($\epsilonνέφυσεν$) all kinds of songs in him, but he also claims to be $\alphaυτοδιδακτος$ (*Od.* 22, 348). For Homer, the knowledge the Muses grant him is twofold as emerges on those occasions when the poet asks the goddesses a question or requests their aid. In the appeal to the Muses that precedes the Catalogue of Ships (*Il.* 2, 484-493), the requested knowledge concerns not gods, but human beings, human beings from the past about whom we may have heard but imprecisely ($\chiλέος\ oīov$); but as eyewitnesses, the goddesses can furnish that precision to the poet. But the very first question the poet addresses to the Muses is: $\tauις\ θεῶν?$ “Who of the gods?” (*Il.* 1, 8). Such information concerning the divine apparently lies outside the range of ordinary human knowledge. The Homeric poet likewise struggles with the question of beginnings. In the *Iliad*, the poet declares his subject, the wrath of Achilles, and he ask the Muses to recount its beginnings ($\epsilonξ\ οῦ\ δὴ\ τὰ\ πρῶτα$, *Il.* 1, 6);

on other occasions too the poet of the *Iliad* interrupts his narrative with follow-up questions (“who was the first?”), which renew our realization of his dependence on the Muses not only for information, but also for the proper ordering of that information, i.e. its *kosmos*. Thus the epic poet, much like a cosmologist, must wrestle with the problem of proper arrangement, of *kosmos*, of beginnings.

Some cosmological bits are mentioned in Homer: Okeanos and Tethys as the γένεσις πάντεσσι (*Il.* 14, 246, cf. θεῶν γένεσιν, *Il.* 14, 201, 302); and the poet alludes to other early moments in divine history: the Titans have been confined to the underworld (*Il.* 8, 478-481); the sons of Kronos, Zeus, Poseidon, and Hades, drew lots to divide the cosmos between them (*Il.* 15, 187-193); when they were young, Hera and Zeus snuck off to make love without the knowledge of their parents (*Il.* 14, 295-296). Some less harmonious incidents in their marriage involved Zeus tying up his wife and hanging anvils from her feet (*Il.* 15, 18-21). The interesting thing about these passages is that they are all put in the mouths of gods — with one telling exception, which really proves the rule: in what is clearly a tale of cosmological import, Achilles relates how his mother often used to tell him how she rescued Zeus from the rebellious triad of Hera, Athena, and Poseidon, by summoning the giant monster Briareos (*Il.* 1, 396-406). In other words, the epic poet, even though inspired by the Muses, still places accounts concerning the cosmogonic or theogonic past directly in the mouths of the gods. Apparently, an extra layer of authority is required to recount the pre-history of the gods. It can only emanate from the *ipsissima uerba* of the gods themselves.

Another important passage in Homer further develops the distinction between divine and human knowledge. As Odysseus makes his way to Circe's house, he meets Hermes, who gives him a special plant (which somehow will protect the hero from porcinification), *moly*, of which we are told (*Od.* 10, 303-306):

ἐκ γαίης ἐρύσας καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.
ὅτι μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος.

μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δέ τ' ὄρύσσειν
ἀνδράσι γε θητοῖσι. θεοί δέ τε πάντα δύνανται.

“[The god] dug it up from the earth, and showed me its *physis*:
It had a black root, but the flower resembled milk.
The gods call it *moly*; but it is difficult for mortal men
To dig it up, but the gods can do everything.”

This passage is the first attestation of the word *physis*, a word fundamental to subsequent Greek thought and, in Homer, emblematic of the distinction between divine and human knowledge. The whole consists of the white flower and the black root, the visible and the hidden; to know the whole is to know its nature, its *physis*; and knowing *physis* allows the gods to give a full account and thus to name it accurately. Human beings, however, have no name for it. On the basis of this passage we might call Homer the first *physiologos* and the one who characterized knowledge of the whole as belonging to divinity. Similarly, the *imago mundi* that constitutes the shield of Achilles is the product of divine craftsmanship; it is a god, Hephaestus, who can depict the whole of the cosmos, including the heavens and the gods. In general, human knowledge is partial, fragmentary, but the gods alone have knowledge of the whole, of *physis*.

The notion of the duality of knowledge thus already begins in Homer and runs through Greek thought like a leitmotif. These two kinds of knowledge, divine and human, can in turn be further refined to differentiate knowledge available *to* the gods and knowledge *about* the gods, as opposed to knowledge available to humans and knowledge of the human things.

Hesiod

I have elsewhere argued at some length that Hesiod's *Theogony* represents the universe from the perspective of the gods, while the *Works and Days* represents it from the human viewpoint and that the two works are in some sense complementary.¹ The two

¹ STRAUSS CLAY (2003).

works of Hesiod, then, follow the paradigm of *moly*; the two parts, divine and human, only when taken together, represent the *physis* of the whole. But Hesiod complicates things a bit. Like Homer, his knowledge of the gods comes from the Muses, but his Muses are far more enigmatic than Homer's. He encounters the Muses in the space between the peak of Helicon and the habitations of men, a halfway point emblematic of their mediating power between the divine and the human (*Theog.* 1-34). The scene plays out in the dark, giving it a mysterious quality. The scornful address of the Muses in the plural (which breaks down any sense of human individuality) — (Ποιμένες ἄγρων λοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἴον ["Beastly shepherds, wretched tribe, mere bellies!"] *Theog.* 26) — includes us, their audience, among their addressees. We too belong to those wretches, not so much like shepherds but rather like the herd of sheep they pasture, not even living in houses (a hallmark of the human),² and consigned to stuffing our bellies. The distance between these goddesses and us humans appears unbridgeable.

Whereas Homer gave us no reason to question his Muses' veracity, Hesiod has his goddesses vaunt their own ambiguity; their tales resemble those of Odysseus: some may be true, but others may not be; and as human beings we cannot discern the difference. Given the unbridgeable gulf that separates gods from mortals, knowledge of the divine things is ultimately unverifiable. And even the Muses might have difficulty narrating their own birth, not to speak of all the events that occurred prior to it. Nevertheless, Hesiod declares that he will transmit to us what the goddesses tell him. In the *Theogony*, Hesiod traces his authority to speak about the gods to his personal encounter with the Muses, to what has been called his *Dichterweihe*. Before that moment of inspiration/initiation, he has attributed to the Muses another song that offers a catalogue of the gods, but one quite different from the one he will ultimately sing, with the Muses' aid. First, it begins from Zeus and Hera and Zeus'

² In Homer, both goddesses (Calypso) and monsters (Polyphemus) live in caves. Cf. *H.H.* 20 to Hephaestus.

offspring, the present generation of the gods (13-14); then it seems to work itself backward to Gaia and Okeanos and finally to Night and then the catch-all ἄλλων τ' ἀθανάτων ἵερὸν γένος αἰὲν ἔόντων (21). While resembling a cosmogony in reverse, its exact arrangement (*kosmos*) is obscure, and it is admittedly incomplete. I suggest that both the beginning from the present and the opaque, disjointed, and partial ordering of this catalogue represent the piecemeal and haphazard knowledge of the gods that ordinary mortals possess. It is not entirely wrong, but remains unsystematic and incomplete, rather like the partial human knowledge of *moly*. Later thinkers would label it the δόξα βροτῶν.

Armed with the laurel scepter and the divine voice the Muses have granted him, Hesiod will perform their song, but like Homer who can dictate to his Muse where to begin, Hesiod is no mere passive instrument. While the Muses instruct him to sing about the gods, Hesiod himself insists that they begin at the beginning.³ Doubtless there were other theogonies floating around — Hesiod himself has already alluded to one in which Night is the primordial mother of all; and Homer, as mentioned, has Okeanos and Tethys (the sweet and salt water reminiscent of Near Eastern theogonies) as the *genesis theôñ*. But Hesiod's repeatedly insists on first beginnings (words for "beginning" or "first" recur repeatedly in the *Theogony*'s proem) and implicitly rejects other theogonies, even those that begin with Gaia and Ouranos (which is how the Muses begin their song when they entertain Zeus on Olympus [*Theog.* 45]). But while that version *ex archês* is good enough for Zeus, it does not suffice for Hesiod; he demands of the goddesses, even dictates to them, that in his theogony the Muses also include the natural phenomena (the rivers, sea, stars and heaven above [*Theog.* 109-111]), and thus what we would call both the divine and the physical cosmos.

³ On the problem of beginning in the *Theogony*, see STRAUSS CLAY (2003) 49-72; also, more generally, BRAGUE (1990). Hesiod draws attention to it by using the word *protista* in line 24 and 116.

Or, if that distinction is anachronistic, a complete account of all the things that are *aīen eonta*. Hesiod further insists that they begin with the “firstest” things (*prôtista*). And thus we find the startling assertion with which the *Theogony* proper begins: that Chaos was the very first (*prôtistos*) that came into being (*Theog.* 116). This neuter Chaos brings forth Darkness and Night, who unite to produce the polarities of Brightness and Day. These entities somehow belong to a category different from both the natural phenomena (e.g. earth, sun, rivers, and stars) and the anthropomorphic gods of mythology. This poetic way of speaking points to a radically new way of thinking: in figurative language, I believe Hesiod is saying: nothing can come into being before there is space (Chaos) and time (marked by the alternation of day and night, who are the offspring of Chaos).⁴ The line of Chaos produces abstractions and personifications of forces and ideas that you cannot see or touch (Strife, Hatred, Fate, Battles, the so-called Children of Night [*Theog.* 211-232]) but can have a mental conception of: they are nonetheless real and eternal components of the cosmos — at least as real as the gods.

But let us look a little more closely at these primal events: the progression from space (Chaos) to time (Day and Night) requires some kind of movement, some kind of intervention to get things going. This seems to involve, first, separation or scission when Chaos, or some part of it, splits off into two similar parts that closely resemble their “parent”: Night and Erebus, both characterizing the dark empty space from which they emerge. This process of fission can only multiply itself or proliferate its own qualities and therefore has limited cosmogonic potential. But in a rather surprising move, the union of these two forces of darkness produces something radically different, or perhaps we should say, complementary, entities: Day and Aither. Hesiod identifies the cause of this production as “mingling in *philotes*” or the power of Eros (*Theog.* 120-122):

⁴ Note that time and the alternation of day and night in Hesiod, just as in the Hebrew Bible, is prior to and does not depend on the sun.

ὅς καλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόνον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

“[Eros] most beautiful among all the immortal gods,
Looser of limbs, of all gods and of all men
He overcomes the mind in their breast and thoughtful counsel.”

As “most beautiful of the gods”, Eros therefore has the power to bring together or attract by his beauty, but as λυσιμελής he also separates and dissolves body and soul, not unlike the dissolution caused by death and sleep. But if the beauty of Eros invites and entices, his violence overcomes and destroys (δάμναται) mind and will. Paradoxically, he embodies both tearing apart and joining together without which there can be no cosmos.⁵

Given the primacy of Eros in the *Theogony*, it is perhaps surprising how little we hear of him in the poem.⁶ In fact the only time the verb ἔραω occurs in the poem is at line 915, where we learn that Zeus ἔράσσατο Mnemosyne, the mother of the Muses; this is the only love match, so to speak, in the entire composition. Nevertheless, the paradoxical character of Eros is central to the initial stages of cosmogony. As it unfolds, Chaos’ absence of features stands in opposition to the solidity and visible contours of “broad-breasted” Gaia, which include height (mountains) and depth (glens). Gaia’s parthenogenic generation of Ouranos, the enveloping sky, and Pontos, who delimits her landmasses — ἄτερ φιλότητος ἔφιμέρου (“without desirable love” [*Theog.* 132]) — further serves to define her, demarcating her most salient features. Here as with Chaos, fission serves to further define the parent. But only the sexual union of Heaven and Earth initiates the genuine process of cosmogony and determines its functioning. In the case of Gaia and Ouranos, the

⁵ Cf. BONNAFÉ (1985) and MOST (2013).

⁶ The adjective does occur: ἔρατήν... δσσαν, 65; ἔρατή...δοῦπος, 70; Τηθύν τ' ἔρατεινή, 136; of nymphs: 259, 353, 355; ἔργ' ἔρατά, 879. The Graces have a close connection with Eros: τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἰβέτο δερκομενάων λυσιμελής, 910; their mother Eurynome πολυήρατον εἰδός ἔχουσα, 908; and one of her daughters is Θαλήν τ' ἔρατεινή, 909; ἔρατή φιλότητι 1009, 1018.

erotic drive for unity is, to put it mildly, excessive and its procreative function blocked. Eros in his undiluted form turns out to be brutal and, as Ouranos' unending coitus with Gaia demonstrates, inverts its basic purpose by impeding generation, imprisoning her children in her womb. Paradoxically, this erotic union is accompanied by the simultaneous appearance of hatred as Ouranos' children both hate and are in turn hated by their father.⁷ The only solution to this impasse is a violent separation through Ouranos' castration, which allows their offspring to emerge into the light. Union and separation are inextricably bound together and cosmogony requires them both. A resemblance to Empedocles' Love and Strife seems inescapable.

With the birth of Aphrodite, Eros becomes subordinate to the goddess, and his primal cosmic power domesticated. Also joining Aphrodite's entourage is Himeros ("Desire"), whose origin has always been a mystery.⁸ Although his birth is never narrated in the *Theogony*, the proem mentions that his abode is near the Graces and the Muses (64). Previously, too, we have learned that Gaia generated Pontos without φιλότητος ἐφιμέρου (132), and Ouranos embraces Gaia ἴμείρων φιλότητος (177). As with the Muses and the children of Night, so also in the case of Himeros, forms of his name are deployed before his personified emergence: function precedes naming, or perhaps better: the emergence of the name crystallizes his preceding dynamic manifestation.

The arrival of Himeros on the cosmic stage is emblematic of the domestication of Eros and his new partnership with Aphrodite. In what I believe to be an etymological play,⁹ the

⁷ *Theog.* 138, 155. PLAT. *Symp.* 195c1-5: comments on the contradiction: the *palaiα pragmata* about Eros recounted by Hesiod and Parmenides cannot be true; for he could not be responsible for the gods castrating and binding each other.

⁸ Himeros along with Philotes, Oaristus, and Parphasis are embroidered on Aphrodite's *kestos* (*Il.* 14, 216-217), which Hera borrows to seduce Zeus.

⁹ It will be objected that the word play is not explicit, but there are plenty of others in Hesiod. Cf. VERGADOS (forthcoming).

raw cosmic power of Eros has become split (*hēmi-eros*)¹⁰ and tamed (ἡμερεύω)¹¹ to become not merely the external force that compels *mixis*, but now with Himeros in attendance, the drive from within that promotes the desire for sexual union.¹² The two of them henceforth operate together under the aegis of Aphrodite and inaugurate a new world order. To be sure, remnants of the primal erotic violence abide and are not immediately neutralized; tellingly, it emerges once again in the union of Rhea and Kronos, which introduces the second act of the Succession Myth where Rhea δυηθεῖσα by Kronos (453).¹³ In the final act of succession, with Zeus's swallowing of his bride Metis, this violence is masked, so to speak, by the Olympian's "having deceived her mind with seductive words" (δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας/ αἴμαλίοιστι λόγοισιν, 889-890), precisely the weapons of Aphrodite (205), once Eros and Himeros have become her attendants and joined her entourage.

In the *Theogony*, Hesiod lays claim to an authority that is guaranteed by the Muses, but at the same time, that authority is rendered problematic by the goddesses' declaration of their own ambiguity. In the *Works and Days*, however, Hesiod openly vouches for his own truthfulness in announcing ἐτήτυμα to his brother Perses (10). Apparently, to speak of human things requires no super-human authorization.¹⁴ In the *Works and Days*,

¹⁰ It is hard not to think of the splitting of the round men in Aristophanes' speech in the *Symposium*.

¹¹ I believe that Pindar imitates Hesiod's word play in the opening of *Nem.* 8, 1-5, emphasizing the double character of Eros, gentle or otherwise.

¹² The distinction KLOSS (1994) 60 detects in Homer ("dass ἔρος offenbar den Funktionen des Körpers nahesteht, während ὥμερος dem geistig-sinnlichen Bereich angehören") is operative in Hesiod, although Kloss later (104) concludes of Eros' two appearances in Hesiod that "so ganz unterschiedlichen Vorstellungen finden sich bei Hesiod nebeneinander, ohne dass der Dichter den Versuch einer sinnvollen Verbindung mache".

¹³ Note also Theia and Hyperion: ὑποδυηθεῖσ' Υπερίονος ἐν φιλότητι (374). Here, the violence of the verb is softened by ἐν φιλότητι; but cf. 962, 1000, and 1006.

¹⁴ There is an exception when Hesiod speaks of seafaring, of which he only has limited experience (*W&D* 646-694). On these matters he must invoke the Muses to instruct him concerning the "mind of Zeus who wields the aegis" (661-662).

Hesiod's authority does not depend on the Muses. Not knowledge derived from the Muses gives him the authority to speak even to fools (*nēpioi*), whether his brother or the kings, but it is *nous* that distinguishes his discourse in the *Works and Days*: οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει (293). His expertise is also conveyed by the use of the second person, singular or plural, which as both the kings and Perses recede from his discourse, directly addresses us, his audience, in his own authoritative voice. Through his differentiation of divine and human knowledge, Hesiod makes us emphatically aware of the limitations of any human account of cosmogony. Perhaps one can only come up with a likely story.

The big questions that Hesiod raised and which were taken up by his successors were the fundamental ones that can fairly be said to have preoccupied subsequent Greek thought and determined its direction. They are both ontological and epistemological: first, how can we have access to knowledge of the eternal and the divine? And can that knowledge be verifiable? In this Hesiod would I think agree with Xenophanes (fr. B 34 and B 35 DK):

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ δόσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γάρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετέλεσμένον εἰπών,
αὐτὸς δύμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.¹⁵

“Now then, clarity no man has seen nor will there be one
With knowledge concerning the gods and whatever I say about
all things;

¹⁵ On this notoriously difficult line and especially the interpretation of ἐοικότα, see BRYAN (2012). However the word is understood, it indicates a gap between the things that are and what can be known. But Xenophanes also seems slightly to mitigate the harsh speech of Hesiod's Muses, by substituting ἐοικότα for their δύμοῖς, and using δόκος and δεδοξάσθω in place of ψεύδει; he thereby appears to allow for some possibility of human knowledge, even if not certainty.

For even if in speaking perfectly he would be for the most part
 accurate,
 Nevertheless, he would not know; seeming covers all."

"Let these things be considered similar to genuine things."

The second is raised by the very foundation of Hesiod's account of cosmogony and theogony: if the gods and the cosmos have come into being, how can they be *aien eontes*?

In turning to Parmenides and Empedocles, we observe a fundamental difference in the model of cosmogony: the paradigm of genealogy and genealogical affiliation to explain similarity and difference as well as change gives way to a typology based on *mixis* and separation, compounding and disaggregation (even if, as some claim, in Parmenides, such change may only be an illusion). This paradigm shift has been understood as a movement from *mythos* to *logos*, from a notion of anthropomorphic divinities to physical properties of the universe, from telling stories to giving rational accounts. But I would point out that this shift may have its basis in what was, at least for the Greeks, a fundamental problem and flaw in the genealogical model: how can what has been born and come into being be eternal? This existential puzzle seems to have engaged all the Pre-Socratics, but Hesiod may also have recognized the issue as he recounts the birth of the gods and simultaneously calls them *aien eontes*. Even more problematic is his awareness, most palpable with the children of Night, that the concepts they embody are already in play before their birth.¹⁶ Be that as it may, in the case of Parmenides and Empedocles, by their choice of using the hexameter form and epic diction, they declare both their emulation of their precursors as well as their engagement with the philosophic questions they pose. Both Parmenides and Empedocles exploit a poetic medium to convey their teachings poetically. They thus

¹⁶ See STRAUSS CLAY (2003) 19, n. 19.

invite us to explore their continuities and departures from their predecessors both in form and in content.¹⁷

Parmenides

Much has been written about Parmenides' use of epic language and especially his use of the *Odyssey* as a model in the proem of his poem.¹⁸ I will not rehearse those features, but only mention in passing the parallel between Odysseus' arrival at Circe's and her instructions to the hero concerning the two ways noted by Havelock.¹⁹ One could also point to the two ways outlined by Hesiod himself in the *Works and Days* when he describes to Perses the road to vice and the path to *aretê* (287-292). Instead, in keeping with our interest in beginnings, I would like to focus on a comparison between the proems of Hesiod and Parmenides. Here too scholars have noted many points of contact and contrast: Hesiod's Muses descend from Helikon cloaked in darkness; Parmenides undertakes a journey upward toward the light (I know some scholars have argued the opposite, but I am not convinced);²⁰ and the daughters of the Sun throw off their veils, revealing themselves. While Hesiod's gates of Night and Day are below the earth, Parmenides' appear to be above. Far from Hesiod's lonely nocturnal encounter, Parmenides arrives on a splendid chariot and has a divine escort,

¹⁷ In other words, WRIGHT (1998) and OSBORNE (1998) are both right: Parmenides and Empedocles both choose and exploit the poetic form for their teaching. Cf. MOST (1999); WÖHRLE (1993).

¹⁸ E.g., COXON (2009); MOURELATOS (2008); PELLKAAN-ENGEL (1974); HAVELOCK (1958).

¹⁹ HAVELOCK (1958).

²⁰ BURKERT's (1969) article, arguing for a mystical and initiatory *katabasis* has been influential. Even he admits (p. 11-12), however, that the gates *αἰθέριαι*, "reaching into the aither", create a problem for his interpretation. *χάσμ' ἀχανές*, "the gaping void", can refer to the expanse of heaven; cf. BACCHYL. 5, 27 where *ἐν ἀτρύτῳ χάσι* refers to the heavens. See KAHN's (2009) convincing restatement, rebutting the view of a Parmenidean *katabasis*.

the Sun maidens, who leave the House of Night, i.e. the darkness, behind and lead him toward the light; when they arrive at the great Gates of Night and Day, the maidens easily persuade the goddess Dike²¹ that their charge has a right to enter this domain. While Hesiod's Muses heap abuse upon him as almost sub-human shepherds, Parmenides' goddess greets him and receives him *prophrôn*; he is welcomed because he deserves to be there. Finally, while Hesiod's Muses do not declare their truthfulness, but instead exult in their ambiguity, Parmenides' goddess openly proclaims her ability to convey "the unshakable heart of well-rounded truth", ἀληθείης εύκυκλέος ἀτρεμές ήτορ (B 1, 52 DK).²²

All these things are pretty obvious and on the surface. But there are some deeper and more significant differences. Hesiod gives his name and assures us that it was really *he* who encountered the Muses (*τόνδε ... με* [*Theog.* 24]), and that it was *to him* that they gave their gift of the laurel scepter; in Parmenides the recipient of the goddess' teaching is an anonymous and generic *kouros*. The *kouros* recounts an event in the past when he was instructed by the goddess, but in transmitting the goddess' speech, Parmenides makes each member of the audience the "you" whom the speaker is addressing. Thus each one of us seems to become the direct recipient of the goddess' teaching.

Hesiod insists on the uniqueness of his encounter with the goddesses; he personally has received a special privilege through their nocturnal epiphany. Here is another and perhaps an even more important contrast with Hesiod: Parmenides uses the present tense to describe the horses as carrying him "now" and proclaims that how far he can go depends on his own *thymos*. Furthermore, declaring that the journey to the goddess is available to the *εἰδότα φῶτα*, "the man who knows", any time,

²¹ In HES. *Theog.* 902, Dike is one of the Horai, who in the *Iliad* guard the gates of Olympus (5, 749 = 8, 393).

²² See, among others, PELLKAAN-ENGEL (1974), whose many good observations are undermined by her conviction that Parmenides' journey is a *katabasis*.

Parmenides causes us to rethink what at first seemed to be a unique experience. Apparently the journey that initially seemed so unique and only for the elect, can be undertaken by any man who knows, whenever he sets his mind to it. Moreover, I can proceed on the path as far as I desire. If I can, so to speak, mount my chariot any time, one wonders if, in the final analysis, I have any need of the goddess. Perhaps I can step into the chariot and take up the journey whenever my heart desires with my unaided *nous* alone. Indeed, I would then be following the goddess' instruction: "contemplate with your mind what is absent as if it were securely present", λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως (fr. B 4 DK).

Now, in the *Theogony*, the Muses address Hesiod insultingly — in the plural — and thus also us, but only once and only briefly (two lines). After that, while Hesiod "channels" the goddesses, they address neither him nor us, the audience, directly. On the other hand, Parmenides' goddess (nameless like her addressee) speaks constantly to her addressee in the singular. After the proem, the rest of the poem purports to be the goddess' words which were delivered on some occasion in the past, but what we hear are the words of the speaker, her pupil, now in the present. The speaker transmits the goddess' teaching, but at the same time assumes the persona and authority of the goddess. When she says "you", she may be speaking to the *kouros*, but we hear the speaker addressing each of us directly and intimately. Parmenides thus unites the divine authority of Hesiod's Muses in the *Theogony* with the direct instruction of the Hesiodic persona that addresses Perseus in the *W&D*. Finally, while Hesiod's Muses boast of their ability to tell lies like the truth as well as true things when they want, in other words, their deceptiveness, Parmenides' goddess announces that she will tell the truth about the eternal things, which, to be sure, unlike Hesiod's gods, have not come into being. On the other hand, whereas Hesiod vouches for the truthfulness of the account he gives to Perseus concerning the human things, Parmenides' goddess insists on the deceptive character of the *doxa brotôn*. Parmenides

thus completely inverts and undermines Hesiod's teaching, as well as his epistemology and his ontology.

On an even more abstract level, I would like to point to the shape of the respective proems: Hesiod's seems obsessed with beginnings and moves by fits and starts; it begins at least twice, once from the Heliconian Muses and again from the Olympian ones; it recounts their origins, and their song is about beginnings: how the Muses appeared to him "first", how they were born, and how they sang to Zeus from the beginning. And, as mentioned before, Hesiod's request to the Muses demands that they begin from the absolute beginning. Hesiod's proem repeatedly draws attention to the problem of beginning that is inherent in the very notion of theogony. It dominates the very shape of his proem and his composition as a whole.

Now if we compare this obsessive concern with beginning with Parmenides, I think something interesting emerges. Catherine Osborne has argued that the dominant shape of Parmenides' poem as a whole is the circle.²³ As the goddess herself says, it does not matter where she begins; she will end up in the same place (fr. 28 B 5 DK):

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
ὅππόθεν ἔρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἔξομαι αὖθις.

"It's all the same to me
Where I begin, for there I will in turn return."

Her discourse is a circular discourse of Being. In Parmenides' proem, truth itself is well rounded, enclosed on itself ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\eta\varsigma$ **εὐκυκλέος** $\dot{\alpha}\tau\rho\epsilon\mu\acute{\epsilon}\varsigma$ $\hat{\eta}\tau\sigma\varsigma$, fr. 28 B 1, 52). But there is more: not only circular objects (wheels, sockets, axels), but circular verbal rings and *repetitions* abound. The whole first sequence is a series of echoing rings. But — and I think this is equally important — there are also pairs everywhere, two wheels, two doors, lintels and door jambs, the gates of Night and Day. Indeed, the goddess, when she describes $\beta\rho\sigma\tau\circ\iota\varsigma$ $\varepsilon\iota\delta\theta\tau\epsilon\varsigma$ $\circ\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$,

²³ OSBORNE (1998) 33-34.

“men who know nothing”, who wander around in circles on the road of Being and Non-Being, calls them “two headed” (*δίκρονοι*, fr. 28 B 6, 5 DK). In addition, there are verbal doublets and repetitions: forms of φέρω occur 4 times in 4 lines; similarly verbal pairs recur at very short distance from each other: αἰθόμενος, αἰθέριαι, ἄξων, ἄξονας, σύριγγος, σύριγξιν, ἀμοιβούς, ἀμοιβαδόν. What is striking about these cases is that the same or a similar word denotes very different things: αἰθόμενος means “burning” in line 30, but αἰθέριαι (36) means reaching to the *aither*; ἄξων (29) denotes the axle of the chariot while the plural (42) refers to door posts; σύριγγος in 29 refers to the musical instrument, but in 42 to door sockets.²⁴

This quite remarkable feature of the proem, where in rapid succession one word is used with two distinct meanings, would seem to be taken up later in the goddess’ speech when she pinpoints the failure of human beings to assign names to things correctly (fr. 28 B 8, 53; fr. 28 B 9, 1).²⁵ Finally, there is a

²⁴ The doublets ἀμοιβούς, ἀμοιβαδόν are equally interesting and link Parmenides to Hesiod’s description of the House of Night in *Theog.* 748-754. Since there is only one bolt to a door, the plural “keys” is anomalous. COXON (2009) 278-279 concludes: Parmenides’ “use of the plural *κλῆδας* does however suggest that his gate has more than one *βάλανος*, each of which required its own key... Here as throughout his description, P. is concerned to emphasize the impregnability of the divine realm”. Yet such double keys are unknown at this period. While the subsequent use of ἀμοιβαδόν (42) would seem to mean that the doors opened in succession, first one and then the other, the keys cannot succeed one another since there is only one, unless it is *used on succeeding occasions*. What these alternative or successive occasions must mean emerges from what has been said before: the gates are the gates of the paths (note plural!) of Day and Night (*Νυκτός τε καὶ Ήματός εἰσι κελεύθων*, 34), and they must be opened in alternation for the arrival of Day and Night. Hesiod’s use of ἀμειβόμεναι (*Theog.* 749) to express the alternation of Day and Night would appear to confirm the reference of Parmenides’ *κλῆδας ἀμοιβούς* to the successive *κέλευθοι* of Day and Night.

²⁵ Note also COXON (2009) 274: “The antithesis night-light anticipates that between the two Forms so named in the Beliefs of Mortals and indicates that the cosmology of the prologue is related to that of the ‘Beliefs’”. WYATT (1992) has pointed to the profusion of word play throughout Parmenides’ poem, although he does not see its philosophical implications. See also MOURELATOS (2008) 222-263 on “Deceptive Words”.

profusion of adjectives compounded with *poly*: πολύφημον, πολύφραστοι, πολύποιος, πολυχάλκους (“very famous, very talkative”, “very perceptive”, “much punishing”, “with much bronze”). Could we then say that the proem anticipates and pre-figures Parmenides’ double argument that encompasses the two paths of inquiry: both the eternal circularity of Being and the multiple and deceptive opinions of mortals which are due to the confused polyphony of the senses? And as for the senses, they are certainly deceptive and lack the unshakable veracity of the *logos* of Being; but the world of *doxa* also has a place in Parmenides’ poem, and as far as we can tell, a pretty extensive one. It is also I think represented in the proem with its abundant exuberance of sensory detail and visual and aural words: both the chariot and the road on which it travels are defined as *polyphēmos* (famous? full of talk?): the wheels and axels are burning *aithomenos* and shrieking. Likewise, the great double gates whirl and creak in their sockets. Indeed Sextus’ allegorical interpretation (*Adu. math.* 7, 112-114) of the chariot as the senses — a vehicle of the senses with two ears (the wheels) and eyes (which for the Greeks both emit light as well as receive it), the *kourai* (which is also the Greek word for pupils) — has a certain attraction. In any case, Parmenides suggests that the approach to the truth requires both *nous* and the senses.

The dizzying sensory imagery of the proem prefigures Parmenides’ teaching; it serves to shake up perception, just as his verbal repetitions shake up the simple signification of names for things; it prepares us for the teaching of the goddess whose discourse will demonstrate not, I think, the falsity of the sensible world, but its *deceptiveness*. It is a world of duplicity and multiplicity in which things seem to come into being and disappear, in which the one and the many are confused, and the paths of Night and Day are separated rather than recognized as being one and the same.²⁶ The journey to the goddess reveals

²⁶ Parmenides would I think agree with HERACLIT. fr. 22 B 57 DK; cf. fr. 22 B 106 DK: day and night are one and the same. For the relation between the two philosophers, see REINHARDT (1916).

the truth, the truth of Being, but, also and simultaneously, the nature of *doxa*. Parmenides' journey as presented in the proem constitutes not only the starting point, but also a microcosm of his teaching. Amid the whirling and screeching of the sensory overload of the journey is the "man who knows" (*εἰδότα φῶτα*) who has the capability of seeing not only with his senses, but also with his *nous*, a *nous* that can grasp what is absent as well as what is present, and therefore, like *moly*, comprehend the *physis* of the whole.

Parmenides' *εἰδότα φῶτα* somehow exists in a timeless sphere in which he can travel on the road of *alētheia* whenever he wishes, and moreover travel on it as far as his *thymos* desires. There are well-known textual difficulties here, but also deeper issues that bear upon our focus on the authority to speak about the cosmos and its origins. Parmenides begins his poem (fr. 28 B 1, 1-3 DK):

ἴπποι ταῖ με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἵκανοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἔς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος,²⁷ κατὰ πάντ' ἀστη²⁸ ἡ φέρει εἰδότα φῶτα ...

"The mares that carry me as far as my spirit would go,
Were conveying me, when leading me they set me on the famous
road full of talk
Of the goddess, the road that carries the man that knows through
every city ..."

The fundamental problem resides in the tenses (*φέρουσιν*, *πέμπον*, *βῆσαν*): while the narrator appears to recount a unique experience

²⁷ Diels-Kranz adopt δαίμονες, Stein's unnecessary emendation. There may be a word play with δαήμων, genitive δαήμονος, "one who has knowledge".

²⁸ The fact that Mutschmann claimed πάντ' ἀστη was the reading of MS N does not vitiate its correctness: the MSS readings make no sense. COXON's (2009) 271 suggestion, following Heyne, κατὰ πάντ' ἄντη, strikes me as unconvincing. He cites ἄντην ἔρχεσθαι ("to meet face to face", *Il.* 8, 399-400) as a parallel, but the Homeric usage of ἄντη with verbs of motion almost always has a hostile sense. PELLICCIA (1988) proposes *to eon*, but I do not know how to translate this. Moreover, πάντ' ἀστη has the critical virtue of echoing the *Odyssey* proem and inviting us to recognize the Odyssean character of Parmenides' journey. More important is Coxon's claim that line 3 is "incompatible with l. 27 and with the whole context". But the fact that the road is ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου does not constitute a contradiction of line 3: the "man of understanding" is not, as he asserts, the equivalent of mankind in general.

of his encounter with a goddess in the past, the journey itself seems to be going on in the present tense. Moreover, the road to the goddess, and hence to *alétheia*, appears to be available to the man of understanding whenever he wills (ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἵκανοι, 28 B 1, 1 DK).²⁹ For Parmenides, it is the man who knows who can make the journey to the goddess; but if he already knows, does he have need of the goddess and her revelations? Does he need her authority to speak authoritatively? While her knowledge transcends the merely human *doxa* of mortals, can the man of understanding arrive at such knowledge on his own, unaided? Isn't the timeless, transcendent sphere of Being always available to the man of understanding, even amid that clutter and clatter of the ephemeral world? If, furthermore, Parmenides plays on the similarity between δαίμων and δαήμων ("expert", "experienced") in line 3, then the phrase ὁδόν ... δαήμονος, "the road of the god[dess]" resembles the ὁδὸς δαήμονος, "the road of the one who has expertise" or "knowledge". In other words: are we to understand that Parmenides' εἰδώς φώς is already a δαήμων φώς and hence from the start Homer's ἴσθεος φώς, "a man equal to the gods"?³⁰

The strange concatenation of present, imperfect, and aorist tenses and the apparent contradiction between past and present in the proem's opening lines most closely parallels a similar phenomenon in the opening of the *Homeric Hymn to Apollo* and the *Theogony* in which divine time intersects with mortal time.³¹ Here too we see Parmenides wrestling with the problem, both pragmatic and epistemological, of how to begin. Far from being a poetic adornment, the proem reveals itself to

²⁹ The phrase cannot refer to the horses.

³⁰ On two occasions, Homer combines δαήμων with φώς, "the man who has knowledge": δαήμονα φῶτα (*Il.* 23, 671), and δαήμονι φωτί (*Od.* 8, 159). Parmenides elsewhere puns on these terms by calling night ἀδαής "ignorant" (fr. 28 B 14, 59 DK) and describing the moon's ἄλλοτριον φῶς "foreign light" (fr. 28 B 14 DK), playing on the Homeric phrase that refers to a foreigner.

³¹ *H. Apoll.* 1-9; *Theog.* 2-23. Cf. ERLER (2002); STRAUSS CLAY (1989) 19-29 and (2003) 54.

be a microcosm — or *mise en abîme* — embracing both the deceptive polyphonic world of human *doxa* and the transcendent and timeless, but always available, Being.

Empedocles

In the case of Empedocles, the issues of beginnings and the sources of his authority to speak about eternal things require us to confront right at the outset an old controversy: did he compose one poem or two? The division into two compositions has always been based on an anachronistic dichotomy between ‘religion’ and ‘philosophy’. Moreover, the Strasbourg papyrus³² has revealed that material (the so-called demonology and some sort of doctrine of reincarnation), thought to belong to the *Katharmoi*, has a place in the *Peri phyeôs*. There is, then, a growing, but by no means universal, consensus that Empedocles composed only one poem and that the whole poem began with fr. 31 B 112 DK.³³

We have thus far pursued the question of authority and of the kinds of knowledge, human and divine, that make possible cosmological speculation. Homer’s Muses transmit both divine and human knowledge of a superior kind; Hesiod’s purvey divine knowledge, which may or may not be true; but in his harangue to Perses and the kings in the *W&D*, Hesiod himself claims to offer genuine human knowledge based on his ability to *noein*. In Parmenides the source of a super-human knowledge of Being was an anonymous goddess, whose speech, embracing both divine truth and human knowledge of a superior kind, is transmitted

³² *Editio princeps* MARTIN / PRIMAVESI (1999).

³³ Cf. for example INWOOD (2001) 8-19 for a doxography; TRÉPANIER (2004); OSBORNE (1987). PRIMAVESI (2013) 667-674 gives a history of the problem; his own view (714-721) argues that the two works are analogous and that the mythic version and the physical teaching are mirror images of each other. I am attracted to OBBINK’s (1993) notion that the *Katharmoi* were excerpted for performance from the larger work.

via the *kouros* directly to us. There was, however, a hint, as we saw, that the mediation of the goddess might ultimately not be necessary, that *nous* on its own might in fact suffice.

Now, Empedocles rings the final change on these possibilities by claiming that he himself is a god (or so he appears to others), or at least a *daimôn*. He claims that all human knowledge is partial (like the white flower of *moly*). Men with their inevitably fragmentary vision do not understand that human beings and everything else that we perceive is not born and does not die; they can neither comprehend that all things arise from the four immortal elements, nor are they able to grasp the workings of the cosmic cycle through the eternal forces of Love and Strife.

Empedocles chose to begin his work by addressing the citizens of Akragas (fr. 31 B 112, 1-4 DK):

Ὥ φίλοι, οἱ μέγα ἀστυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος
ναιέτ' ἀν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμουνες ἔργων,
ξείνων αἰδοῖοι λιμένες, κακότητος ἀπειροι,
χαίρετ' ...

“Friends, who inhabit the great citadel of tawny Akragas,
On the peak of the city, who concern yourselves with good deeds,
Revered harbors for strangers, inexperienced of evils,
Hail!”

Empedocles declares to his countrymen that he has travelled far and wide and now returns in triumph to his native Akragas. Like an Odysseus returning home, but quite unlike Parmenides' *kouros*, who journeys ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου, Empedocles has made his progress throughout the cities of men. In these first lines of his fragmentary proem, the speaker greets his fellow-citizens from Akragas, heaping praise upon the city and its inhabitants, and announces his apparent divinity (fr. 31 B 112, 4-5 DK):

ἐγὼ δ' ὅμιν θεὸς ἀμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ζοικα.

“I, for you an immortal god, no longer mortal
Go among you honored by all, as indeed I seem.”

Whether Empedocles' source or an imitation of our passage, a similar line, attributed to Pythagoras (ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός,³⁴), significantly omits ὑμῖν which should be taken with ὥσπερ ἔσικα, although this meaning may not be apparent on the first reading — and indeed, many take Empedocles' claim to divinity and immortality at face value. The assertion that at first seemed absolute will subsequently require substantial modification, as we learn that only his six principles are eternal. But here he presents himself as honored by all to whose flourishing cities (ἄστεα τηλεθάνοντα, 7) he comes. This seems to allude to Parmenides' proem (and thus strengthen the reading πάντ' ἄστη, fr. 28 B 1, 3 DK) and would make Empedocles himself an εἰδότα φῶτα who traverses all cities on the road of the goddess. He will, in fact shortly reveal that he is a *daimôn* and perhaps also an ἴσθεος φώς, thereby elaborating and developing Parmenides' conceit. But at this point we learn that Empedocles apparently is returning to his hometown, performing a *nostos*, after his triumphal journeys elsewhere. On those journeys, he was mobbed by crowds of people in need, physical as well as psychological, and he offered healing and oracles to suffering mankind (fr. 28 B 1, 7-12 DK). Empedocles' use of the mantic language of healing suggests that he brings both revelation and alleviation of suffering. That revelation surely consists of the teachings that follow. Now, back in Akragas, he offers his own city the benefits of that teaching.

The knowledge Empedocles claims as his own derives from his being an apparent god among men; fr. 31 B 115 DK, which Plutarch tells us came from the beginning of his work, explains how this came to be: he is a *daimôn* — and for Empedocles, gods and *daimones* seem to be interchangeable: both turn out to be long-lived (δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, 31 B 115, 5; θεοὶ δολιχάιωνες, 31 B 21, 7, cf. 31 B 23, 17), but not eternal. Just as many elements in Parmenides' proem prefigured his subsequent exposition, many details of this fragment also

³⁴ HIEROCL. *In Carm. aur.* 20, 4, 10; IAMBL. *Protr.* 15, 21.

allude to Empedocles' teaching. If the first fragment (31 B 112 DK) exerts a strong force of attraction with its human throngs accompanying the supposed god among men, this second self-presentation in fr. 31 B 115 DK repels in its description of the *daimôn*. Doomed to punishment for murder or perjury lasting 30,000 years, the *daimôn* takes on all the forms of mortal things; he is an exile, an outcast, whom all the elements spew forth in disgust. And finally the shocking announcement (31 B 115, 13-14 DK):

τῶν καὶ ἐγώ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκει μαινομένω πίσυνος.³⁵

“Of those, I too am now an exile and wanderer from god,
Having trusted in maddened strife.”

The contrast between the triumphal return depicted in fr. 31 B 112 DK and the horrors of the *daimôn*'s exile is literally mind-boggling; to have the same individual “I” described in such contradictory terms would surely catch the reader’s or hearer’s attention — and that was surely part of the point. The description of Empedocles’ daemonic trajectory clearly adumbrates the doctrines he will subsequently expound. He has traversed all the elements, which form the eternal components of the cosmos (earth, air, fire and water), and has been held in thrall by one of the two forces that control that cosmos: Strife (note that *philia*, Strife’s counterpart, is invoked and implied in the “friendly” address of fr. 31 B 112 DK). In his 30,000 seasons, he has seen much and experienced much — indeed a δαχμων — traversing all shapes and sizes; he has acquired the authority to speak about the cosmos and its cyclical workings because he has experienced them in his own person in his restless transformations.

I would argue that Empedocles’s doctrine of metempsychoysis has little to do with Orphic/Pythagorean religious doctrine: he exploits transmigration to lend authority to his teaching

³⁵ Cf. fr. 31 B 139, 1-9 DK.

concerning the cosmic cycles and the constant interactions between Love and Strife. Ultimately, it will turn out that this view is at least partially false, or certainly requires substantial revisions. Empedocles' gods are not immortal: only the four elements and the principle that brings them together, Love, and the principle that separates them, Strife, are eternal. Thus, these two fragments from the opening of Empedocles' *Peri physeōs* not only name the immortal elements of Empedocles' cosmos; they also demonstrate the workings of the two eternal principles whose interactions — attractions and separations — both create and destroy that cosmos. Empedocles attracted his audience by beginning his cosmogony with the “far-gleaming façade” (Pindar *Ol.* 4, 3-4)³⁶ that is ultimately belied by his cosmogonic and cosmophaethartic teaching.

Anyway, back to Akragas: despite his flattering tones, despite his remarkable get-up (*ταυνίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις*, “wreathed in ribbons and festive garlands”, 31 B 112, 6 DK) and his triumphal entry into his home town, where he might have expected to have his revelations well-received, Empedocles seems to have failed as his subsequent address to the same *philioi* attests (31 B 114 DK):

ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὕνεκ’ ἀληθείη πάρα μύθοις,
οὓς ἐγὼ ἔξερέω· μάλα δ’ ἀργαλέη γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσκηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὄρμή.

“Friends, I know because there is truth in the words
Which I speak; this is very painful
For men and in their hearts the impulse toward persuasion is
full of evil envy.”

“A prophet in his own country...” Most mortals are *ephéméroi*,³⁷ their shortsightedness stands in opposition to the longer

³⁶ I was delighted to discover that TRÉPANIER (2004) 77 used the same image to describe Empedocles' poem; D'ALESSIO (1995) 159 uses it of Parmenides' poem.

³⁷ Cf. fr. 31 B 3, 9 and B 131, 8 DK. FRÄNKEL's classic essay (1946) mentions Empedocles only in passing.

perspective of the *daimones* his teaching requires. But before launching into his teaching, Empedocles invokes his Muse (31 B 3 and 131 DK), none other, it turns out, than Hesiod's Calliope, the Muse who grants persuasive discourse to the kings, a discourse that heals quarrels and strife (*neikos! Theog.* 87). But here too Empedocles both imitates and diverges from his predecessor by slightly varying the name of his Muse: Kalliopeia suggests a word play on the *agathos logos*, which she is asked to purvey, the good account that constitutes Empedocles' teaching and offers healing to mankind.³⁸ But, as quickly emerges, not all men are capable of grasping that teaching.

Here we also find another significant echo of Parmenides' proem: in addition to having suggested that he is the εἰδώς φώς who travels through the cities of men, Empedocles invokes his Muse (31 B 3, 3-8):

καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἀντομαι, ὅν θέμις ἔστιν ἐφημερίουσιν ἀκούειν,
πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήγινον ἄρμα.

μηδέ σέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσει — καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν.

“And you, white-armed maidly Muse, much wooed, much
remembering,
I beseech you: of those things that it is lawful for ephemeral men
to hear,
Send them, driving your chariot with lovely reins from the house
of Piety

And the flowers of honor for good repute will not force you
To take them up from the hands of men on condition of saying
more than is holy
With boldness — and then indeed to sit upon the peaks of
wisdom.”

³⁸ Cf. HARDIE (2013).

With her ambiguous epithet, Empedocles' goddess is not only "much remembering", but also "much-wooed", while remaining maidenly (rather than Parmenides' more promiscuous one?), driving her "well-reined" chariot from the house of Eusebia, and sending forth those things which are *themis* for ephemeral mortals to hear. Unlike Parmenides' "tell-all" goddess, Empedocles' Kalliopeia is far more discreet; and in an ironic reversal of traditional invocations, she is urged not to impart all she knows. Human adulation, to become famous through skill or knowledge, is a trap to be avoided.³⁹ Empedocles here seems to suggest that he, unlike his predecessor, may not reveal his whole teaching (or his teaching about the whole) to everyone. It is at this point, I think, that Empedocles turns away from addressing the citizens of Akragas as a group to a sole addressee named Pausanias, the son of *daiphrôn* Anchites/os (31 B 1 DK);⁴⁰ the rest of mankind are all deluded in their belief that whatever fragmentary knowledge they encounter constitutes the whole (31 B 2 DK) — again the underlying notion of *physis* (as in the case of *moly*), as the knowledge of the whole.

³⁹ HARDIE (2013) 237-240 (following Karsten) attractively argues for a lacuna after line 5 so that lines 6-8 form the Muse's response to the speaker. She would then be urging the poet not to reveal all she tells him (only what is *hosios* for day-creatures to hear) because of his ambition to appear wise among mortals. The sarcastic tone can be paralleled by the insulting address of Hesiod's Muses. Placing the words in the mouth of the goddess also solves the problem of θοάζ-ζειν, which would then have its expected sense of "sit" rather than "rush" — which Hardie, however, maintains. INWOOD (2001) separates fr. 31 B 3, 1-5 (= his fr. 9) and 31 B 3, 6-13 DK (= his fr. 14), taking the last lines as addressed to Pausanias.

⁴⁰ In the scholarly tradition, the change in addressee from singular to plural has been the most important formal criterion for separating the Empedoclean material into two poems, with the assumption that the *Katharmoi* constituted an exoteric work addressed to the public, while the *Peri phyeôs* contained his esoteric teaching. But such a shift of addressee within a single work finds a clear parallel in Hesiod's *Works and Days* where in the first half Hesiod alternates between the kings and Perses in making his argument for justice. We should, moreover, be open to the possibility that Empedocles may have returned to address a wider audience, even in the later parts of his composition.

Diogenes Laertius tells us that Pausanias was Empedocles' *erômenos*, a biographical fiction, one supposes. But the name of Empedocles' addressee remains intriguing: if we interpret the name as "Putting an End to Suffering", then we have a *redender Name* for the effect that Empedocles' teaching will have — and indeed already has had — on his addressee.⁴¹ We should remember that Empedocles puns on his own name, casting his teaching as *empedon*, "sure, certain".⁴² I cannot at this point resist throwing out a highly speculative suggestion: if Anchites/tos was understood as a by-form of Anchises (with a common interchange of tau and sigma), or even if only the similarity of sound could evoke the other, then are we meant to think of Pausanias as the offspring of Aphrodite? He would then have been born under the influence of Love, as opposed to Empedocles himself who, as he has told us, "has put his trust in maddened Strife" (*νείκει μαινομένωι πίσυνος*, 31 B 115, 14). Under the reign of Love, opposites attract; hence the attraction of teacher and student.

Be that as it may, the discovery of the Strasbourg papyrus with its 70 plus consecutive lines from Book One has reinforced earlier observations about Empedocles' style: Empedocles' use of repetition differs from epic repetition, if we mean the recurrence of formulaic phrases we find in epic. It also is distinct from the kind of repetition we found in Parmenides. Empedocles' deployment of recurring lines and phrases is a stylistic device that reinforces his argument concerning the recurrent cycle of the eternal elements, forever uniting and separating in Love and in Strife, a rhetoric of ceaseless change and timeless permanence. Similarly, the microcosm of Empedocles' metempsychosis, his own cyclical transmigration from plant to beast and to god and back again, mirrors the macrocosmic cycle of the universe.

⁴¹ Cf. the epigram included in the *Palatine Anthology* (7, 508, fr. 31 B 156 DK), cited by Diogenes Laertius and ascribed to Simonides: Πλωσσνήγη ἵητρὸν ἐπώνυμον Αγχίτεω νῖόν, "Pausanias, son of Anchites, a doctor, rightly named".

⁴² See OBBINK (1993) 87-88 for Empedocles' punning on his own name. Hesiod, to be sure, does the same: ὅσσαν ἱεῖσαι, *Theog.* 43.

As Empedocles tells us, the *daimôn-nous* has directly experienced the four elements in its journeying, tossed from one to the other as an exile from the perfect harmony of the *Sphairos* (fr. 31 B 115 DK); he therefore has the ability to extrapolate the existence of the four elements in their distinctive and pure forms when they are completely separated at the height of Strife's power. Even though not eternal and incapable of surviving the complete revolution of the cycle, the long-lived *daimôn* can envisage and reconstruct the existence of the cosmic cycle through the combined evidence of sense perception, experience, and the workings of *nous* and through the affinity between *nous* and the *Sphairos*. Such a possibility is made quite explicit in a fragment that is usually interpreted as a tribute to Pythagoras or even Parmenides (fr. 31 B 129 DK):⁴³

ἢν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδὼς,
δός δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν <τ’> ἐπιήρανος ἔργων.
ὅπιπότε γάρ πάσησιν ὁρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ἥει” ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἔκαστον
καὶ τε δέκ’ ἀνθρώπων καὶ τ’ εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

“There was among them a man who knew extraordinary things,
Who possessed in his mind the greatest wealth,
Master of all sorts of surpassingly wise deeds;
For whenever he reached out with all his mind,
Easily would he gaze upon each of all the things that are,
Even in ten lifetimes of men and also in twenty.”

What matters to us here is not so much the identity of *τις ἀνὴρ περιώσια εἰδὼς* (“a man with extraordinary knowledge”, reminiscent of Parmenides’ εἰδὼς φῶς), but rather the possibility of reaching out with one’s mind and “gazing on each of the things that are in ten and even twenty human lifetimes”.⁴⁴ The *daimôn*, punished by an exile extending 30,000 seasons, similarly

⁴³ These traditional identifications may be mere guesses; it seems quite possible that Empedocles is speaking about himself.

⁴⁴ In fr. 31 B 11 DK, the mass of mankind is called “fools” (*νήπιοι*) because their thoughts are not long-lasting (*δολιχόφρονές*); presumably the *daimones*, like

is capable of grasping the workings of the universe and its cosmic alternations. Even if, as some scholars have argued, Empedocles had presented a golden age of Love and harmony, a “peaceable kingdom” at the beginning of his exposition of the cosmic cycle,⁴⁵ his knowledge of the cycle and its workings, his “double tale”, can only derive, as he tells us, from his participation and experiences within the period of increasing Strife (cf. fr. 31 B 124 DK).

And speaking of cycles and time’s winged chariot, it is time to conclude. Much here has been speculative, some of it also dogmatic, but I hope a red thread of an argument has emerged. First, I have emphasized the problem of beginnings and the importance of opening presentations or proems as intimately bound up with the cosmological teachings that follow and how what may at first appear to be merely literary devices offers clues to the teachings they introduce. I have also tried to point out the high degree of continuity in early Greek cosmogonic speculation — in which I also included Homer. The issues I see running through from Homer onward are the themes of the kinds of knowledge and the sources of authority. On the first question, there seems to be a remarkable degree of continuity in framing and classifying knowledge as a duality: divine and human, which embraces knowledge of the divine and of the human as well as knowledge *about* the divine and *about* the human. From this immediately arises the question of the accessibility of divine knowledge and its relation to human knowledge. In Homeric

the *theoi*, insofar as they are δολιχαίωνες have had longer experience and hence can grasp the cyclical character of the cosmos.

⁴⁵ SEDLEY (1989) suggested (although he believes in two poems rather than one) that Empedocles’ poem may have included a “Hymn to Love” that Lucretius imitated in his “Hymn to Venus” at the beginning of the *De rerum natura*. He insists that Lucretius invokes Empedocles solely as a poetic model without any doctrinal allegiance. Yet TRÉPANIER (2004) argues more convincingly that, just as Lucretius’ invocation to Venus in the *De rerum natura* turns out to be false — or at least needs to be understood metaphorically — an Empedoclean “Hymn to Philotes” would likewise only constitute half of his “double tale”.

epic, human knowledge is imperfect and partial. It is imprecise in relation to the events of the heroic past; and it is woefully inadequate in its account of the gods. The Muses who speak through the poet, however, convey an accurate and complete account of past events that includes the interventions of the gods and that gives those events their coherence. The question of the Muses' reliability only arises with Hesiod. They do indeed have knowledge of the divine, of which ordinary human knowledge is inadequate, but their knowledge is deceptive for mortals because unverifiable. Knowledge of *human* things, however, is available to someone like Hesiod who can tell it like it is to Perses, because, unlike his foolish brother, he has *nous* that can figure things out. Hesiod's authority in the *Works and Days* resides within himself.

Parmenides retains and even radicalizes the dualism of knowledge between the eternal and the ephemeral things. But here in an inversion of Hesiod, it is the *doxa* *brotôn* that is deceptive; while the truth of Being may have a divine source, it is nevertheless ultimately available via *nous*, at least for the "man who knows". Parmenides' dizzying journey allows him entrance to the transcendent, but always available realm of Being. Empedocles' teaching embraces both the four eternal elements and divine principles of Love and Strife as well as the ephemeral and fragmented world of mortal experience. He claims to speak authoritatively because of his personal experience. But unlike Hesiod who can vouch only for the truth of mortal matters, Empedocles, because he has been not only a long-lived *daimôn*, but has also experienced the coming to be and passing away of *ephêmeroi* in their different forms, can reveal the whole or *physis*. We thus do not need to invoke mysticism or shamanism to explain the apparently bizarre character of Empedocles' self-presentation. It is a radical but almost inevitable solution to the problem of authority and the central question of human access to knowledge of the divine and of the cosmos. His teaching concerning the eternal cosmic cycle begins from his circular voyage throughout the world, experiencing its elements, and ends in his *nostos* as a *daimôn* returning to his Agrigentine home.

Works cited

- BONNAFÉ, A. (1985), *Eris et Eros. Mariages divins et mythe de succession chez Hésiode* (Lyon).
- BRAGUE, R. (1990), “Le récit du commencement: Une aporie de la raison grecque”, in J.-F. MATTÉI (ed.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, mai 1987* (Paris), 23-31.
- BRYAN, J. (2012), *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato* (Cambridge).
- BURKERT, W. (1969), “Das Proömium des Parmenides und die ‘Katabasis’ des Pythagoras”, *Phronesis* 14, 1-30.
- COXON, A.H. (2009), *The Fragments of Parmenides*, revised and expanded edition, R. MCKIRAHAN (ed.) (Las Vegas).
- D’ALESSIO, G.B. (1995), “Una via lontana dal cammino degli uomini: (Parm. Frr. 1 + 6 D.-K.; Pind. Ol. VI 22-27; pae. VIIb 10-20)”, *SIFC* 13, 143-181.
- ERLER, M. (2002), “Praesens divinum: Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur”, in M. JANKA / C. SCHÄFER (eds.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen* (Darmstadt), 81-98.
- FRÄNKEL, H. (1946), “Man’s ‘Ephemeros’ Nature According to Pindar and Others”, *TAPhA* 77, 131-145.
- HARDIE, A. (2013), “Empedocles and the Muse of the *Agathos Logos*”, *AJP* 134, 209-246.
- HAVELOCK, E.A. (1958), “Parmenides and Odysseus”, *HSPh* 63, 133-143.
- INWOOD, B. (2001), *The Poem of Empedocles*, revised edition (Toronto).
- KAHN, C.H. (2009), “Postscript on Parmenides”, in *Essays on Being* (Oxford), 207-217.
- KLOSS, G. (1994), *Untersuchungen zum Wortfeld “Verlangen/Begehrn” im frühgriechischen Epos* (Göttingen).
- MARTIN, A. / PRIMAVESI, O. (1999), *L’Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666) (Berlin).
- MOST, G.W. (1999), “The Poetics of Early Greek Philosophy”, in A.A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge), 332-361.
- (2013), “Eros in Hesiod”, in E. SANDERS *et al.* (eds.), *Erôs in Ancient Greece* (Oxford), 163-174.
- MOURELATOS, A.P.D. (2008), *The Route of Parmenides*, revised and expanded edition (Las Vegas).
- OBINK, D. (1993), “The Addressees of Empedocles”, in A. SCHIESARO / P. MITSIS / J. STRAUSS CLAY (eds.), *Mega Nepios. Il destinatario nell’epos didascalico* (Pisa), 51-98.

- OSBORNE, C. (1987), "Empedocles Recycled", *CQ* 37, 24-50.
- (1998), "Was Verse the Default Form for Presocratic Philosophy?", in C. ATHERTON (ed.), *Form and Content in Didactic Poetry* (Bari), 23-35.
- (2005), "Sin and Moral Responsibility in Empedocles' Cosmic Cycle", in A.L. PIERRIS (ed.), *The Empedoclean Κόσμος. Structure, Process and the Question of Cyclicity. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, July 6th –July 13, 2003* (Patras), 283-307.
- PELICCIA, H. (1988), "The Text of Parmenides B1.3 (D-K)", *AJP* 109, 507-512.
- PELLIKAN-ENGEL, M.E. (1974), *Hesiod and Parmenides. A New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Proem* (Amsterdam).
- PRIMAVESI, O. (2013), "Empedokles", in H. FLASHAR / D. BREMER / G. RECHENAUER (eds.), *Die Philosophie der Antike. Band 1, Früh-griechische Philosophie* (Basel), 667-739.
- REINHARDT, K. (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn).
- SEDLEY, D. (1989), "The Proems of Empedocles and Lucretius", *GRBS* 30, 269-296.
- STRAUSS CLAY, J. (1989), *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns* (Princeton).
- (2003), *Hesiod's Cosmos* (Cambridge).
- TRÉPANIER, S. (2004), *Empedocles. An Interpretation* (New York).
- VERGADOS, A. (forthcoming), *Hesiod's Intellectual World*.
- WÖHRLE, G. (1993), "War Parmenides ein schlechter Dichter? Oder: Zur Form der Wissensvermittlung in der frühgriechischen Philosophie", in W. KULLMANN / J. ALTHOFF (eds.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur* (Tübingen), 167-180.
- WRIGHT, M.R. (1998), "Philosopher Poets: Parmenides and Empedocles", in C. ATHERTON (ed.), *Form and Content in Didactic Poetry* (Bari), 1-22.
- WYATT, W.F. JR. (1992), "The Root of Parmenides", *HSPh* 94, 113-120.

DISCUSSION

G. Campbell: You argue that when Hesiod meets the Muses early in the *Theogony*, they warn him (and us?) that their speech can be deceptive and therefore we should not place absolute trust in what they say: “We know how to tell many lies that sound like truth, but we know how to sing the truth when we will” (*Theogony*, 27-28). How does this reading fit in with Hesiod’s claim a little after this that the Muses know everything that is, will be, and was, and that they have granted him two parts of this divine knowledge: the past and the future?

J. Strauss Clay: First, as you point out, the Muses only grant Hesiod a part of the knowledge they possess. Second, he is instructed “to celebrate the things that are and will be, and to hymn the race of the blessed ones who are forever” (32-33). To celebrate is not quite the same as to tell the truth about something. Finally, after making a boastful declaration of their own ambiguity, they do not say what so many scholars want them to say: “but we will tell you the truth”. That omission seems to me significant and must not be overlooked or ignored.

K. Schmid: What Greece is it that Hesiod’s *Theogony* is written for? Does the inclusion of different traditions in Hesiod’s theology have a political function?

J. Strauss Clay: Yes. While Greece continued to be dominated by small city-states, the 8th century saw the rise of Pan-Hellenic institutions, like the sanctuaries of Olympia and Delphi, the epics of Homer, and the *Kunstsprache* in which they were composed. In these the individual Greek *poleis* discovered a communality that united them despite their local differences. Surely there were also many other theogonic traditions in the early

archaic period. Hesiod's account both includes and integrates alternative and local cosmogonic accounts and avoids references to epicoric traditions, as is clear from his omission of local epithets for divinities; they appear only briefly in the first catalogue (10-21) which is rejected for being incomplete. I have pointed to traces of an alternate version found in Homer, to which Hesiod alludes, where Okeanos and Tethys were the primal divinities. We know, for instance, of different numbers and names of the Muses and the Graces from other contexts like vase painting. The *Theogony* is self-consciously Pan-Hellenic and aims to be (and in fact became) canonical for all the Greeks. As for Parmenides and Empedocles, they are part of that Panhellenic culture, and, as I tried to point out, very much in line with the questions raised by Hesiod. Their use of the poetic *Kunstsprache* likewise transcends local dialects concerns. Finally, in their own way, they each also consider themselves Odysseuses.

K. Volk: I am wholly persuaded by your reading of the development from Homer via Hesiod to Parmenides and Empedocles, but was wondering whether you thought there was any significance to the differences in genre among your texts. Of course, it is anachronistic to speak of 'didactic poetry' for this period (where all texts in question would have been considered *epos*), but I think there are still differences between Homer and the *Theogony* on the one hand, and the *Works & Days*, Parmenides, and Empedocles on the other (witness Aristotle's famous claim that while Homer is a *poietes*, Empedocles is but a *physiologos*). You yourself have mentioned the 2nd-person addresses in the *Works & Days*, Parmenides, and Empedocles as a mark of distinction vis-à-vis the first group of texts. Would you care to speculate some more on the generic differences among these poems, including perhaps their performance contexts and envisaged audiences?

J. Strauss Clay: I agree with you that there are important generic differences between, on the one hand, Homeric epic and

the *Theogony*, and even important distinctions between these two kinds of *epos*: the latter could be considered a form of catalogue poetry, of which there are passages within the monumental Homeric epics, like the Catalogue of Ships or the Catalogue of Women in *Odyssey* 11. A striking difference, however, between the heroic epic and theogonic poetry is the greater degree of authorization required by the latter: Homer's proems are 8 or 10 lines long; Hesiod's require 110 verses — but after that, he basically disappears. However, the audience is rarely directly engaged in these narrative genres, which, after all, relate events from the remote past, the actions of the heroes or cosmogonic events. In the case of the *Works and Days*, Parmenides, and Empedocles, the emphatic presence of a speaking "I" and of an addressee fundamentally changes the dynamics: we are in the here and now, a conversation is unfolding in our presence. The audience does not merely follow the story, but rather becomes actively engaged, like spectators at a tennis match. Even if the addressee remains silent, we are witnessing a dialogue, but not passively, since our evaluation and involvement with the "you" may develop and change over the course of the composition. We may identify or distance ourselves from the addressee; important signposts in this evolving relation are the use of apostrophe, and rhetorical ploys like exhortations, threats, and even praise. So while epic and cosmogonic poetry transport us to the distant past, this other form insists on our engagement in the *hic* and *nunc* of performance.

T. Fuhrer: Im Anschluss an die Antwort auf Katharina Volks Frage, dass wir Unterschiede zwischen den Texten von Hesiod, Parmenides und Empedokles nicht mit dem (schwierigen) Begriff der literarischen Gattung, sondern mit der Frage nach der Sprechsituation erklären sollten (wer spricht, wer übernimmt die Rolle des für das Gesagte Verantwortlichen?), möchte ich nachhaken: Können wir etwas sagen über den Grund, warum in diesen Texten der Anspruch erhoben wird, Aussagen über die Entstehung der Götter und der Welt, wie sie in der Gegenwart sichtbar und

erlebbar ist, machen zu können? Ist — ähnlich wie dies für das *Enūma elīš* ja möglich ist — auch hier die Art und Weise, wie Wissen und Autorität beansprucht werden, aus dem historischen, d.h. politischen oder religiösen, Kontext (mit dem ‚Sitz im Leben‘) zu erklären?

S. Maul: Es scheint offensichtlich, dass der Versuch, das Werden der Welt zu beschreiben, nur mit den Mitteln geschehen kann, die der Zeit, in der eine solche Vorstellung entsteht, entspricht. So ist es wahrscheinlich, dass die in die Urzeit projizierte Ordnungskonfiguration nicht nur der Vorzeit ihre Gestalt gibt, sondern auch der Gegenwartswelt, aus der eine Vorstellung von der Weltentstehung erwächst. Im Fall des sog. babylonischen Weltschöpfungsepos *Enūma elīš* habe ich zu zeigen versucht, wie eng die dort dargelegten Schöpfungsvorstellungen verbunden sind mit der altorientalischen Gegenwartswelt, mit ihren politischen, sozialen und auch topographischen und architektonischen Bedingungen. Können Sie mir darlegen, ob und in welcher Weise die im alten Griechenland jeweils herrschenden Verhältnisse die *Theogonie* des Hesiod und die weiteren von Ihnen vorgestellten Texte beeinflussten oder gar prägten?

J. Strauss Clay: The questions of Therese Fuhrer and Stefan Maul overlap, so I venture to answer them together. The *Enūma elīš*, as Professor Maul has so eloquently shown, was a ritual text recited at the New Year's festival and, while incorporating earlier heterogeneous elements, was nevertheless intimately connected with the preservation of the contemporary political, social, and religious order. The *Theogony* likewise alludes to and incorporates other accounts and is surely influenced by Near Eastern models, but while it describes the origins and character of the regime of Zeus, it does not justify a specific political order, like the royal and divine kingship of Babylon. Moreover, it is not a sacred or priestly text. I can merrily alter it, augment or curtail it; it is not tied to a sacred ritual. This divorce from a specific religious-political context seems to me absolutely crucial.

K. Volk: This is a follow-up question to that of Stefan Maul about the historical, social, and political context of the Hesiodic poems. Obviously, the *Works & Days* is more clearly anchored in a particular period and social context and shows clear concerns for contemporary issues. What about the *Theogony*, though? Is this a kind of ‘prequel’ to the *Works & Days*, setting up the rule of Zeus, which is then meant to guarantee the justice and social order envisaged in the second poem (cf. the *Works & Days* proem)?

J. Strauss Clay: We can say that the *Works and Days* reflects a specific period in Greek history that obtained in the early archaic period, but Hesiod would not have seen it that way. He at least believed that the fundamental character of the human condition was as he depicted it with the need for justice, marriage, agriculture, and respect for the gods as its unchanging coordinates — all predicated on human mortality and economic scarcity. That being said, I do believe that the *Theogony* offers a complementary vision from the perspective of the gods that explains and justifies the way human beings have to live in the world under Zeus’s domination. Both the Prometheus story and the myth of the five races, recounted at the beginning of the *Works and Days*, reveal the depressing fact that human life was better before Zeus came to power.

R. Brague: La prétention à une inspiration supra-humaine n'est pas sans une dimension sociale. Elle sert à légitimer la compétence de celui qui, n'étant pas membre de la corporation des poètes, ne devrait pas avoir la compétence pour parler. Ainsi, dans la Bible, le prophète Amos explique qu'il n'est pas prophète et membre syndiqué d'une guilde de prophètes, mais que c'est le dieu d'Israël qui est allé le chercher pour lui confier une mission (7, 14-15).

J. Strauss Clay: There is, of course, no reason to assume that Hesiod was not a ‘member of the guild’, but you are right in saying that he presents himself as such in the *Theogony*. In the

Works and Days, however, we learn that he took part in poetic competitions. The *Theogony*'s lengthy proem, describing his calling (not without reminiscences of the story of David), does show an awareness of and emphasis on what he sees as the problematic character of his task: accounting for the cosmos from its first beginnings. He also recognized that this subject matter requires a kind of authorization that perhaps heroic epic does not and thereby draws attention to its difficulty. Presumably, Amos' mission was not to convey stories about the origins of the cosmos, but to convey God's instructions to Israel. Interestingly, in the *Works and Days*, Hesiod does convey instruction that might seem almost prophetic about justice and work, but he there doesn't seem to need the Muses or divine inspiration.

R. Brague: Le texte qui contient l'énumération la plus complète des réalités qui constituent le monde physique (109-111) est athétisé par Friedrich Solmsen à cause de la difficulté que présente le $\varepsilon\kappa\tau\omega\nu$ du v. 111. M.L. West, dans son édition commentée, athétise justement le v. 111. Quels arguments vous ont-ils poussée à les garder tous ?

J. Strauss Clay: Solmsen athetized a quarter of the poem; earlier Jacoby excluded 61%. The more conservative West restored all but 30 lines (correctly omitting some like 218-219). West's objection to line 111 is that it repeats line 45 and hence must be interpolated. Constructions *ex sensu* involving pronouns can be found elsewhere in the poem, e.g. 295, 319. The rivers and stars, mentioned in verses 109-110, are in fact catalogued in the *Theogony* (as are other natural phenomena, like the winds, sun and moon), so not their mention here, but their absence from the 'table of contents' would be anomalous. In fact, their presence in the *Theogony* is one of its defining features and makes it simultaneously a cosmogony.

R. Brague: Nous avons du mal à comprendre comment Hésiode peut se proposer de raconter la venue à l'être de dieux qui sont dits par ailleurs, et avec la régularité lancinante d'une

formule, “toujours existants” (*aien eontes*). La difficulté ne proviendrait-elle pas de ce que l'on projette sur la période épique un concept de l'éternité anachronique, celui du platonisme ? Et l'idée aristotélicienne selon laquelle tout ce qui a eu un commencement dans le temps doit nécessairement avoir une fin dans celui-ci. Mais la logique du mythe fonctionne-t-elle ainsi ? Et même un prosateur comme Thucydide parle de l'œuvre qu'il vient pourtant d'écrire comme d'un *ktêma es aiei*.

J. Strauss Clay: The issue already deeply concerned the Pre-Socratics, starting with Xenophanes (and perhaps already with the Milesians), and therefore cannot be blamed on Plato or Aristotle, and I am always nervous about attributing something to an ‘epic mentality’. It does, however, seem to be a peculiarly Greek pre-occupation; it does not seem to have troubled Near Eastern and Judaic cosmogonies where the gods or the cosmos come to be but last forever. Medieval philosophers did wrestle with the distinction between eternity and sempiternity, where the latter signifies a coming-to-be, but imperishability.

R. Brague: Sextus Empiricus interprétait le début du poème de Parménide comme une allégorie de la connaissance sensible. Le parallèle avec les organes de la perception est en effet parfois tentant : ainsi, par exemple, les *kourai héliades* (v. 9) se laissent facilement interpréter comme les globes oculaires avec leur pupille (qui est justement dite *korê*) et la lumière solaire censée présente en elles. Mais je vois mal comment Parménide pourrait considérer les sens comme conduisant à la vérité, lui qui les soumet un peu plus tard à une critique dévastatrice (28 B 7, 4 DK).

J. Strauss Clay: I think one can argue that it is precisely the cacophony of the senses and the ambiguity of language that constitutes the necessary prelude to the approach to the realm that transcends the deceptive *doxa* of the senses and of time, that is, the eternal realm of Being. The senses are deceptive and

ambiguous, but they are not nothing, i.e. non-Being. We must not forget that the most extensive part of the poem dealt with the sensible world and Parmenides seems to begin that section by pointing out the errors human beings make. The account he will give presumably avoids those errors and, as the goddess claims, is the best possible one for human beings to give, even if it will never have the certainty of Being. While the phenomenal realm of *doxa* may be based on mistaken assumptions involving non-Being, it is nevertheless not a meaningless jumble, but an arrangement, διάκοσμος, that is ἐοικότα πάντα (B 7, 60).

R. Brague: Dans le fragment d'Empédocle que vous citez (31 B 115 DK), ne pourrait-on pas distinguer d'une part les *daimones*, qui ne jouissent que d'une vie très longue, mais limitée, et d'autre part les *makares* d'autrui desquels les premiers auraient fait défection, et qui seraient les seuls à être authentiquement immortels?

J. Strauss Clay: As far as I can tell, for Empedocles, neither the *daimones* nor the gods are immortal: both are long-lived (cf. B 115, 5; B 21, 7; B 23, 17 DK). Immortal are only the four elements and Love and Strife.

R. Brague: As students of the ancient world, we have our own epistemological challenges. We are limited to the surface of things, knowing only what people said, not what they thought. Yet there is a tendency to apply distinct interpretive models to authors like Parmenides and Empedocles on the one hand, and figures like the biblical prophets on the other. That is, one considers the rhetoric of divine inspiration in the first group in terms of poetic art, metaphor and allegory, while the same rhetoric in the latter group is typically interpreted in terms of a presumed earnest report of belief or religious experience. How can we be so sure about making this distinction, and how can we tell a poet from a prophet when both speak the language of

inspiration and revelation? How do we know that Parmenides and Empedocles are not just as earnest about what they describe as inspiration as are their prophetic peers in the Jewish tradition?

J. Strauss Clay: This is of course a very important question and you are right to raise it. And I fear that I am one of those who do make a distinction between the prophets and the *physiologoi*, but Burkert on Parmenides and Kingsley on Empedocles insist on the mystical-religious character of their revelations. I think monotheism does make a difference as does a God who is all knowing and all-powerful. Already with Hesiod we have gods who may or may not tell the truth; and apparently when he exhorts and threatens the kings and his brother like the prophets of Israel, he does not need the gods to do so. It is also not clear to me how accepting the revelations of Parmenides, despite the goddess' impeccable credentials, has a direct ethical application that will require me to change my life. Empedocles, on the other hand, does seem to have an ethical doctrine (e.g., no meat eating), but the fragmentary state of the text does not allow us to be sure whether such restraint will lead to salvation. There does in any case seem to be a tension in his teaching between a mechanistic and an apocalyptic view of the cosmos, which exists whether we believe in two works or only one.

M. Erler: What does it mean for the interpretation of Hesiod and the topic of our conference that in Hesiod's time we cannot find a word that covers the meaning "cosmos" or "All". Are we allowed to nevertheless speak about 'cosmologies' at this time?

J. Strauss Clay: M. Brague has of course addressed this issue in his paper and suggested that we cannot. But I would take issue with the notion that without a word for something, there can be no concept. Brague cites Snell *et al.* as sources, but I always point out that one cannot translate the title of Snell's book, *Die Entdeckung des Geistes*, into English (nor, for that matter, Wilmowitz's *Der Glaube der Hellenen* into Greek). Snell's example,

that Homeric Greek does ‘not yet’ have a word for the living human body or a word for consciousness, ignores the fact that the terms that we do find are far more interesting. The Homeric distinction between the body as a passive and inert object and the living person who has defined parts as well as the view of the soul or consciousness as a field of differentiated and interactive forces is far from primitive. After all, Plato’s soul is also tripartite as is Freud’s. In the case of Hesiod, I would argue that he does have, if not a single word, then a phrase that does comprehend the All: “that which is and that which was and will be”. I find it extremely interesting that Hesiod expresses the totality, first, as a differentiated plurality and, second, in terms of time, whereas we would, I think, tend to characterize the All in terms of space.

IV

GORDON CAMPBELL

ORACULAR COSMOLOGY IN LUCRETIUS

The Babylonian *Epic of Creation (Enuma Elish)* exhibits no worries about the authoritativeness of the story of creation that it tells, beginning confidently without referencing the source of the information. Since there could have been no witnesses except the gods to the events of creation this could be problematic. However, the *Enuma Elish* is a sacred text, recited in the temple at Babylon every year at the New Year Festival and so carries the authority of Marduk himself.

In early Greek cosmologies, however, we do find that writers are concerned to establish the source of their account. In the *Theogony* Hesiod tells us that near Mt. Helicon he met the Muses, daughters of Zeus he reminds us, and they gave him the power to sing of the future and the past, and of the family of the immortal gods. Of the Presocratics whose claims to authority have survived, Parmenides tells us that the daughters of the Sun took him to visit a goddess who unfolded the nature of the universe to him, and Empedocles also claims that his account is “from a god”. Plato in the *Timaeus* reacts against this tradition by calling his account of creation only “a likely story”. Lucretius, as an Epicurean, should not be able to claim any divine insight to aid him in his account of the nature of the universe; the gods do not communicate with mortals, and events that happened long ago can only be worked out by applying reason (*ratio*) to the traces (*uestigia*) they have left behind. The question of what epistemological status should be granted to events

in prehistory is controversial. We may be tempted to regard such events as *adèla physei* (“things unclear by their nature”) and thus things that should be suitable for the method of multiple explanations, just as the celestial and terrestrial phenomena in Book Six. But Lucretius only admits multiple explanations of phenomena at one point in Book Five, when he says that fire could have come down to earth in two different ways. For the rest he is dogmatic and admits no alternatives. It seems that we can trace back the events of the past by the traces they have left.

It may come as a surprise that Lucretius speaks just as confidently of the creation and destruction of the world as do the Presocratics. He tells us he is uttering oracles more certain than those of the Pythian priestess, setting himself up as a rival in cosmological authority to the oracle of Apollo at Delphi. In this paper I trace the source of this oracular authority that he claims, examining how he is able to claim such prophetic powers, and how he establishes himself in the cosmological tradition. Perhaps surprisingly, there is a long tradition of the Epicureans claiming to speak with oracular authority about the universe. Any Epicurean it seems has access to oracular knowledge of the past, present and future of the world, since Epicurean cosmology gives exact knowledge of the nature of the universe, and armed with this we can speak with confidence about past and future events.

In particular I examine the tension between the way Epicurus is treated as an oracular authority by his followers, and the possibility offered by the doctrine that all Epicureans can discover the secrets of the universe for themselves, and thus free themselves from fear of the gods and of death.

1. Some Babylonian background

The *Enuma Elish* does not question the authenticity of its account of creation. It is a sacred text, and therefore authoritative.

Recited at the temple in Babylon at the New Year festival each year, it is part of a ceremony of cosmic renewal.

“When heaven above was not yet named
 Nor earth below pronounced by name,
 Apsu, the first one, their begetter
 And maker Tiamat, who bore them all,
 Had mixed their waters together,
 But had not formed pastures, nor discovered reed-beds;
 When yet no gods were manifest,
 Nor names pronounced, nor destinies decreed,
 Then gods were born within them.” (Trans. S. Dalley)

There are very many things that may be said about this passage, but for my purposes here I shall mention just a couple. First, as I say above, the account is dogmatic and admits of no doubt or questioning on the part of the reader or listener. The writer or singer clearly does not expect anyone in the audience to put up their hand and ask how these things can possibly be known. We are, after all, told quite explicitly that only the two divinities Apsu (the masculine sweet water principle) and Tiamat (the feminine salt water principle) existed in the beginning, and there were not yet any other gods, let alone humans. And anyway, as we read on we learn that Apsu is killed early on in the action, and that Tiamat is killed later in the final battle between the gods. Clearly the account is not given by them, but it is authorised by the New Year ceremony itself, as the poem is recited every year in order to legitimate, or re-legitimate, the rule of Marduk and the order of the world that he put in place. In the *Enuma Elish* Marduk does more work than his Greek counterpart Zeus. He not only grants the gods their honours and puts them in their stations but creates both the world itself and human beings to be slaves for the over-worked gods. The political structure of Babylon is clearly divinely ordained.¹

My second point about this passage is that the literary mode adopted is ‘description by negation’. We are informed about

¹ See Stefan Maul’s chapter in this volume.

the time when “skies above were *not yet named ... nor* earth below ... *not ... nor ... no* gods ... *nor names ... nor* destinies” (emphasis added). This mode is very familiar from Greek and Roman accounts of both creation and prehistory, and also of far away peoples. The stress is on the difference between then and now, or us and them, and so the focus is on the here and now, and we can understand the early world or foreign peoples through the filter of what we have and know nowadays.² In the passage above the lack of pastures and reed beds shows clearly that the writer was aware of the geographical processes that had led to the formation of the land of Mesopotamia. In this way the account functions as an aetiology of the creation of what we see now, and, as any respectable cosmogony must do, it also ‘saves the appearances’. That is, the writer of cosmogonies and cosmologies must give an account that is not only in accordance with observed reality, but also must enable us to work backwards from what we see to otherwise unknowable events in the past or far away. In this way we get a verifiable account of creation: the world is the way we see it because of certain events in the past, events that cannot be accessed directly but that may be approached if we are ready to try to trace back from present realities.

2. Some Greek background

When we turn to the earliest Greek cosmogonic literature we can see a change. Hesiod clearly feels the need to explain the source of his account, and so he claims that his wisdom is divinely revealed, at *Theogony* 22-28:

“And once they taught Hesiod fine singing, as he tended his lambs below holy Helicon.

This is what the goddesses said to me first, the Olympian Muses, daughters of Zeus the aegis-bearer:

² See DAVIES (1987) 265ff. and (1988) 15ff.

‘Shepherds that camp in the wild, disgraces, merest bellies: we know how to tell many lies that sound like truth, but we know to sing reality, when we will.’’ (Trans. M.L. West)

There are differing views of what Hesiod is doing here. Jenny Strauss Clay argues that he is problematizing the truth value of his account and warning the reader or listener that they shouldn’t take his story at face value. After all, if the Muses can tell many lies that sound like truth how can we as mere mortals distinguish between the lies and the reality? She compares Homer on the theme of representation and reality.³ This is perfectly reasonable from a Homeric point of view, since Homer is clearly very interested in questions about the truth value of stories. But I suggest here that Hesiod is not clever in this way and that he is attempting to assert the truth value of his story about the origins of the gods and the world. There seems to be no other place in his poems where he problematizes the truth of his account, as far as I know.

Further, he tells us that the Muses gave him a sceptron of laurel, a symbol of Apollonian kingly power, and a divine (*thespis*) voice. Later he tells us that singers come from Apollo and kings come from Zeus (*Theog.* 94ff.). The main function of kings that he outlines is to calm disputes with honeyed words and to make straight judgements. As Strauss Clay argues, Hesiod as a singer with his sceptron seems to be assuming for himself some of this kingly power and function, and this becomes much clearer in the *Works and Days* where the making of straight judgements becomes more explicit (*Op.* 8-10):

“Zeus who thunders on high, who dwells in the highest mansions. O hearken as thou seest and hearest, and make judgements straight with righteousness, Lord; While I should like to tell Perses words of truth.” (Trans. M.L. West)

What may not have been noticed sufficiently is his claim that the Muses also granted him at least two parts of the sacred Apollonian threefold knowledge (*Theog.* 32):

³ STRAUSS CLAY (2003).

“So that I should celebrate things of the future and things that were aforetime.” (Trans. M.L. West)

The Muses themselves have all three parts of the sacred three-fold knowledge, and it seems they may or may not grant it to mortals (*Theog.* 38-39):

“As they tell of what is and what shall be and what was afore time, voices in unison.” (Trans. M.L. West)

We are familiar with this formula from the *Iliad*, where we are told that Calchas has been granted all three parts of the Apollonian knowledge (*Il.* 1, 68-71, emphasis added):

“Among them arose
Calchas son of Thestor, far the best of bird-diviners,
who knew *the things that were, and that were to be, and that had
been before*,
and who had guided the ships of the Achaeans to Ilios
by his own prophetic powers which Phoebus Apollo had bes-
towed upon him.”

(Trans. A.T. Murray)

We could problematize this claim by arguing that Calchas’ oracular insight was plainly foolish and wrong, and that the sacrifice of Iphigenia was a wicked deed that helped nobody. But I think in his claim to Apollonian insight Hesiod is simply saying that his account has divinely sanctioned truth, and that he is not trying to complicate the matter. He is not a ‘clever’ poet like Homer. It is surely in the interests of cosmological poets to assert the truth of their accounts rather than to throw doubt on them.

For further relevant Greek material, it is worth looking at Parmenides and Empedocles. They both claim divine inspiration for their stories about the universe. Parmenides tells us that the daughters of the Sun came to collect him in a chariot and took him to a goddess who took him in and taught the nature of the universe (Parmenides, fr. 28 B 1, 22-32 DK):

“And the goddess treated me kindly, and took my right hand in hers, and addressed me with these words: ‘Young man, you who

come to my house in the company of immortal charioeteers with the mares which bear you, greetings. No ill fate has sent you to travel this road — far indeed does it lie from the steps of men — but right and justice. It is proper that you should learn all things, both the unshaken heart of well-rounded truth, and the opinions of mortals, in which there is no true reliance.” (Trans. G.S. Kirk / J. Raven / M. Schofield)

This is famously problematic, because the goddess teaches him both the way of seeming and the way of being, the point of the latter being to show that what we think of as reality — the world of growth, change, and decay — is just an illusion. Why does she bother if the phenomenal world is not real? And why does Parmenides bother?⁴ It seems a sterile argument.

Empedocles similarly claims divine inspiration for his cosmology and also appropriates Parmenides’ chariot for his Muse Calliope (Empedocles, fr. 31 B 3 DK):

“But gods! turn aside their madness from my tongue
and channel a pure stream from holy mouths.

And you maiden Muse of the white arms, much remembering,
I beseech you: what is right for ephemeral creatures to hear,
send [to me], driving your well reined chariot from [the halls of]
piety.” (Trans. B. Inwood)

Empedocles is a mouthpiece for the gods and Calliope, his Muse. It is worth noting that the prayer is only that she should send things fitting for mortal creatures to hear. We assume Empedocles has access to deeper, more esoteric knowledge that he is keeping to himself, and perhaps his pupil Pausanias. This becomes clearer in fragment 31 B 115 DK:⁵

“There is an oracle of necessity, ratified long ago by gods, eternal and sealed by broad oaths, that whenever one in error, from fear, (defiles) his own limbs, having by his error made false the oath he swore — daimons to whom life long-lasting is apportioned — he wanders from the blessed ones for three times countless years,

⁴ See KIRK / RAVEN / SCHOFIELD (21983) 239-262.

⁵ See GARANI (2007) for a fuller discussion of cosmological oaths in Empedocles and Lucretius.

being born throughout the time as all kinds of mortal forms, exchanging one hard way of life for another. For the force of air pursues him into the sea, and sea spits him out onto earth's surface, earth casts him into the rays of blazing sun, and sun into the eddies of air; one takes him from another, and all abhor him. I too am one of these, an exile from the gods and a wanderer, having put my trust in raving Strife." (Trans. M.R. Wright, with alterations)

It is not clear where the oracle of necessity comes from. It may simply be his way of saying that the fall of the daimon has to happen. And do the gods have a choice about whether to ratify the oracle? It is very enigmatic, but the point I want to emphasize here is Empedocles' appeal to a higher authority for his account. It is not just his opinion that the daimon must fall: it is destined by the oracle of necessity. The sin of the daimon is made clearer in the Strasbourg fragments (fr. d 5-6):

"Alas that merciless day did not destroy me sooner, before I devised ['for my lips' in 139 DK] with my claws terrible deeds for the sake of food." (Trans. A. Martin / O. Primavesi)

How the daimon can commit such a sin of slaughter and meat eating while in the company of the immortal gods is again obscure,⁶ but on one reading it is destined to happen, and the daimon would not be in this world at all if he had not committed this sin. It can also be read as an account of cosmogony, as it seems to provide the answer to Aristotle's question about how the perfect stillness of the sphere can possibly initiate new action in the cosmic cycle. Strife enters the sphere through the sin of the daimon and blasts it apart, separating once more the four elements which had been conjoined and at rest in the sphere, thus beginning the endless cosmic cycle again (Aristot. *Phys.* 8, 1, 252a5-10):

"And it is just as fantastic to say things are so by nature and that one must believe that this is a principle, as it seems that Empedocles would say, i.e. that the alternating dominance and motive

⁶ See OSBORNE (2005).

power of Love and Strife inhere in things by necessity and that they are at rest in the intervening time." (Trans. B. Inwood)

Aristotle seems to take it that Empedocles' "oracle of necessity" is simply a way of saying "it must happen". I think he is mistaken; a power higher even than the immortal gods has given the oracle of necessity. The nature of that power is obscure but it seems to be beyond even Love and Strife, Empedocles' two cosmic forces.

It may be worth comparing Anaxagoras here. He appeals to *Nous* (Mind) as a cosmic ordering force (fr. B 12 DK):

"And all things that were to be — those that were and those that are now and those that shall be — Mind arranged them all." (Trans. G.S. Kirk / J. Raven / M. Schofield)

Again, we are not told where Mind comes from or if it is the mind of a particular god, but my point here is that he feels the need to appeal to some power or intelligence beyond our comprehension, rather than simply saying that the order of the cosmos is simply inevitable.

3. The ontological status of past, present, and future in Lucretius

There remains the question of what ontological status the past, present and future have in Epicureanism. Do they really exist, and if not how can we speak with any confidence about them? Again, just as with earlier Babylonian and Greek sources we are speaking of things we cannot have first-hand experience of, and so if we do not have some sort of divine inspiration like Calchas in the *Odyssey* this is a problem. Lucretius makes it clear that he believes time does not exist on its own but is only an 'accident' of matter (1, 459-463):⁷

⁷ For a much more in-depth analysis of this question see WARREN (2006). He argues that the Epicureans are not 'presentists' in that they do not deny the

*tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis
consequitur sensus, transactum quid sit in aeuo,
tum quae res instet, quid porro deinde sequatur;
nec per se quemquam tempus sentire fatendumst
semotum ab rerum motu placidaque quiete.*

“Time also exists not of itself, but from things themselves is derived the sense of what has been done in the past, then what thing is present with us, further what is to follow after. Nor may we admit that anyone has a sense of time by itself separated from the movement of things and their quiet calm.”
(Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

He goes on to say in the rest of this passage (1, 464-482) that we mustn’t think of the events of the Trojan War as ‘real’ in the sense that atoms and void are real, but only as accidents (*euenta*) of matter.

This is problematic because elsewhere he says that we can follow the *uestigia* (“traces”/ “footprints”) of the past (5, 1445-1447):

*nec multo priu' sunt elementa reperta.
propterea quid sit prius actum respicere aetas
nostra nequit, nisi qua ratio uestigia monstrat.*

“Nor had letters been invented much before, So what happened before, our age is not able to look back on, unless reason shows the traces (*uestigia*).”
(Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

It seems that we can treat past events as real if we can examine the traces they have left in the present world.

However, the ontological status of the future is more problematic. Lucretius, *De rerum natura* 1, 459-463, although denying that time has any independent existence, seems to suggest that we can get a sense about *quid porro deinde sequatur* (“what may follow after”), and seems to draw parallels between the ontological status of past, present, and future, just as in Hesiod

existence of the past and future, and that the past, at least, does have some real existence for them.

and Homer (above). The subjunctive *sequatur* (“may follow”) is the only hint in the passage that the future is looser than the past and present. It seems so strange that Lucretius would admit that we can predict the future in some way, given the argument between the Epicureans and Stoics on just this point; whether the future can be predicted, and if it can, is it not a sign of predestination?⁸ The position I am arbitrarily taking in this paper is that the past and future do have some sort of existence and can, within certain limits, be spoken about with some confidence.

4. Lucretius on oracles

But to move on to my main argument, I would like to look at Lucretius’ claim that he is able to predict the future, and also to speak confidently about the creation of the world (Lucr. 5, 110-116):⁹

*qua prius adgrediar quam de re fundere fata
sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quae tripode a Phoebi lauroque profatur,
multa tibi expediam doctis solacia dictis,
religione refrenatus ne forte rearis
terras et solem et caelum, mare sidera lunam,
corpore diuino debere aeterna manere.*

“But before I begin to utter oracles on this matter, more solemnly and with more certain reason than those which the Pythia declares from the tripod and laurel of Phoebus, I will expound to you many consolations in words of wisdom, lest by some chance bitted and bridled by superstition you think that earth and sun and sky, stars, and moon are of divine body and must abide forever.” (Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

⁸ See FURLEY (1966) 13-14. For the sake of time and concision I am ducking many questions here and avoiding engaging with the serious studies on this topic. See further ASMIS (1984); ALLEN (2001).

⁹ See further ERLER (2009).

Here the theme of prophecy becomes explicit: Lucretius's teachings are prophecies more trustworthy than those of the Delphic oracle. There are various levels on which this comparison works; on the face of it, as an Epicurean Lucretius would not regard the pronouncements of the Delphic oracle as having any truth value at all, other than accidentally,¹⁰ and so, in this way, he would not be claiming very much for his doctrines. But in another way, given that the Delphic oracle was popularly regarded as the most important oracle in the world, Lucretius, with a certain irony, taps into popular superstition and appropriates it to his didactic purposes. In an almost opposite way, however, the contrast is between the certainty of Epicurus' 'oracular' pronouncements and the notoriously ambiguous and difficult to interpret prophecies of the Pythian priestess. Similarly, David Sedley reads an ironic contrast between religious oracles and "the philosopher's rational alternative": "On this reading, Lucretius' words distance him from approval of (literal) oracles as effectively as the way in which, for example, those who praise the 'university of life' distance themselves from approval of (literal) universities".¹¹ Again, Lucretius seeks to replace just such religious 'truths' as those uttered by the oracles with Epicurean truth, and so Epicurus' doctrines become more directly, and unironically, the new 'oracles'. Further, as Lucretius has already told us, Epicurus was a god (5, 8), his words are sacred teachings, and so may reasonably be regarded as oracular. In this way Lucretius really is the *prophetes* (both "interpreter" and "prophet"¹²) of Epicurus, just as the Pythia is of Apollo.

So Lucretius situates himself within the tradition of oracular cosmology. His oracles will be more certain and accurate than those of the Delphic oracle. It may also be worth looking here at his account of Empedocles' cosmological discoveries (1, 734-739):

¹⁰ Cf. PLUT. *De Pyth. or.* 398-399; DIOG. OEN. fr. 23 Smith.

¹¹ SEDLEY (1998) 13, n. 59.

¹² LSJ s.v. I a3 and I a4.

*hic tamen et supra quos diximus inferiores
partibus egregie multis multoque minores,
quamquam multa bene ac diuinitus inuenientes
ex adyto tamquam cordis responsa dedere
sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quae tripodi a Phoebi lauroque profatur.*

“Nevertheless he [Empedocles] and those whom I mentioned before, men very much below him by many degrees and far less than he, although in making many excellent and divinely inspired discoveries (*multa bene ac diuinitus inuenientes*) they have given responses as it were from the holy place of the heart with more sanctity and far more certainty than the Pythia who speaks forth from Apollo’s tripod and laurel.” (Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

Empedocles is presented as Lucretius’ forerunner in oracular cosmology. His discoveries similarly are divinely inspired and are more certain than the prophecies of the Delphic oracle. I am attempting here to build a picture of oracular cosmological heritage that goes far beyond just an admission of poetic heritage on Lucretius’ part.¹³ Philosophy can grant us this oracular knowledge of the universe, and Lucretius acknowledges his philosophical debt to Empedocles, a divinely inspired forerunner. Lucretius’ main criticism of the Presocratics in his survey in Book One is that their fundamental elements were too ‘soft’ and impermanent. They were ‘wrong’ in that sense, but their project was correct. He implicitly compares them to the Giants who assailed Olympus. They were great and therein their fall was greater (1, 741).¹⁴ They ultimately failed where Epicurus

¹³ For the opposite argument see SEDLEY (1998) 21-34.

¹⁴ As GALE (1994) 43 puts it: “Lucretius’ use of the myth is deliberately aimed to shock, by reversing its traditional moral implications”. The Epicureans are indeed engaged in a “Gigantic assault upon the heavens”, but this time it is the assault of reason and piety upon the superstitious and impious interpretation of the heavens as divine. Epicurus himself had made such an assault upon the heavens, but one that rescued humanity from religion rather than destroying the world, in his ‘flight of the mind’ in 1, 62-79 (see EDWARDS [1990] 465-466; GALE [1994] 43-45). Cf. HARDIE (1986) 210: “The points in common with the mythical Gigantomachy are as follows:

was successful. He ventured out beyond the flaming walls of the world and brought back the knowledge that we need to dispel our fear of the gods (1, 72-79):

*ergo uiuida uis animi peruicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragrauit mente animoque,
unde refert nobis uictor quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens.*

"Therefore the lively power of his mind prevailed, and forth he marched beyond the flaming walls of the world, as he traversed the immeasurable universe in thought and imagination; whence victorious he returns bearing the prize, the knowledge of what can come into being, what can not, in a word, how each thing has its powers limited and its deep-set boundary mark." (Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

There is a great deal to say on this passage, but for my purposes here I just want to show that Lucretius considers that what might be considered esoteric knowledge about the universe restricted to the gods can be achieved through philosophical inquiry. Epicurus can proclaim on the nature of the universe since he has traversed it in his mind.¹⁵

To compare a philosophical doctrine with an oracle is quite common,¹⁶ but Lucretius also has direct Epicurean authority for the comparison, since in *Vatican Sayings* 29 Epicurus himself says that he would rather employ the openness of a *physiologos*

1. The plan of ascending from earth (*terris*, 63; Earth is also the mother of the giants) to heaven (*caeli*, 64).
2. The intention of storming heaven by force (the ascent as *bellum*); here deliberately associated with the idea of destroying fortifications, *effringere portarum claustra*, 70f., although the gates are broken out of rather than assaulted from outside.
3. The need to face the weapons of the gods: 68f. "*Quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti | murmure compressit caelum.* The thunderbolt is traditionally the means by which the giants are cast down."

¹⁵ For a full discussion of this passage see BUCHHEIT (2007). For an excellent discussion of the *alte terminus haerens* see ASMIS (2008).

¹⁶ See WARREN (2002) 186; OBBINK (1996) 568-569.

and ‘give oracles’ even if he is not understood, than pander to popular opinion and so win the praise of the mob:

“In investigating nature I would prefer to speak openly and give oracles useful to all people, even if no one understands me, rather than to conform to popular opinion and so win the freely scattered by the mob.” (Trans. J.C.A. Gaskin with alterations)

Here we see the curious duality of oracles: both their certainty and their difficulty of interpretation. Philodemus also says that he and other Epicureans “uttered oracles” about the gods (*Piet.* 2044-2045 Oobbink), and Cicero, picking up ironically on this Epicurean *topos*, criticizes Epicurus’ *Principal Sayings* as the work: *in quo breuiter comprehensis grauissimis sententiis quasi oracula edidisse, sapientiae dicitur* (*Fin.* 2, 20),¹⁷ and in an epigram quoted by Diogenes Laertius (10, 12) Athenaeus says of Epicurus (perhaps with irony): “this [doctrine] the wise son of Neocles heard from the Muses or from the sacred tripods of the Pythia”.

In *Vatican Sayings* 10, the Epicurean doctrine is implicitly associated with the Delphic oracle:¹⁸

“Remember that as a mortal by nature and receiving a finite time you have ascended through natural philosophy to the infinite and have looked down upon ‘what is, will be, and was before.’” (Trans. J.C.A. Gaskin)

5. Lucretius and the *uates*

So far I have glanced at some Greek background to Lucretius’ claims to oracular powers, but it may also be worth looking here at something of the Roman context of such claims.

¹⁷ Cf. *Fin.* 2, 102, and *Nat. D.* 1, 66.

¹⁸ As WARREN (2002) 185 comments: “Epicureanism thought it was able to claim this Pythian knowledge because its natural philosophy offered a method of comprehensive knowledge, of the infinity of atoms and void, of the infinite variety of combinations. Any Epicurean knows all of what was, is, and will be, just like the Homeric seer Calchas (cf. *Lucr.* 1, 72-77”).

Early on in his first book Lucretius warns his addressee and pupil Memmius that he will have to face the terrible threats of the *uates*. He does not explain exactly who these people are but he does associate them with his poetic forerunner, and important poetic model, Ennius:¹⁹

*tutemet a nobis iam quo quis tempore, uatum
terrido quis uictus dictis, desciscere quaeres.
quippe etenim quam multa tibi iam fingerre possunt
somnia, quae uitiae rationes uertere possint
fortunasque tuas omnis turbare timore!* (1, 102-106)

“You will yourself some day or other seek to fall away from us, overborne by the terrific utterances of the *uates*. Yes indeed, for how many dreams can they even now invent for you, enough to upset the principles of life and to confound all your fortunes with fear!” (Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)²⁰

*ignoratur enim quae sit natura animai,
nata sit an contra nascentibus insinuetur
et simul intereat nobiscum morte dirempia
an tenebras Orci uisat uastasque lacunas
an pecudes alias diuinitus insinuet se,
Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno
detulit ex Helicone perenni fronde coronam,
per gentis Italas hominum quae clara clueret.* (1, 112-119)

¹⁹ Cf. *OLD* s.v. “of Italo-Celtic origin ... cf. Ir. *fáith* ‘bard’, Welsh *gwawd* ...

1 A prophet, seer (regarded as the mouthpiece of the deity possessing him). b (w. gen. of the deity possessing him; w. gen. of thing foretold). c (as using crude and primitive verse forms to deliver his prophecies; in quot., w. derogatory ref. to Naevius). d (transf.) an authoritative exponent, ‘oracle’”. Caesar says in *B. Gall.* 6, 14, 5-7 about the Druids: *in primis hoc uolunt persuadere non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios, atque hoc maxime ad uirtutem excitari putant metu mortis neglecto. Multa praeterea de sideribus atque eorum motu, de mundi ac terrarum magnitudine, de rerum natura, de deorum immortalium ui ac potestate disputant et iuuentuti tradunt* (“Among the first principles they want to teach is that souls do not die but cross over from persons to persons, and this they consider is a very great stimulus to military courage since the fear of death is put aside. Moreover they dispute about many things and hand them down to the youth, about the stars and their motions, about the size of the earth and the lands, *on the nature of the universe*, about the power and the ability of the immortal gods”); emphasis added.

²⁰ See GOLDSCHMIDT (2013) 56, n. 74.

"For there is ignorance what is the nature of the soul, whether it be born, or on the contrary finds its way into men at birth and whether it perishes together with us when broken up by death, or whether it visits the gloom of Orcus and his vasty chasms, or by divine ordinance finds its way into animals in our stead, as our own Ennius sang, who first brought down from lovely Helicon a crown with eternal leaf (*perenni fronde*) to win a glorious name (*quae clara clueret*) through the nations of Italian peoples." (Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

Then as the passage goes on Lucretius describes Ennius' confused notions of the fate of the soul after death. The implicit argument is that it is inconsistent of Ennius to believe in both the transmigration of souls and the underworld at the same time. Elsewhere Lucretius assimilates himself to Epicurus as the first to win the Muses' crown for teaching the Epicurean system in verse (1, 926-930 ≈ 4, 1-5), and also assimilates himself to Ennius who is also described as the first to bring down a crown of eternal leaf from Helicon for the Italian peoples (1, 117-119), and further, assimilates himself and Ennius implicitly to Empedocles by an extended pun on the latter's name in the same passage (1, 118-119: *perenni fronde* ... | ... *clara clueret*), and all of them to Homer (1, 124-125: *semper florentis Homeri* | ... *speciem*), whose ghost, as Ennius says at *Ann.* 3 Skutsch, appeared to him in a dream and proceeded to teach him the nature of the universe (1, 126 *ruram naturam expandere dictis*).²¹

So Lucretius constructs a heritage at once poetic and philosophical; all of them are poets *On the Nature of the Universe*, Homer and Ennius are part of the same tradition as Empedocles and Lucretius, but Homer, especially, teaches a false picture of the nature of the universe. And notoriously Ennius claimed to be the reincarnation of Homer.²² This makes Homer, Hesiod, Ennius and Lucretius all rival poets and revealers of the nature of the universe, but Hesiod and Ennius especially claim *vatic*

²¹ See GALE (2001): An elaborate pun on *Empedos Kleos* (Empedocles).

²² See AICHER (1989).

status as having received their knowledge either from the gods or from earlier *uates*, such as Homer.

So, as I see it, Lucretius is locating himself in a long tradition of *vatic* or divinely inspired wisdom, and as a rival *uates* to Homer and Ennius, but of course his problem is that he cannot have access to the wisdom of the gods except through natural philosophy. He cannot claim any Homeric or Ennian visitation as the basis of his knowledge of the universe.

6. Ennius, Naevius, Livius, Virgil, and the *uates* and Fauns

To understand something of this and how it works we need to go back deep into Latin verse, an area in which we are now guided by Nora Goldschmidt and her wonderful recent book *Shaggy Crowns: Ennius' Annales and Virgil's Aeneid*. Goldschmidt argues that, despite Lucretius' association of Ennius with the *uates* who issued terrifying utterances, Ennius himself was keen to distance himself from earlier Latin poets who had claimed vatic authority (*Ann.* 206-207 Skutsch):²³

*scripsere alii rem
uorsibus quos olim Faunei uatesque caneabant*

“Others have written on the topic in verses which once the Fauns and seers used to sing.” (Trans. N. Goldschmidt)

According to Goldschmidt Lucretius in *De rerum natura* 1, 102-103 “implicitly slides him [Ennius] into the category of unreliable seers who are likely to entice his readers from the path of true philosophy, turning Ennius’ criticism on his own head ...”:²⁴

²³ Cf. VARRO, *Ling.* 7, 36 (quoted from GOLDSCHMIDT [2013] 57): “‘Fauni’: Divinities of the Latins ... Tradition has it that they were accustomed to speak [*farū*] the future in the so-called Saturnian verses in wooded spots, from which speaking they were called *Fauni*”.

²⁴ GOLDSCHMIDT (2013) 56, n. 74. Ennius goes against the earlier oracular vatic tradition of Naevius and Livius. Cf. *ibid.* 56: “In linking Naevius and Livius

*tutemet a nobis iam quoquis tempore uatum
terriloquis uictus dictis desciscere quaeres.*

“You will yourself some day or other seek to fall away from us, overborne by the terrific utterances of priests.” (Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

Lucretius, indulging in a deep archaism in *tutemet*, evokes not only Ennius but Naevius and Livius as well,²⁵ bundling them together as vatic poets, despite Ennius’ own distancing of his poetry from theirs (1, 102-103). Their work was old-fashioned and relied on some sort of divine inspiration from Fauns and the like. Ennius’ was modern and reliant only on rational sources. But as I say above, Ennius’ insistence that the soul can transmigrate between bodies is enough for Lucretius to put him into the category of *uates*.²⁶

Goldschmidt goes on to compare Virgil’s self association with the *uates*, leap-frogging back in time over Ennius, the more to claim an even earlier antiquity and therefore authority for his account of pre-Roman history (*Georg.* 4, 392-393, of Proteus’ prophetic ability):²⁷

*nouit namque omnia uates
quae sint, quae fuerint, quae mox uentura trahuntur.*

“For the *uates* knows everything: what is, what has been, and what is yet to happen.” (Trans. N. Goldschmidt)

with the *Fauni* and *uates* of the past, chanting their *carmina* in a primitive metre before the arrival of real poems (Greek *poemata*) and a real poet (*poeta*) to sing them, Ennius consigned his precursors to the realm of pre-civilized verse”. See also FISHER (2014) 31-34 for discussion of the same material, concluding (34) that “a close examination of the evidence does not support the hypothesis of a total rupture with the Saturnian tradition”.

²⁵ OLD s.v. *tu* 2. Cf. GOLDSCHMIDT (2013) 56, n. 74: “Ennius’ scorn of primitive *uates* also influences a proemial link between the *uates* and ‘primitive’ superstition by Lucretius in the prologue to *De rerum natura* when he sums up the dangers of his philosophical rivals”.

²⁶ Cf. his notorious claim that he can remember being a peacock: *memini me fieri pauom* (*Ann.* 11 Skutsch).

²⁷ GOLDSCHMIDT (2013) 57-61.

Virgil here takes us way back into not only archaic Italian territory, but also into early Greek territory as I have laid out above.²⁸ At the same time, he plays a central role in rehabilitation of the image of the prophetic vatic poet in the Augustan period. I would like to suggest that Lucretius is somewhere in the middle, both rejecting Ennius' vatic abilities and also claiming the ancient glamour of the *uates* in order to speak of things that are impossible for ordinary humans to have direct access to.

7. Lucretius' account of cosmogony

Finally, I would like to look at Lucretius' account of cosmogony, and to try to explain how he is able to speak so dogmatically and with such confidence about things that no human can have direct access to (Lucr. 5, 416-431):

*sed quibus ille modis coniectus materiai
fundarit terram et caelum pontique profunda,
solis lunai cursus, ex ordine ponam.
nam certe neque consilio primordia rerum.*

“But next in order I will describe in what ways
that assemblage of matter established earth and sky
and the ocean deeps, and the courses of the sun and
moon.” (Trans. W.H.D. Rouse / M.F. Smith)

My question here is how he could possibly know how the world was created, since there were no humans or even gods to witness it. He is quite dogmatic about the details of his account. There were no gods involved, no intelligent design, and the atoms just collided at random in the void over infinite time to create nearly infinite types of atomic combinations that led on to the

²⁸ As GOLDSCHMIDT (2013) 57 puts it: “In a thorough discussion of the idea of the *uates* in Augustan Rome, J.K. Newman showed how Augustan poets, beginning with Virgil and influenced by Varro’s interpretation, reinvented the word *uates* from its scornful use in Ennius’ *Annales* 7 proem and took it up as their own distinct title”. Cf. NEWMAN (1967).

types of matter, worlds and creatures that we see today. It may be worth remembering here that Epicurus argues that there can be a large if not infinite shape of worlds, flat, triangular, or even, most ludicrously, spherical (*Ep. Hdt.* 88), and we may want to question how the same mechanism of world formation could possibly account for all of these different types of worlds.

Lucretius seems to be speaking of our world; a flat world like a pizza, created by a “strange storm, all kinds of beginnings gathered together into a mass” (5, 436-439). Then we get the traditional account of the separation of disparate elements, and the attraction of like elements to like. Earth elements being heaviest sank down to the lowest place, and as they coalesced squeezed out the lighter elements that went on to form sea, stars, sun and moon (5, 449-508). Our world is perhaps more a like a layer cake than a pizza, the heavier parts sank down to the bottom while the lighter parts rise to the top. We can infer this from the signs we see around us. Lucretius frequently appeals to visual evidence for his arguments about the invisible processes of atomic motions.²⁹ I would suggest that Lucretius argues from the *uestigia* that we see around us; we can only infer that lighter objects rise and that heavier objects sink. This is not very scientific, I know, but I would suggest that in certain circumstances such as cosmogony there can be only one explanation of present and past phenomena. It may be telling that the only example of the Epicurean multiple explanations method in Book Five of *De rerum natura* concerns the origins of fire; either it was caused by lightning or by trees rubbing together. It doesn’t really matter how it happened, as long as the gods weren’t involved. In contrast, all other phenomena in the past that have led up to the world that we see around us can have only one origin. It may seem strange in Epicurean terms, but we seemed to be locked into a chain of causation, otherwise we could not speak confidently about the origins of our world.

²⁹ Cf. GARANI (2007) *passim*.

8. Conclusion

Of course, we have Epicurus' own oracular authority derived from his flight of the mind as he travelled through the universe. He was able to view "the whole universe in mind and spirit" (*omne immensum ... mente animoque*) and to bring back to us "what can come into being and what can not" (*quid possit oriri, quid nequeat*) and the "deep-set boundary mark" (*alte terminus haerens*) of what can and cannot be (Lucr. 1, 74-77).³⁰ He has surveyed all reality, past, present, and future. He has seen the origins of things and their ultimate conclusions. There can be no doubt allowed into the workings of the atomic world if we are to be able to speak confidently of the cosmos and its origins — this might seem strange to come to this conclusion when we have recently struggled with the theory of the swerve of atoms that allows potentiality into an otherwise deterministic system.³¹

Works cited

- AICHER, P. (1989), "Ennius' Dream of Homer", *AJPh* 110, 227-232.
- ALLEN, J. (2001), *Inference From Signs. Ancient Debates About the Nature of Evidence* (Oxford).
- ASMIS, E. (1984), *Epicurus' Scientific Method* (Ithaca).
- (2008), "Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature", *CQ* 58.1, 141-157.
- BUCHHEIT, V. (2007), "Epicurus' Triumph of the Mind (Lucr. 1. 62-79)", in M.R. GALE (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius* (Oxford), 104-131.
- DALLEY, S. (trans.) (2008), *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, revised ed. (Oxford).
- DAVIES, M. (1987), "Description by Negation: History of a Thought-Pattern in Ancient Accounts of Blissful Life", *Prometheus* 13, 265-284.
- (1988), "Ere the World Began To Be: Description by Negation in Cosmogonic Literature", *Prometheus* 14, 15-24.

³⁰ See further ASMIS (2008).

³¹ The best study of the swerve is McCARTHY (2013).

- EDWARDS, M.J. (1990), "Treading the Aether: Lucretius, *De Rerum Natura* 1.62-79", *CQ* 40, 465-469.
- ERLER, M. (2009), "Epikureismus als Orakelphilosophie: Orakel und Mantik in der hellenistischen Philosophie", in M. WITTE / J.F. DIEHL, *Orakel und Gebete* (Tübingen), 53-66.
- FISHER, J. (2014), *The Annals of Quintus Ennius and the Italic Tradition* (Baltimore).
- FURLEY, D.J. (1966), "Lucretius and the Stoics", *BICS* 13, 13-33.
- GALE, M.R. (1994), *Myth and Poetry in Lucretius* (Cambridge).
- (2001), "Etymological Word-Play and Poetic Succession in Lucretius", *CPh* 96, 168-172.
- GARANI, M. (2007), *Empedocles Redivivus. Poetry and Analogy in Lucretius* (New York).
- GOLDSCHMIDT, N. (2013), *Shaggy Crowns. Ennius' Annales and Virgil's Aeneid* (Oxford).
- HARDIE, P.R. (1986), *Virgil's Aeneid. Cosmos and Imperium* (Oxford).
- INWOOD, B. (ed./trans.) (2001), *The Poem of Empedocles*, revised ed. (Toronto).
- KIRK, G.S. / RAVEN, J.E. / SCHOFIELD, M. (eds.) (2nd1983), *The Presocratic Philosophers* (Cambridge).
- MARTIN, A. / PRIMAVESI, O. (eds.) (1999), *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)* (Berlin).
- MCCARTHY, S. (2013), *Epicurus on the Atomic Swerve. A Cause of Motion and Voluntary Action* (MA thesis National Univ. of Ireland).
- NEWMAN, J.K. (1967), *Augustus and the New Poetry* (Brussels).
- OBINK, D. (ed.) (1996), *Philodemus On Piety. Critical Text with Commentary*. Part 1 (Oxford).
- OSBORNE, C. (2005), "Sin and Moral Responsibility in Empedocles' Cosmic Cycle", in A.L. PIERRIS (ed.), *The Empedocean Κόσμος. Structure, Process and the Question of Cyclicity. Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Tertium Myconense, July 6th – July 13, 2003* (Patras), 283-307.
- SEDLEY, D. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (Cambridge).
- STRAUSS CLAY, J. (2003), *Hesiod's Cosmos* (Cambridge).
- WARREN, J. (2002), *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia* (Cambridge).
- (2006), "Epicureans and the Present Past", *Phronesis* 51.4, 362-387.
- WEST, M.L. (trans.) (2008), *Hesiod, Theogony, and Works and Days* (Oxford).

DISCUSSION

T. Fuhrer: I don't think that we need to explain Lucretius' claim to make predictions about the future with a personal or individual inclination of the author. Can't he make this claim because the explanation of the 'world' as an atomistic construct and its 'genesis' by a mechanistic way presupposes a certain 'order' in what has 'happened' and is going to 'happen' in the future in the world? If so, could we say that Lucretius uses the word *mundus* not just as the conventional term for 'world', but with exactly the specific meaning of 'order'?

G. Campbell: A difficult question; certainly he is perfectly justified in predicting the future dissolution of the world since, just like any atomic compound, the world must be mortal. That's straightforward enough. But the truth value of statements about the past and future are very difficult for the Epicureans. They can seemingly gain some sort of oracular knowledge of both past and future through natural philosophy, but as I see it this throws them into the hands of their critics, the Stoics, who argue that if we can make accurate statements about the future then we must admit that the future is determined, which of course is anathema to the Epicureans, who invented the idea of the swerve of atoms in order to break such a chain of causation. The past is even more difficult. In my paper I have somewhat surprisingly (to me) come to the conclusion that past, present, and future are deterministically linked if we accept Lucretius' prophetic arguments. There should be more swerviness in the nature of the universe. But then how could any Epicurean speak confidently about past and future events? I'm not sure about any of this. *Mundus* certainly means 'order' as well as 'world', and of course Lucretius has a serious problem in explaining

that order can come from chaos without any plan or intelligent design. Seemingly it just happened.

K. Schmidt: The oracular elements in Lucretius' texts apparently stress the fact that cosmological knowledge has the quality of a hidden truth and can only be accessed through a seer. When compared with older cosmological traditions or approaches (e.g. the Presocratics), this element seems to be new. Can there any historical developments be named that served as driving forces for this specific feature of Lucretius' approach?

G. Campbell: It seems that cosmological knowledge is esoteric for Lucretius, and has to be handed down from an authority, namely Epicurus, but, paradoxically, I guess, there is a possibility that we can gain this knowledge for ourselves; as we progress through *De rerum natura* we get a sense that as we are taught that we are becoming wise, especially if we assimilate ourselves to the addressee Memmius. He is told in Book Five that he can work things out for himself without Lucretius' help. It seems that we can progress beyond doctrinal authority, and if we only learn the basics we can work things out for ourselves. Another paradox.

As for the earlier cosmologists I think Empedocles is Lucretius' main model, but Parmenides is also important. They both claim oracular authority for their cosmological doctrines. Parmenides says that he was taken in a chariot by the daughters of the Sun to a goddess who explained the nature of the universe to him. Empedocles has an even stronger truth claim in that he says that he is in fact a god and that he is only in this world as a fallen *daimon*. As a divine being he knows the workings of the cosmos, the cosmic cycle and the, seemingly parallel, journey of the soul. As he prepares to depart this world he imparts his teachings to us to aid us in our own cosmic journey. The impression we get from his poem is of him imparting esoteric knowledge to his pupil Pausanias, but of course this is a fiction and a stock feature of didactic poetry that we shouldn't take at face

value. Just like Lucretius he tells us that we can gain cosmological wisdom for ourselves, if only we can correct our ‘faulty way of thinking’.

K. Volk: I am intrigued by the use of oracular language not only in Lucretius but, as you have shown, in the Epicurean tradition in general. My question concerns Cicero’s polemical description of the *Kyriaia Doxai* as quasi oracular. His point is obviously that these *breuiter comprehensae grauissimae sententiae* are just sound bites without philosophical argument — a jab at the typical Epicurean genre of the memorable maxim. Is this just Cicero poking his typical fun at the culturally and linguistically unrefined Epicureans — or is it already the Epicureans who, in labelling Epicurus’ utterances ‘oracles’, are not only hinting at their supposedly divinely inspired status, but also referring to their compact linguistic form reminiscent of the one- or two-liners issued by actual oracles?

G. Campbell: There is a long tradition of criticism of the Epicureans as unlearned and unrefined, and I guess this feeds into Cicero’s criticism. Lucretius hits this on the head with a baseball bat with his astonishing range and depth of learning and sophistication, but nevertheless Epicurus advises his followers to avoid the traditional educational curriculum and not to worry if they haven’t been through the normal educational system, since Epicureanism provides a complete education in itself. Beyond that I think Cicero’s Academic leanings would tend to prejudice him against a philosophy which you can just learn off as if it were a catechism; philosophy should be a matter of discussion: a live issue on every point. There is something cultish about Epicureanism, in that the followers of Epicurus tended to treat his utterances as sacred doctrines, reminiscent of the Pythagorean sect. But I also think that Epicurus and Lucretius are consciously in competition with divinely revealed wisdom. It may seem strange to us but may well have had more force in antiquity.

The literary aspect is interesting since the *Kyriai Doxai* are so epigrammatic, and indeed were carved in stone by Diogenes of Oinoanda. They are certainly reminiscent of oracular pronouncements. One problem of course is that oracles were so notoriously unreliable.

R. Brague: La difficulté de distinguer entre poète et prophète est effective pour nous, qui nous plaçons à un point de vue extérieur. Mais elle existe aussi, dans certains cas, pour les deux protagonistes. Elle se joue dans les deux directions. Certains de ceux que nous appellerions poètes prétendent à la dignité prophétique, comme al-Mutanabbi (X^e siècle), dont le surnom signifie justement “celui qui pose au prophète”, sans parler des romantiques pour lesquels cette pose est une métaphore rarement prise au sérieux, même par eux-mêmes. En revanche, l'auteur du Coran insiste pour qu'on ne confonde pas son message d'avertisseur prophétique avec celui des poètes de son époque (Coran 69, 41).

G. Campbell: There are different ways of interpreting this problem. Some have said that Lucretius is simply debunking prophetic knowledge and authority by his use of oracular language and his assumption of the mantle of vatic authority, but as I see it he appropriates this oracular knowledge for his own purposes: Epicureanism can grant the same cosmological insight as that given by Apollo. I'm not qualified to comment on the Quran and the attitude of the Prophet about poets versus prophets. I can only guess that there were different attitudes about this seeming dichotomy at different times in different cultures.

R. Brague: La comparaison des capacités cognitives auxquelles prétend Hésiode avec celles des devins homériques révèle une curieuse différence. Alors que Calchas connaît ce qui fut, ce qui est et ce qui sera, Hésiode se contente, si l'on peut dire, du passé et de l'avenir (*Théogonie* 32). Le présent aurait-il cessé d'être intéressant ?

G. Campbell: Homer tells us that Apollo has granted Calchas knowledge of past, present, and future. I imagine that it is important for Calchas to know the present will and disposition of the gods in order to divine the solution to the Achaean fleet's inability to set sail for Troy. Hence the sacrifice of Iphigenia. It is strange that Hesiod only claims knowledge of past and future, grand as these claims are, and not of the present. I guess that he can speak of the present since he is living in it. He knows his own reality, although he often seems confused about why the gods seem so hostile to humans. Knowledge of past and future, on the other hand, can only be gained through divinely revealed wisdom. The rest of us mortals don't often meet the Muses while we are herding our goats under holy Helicon.

R. Brague: Pourquoi Lucrèce, lorsqu'il décrit la capacité du sage à tout contempler sans éprouver de trouble, choisit-il d'appeler cette attitude du nom de *pietas* (5, 1198) ? N'aurait-il pas pu lui donner le nom d'une autre qualité positive, comme *sapientia*, *virtus*, etc.? On comprend qu'il refuse le nom de *pietas* à la superstition, qui justement se pare de ce terme flatteur. Mais pourquoi le conserver là où le comportement recommandé n'a rien de religieux ?

G. Campbell: Lucretius seems very radical and unorthodox in Epicurean terms in his views on traditional Roman religious ideas and practices. As has been shown, Epicurus himself encourages his pupils to engage in religious rites and ceremonies more than the average person in order to become more godlike by contemplating the divine nature, which is perfectly peaceful and the embodiment of *ataraxia*. Lucretius, on the other hand, is fiercely critical of Roman religion. One answer to your question may lie in Lucretius' desire to promote Epicureanism as a rival religion. As I say above Epicureanism has a strong cult-like feel, and can be considered as a religion in itself, with Epicurus as its prophet. Even though the Epicureans are materialists that doesn't mean they are not religious. It is well known that they

worshipped Apollo, and indeed Epicurus himself as a god. I think the early Christian tradition, especially Lactantius in the *Divine Institutes*, may well have given us a false impression of Epicurean religion. There is though still a question hanging over Lucretius' religious ideas. I see him as a devotee of Venus, a goddess who is real to him and who's worship is important not just for him but for the well being of the Roman people and the world.

J. Strauss Clay: I do have a question for you related to your presentation: you emphasized Lucretius' use of oracular language and its oddness for someone who doesn't believe in oracles. But what do you make of the full-fledged opening invocation to Venus, who, we find out, doesn't exist? And, even worse, most of the pleasures she offers turn out to be things to be avoided! The final act of stripping the cosmos of its charm is surely the ending plague.

G. Campbell: I think Venus does exist for Lucretius. Certainly we can see her in our mind's eye and this is proof of her existence. She is the pleasure of gods and men, and if we worship her correctly we can gain some of her attributes, particularly *ataraxia*. She arrives in Spring and calms the storms of March, instilling the desire for all creatures to reproduce. As far as I understand him Lucretius is a deeply religious writer and a devotee of Venus. Of course she has a dangerous side as Lucretius shows in Book Four in his diatribe against love, but without her we would not exist and the world would be a sterile place.

I know I'm trying to have it both ways here, but the Epicureans were mocked in antiquity for their religiosity and their devotion to religious ceremonies and sacrifices, when, according to them the gods couldn't hear their prayers. But at the same time Epicurean prayer was a reality and it's our problem to understand it. The hymn to Venus is a proper hymn in that it follows the proper hymnic format. First establish the nature of your god and specify their attributes, then make sure your

prayer is tied in closely to their attributes. Lucretius prays for her to grant peace for the Roman people, which is entirely consistent with her nature. Of course she can't do this directly, but if all people were to worship her properly, then there would be no more war. The plague has often been interpreted as an allegorical tale about the disastrous societal effects of false beliefs about the gods. The text as it stands ends in a fist fight over a funeral pyre. It is difficult to interpret. We begin in Love and end in Strife, and of course Empedocles is always present, but the question for both poets is about how we can avoid this outcome. Both are enigmatic on this point, but we can get some guidance from Diogenes of Oinoanda (fr. 56 Smith) in which he predicts a possible future golden age of peace and harmony when all people have become wise. I think that for both poets we have a choice of which god to worship and that this choice can affect the outcome not just of our own lives but of the whole human race. We don't necessarily have to end up fighting over a funeral pyre.

V

DAVID T. RUNIA

COSMOS, LOGOS, AND NOMOS:

THE ALEXANDRIAN JEWISH AND CHRISTIAN APPROPRIATION
OF THE GENESIS CREATION ACCOUNT

1. Introduction

The description of the creation of the heavens and the earth and the early history of humankind in the biblical book of Genesis has been the most influential of all the cosmogonic accounts that have come down to us from antiquity. The original version, written in Hebrew, was heavily indebted to Near-eastern cosmogonies. Themes from these earlier accounts were included within a specific framework of Israelite theological ideas and cultic practice. There was, however, no input whatsoever from cosmogonies developed in the Hellenic world, whether mythic or later more literary and philosophical. These were in effect separate traditions that were later destined to interact and to some degree merge in a process that never ceases to fascinate.

Rémi Brague has written learnedly and illuminatingly on this process of interaction and appropriation in his study *La sagesse du monde*.¹ In presenting four cosmological models from antiquity, he first outlines two opposed Greek models, the one initiated by Socrates and developed by Plato in his *Timaeus*, the other put forward as a challenge to it by the atomists Democritus

¹ BRAGUE (1999); I utilise the English translation, BRAGUE (2003).

and Epicurus. The opposition is persuasive. A similar approach, though in more detail and with somewhat different emphases, was adopted by David Sedley in his Sather Classical Lectures entitled *Creationism and Its Critics in Antiquity*.² Unlike Sedley, however, Brague goes on to present two more models, the one called ‘other than Greece’ and derived from the Scriptures in the Judaeo-Christian-Islamic tradition, the other called ‘the other other’ and describing the anti-cosmic thought developed in Gnosticism. It was above all the former of these that took its starting-point in the creation account of the book Genesis, although the latter also studied and exploited that account as well.

In his analysis of the scriptural model Brague surveys the major texts of the Old Testament, the New Testament and the Koran. The main common elements he observes allow him to formulate what he calls an “Abrahamic model” in the following terms:

“The world is created by a good God, who affirms at every stage of creation that what he has just freely brought into being is ‘good’, indeed in its ordered edifice ‘very good’ (Genesis 1). But the phenomena that seem most sublime within the physical world are not those of the highest level. They are in fact of lesser value compared with man, whom they serve. Man therefore is not meant to govern himself according to the phenomena of the world but must seek elsewhere for a model of behavior. In the final analysis, that model is God himself. God manifests himself less through his creation than through a more direct intervention: He can either give the world his law, as in Judaism and Islam, or he can indeed enter into that world through incarnation, as in Christianity.”³

The greater part of this summary is based on the first chapters of Genesis and the tradition that developed from it. Its main ideas seem to me to be persuasive, certainly as far as the Hebrew Bible is concerned, and can serve as a background to the present study.

² SEDLEY (2007).

³ BRAGUE (2003) 60-61.

The purpose of my contribution to our discussions is to add an extra dimension to Brague's analysis. Following the conventional schema, he aligns the first two models with 'Athens' and the third with 'Jerusalem' (Gnosticism is not tied down to a symbolic place).⁴ It seems to me important to add a third city that in the course of Western thought has also developed a mythic status, albeit not quite as prominently as the other two. I refer of course to the city of Alexandria. I will argue that through the Septuagint translation of the Torah, the Jewish thought of Philo and the Christian thought of Origen this city contributed a crucial new element to ancient cosmogonic and cosmological thinking. Indeed one might even argue that it contributed just as much to subsequent Patristic and medieval articulations as did Athens and Jerusalem before it.

After some brief words on the Septuagint translation, I will first offer an analysis of the main features of Philo's understanding of the creation account, before turning to Origen and the way that he treats the same material. In line with the aims of the *Entretiens* my approach will be broad, undertaking to treat the theme from three viewpoints, the literary, the societal-political and the ideological: what literary form did these authors use to present their interpretation of the biblical creation account, what was the societal and political context of their reading, and what are the most significant ideas that their views bring forward? A comparison between the two authors will allow us to study how biblical and Hellenic ideas interacted and merged under the influence of two related but different religions, resulting in a distinctive and influential tradition of thought.

2. The Septuagint translation

Foundational for both Philo and Origen is the text of the Greek translation of the Septuagint. Both write commentaries

⁴ See BRAGUE (2003) 44.

on the Genesis account, using comparable but somewhat different methods. Origen is much more of a philologist than Philo, but both pay close attention to the wording and terminology of the text. The features of that text are thus important for our enquiry.

Scholars remain divided as to whether the initiative for the translation was undertaken at the instigation of an official command, as related in the famous accounts of the *Letter of Aristeas*, Aristobulus and Philo, or in response to the needs of the Jewish community in Egypt.⁵ Certainly it is likely that the translator of the first book was located in the cultural milieu of Alexandria rather than brought in from Palestine, as suggested by the ancient accounts. The syntax stays rather close to the original Hebrew.⁶ Our authors accept its oddities as seen from their own viewpoint of normal Atticising Greek and on occasion use them to their advantage.⁷ It is above all the lexical and terminological features of the text that are significant, because, although in many regards idiosyncratic from a Greek point of view, they provide a sufficient basis for theological and philosophical interpretation. They include key cosmological and anthropological terms,⁸ but also the language of demiurgic creation, of image and likeness, and of moral judgment.⁹ Just as would be the case for the New Testament three centuries later, it is difficult to overestimate the importance of these linguistic features. They formed a natural bridge to a Hellenising and philosophical interpretation.

⁵ See the judicious account of DORIVAL, in DORIVAL / HARL / MUNNICH (1988) 39-82.

⁶ See the close analysis by ALEXANDRE (1988) in her brilliant account of the text and exegesis of the first five chapters of Genesis in the LXX version.

⁷ For example by PHILO at *Opif.* 15 on 'day one' in Gen 1, 5. For the *Corpus Philonicum* I use the standard abbreviations of *The Studia Philonica Annual*.

⁸ See ἀρχή, οὐρανός, γῆ, θεός (1, 1); πνεῦμα (1, 2); φῶς (1, 3); βοτάνη, σπέρμα (1, 11); σημεῖα (1, 14); ἀστέρες (1, 16, but not ἥλιος and σελήνη); ψυχή (1, 24); ἄνθρωπος (1, 26); ἄρσεν καὶ θῆλυ (1, 27); πνοή (2, 7); γυνή, σάρξ (2, 21-24).

⁹ See (i) ποιέω (1, 1 etc.), πλάζω (2, 7), οἰκοδομέω (2, 22); (ii) εἰκών, ὄμοιωσις (1, 26-27); (iii) καλός (1, 4 etc.), γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν (2, 17).

Without it the Philonic and Origenian projects would not have been possible.

Some years ago Martin Rösel subjected this text to a thorough scrutiny and reached the conclusion that it breathed the spirit of an early Hellenistic Judaism which was not afraid to formulate the creation account in terms that drew on and argued with contemporary theories and accounts, including Plato's *Timaeus*.¹⁰ He even went a step further and speculated that it was evidence of an intellectual climate that existed in Alexandria in circles connected with the Museum and the Library and that it was the product of an incipient scholastic climate (*Schulwesen*) within Judaism that would later lead to figures such as Philo.¹¹ Rösel's observations are not always convincing in their details.¹² But I would not wish to dismiss out of hand his observations that the vocabulary of the *Timaeus* and other Greek philosophical works had infiltrated into the language of the Septuagint Genesis creation account. Such interaction was in significant contrast to the original Hebrew, which as we noted earlier was untouched by contact with the world of Hellenism.

3. Philo: cosmos, logos, and nomos amid the threat of disorder

We move forward two centuries and meet with the great representative of Greek-speaking Alexandrian Judaism, Philo. His copious writings leave no doubt that he stood in a rich tradition of biblical exegesis, which mainly took the form of commentaries and was strongly influenced by Alexandrian scholarship.¹³ A second-century predecessor had been Aristobulus, whose work

¹⁰ RÖSEL (1994) 25-99.

¹¹ RÖSEL (1994) 254-257.

¹² For example, the claim (36) that the term *στερέωμα* is indebted to the notion of solidity conveyed by the adjective *στερεός* in the *Timaeus* (its use at 31b does not relate specifically to heaven or the heavenly bodies, but to the cosmos as a whole).

¹³ See now the monograph by NIEHOFF (2011).

purported to answer questions on the Pentateuch posed by King Ptolemy. The longest surviving fragment connects the creation of the cosmos with the institution of the Sabbath through God's rest on the seventh day, a theme that Philo will later develop at considerable length.¹⁴ Philo's context is the cultured life of the wealthy city-dweller. His family was situated at the apex of the Jewish community. Recent scholarship has plausibly argued that, like in the case of his predecessors, his literary activity is best seen in a scholastic setting.¹⁵ We can imagine him at the centre of a circle of disciples who would have been in awe of his immense learning. His literary activity cannot, however, have only been directed to an audience internal to the Jewish community. The one fact of his life that is certain is that he travelled to Rome at the head of the delegation of Jews to the Emperor in 38 CE.¹⁶ It may have involved a stay in the capital of two years or more. We have to imagine Philo as not only busy in his study, but also (albeit reluctantly) prominent in the forum of public life.

The importance of the creation account for Philo is well illustrated by the prominence he gives it on two occasions when explaining the contents of the books of Moses. The first of these is in the *Life of Moses*, a work which is best understood as an introduction to the entire series of treatises generally known in modern scholarship as the *Exposition of the Law*, and indeed perhaps to all his commentaries.¹⁷ When discussing the great leader's role as lawgiver, he introduces his 'most sacred books', dividing these into two parts, the historical part and the part dealing with commands and prohibitions, i.e. the laws proper. The former is divided in two again, one section describing the genesis of the cosmos, the other entitled 'genealogy', i.e. the generations of human beings.¹⁸ Philo returns to this scheme towards the end

¹⁴ Fr. 5 cited by Clement and Eusebius; PHILO *Opif.* 89-128.

¹⁵ STERLING (1999).

¹⁶ Reported at length in *Legat.* and confirmed by JOSEPHUS *Ant.* 18, 257-260.

¹⁷ See the analysis in GELJON (2002) 7-46.

¹⁸ *Mos.* 2, 46-47.

of the *Exposition*. He modifies it slightly by now speaking of three parts. The first of these is the creation account, followed by the historical part and the legislative part.¹⁹ For the creation account he uses the word *κοσμοποίησις*, a term which is first used in extant Greek literature by Aristotle to describe Presocratic cosmogonies,²⁰ but after Philo becomes a technical term for the biblical account.²¹ He also gives a fuller description of what the creation account contains, stating that ‘it begins with the genesis of heaven and ends with the construction of the human being, for the former is the most perfect of what is indestructible, the latter the best of what is mortal’.²² As I noted in my dissertation, he uses here a formula from Plato’s *Timaeus* adapted to the contents of the biblical account.²³

The unbalanced nature of the tripartition of the Pentateuch that Philo presents in this text is an indication of the importance that he attaches to the Mosaic cosmogony. This part occupies only a few pages at the beginning of the Pentateuch, yet it is seen as foundational for all that follows. As he states in the account in the *Life of Moses*, the lawgiver wanted to demonstrate two essential doctrines, first that the Father and Maker of the cosmos (another Platonic phrase, *Ti.* 28c3) was also its true lawgiver, and second that the person who observes the laws will live in accordance with the ordering of the universe, so that there will be a profound harmony between his words and his deeds.²⁴ These themes return at the beginning of the treatise *On the creation of the world according to Moses*, which opens his grand commentary on the Pentateuch.²⁵ In recognition of the

¹⁹ *Praem.* 1.

²⁰ *Phys.* 2, 3 196a22 (Empedocles); *Met.* A 4, 985a19 (Anaxagoras).

²¹ Note its use by the pagan author CELSUS in reference to Moses at ORIG. *Cels.* 6, 27. In the context of the theme of the *Entretiens* it is worth noting that Philo in all his works never uses the term *κοσμογονία*, and that there is no direct ancient equivalent of the modern term ‘cosmology’.

²² *Praem.* 1, reading ὁ δὲ θυητῶν ἔριστος, as suggested at RUNIA (1986) 118.

²³ RUNIA (1986) 86-87 with reference to *Ti.* 27a and 90e.

²⁴ *Mos.* 2, 48.

²⁵ In what follows I draw on my commentary on this work, RUNIA (2001).

central place of the Mosaic creation account in Philo's thought, this treatise has always been placed first in all editions and translations of his works. This is a defensible move, but it is completely mistaken to follow it with the *Allegorical Commentary*, as occurs in almost all the editions and translations of Philo's works.²⁶ The treatise belongs to the series the *Exposition of the Law* and must in the first instance be read in the context of the thought of that larger work.

I already briefly touched on questions of chronology above. If we are to place Philo's works in their Alexandrian context, it is highly desirable that we gain some sense of the circumstances in which they were written. From his own historical writings we know that Philo had a sense of living in times that had moved from peace and order to tumult and disorder.²⁷ Unfortunately, there are only two solid facts to work with. His stay in Rome has already been mentioned. It occurs towards the end of his life.²⁸ At the beginning of the ninth treatise of the *Exposition of the Law* (the seventh extant) he famously complains that he has been swept away into the 'mighty ocean of civil cares' and finds it almost impossible to get his head above water and focus on his studies.²⁹ Although it is impossible to prove beyond all doubt that the *Exposition* was written towards the end of Philo's life, when the political troubles besetting the Alexandrian Jewish community became severe, it seems to me highly likely.³⁰

There are subtle hints at the beginning of Philo's commentary on the Mosaic creation account that point in this direction. The urban setting of Philo's literary activity is hinted at by the

²⁶ The only exceptions are the German translation initiated by L. Cohn 1909-1964, and the Hebrew translation still in progress. For over a century it has been generally accepted that Philo wrote three separate biblical commentaries; see ROYSE (2009).

²⁷ Note especially his description of the halcyon days under the emperor Augustus at *Legat.* 147.

²⁸ As he himself indicates in the opening words of *Legat.*

²⁹ *Spec.* 3, 1-6.

³⁰ The strongest advocate for a late date for the *Exposition* is M. Niehoff; see NIEHOFF (2011) 177. ROYSE (2009) 61 is more circumspect.

famous image of the founding and design of a city that is used to illustrate the role of the intelligible cosmos and the Logos in containing the contents of ‘day one’ of creation (*Opif.* 17-18). To be sure, the comparison between the cosmos and a city may not have been very original, but the details of Philo’s image point to the celebrated founding of his own city.³¹ Another hint is the emphasis on providential care in the introductory section at *Opif.* 9-11. If the creator does not look after what he has made, a power-vacuum ($\delta\pi\alpha\rho\chi(\alpha)$) will ensue in the cosmos, just like what happens in a city which does not have a ruler or a magistrate to administer and regulate its affairs in accordance with the law. The theme of order and its opposite disorder pervades the whole of Philo’s *œuvre*. It can claim strong antecedents in Greek philosophy, but is certainly no less firmly rooted in his own existential situation in Alexandria.

We turn now to the main body of the commentary on the creation account and examine a selection of its main themes.

(1) The first is the nexus between law ($\nu\mu\omega\zeta$), cosmos ($\kappa\sigma\mu\omega\zeta$), and logos ($\lambda\gamma\omega\zeta$). At the outset, in a key statement, Philo states that there is a harmony between the law and the cosmos, and that the person who observes the law is a citizen of the cosmos ($\chi\sigma\mu\omega\pi\omega\lambda\tau\eta\zeta$). As the context reveals, by “law” he primarily means the Law of Moses, but it is plain that he is being deliberately equivocal and also has the law of nature in mind “according to which the entire cosmos is administered”.³² The assumptions he makes here are momentous when seen in the light of the biblical text that he is expounding. The opening words of Genesis that speak of “the heaven and the earth” are read in terms of a cosmology that is taken over from Greek philosophy and in particular the Platonic *Timaeus* and its tradition of interpretation. The further assertion of a law of nature assumes

³¹ As demonstrated in RUNIA (1989).

³² *Opif.* 3. That Philo invented the concept of the ‘law of nature’, as argued by KOESTER (1968), cannot be sustained, but the phrase is certainly very prominent in his works.

a rational structure of the cosmos to which the actions of human beings can conform. But famously, when Philo explains what is created on ‘day one’, the various elements are regarded as constituent parts of an intelligible cosmos (*κόσμος νοητός*) located in the divine Logos which serves as the model for the creation of the physical cosmos. It is not until the second day that the heaven is created as the firmament. This daring exegesis of Gen 1, 1-5 allows him to postulate the origin of an ordered rational cosmology within the very mind of God the creator.

(2) In his preliminary remarks Philo also makes clear that there can only be a single principle for the whole of existent reality, namely God as activating cause. This cause as universal intellect converts the passive object of his activity into the most perfect cosmos.³³ But Philo does not dwell on the question where this object, which has the function of primal matter in Platonist philosophy, has its origin. His view of the underlying principles of the biblical account can be called “monarchic dualism”,³⁴ and it is emphatically linked to the view that there was a real creative event, not a beginning *in* time (which is philosophically impossible), but a beginning *of* time.³⁵ God’s creative act is directly linked to the doctrine of divine providence. The maker would not exercise forethought for what he did not make.³⁶

(3) Not only, as we have seen, are the contents of ‘day one’ compared to the rational plan of a great city, but also the scheme of the six days is interpreted as expressing the planned structure of the cosmos, though not in an entirely predictable fashion (it would have been expected that the fourth day would precede the third).³⁷ Into this world the human being is placed as climax

³³ *Opif.* 8.

³⁴ See RUNIA (2003) 136-141. The question of whether any kind of *creatio ex nihilo* can be attributed to Philo remains highly controversial. He certainly does not make the doctrine explicit in a way that recognises its significant deviation from the doctrines of Greek philosophy.

³⁵ *Opif.* 7-12, 26-28.

³⁶ *Opif.* 9-11.

³⁷ *Opif.* 45-46.

of creation on the sixth day. The cosmos will turn out to be the playing-field on which the struggle between good and evil, virtue and vice will be played out.³⁸

(4) In his interpretation of the creation of the heavenly bodies on the fourth day Philo stays quite close to the biblical text. This means he does not entirely avoid the anthropocentrism of the “Abrahamic model” as postulated by Rémi Brague in the passage quoted earlier in this paper.³⁹ But when wishing to give a philosophical basis for this anthropocentric approach, he finds an ally in Plato. Because he does not take over Plato’s theory of the world-soul, the parallel drawn by Plato between the perfect motions of the heavens and the rational actions to which humans should aspire is not utilised. But he is attracted to another Platonic theme, namely that contemplation of the ordered heavens gives rise to the gift of philosophy.⁴⁰ The emphasis is placed on the role of light rather than of sight (as in Plato) because of the different structures of the two accounts.⁴¹ There can be little doubt that Philo, following the majority view in Greek philosophy, regards the heavenly bodies as ontologically superior to human beings. Through their ordered movements established by God they contribute to the preservation of the whole.⁴² The emphasis falls, for reasons that we shall discuss further below,⁴³ on their subordination to the divine command. God has given them powers, but they are not autonomous.⁴⁴

(5) In interpreting the anthropology of the biblical account, Philo does not find it easy to grapple with the double creation of human beings, and some aspects of his views remain difficult

³⁸ *Opif.* 77-81 anticipates the events in paradise described in *Opif.* 151-170.

³⁹ Above at n. 3.

⁴⁰ *Opif.* 53-54.

⁴¹ Plato does not mention light in *Ti.* 47a-c, but does do so earlier in 45b and 46b when discussing the mechanism of sight.

⁴² *Opif.* 61.

⁴³ See below n. 65 and text thereto.

⁴⁴ *Opif.* 46.

to interpret.⁴⁵ What is beyond doubt is that he interprets the relation between God and human beings — whether the latter are described as created in God's image (Gen 1, 26) or inbreathed by his Spirit (Gen 2, 7) — in terms of the human mind or rational soul, that part of the human make-up that makes possible a life of excellence and reason or a life of vice and passion.

(6) And so the *dénouement* of the cosmogony occurs once the first human being and his partner have been created. Its description takes up the final part of the treatise. Philo emphasises that the first human was perfect in body and soul and was given every opportunity to lead the good life. Indeed, prior to the fashioning of woman he attained the very limit of human well-being (*εὐδαιμονία*).⁴⁶ Fall into misery and death occurs once the woman arrives on the scene. Philo's reading of this crucial episode has often been misunderstood.⁴⁷ It is not sexual desire in itself that brings about the fall. It is the inordinate desire for bodily pleasure that led the first man and woman astray, causing them to exchange the life of immortality and well-being for that of mortality and misfortune (*κακοδαιμονία*).⁴⁸ The events in paradise thus culminate in the penalty that occurs when God's commands are transgressed, and were it not that God is a God of mercy, the human race would have been wiped out.⁴⁹

(7) Philo concludes his treatise with a famous epilogue.⁵⁰ The Mosaic *κοσμοποιία* teaches five most beautiful lessons — that God exists and is One, that the cosmos came into being and is one, and that God exercises providence over what he has made. Strictly speaking none of these lessons can be derived

⁴⁵ Particular in relation to his exegesis of the second creation of the human being in Gen 2, 7, as expounded in *Opif.* 134; see RUNIA (2001) 322-324, and now LOADER (2011) 13.

⁴⁶ *Opif.* 150.

⁴⁷ See *Opif.* 151-152 and my commentary (2001) 354-361.

⁴⁸ *Opif.* 152.

⁴⁹ *Opif.* 169.

⁵⁰ *Opif.* 170-172.

directly from the Genesis account. All of them in fact involve some degree of interposition on the part of doctrines from Greek philosophy.⁵¹ Most of all this is seen in the final exhortation with which the work ends. The person who understands these lessons, i.e. the theological and cosmological underpinnings of the Law, will lead a blessed life of well-being, marked by the doctrines of piety and holiness.⁵² The motif of religious and moral exhortation is unmistakeable. The disastrous events that occurred in paradise can be undone. We recall the climactic moment of Plato's *Timaeus* when the philosopher is exhorted to lead a life of reason and excellence, and so become εὐδαίμων.⁵³ It might seem that Philo follows Plato in speaking only of the individual.⁵⁴ But in the context of how the *Exposition of the Law* will unfold as a whole, this is surely deceptive. In addition to the individual there is also a community. The reference to God's providential care for the cosmos, compared with that of parents towards their children, recalls the text at the beginning of the treatise, where Philo fears lawlessness in the cosmos just as in a city. In the treatises on the events in Alexandria and Rome in 38-40 CE the salvific action of divine providence is a central theme.⁵⁵ As noted above, the *Exposition of the Law* in all likelihood was written before and during those events. The conviction that God cares for the cosmos is ultimately also an expression of hope for the Jews in Alexandria.

Philo wrote two other extensive biblical commentaries, the *Allegorical Commentary* and the *Quaestiones in Genesim et Exodum*.

⁵¹ It is particularly evident in the fourth 'lesson' that the cosmos is unique, a doctrine that is nowhere in evidence in Genesis (which of course does not speak of 'the cosmos') and is also not anticipated in the main body of the treatise at all.

⁵² *Opif.* 172.

⁵³ *Ti.* 90a-d.

⁵⁴ But note that, in the context of the trilogy as originally planned, Plato would have also emphasised communal aspects, for example in the struggle between Athens and Atlantis.

⁵⁵ See esp. *Flacc.* 191 and *Legat.* 3. It is also an essential background for the philosophical treatises *Prou.* 1-2.

They were quite likely written earlier than the *Exposition of the Law*, but may have been at least partly written at the same time.⁵⁶ It is generally agreed that these works will have had a more limited circulation and reading public. The complexity of the *Allegorical Commentary* meant that it was written for insiders, most likely for a group of disciples in a school setting.⁵⁷ The *Quaestiones*, with their detailed and often multiple exegesis, also suggests scholastic use.⁵⁸ In both cases there is no commentary on the Hexaemerion itself. The *Allegorical Commentary* commences at Gen 2, 1, the *Quaestiones* at Gen 2, 4. Both commentaries make extensive use of the allegorical method, the former almost exclusively, the latter in a systematic parallel treatment of the literal and the symbolic meaning. Why, then, is the first chapter of Genesis excluded from these works? The question has given rise to much discussion.⁵⁹ There are indications which suggest that Philo wrote an opening treatise of the *Allegorical Commentary* that has been lost. The opening words of *Leg.* 1, 1, which cite Gen. 2, 1, baldly state that Moses “having already stated the coming into being of mind (*νοῦς*) and sense-perception (*αἰσθησις*), now presents the completion of both”. This appears to assume an identification of mind with heaven and sense-perception with earth that has been introduced earlier, most likely in relation to Gen 1, 1. There is also a hint at *Leg.* 2, 19 of an earlier interpretation of the animals created on the fifth day in terms of the (genera of the) human passions, in conformity with the usual allegorical identification that is pervasive in Philo’s allegories. In this opening treatise, if it was indeed written, Philo would have laid the foundations of his grand allegory of the soul through an allegorical interpretation of the cosmogony in terms of the structural features of the soul and its parts. But it must be said that, apart from the

⁵⁶ As argued by NIKPROWETZKY (1977) 194.

⁵⁷ See above n. 15.

⁵⁸ NIEHOFF (2011) 152 calls it a “manual of instruction”.

⁵⁹ See NIKIPROWETZKY (1977) 198; MORRIS (1987) 832; TOBIN (2000).

texts cited above, no traces of such an allegory remain and Philo appears to have lost interest in it. For this reason, perhaps, there are virtually no traces of it in the *Quaestiones*.⁶⁰

Without wishing to simplify Philo's notoriously complex allegorical schemes too much (it is not possible to go into much detail), I would argue that the allegory of the soul takes its main point of departure from the double creation of the humanity and its placement in paradise symbolising the garden of virtues. In broad terms it is consistent with the more literal interpretation in the *De opificio mundi*, but with the point of focus on the embodied soul rather than the human being. Philo patiently takes us through the history of that soul, beginning with Adam and Eve (*Leg.* 1-3), their expulsion from paradise (*Cher.*), the story of Cain and Abel (*Sacr.-Det.*) and the birth of Seth (*Post.*). It is mainly a free fall into passion and wickedness, notably when the God-loving soul Abel is murdered by the self-loving Cain. The birth of Seth, however, is the turning point.⁶¹ With Seth the soul begins to make the long journey of progress and improvement, symbolised first by the generations up to Noah, then by the three Patriarchs, one of whom has his name changed to Israel, the “one who sees God”, and culminating in the great leader and lawgiver Moses.

A stage on that journey is relevant to our theme. The Patriarch Abraham leaves the land of his birth, Chaldea, and moves first to Haran, out of which God calls him to depart (Gen 12, 1). This is the theme of *μετανάστεσις*, migration from the cosmos and the world of sense-perceptible nature to the mind and to God, which Valentin Nikiprowetzky declared to be the central theme of Philonic thought.⁶² The Chaldeans symbolise those who regard the cosmos as the primal god and the movements of the heavenly bodies, which they study intensely, as determining

⁶⁰ There is a partial exception at *QG* 1, 19, but no mention is made of the passions.

⁶¹ See esp. *Post.* 173-174.

⁶² NIKIPROWETZKY (1977) 239. See also from a slightly different perspective the remarks by BRAGUE (2003) 79-82 on Philo's “Abrahamic Socratism”.

what happens to other beings, whether for good or for evil.⁶³ Philo trenchantly formulates the view that Moses has on such a doctrine. He agrees that the cosmos has come into being as a unity of parts that are in sympathy with each other. But crucially he differs from them in recognising God as the creator and transcendent cause of the universe. As for the movements of the stars, they are not primary causes, but rather subject to the divine powers which hold the cosmos together.⁶⁴ In his discussion of the first commandment of the law, Philo attacks those who worship the heavenly bodies. The cosmos is like a city on the largest scale, with the heavenly bodies as rulers ($\ddot{\alpha}\rho\chi\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$) and beings on earth as subjects. But the rulers are not autonomous. They are subordinates of the Father and it is by imitating his rule that they carry out their tasks.⁶⁵ The term $\ddot{\alpha}\rho\chi\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$ is intriguing, because it is precisely the term later used by the Gnostic thinkers to denote the cosmic powers which tyrannise the life of human beings in the cosmos. But it will be plain that Philo is opposed to any form of anti-cosmism as put forward in Brague's fourth model.⁶⁶ The cosmos is the greatest and best of created things precisely because it has been created by the good God, Father and Maker of the universe.

Philo's thought remains true to its biblical roots in discerning an element of competition between God and the cosmos. Both claim admiration and worship. But for Israel, if it is to be faithful to its calling, there can be no question of a true contest. The Chaldeans get it wrong by worshipping the cosmos and not looking beyond it to its creator. This theme is also found in the prefatory comments of Philo's main cosmological treatise. There are some, he writes, who have more admiration for the cosmos than for its maker. The former they regard as not having come into being and everlasting, while to the latter they

⁶³ *Migr.* 179.

⁶⁴ *Migr.* 180–181.

⁶⁵ *Spec.* 1, 13–15.

⁶⁶ See above n. 1 and the text below it.

fail to give due honour, denying him providential activity, for without creation there is no providence.⁶⁷ We are now in a position to understand the sub-text of this important remark better. Cosmogony and cosmology not only provide an understanding of the foundations of the cosmos and the place of human beings therein. They also entail divine providence and so have a bearing on the life of the Jews in Alexandria. They allowed Philo to live in hope through grim times and he lived to see that hope at least partly vindicated.⁶⁸

4. Origen: cosmos, logos, and the history of salvation

A full two centuries separate Origen and Philo, and much had occurred in Alexandria in the meantime. Ultimately Philo's hopes for the Jewish community were crushed through the disastrous events of the revolt under Trajan in 115-117 CE.⁶⁹ The rich legacy of Alexandrian Jewish literature was lost. The single exception was the corpus of his own writings, rescued from the shipwreck in a process that we cannot reconstruct, but which almost certainly involved the interventions of second-century Alexandrian Christians, including in all likelihood Pantaenus, head of the so-called Catechetical school. As is well known, Origen played a crucial role in this process by eventually taking his copies of the Philonic corpus to Caesarea, where they were preserved in the Episcopal library.⁷⁰

There is evidence of considerable interest in and exegetical activity focused on the Mosaic creation account in the period between Philo and Origen. Clement, the first Alexandrian author to cite Philo, gives various interpretations in his *Stromateis*, some

⁶⁷ *Opif.* 7-8. It is disputed whether this text has 'Chaldean' philosophy in mind; see BOS (1998); RUNIA (2001) 122; TRABATTONI (2009).

⁶⁸ See above n. 55 and esp. the triumphant undertone of his references to providence, recompense and punishment at *Legat.* 1-7.

⁶⁹ For an account of the disaster see now SCHWEMER (2013).

⁷⁰ See RUNIA (1993) 16-25.

of which may have been taken over from the lost *Hypotyposeis*.⁷¹ Theophilus of Antioch devotes a long section of his *Ad Autolycum* to exegesis of the Hexaemeron and the early history of humankind. Certain details are reminiscent of Philo's *De opificio mundi* and may have been derived from there.⁷²

Eusebius records three other second-century authors who wrote commentaries on the Hexaemeron.⁷³ Also the heterodox theologians of Alexandria, including Valentinus, made extensive use of themes from the early chapters of Genesis, to judge by material preserved in Irenaeus, Clement, and the Nag Hammadi codices.⁷⁴

This is the tradition in which Origen stood in his interpretations of the first chapters of Genesis. Of all the works in his gigantic *œuvre* that provided exegesis and interpretation of the Mosaic cosmogony, one stands out: the *Commentary on Genesis* in 13 books. Despite its great length we know for certain — because Origen himself tells us — that it treated only the first part of the book from Gen 1, 1 to the words “this is the book of the genesis of human beings” in Gen 5, 1.⁷⁵ Most regrettably the work is lost. Only a limited number of excerpts, citations and references have been preserved. These have recently been comprehensively collected and published for the first time by Karin Metzler in the first volume of the new German bilingual edition of Origen's works.⁷⁶ Ronald Heine and Charlotte Köckert have also recently done valuable research on the remains of the work and its place in Origen's thought.⁷⁷

⁷¹ On this work see DUCKWORTH / OSBORN (1985).

⁷² *Autol.* 2, 12-30. See MARTÍN (1990). The details of his exegesis certainly go back to Hellenistic-Jewish sources. Theophilus is the first author after Philo (*Leg.* 2, 12; *Decal.* 100) to use the term ἔξαρχος; see *Autol.* 2, 12.

⁷³ Rhodon, Apion and Candidus; see EUSEB. *Hist. eccl.* 5, 13, 8; 5, 27.

⁷⁴ HEINE (2003) 65-66, 70. For Valentinus see fr. 1, 5, 11 in MARKSCHIES (1992).

⁷⁵ *Cels.* 6, 49, which also gives an outline of topics treated on Gen 1, 1-8.

⁷⁶ METZLER (2010).

⁷⁷ HEINE (2003); (2005); KÖCKERT (2009).

In spite of its loss we do know important details about the circumstances of its composition. Eusebius tells us that Origen wrote the first eight books while he still resided in Alexandria and the remainder after his move to Caesarea in 232 CE.⁷⁸ An important piece of evidence that the historian cites is Origen's words in the preface to Book 6 of his *Commentary on John*, which was written at the same time as the work on Genesis. This passage is interesting to compare with Philo's lament while writing the *Exposition of the Law*.⁷⁹ Origen tells his reader how he overcame the 'storm' directed against him by the enemy in Alexandria which prevented his scriptural labours. Scholars agree that the reference here is not to any persecution by the Roman civil authorities, but to conflict within the Church of Alexandria and in particular with its bishop Demetrius. Ever since he abandoned his literary and philosophical studies when still quite young, Origen had worked as a lay teacher within the Catechetical school of the Alexandrian church. His goal had been, through an intense study of the text and meaning of scripture, to deepen the understanding of its spiritual sense and also protect his charges from the dangers of heterodoxy. The precise nature of the conflict with Demetrius is unclear. It could well have had its origin in differences of opinion on how to instruct the faithful, but there may have also been aspects of church politics involved.⁸⁰ We may be certain that the first part of the *Commentary on Genesis* was written in a polemical atmosphere. Origen was defending his own view of how scripture should be interpreted in response to both orthodox opponents who rejected his theological and allegorical approach and heterodox thinkers whose interpretation of the Genesis account differed markedly from his own. But when Origen received the offer to be ordained as a priest of the Church of Caesarea, it was too good to refuse. He took his

⁷⁸ *Hist. eccl.* 6, 24, 2 (the number of 12 books here is a mistake on the part of Eusebius).

⁷⁹ See above n. 29.

⁸⁰ NAUTIN (1977) 422-431; TRIGG (1983) 130-140.

Alexandrian baggage with him, including, as we saw, his copies of the works of Philo.⁸¹

If the *Commentary* was better preserved, we might have more of an idea of its literary features. Scholars have argued that it followed the method of question and answer directed at the biblical text, as used in the very long extract on Gen 1, 14 preserved in the *Philocalia*.⁸² This is a method also frequently used by Philo, which goes back to the heyday of Alexandrian scholarship in the Hellenistic period.⁸³ It is indicative of a scholastic environment within the Church. To judge by the *Commentary's* size and the above-mentioned passage, it must have dealt with the questions raised by the biblical text at very considerable length, including exhaustive discussion of the views of predecessors and opponents. It will also have given Origen scope to make detailed philological comments on the text, a practice which is found much less in Philo.

The loss of at least 90 per cent of the work is a considerable handicap when trying to compare Origen's understanding of the Mosaic creation account with that of Philo. Fortunately, however, a number of other works can aid us in this task. Before leaving Alexandria — so at the same time as he wrote the *Commentary on Genesis* —, Origen had also written the systematic work *De principiis* and the first part of the *Commentary on John*. Both works could hardly avoid including interpretations of the creation account (the latter work with reference to the Logos in John 1). The *Homilies on Genesis* were written much later, when Origen was settled in his role as priest of the Church of Caesarea.⁸⁴ The first homily treats the first chapter of Genesis. It would appear that on various occasions Origen utilises exegeses

⁸¹ See above at n. 70.

⁸² Fr. D 7 METZLER.

⁸³ NIKIPROWETZKY (1977) 5; NIEHOFF (2011) 136 and *passim*. The general use of the *quaestio* approach should not be confused with the form of *Quaestiones* practised by Philo in the third of his commentaries, which is a particular literary adaptation of the method.

⁸⁴ HABERMEHL (2011) 4 dates them to after 245 CE.

from his earlier commentary. Finally in the *Contra Celsum* written late in his life, Origen often refers back to the *Commentary on Genesis* as he undertakes to sharply distinguish Christian doctrine from that of his Platonist opponent.⁸⁵

Let us now outline some of the main themes that emerge from the remains of Origen's *Commentary*, examining them for themselves, but also seeing them against the background of the themes that we earlier discerned in Philo's handling of the same biblical material.

(1) For Origen the very first words of the creation account, "in beginning" (*ἐν ἀρχῇ*), are not a reference to the aspect of time, as in Philo, but to the Logos, the first principle of all creation. The Logos, equated with the pre-existent divine Wisdom (*σοφία*) of Prov 8, 22-31, is the instrument through which God created the whole of reality. The *ἀρχή* is Christ, who in a sense (*πως*) can be regarded as the Demiurge, to whom the Father speaks when he says "let there be light" (Gen 1, 3) and "let the firmament come into being" (Gen 1, 6), but inasmuch as he is wisdom, i.e. the system of the contemplation and conceptuality of the whole.⁸⁶ This is Philo's noetic cosmos located in Christ the Logos. Origen makes the comparison with the architectonic models and designs of a house or a ship. Unlike Philo he does not make the comparison with a city, and also does not include the component parts of 'day one' as its contents. On the other hand, like Philo he does distinguish between the heaven created on 'day one' and the physical heaven or 'firmament' created on the second day, but the former is not an intelligible model. It is rather the 'entire spiritual substance'

⁸⁵ See *Cels.* 4, 37; 4, 39; 6, 49-52; 6, 60.

⁸⁶ I am paraphrasing Origen's actual words here. The text (*Comm. Ioh.* 1, 19, 110-111) reads: δῆμιουργός γάρ πως ὁ Χριστός ἐστιν, φά λέγει ὁ πατήρ· “γενηθήτω φῶς” καὶ “γενηθήτω στερέωμα”. δῆμιουργός δὲ ὁ Χριστός ὡς ἀρχή, καὶ οὐ δισοφία ἐστι, τῷ σοφίᾳ εἶναι καλούμενος ἀρχή. Ή γάρ σοφίᾳ παρὰ τῷ Σαλομῶντι φησιν. “οἱ θεὸς ἔκτισέν με ἀρχὴν ὄδων αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ”, ἵνα “ἐν ἀρχῇ ἦ δι λόγος”, ἐν τῇ σοφίᾳ· κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοούμενης ... Cf. also 19, 22, 147 where the Logos is also κόσμος. On these texts see KÖCKERT (2009) 245.

consisting of all the rational creatures, as opposed to the world of physical bodies represented by the ‘earth’.⁸⁷ Gen 1, 1 thus lays the foundations for the subsequent creation of human beings as consisting of mind (or rational soul) and body.

(2) Just like Philo, Origen makes extensive use of the demiurgic model of the Platonic *Timaeus* to explain God’s creative activity. But he points out its limitations in a much clearer manner. God as creator and sole principle is not like a sculptor or a builder who needs already existent material to make his product. Following the lead of Theophilus of Antioch,⁸⁸ Origen argues that God’s power and will are such that he can summon into being whatever he wishes, i.e. through his foresight he ensures that there is a material basis sufficient for the world he wishes to create. If, however, uncreated matter had preceded creation, there would not be a good Creator or Father who created through his providential activity, but rather some prior providence more ancient than God who caused the pre-existent matter to be available. Another unacceptable alternative would be that God just happened to find the right amount of material for his work.⁸⁹ In contrast to Philo and Clement before him, Origen thus makes quite clear that God creates *ex nihilo*, thereby breaking with one of the great assumptions of Greek philosophy that nothing can come to be out of nothing. One of the reasons for this move will certainly be that it is a response to Gnostic thinkers who not only contest the excellence of created reality, but also the goodness of the God responsible for it.⁹⁰ It

⁸⁷ *Hom. Gen.* 1, 2; CALC. 278 (= *Comm. Gen.* test. C II 1 METZLER). On this interpretation see KÖCKERT (2009) 249-253.

⁸⁸ *Autol.* 2, 4.

⁸⁹ EUSEB. *Praep. euang.* 7, 20 (= *Comm. Gen.* fr. D 3 METZLER). Philo entertains the possibility that God calculates the right amount of matter in *Prou.* 2, 50-51, but does not draw out the philosophical implications. KÖCKERT (2009) 285 argues, adducing *Princ.* 2, 1, 4, that Origen has Epicureans in mind, but I suspect his target is broader and includes Platonists and Aristotelians.

⁹⁰ As argued by MAY (1994). For remnants of Valentinus’ interpretation of Gen 1, 2 which Origen would have had in mind in his exegesis see HEINE (2003) 70.

is also fascinating to see how, like Philo, Origen uses the argument of divine providence, but gives it a different twist.

(3) Origen fully agrees with Philo (and perhaps makes an anonymous reference to him)⁹¹ that creation occurred instantaneously outside time and that the scheme of the six days of the Mosaic cosmogony is used ἐνεκα τάξεως, i.e. to emphasize the ordered nature of the created product.⁹² Unlike Philo, however, he again makes explicit the limitations of the demiurgic metaphor: God is not like a builder who needs time for his work.

(4) By far the longest extract that survives from the *Commentary on Genesis* discusses the text of Gen 1, 14 that the heavenly bodies are created to be “for signs”, i.e. to indicate future events.⁹³ For Origen this verse raises questions about human freedom and human knowledge. It cannot be the case that the role of the stars as signs entails that human beings do not have freedom of choice in their actions, for that would remove human responsibility and even mean that the divine plan of salvation through the law and the sojourn of Christ on earth would be in vain.⁹⁴ This would be to fall into the error of the Marcionites, who attribute human wickedness to an evil demiurge.⁹⁵ Origen emphasises that the fact that the stars *indicate* future events by no means entails that they *determine* them as in the doctrines of astrology.⁹⁶ The excerpt does not tell us much about the status of the heavenly beings. From other texts we know that Origen regards them as rational beings with a higher status and a better life than humans, but they remain creatures nonetheless. Ontologically they are less exalted than in Plato,

⁹¹ See VAN DEN HOEK (2000) 61. Nearly all Origen’s references to Philo are anonymous (only three exceptions); see the list at RUNIA (1995) 230-231.

⁹² *Comm. Gen.* fr. D 13 METZLER.

⁹³ *Philoc.* 23, 1-11; 23, 14-21 (= *Comm. Gen.* fr. D 7 METZLER).

⁹⁴ *Ibid.* 23, 1.

⁹⁵ *Ibid.* 23, 2.

⁹⁶ Philo too is strongly opposed to astral determinism; see *Prou.* 1, 77-88 and *Migr.* 179; 194 (Chaldeans).

and also less than in Philo, who does not share Origen's speculative doctrine of a divine plan of cosmic salvation that also involves the heavenly beings.⁹⁷

(5) From scattered texts it appears that Origen followed Philo quite closely in his interpretation of the two anthropological texts, Gen 1, 26-27 and 2, 7. We even find the same ambiguity that haunts Philo's interpretation of the texts. The human being "according to the image" can be interpreted as an intelligible model, similar to heaven and earth in Gen 1, 1.⁹⁸ But in one of the more extended verbatim excerpts from the *Commentary*, he argues that the "according to the image" character of the human being lies in the rational soul. It should not be seen in relation to the body, since God is incorporeal, but rather to the capacities for knowledge, judgment, practising justice and doing good which the rational soul possesses.⁹⁹ In the homily on Gen 1, he first points out that it is only in the case of the heaven, earth, sun, moon, stars and humanity that God is said to "make", whereas all the other creatures are commanded to come into being. This is an indication of the greatness of the human being. But even greater is the honour accorded to him when it is said that he is made "in the image of God". Origen here repeats the Philonic distinction between the two verbs in the texts. God "made" the inner incorporeal human being "according to the image", whereas he "moulded" the corporeal human being.¹⁰⁰ Predictably Origen also identifies the "image" of God, which for Philo was the Logos, with Christ. A reference to Origen's discussion in the *Commentary* that Christ had a soul can be plausibly linked to exegesis of Gen 2, 7, the only text in the creation account which mentions the human soul.¹⁰¹

⁹⁷ SCOTT (1991) 132-142. Notoriously in the *De principiis* Origen speculates that the stars are to some degree fallen beings requiring ultimate redemption.

⁹⁸ CALC. 278 (= *Comm. Gen.* test. C II 1 METZLER).

⁹⁹ *Coll. Coisl.* fr. 73 PETIT (= *Comm. Gen.* fr. D 11 METZLER).

¹⁰⁰ *Hom. Gen.* 1, 12-13. On the debt to Philo see VAN DEN HOEK (2000) 66.

¹⁰¹ HEINE (2005) 137 with reference to SOCRATES *Hist. eccl.* 3, 7 (= *Comm. Gen.* test. C II 3 METZLER).

In addition it is likely that there was discussion of Adam and Eve, the first human beings, as types of Christ and the Church, probably with particular reference to Gen 2, 24: just as all human beings stem from the original pair, so all believers are the product of Christ and his church.¹⁰²

(6) Origen agrees with Philo that the story of paradise and the trees that it contains must be allegorised.¹⁰³ Unfortunately, it is not possible to reconstruct in any detail how in the *Commentary* he interpreted Adam and Eve's life before they fell into sin, their fall and their expulsion. An intriguing Catena fragment records views on the interpretation of Gen 3, 21, where God is said to make "coats of skins" for the first human beings.¹⁰⁴ A literal reading is of course out of the question. A possible explanation is that they represent "bodies". This was Philo's view,¹⁰⁵ and one might expect Origen to be in sympathy with it. But he raises the objection that earlier Adam had spoken of "bones and flesh" (Gen 2, 23). Moreover, if they represent mortality, which now came into the world, how can one explain that God is the cause of this rather than the sin they committed? Another Catena excerpt identifies paradise with the Church and states that "working" there (Gen 2, 15) means carrying out spiritual deeds and obeying the command to love each other. Christians now fall under the "spiritual law" (Rom 7, 14) which gives life, in contrast to the literal law which brings on death.¹⁰⁶ Philo too takes the death mentioned in Gen 2, 17 as referring to death of the soul, much worse than that of the body, but he would of course never agree that the letter of the law has fatal results.¹⁰⁷

¹⁰² HEINE (2005) 137-138 based on texts in Jerome and John Philoponus.

¹⁰³ EUSTATHIUS OF ANTIOCH *Engast.* 21 (= *Comm. Gen.* fr. D 14 METZLER).

¹⁰⁴ *Coll. Coisl.* fr. 121 PETIT (= *Comm. Gen.* fr. D 22 METZLER).

¹⁰⁵ *QG* 1, 53, expressly identified as the "deeper meaning".

¹⁰⁶ *Coll. Coisl.* fr. 259 PETIT (= *Comm. Gen.* fr. D 18 METZLER). Cf. *Cels.* 7, 20, which shows that the reference is to Rom 7, 14.

¹⁰⁷ *Leg.* 1, 105-108. On the theme of death of the soul see ZELLER (1995).

We have reached the end of the main extant themes of Origen's great *Commentary on Genesis*. The question remains why he stopped it at Gen 5, 1 after the birth of Seth. Ronald Heine has suggested that the reason is connected to the views of the heterodox Christians in Alexandria, who showed a great deal of interest in the creation narrative and in the role of Seth.¹⁰⁸ He notes the text of Theodotus quoted by Clement, in which we read that "three natures are engendered from Adam, the first is irrational, to which Cain belonged, the second rational and righteous, to which Abel belonged, the third spiritual, to which Seth belonged".¹⁰⁹ The rest of the passage demonstrates that this tripartition is based on the Pauline schema of the earthly, psychical, and spiritual.¹¹⁰ It seems to me valid that the early Christian commentators saw a break at this point in the narrative of Genesis, and not only because of the wording of Gen 5, 1. Theophilus of Antioch points out that after Gen 4, 22 the genealogy of Cain dies out and affirms that "from Seth the rest of the human race is derived up to the present day".¹¹¹ But I suspect that the reason that Origen stopped here had a deeper structural reason. As we found in Philo, the birth of Seth means a new starting-point for the human race. The purpose of the creation narrative was to set out the origins of the world and of humanity. With the three sons of Adam the main types of human soul, which can be reduced to two, are in place and the divine plan of salvation can unfold, culminating in the incarnation of the Logos in Christ.¹¹²

A final word should be devoted to the homily that Origen delivered on the first chapter of Genesis. As we have seen, it very

¹⁰⁸ HEINE (2003) 65-66.

¹⁰⁹ *Exc. ex Theod.* 54, 1.

¹¹⁰ Cf. IRENAEUS *Adu. haer.* 1, 7, 5 on the Valentinians. It is very odd that at 54, 2 Theodotus says the earthly man is *κατ' εἰκόνα*. He must mean in the image of the evil demiurge. This is at a great remove from Origen.

¹¹¹ *Autol.* 2, 30.

¹¹² Seth is not mentioned in the *Scholia on Genesis* which Origen compiled on the rest of the Book. See METZLER fr. E 1 ff.

likely contains many themes from the *Commentary* now presented in an attractively compact and straight-forward form. But no less interesting is the manner in which it develops an elaborate allegory of the creations of the six days in terms of the make-up and life of the human being in a manner that was lacking in the extant works of Philo. It starts at the very beginning: the heaven in Gen 1, 1 is the human mind, the first earth his body.¹¹³ The division of the waters (1, 7-8) is an exhortation to the faithful to become heavenly and participate in spiritual matters.¹¹⁴ The great lights in 1, 14 are Christ and the Church, the former illuminating the latter and enabling it to be the “light of the world”.¹¹⁵ Climactically the human being is created according to the image, who is the Logos. Here Origen departs from strict allegory and exhorts his listeners to be transformed in the likeness of the Saviour, repenting and making progress just as the Apostles did.¹¹⁶ This is the cosmogony translated into a spiritual exhortation for the church folk of Caesarea.

But it would be wrong to make too great a contrast between the complexities of the *Commentary* and the simple exhortations of the Homily. In both cases Origen, as Charlotte Köckert has well said, sees the created cosmos as a place of education (“Erziehungsstätte”) for humans to make progress and achieve the spiritual growth that will enable them to be with God.¹¹⁷ Correspondingly the creation account is more than a description of how the cosmos came into being and what its main components are. If read properly it is also a paedetic text teaching human beings what they are and how they can be saved. It thus continues the protreptic emphasis of the tradition of Plato’s *Timaeus* just as Philo did,¹¹⁸ but adds the specific dynamic of

¹¹³ *Hom. Gen.* 1, 1; cf. PHILO *Leg.* 1, 1 discussed above at n. 59.

¹¹⁴ *Hom. Gen.* 1, 2.

¹¹⁵ *Hom. Gen.* 1, 5-6.

¹¹⁶ *Hom. Gen.* 1, 13.

¹¹⁷ KÖCKERT (2009) 307.

¹¹⁸ See above n. 53 and text thereto.

the Christian history of salvation. And we may safely assume that for Origen himself the act of commenting and preaching on this sacred text was also a profound spiritual exercise.

5. Some conclusions

The two Alexandrian thinkers and theologians we have studied in this paper stand very consciously in an exegetical tradition focused on the Greek text of the Septuagint. Philo's openness to Hellenism enabled him to develop new approaches to the understanding of the biblical creation account, most of which were taken over by Origen in a different context. Starting-point is not the heaven and earth of the first verse, but the cosmos of Greek philosophy, a unified and ordered whole which is good because it comes into being by and through the divine Logos. The anthropocentrism of the biblical account, to which Rémi Brague has rightly drawn attention, is retained to some degree, as can be seen in the treatment of the creations of the fourth and sixth day. But philosophically much is taken over from what Plato had taught in his cosmology. The good life, in conformity with excellence and in accordance with divine instruction, is cosmically situated through the Logos, which enters into the make-up of the human being created *κατ' εἰκόνα θεοῦ*. The role of the Logos, philosophically and theologically understood and developed, is what Alexandria added to the Abrahamic model outlined by Brague.¹¹⁹

There are divergences between our two authors as well. Philo's context is the Alexandrian Jewish community under threat. Origen found himself wanting to leave his community, the Alexandrian church, behind, because it would not accept the fundamentals of his spiritual theology and exegesis. For Philo the Logos found expression in the *nomos* that Moses wrote down and invited his disciples to observe and study. Origen believed

¹¹⁹ See above at n. 3.

that the Logos had entered human history and brought salvation. Only the spiritual law remained. But it too invited study in this world, anticipating further contemplation in the next.

Works cited

- ALEXANDRE, M. (1988), *Le commencement du Livre, Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception* (Paris).
- BOS, A.P. (1998), "Philo of Alexandria: a Platonist in the Image and Likeness of Aristotle", *SPhA* 10, 66-86.
- BRAGUE, R. (1999), *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Paris).
- (2003), *The Wisdom of the World. The Human Experience of the Universe in Western Thought* (Chicago).
- DORIVAL, G. / HARL, M. / MUNNICH, O. (1988), *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris).
- DUCKWORTH, C. / OSBORN, E. (1985), "Clement of Alexandria's *Hypotyposeis*: A French Eighteenth-century Sighting", *JTS* 36, 67-83.
- GELJON, A.C. (2002), *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De vita Moysis* (Providence RI).
- HABERMEHL, P. (2011), *Origenes. Die Homilien zum Buch Genesis (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 1/2*, Berlin).
- HEINE R.E. (2003), "Origen's Alexandrian Commentary on Genesis", in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* (Leuven), 63-74.
- (2005), "The Testimonia and Fragments Related to Origen's Commentary on Genesis", *ZAC* 9, 122-142.
- VAN DEN HOEK, A. (2000), "Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of Their Relationship", *SPhA* 12, 44-121.
- KÖCKERT, C. (2009), *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilios und Gregor von Nyssa vordem Hintergrund kaizerzeitlicher Timaeus-Interpretation* (Tübingen).
- KOESTER, H. (1968), "ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ: The Concept of Natural Law in Greek Thought", in J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Leiden), 521-541.
- LOADER, W. (2011), *Philo, Josephus, and the Testaments on Sexuality. Attitudes towards Sexuality in Writings of Philo, Josephus, and in the Testaments of the Twelve Patriarchs* (Grand Rapids).

- MARKSCHIES, C. (1992), *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tübingen).
- MARTÍN, J.P. (1990), "Filón Hebreo y Teófilo Cristiano: La continuidad de una teología natural", *Salmanticensis* 37, 301-317.
- MAY, G. (1994), *Creatio ex nihilo. The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, trans. by A.S. WORRALL (Edinburgh).
- METZLER, K. (2010), *Origenes. Die Kommentierung des Buches Genesis (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung 1/1*, Berlin).
- MORRIS, J. (1987), "The Jewish Philosopher Philo", in E. SCHÜRER / G. VERMES et al. (eds.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, vol. 3 part 2 (Edinburgh), 809-889.
- NAUTIN, P. (1977), *Origène, sa vie et son œuvre* (Paris).
- NIEHOFF, M.R. (2011), *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge).
- NIKIPROWETZKY, V. (1977), *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée; observations philologiques* (Leiden).
- RÖSEL, M. (1994), *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta* (Berlin).
- ROYSE, J.R. (2009), "The Works of Philo", in A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge), 32-64.
- RUNIA, D.T. (1986), *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden).
- (1989), "Polis and Megalopolis: Philo and the Founding of Alexandria", *Mnemosyne* 42, 398-412; reprinted in RUNIA (1990).
- (1990), *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria (Variorum Collected Studies Series*, London).
- (1993), *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Assen).
- (1995), *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers* (Leiden).
- (2001), *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses* (Leiden).
- (2003), "Plato's *Timaeus*, First Principle(s) and Creation in Philo and Early Christian Thought", in G.J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon* (Notre Dame), 133-151.
- SCHWEMER, A.M. (2013), "Zum Abbruch des jüdischen Lebens in Alexandria: Der Aufstand in der Diaspora unter Trajan (115–117)", in T. GEORGES / F. ALBRECHT / R. FELDMEIER (eds.), *Alexandria* (Tübingen), 381-399.
- SCOTT, A.B. (1991), *Origen and the Life of the Stars. A History of an Idea* (Oxford).

- SEDLEY, D. (2007), *Creationism and its Critics in Antiquity* (Berkeley).
- STERLING, G.E. (1999), “The School of Sacred Laws’: The Social Setting of Philo’s Treatises”, *VChr* 53, 148-164.
- TOBIN, T.H. (2000), “The Beginning of Philo’s *Legum Allegoriae*”, *SPhA* 12, 29-43.
- TRABATTONI, F. (2009), “Philo, *De opificio mundi*, 7-12”, in M. BONAZZI / J. OPSOMER (eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts* (Leuven), 113-122.
- TRIGG, J.W. (1983), *Origen. The Bible and Philosophy in the Third-century Church* (Atlanta).
- ZELLER, D. (1995), “The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria: The Use and Origin of a Metaphor”, *SPhA* 7, 19-56.

DISCUSSION

J. Strauss Clay: You suggested that the Septuagint in its language and terminology involved a real union of Athens and Jerusalem, so to speak. But to what extent were the translators aware that they were in some cases using Platonic vocabulary? And did they really have a choice?

D.T. Runia: In general terms I would say that the Septuagint stays closer to Jerusalem than Athens. But the first chapters of Genesis do stand out in the use of some very striking terms which enabled philosophical speculation to be developed. It is a judgement call, but it seems to me that it was probably no accident.

S. Maul: You briefly mention the Chaldeans. Is it not likely that they exercised more influence on thinking in places like Alexandria than is often thought? After all, the distances involved were not so great and there was quite a bit of interaction.

D.T. Runia: For my answer I might start off with an analogy. I was looking at Baron Hardt's beautiful library and it struck me that there were virtually no books in English at all. Plenty was known about the Chaldeans from books by authors such as Berossus, but Philo was not very interested. They symbolized particular ways of thinking of which he disapproved and I suspect he did not feel a great need to acquire much knowledge about them.

K. Volk: I wonder whether you could say a bit more about Philo's philosophical background. You have mentioned the *Timaeus* a number of times and made reference to Stoicism,

but have elsewhere more loosely invoked ‘doctrines from Greek philosophy’. Would it be correct to view Philo as an example of a general Platonist-Stoic syncretism prevalent at the time? And is anything known about his own philosophical training or formation?

D.T. Runia: Philo lived in one of the more obscure periods in the long history of ancient philosophy, so that he is more often used to shed light on other philosophers than the other way around. He certainly had a vast knowledge of Greek philosophy and quite often records material that we find nowhere else. John Dillon once suggested that, coming from such a wealthy background, he might have had house tutors. Philo is certainly no syncretist because his aim is to expound the thought of Moses. But his commentaries bear witness to how Platonism was gradually taking over from Stoicism as the dominant philosophy of the Greco-Roman world. It has been plausibly argued by Willy Theiler and others that he may have made use of commentaries on the *Timaeus* or similar kinds of material. It was the beginning of what we now call Middle Platonism.

K. Schmidt: Philo seems to have drawn his knowledge especially from authoritative texts, like the Genesis account or Plato’s *Timaeus*. Are there any recognizable traces of what we might call empirical observations in his cosmological interpretations?

D.T. Runia: My answer would be: very few. Philo was a very learned man, but science was not at the forefront of his interests. His knowledge of astronomy does indeed seem to be rather bookish. There are some fine descriptions of natural phenomena in the fields of botany and zoology, but these too will have been a combination of book learning and very general observation of the natural world.

J.D. BeDuhn: I would like to hear about what you think of the use of allegory itself as an interpretive method used by figures such as Philo and Origen. To what degree do you see

allegory as a means by which received cosmogonies and cosmologies are ‘rescued’ or ‘fixed’ when they have become no longer palatable to those within a culture? Is allegory used as a way to slip in a new cosmogony or cosmology in place of the traditional one, without admitting to it, pretending instead to find the new one in the old? Your remarks brought to my mind the example of Augustine of Hippo, who famously said in his allegorical commentary on Genesis that nothing would be more ridiculous than to take the creation story literally. In his particular situation, he was dealing with a sharp critique of the literal sense of the Genesis creation story mounted by the Manichaeans, and was able to turn away this critique only by denying that the literal sense was what Genesis was really about. Do we have any reason to think that Philo and Origen had similar concerns about the vulnerability to criticism of the literal sense of the creation narrative?

D.T. Runia: Philo, and to a lesser extent, Origen fought a running battle with the so-called literalists who interpreted the Genesis account as ‘plain history’ because they felt this gave rise to too many inconsistencies and implausibilities. But at the same time they were also concerned about readings that presented the biblical account of the early history of human beings as mythical in a manner parallel to Greek mythology. Allegorical interpretation in their view was able to solve both these problems. To this extent they would certainly regard it as serving to ‘rescue the text’. It cannot be denied that they were led to this position at least in part because they viewed the biblical text in the light of Greek philosophy and its emphasis on rationality and plausibility.

S. Maul: Wie Sie uns überzeugend aufgezeigt haben, reduzierte Origenes in gewisser Weise die in den Jahrhunderten zuvor in den Mittelmeerkulturen lebhaft und in Vielfalt geführten Diskurse über den Ursprung der Welt auf eine ausschließlich heilsgeschichtlich zu verstehende Aussage. Ist dies von

Zeitgenossen des Origenes als Einführung verstanden worden und gab es andere Strömungen innerhalb und außerhalb des Christentums, die nach wie vor Interesse daran hatten, darüber nachzudenken, wie in einem materialistischeren Sinne Kosmos und Umwelt entstanden sind?

D.T. Runia: I doubt that many contemporaries of Origen would have felt that his reading of the biblical cosmogony was too narrowly non-scientific and too focused on aspects of providence and salvation. Most thinkers would have agreed that the primary function of cosmogony was paedagogic rather than scientific, especially since most philosophers, by the third century, agreed that the world had not had a beginning in time, but was a 'steady-state' universe.

M. Erler: Thank you very much for your excellent paper which I very much liked. To return to the question of the meditative function of Philo's and Origen's commentaries on the Genesis account, could I give you the chance to expand a little bit on this most interesting aspect of the cosmogonic tradition?

T. Fuhrer: Die von Michael Erler aufgeworfene Frage nach der Funktion, die die Interpretation(en) des biblischen Schöpfungsberichts für das Lesepublikum — und in der Origenes-Homilie — hat bzw. haben kann und soll, möchte ich aufnehmen und fragen, ob nicht letztlich jede Auseinandersetzung mit der ‚Genese‘ der Welt, in der wir leben, einem letztlich anthropologischen Interesse entspricht — weil die Frage nach dem, was ‚am Anfang‘ war, immer fasziniert. Stefan Maul sagte mir, dass er als Übersetzer des *Gilgamesch-Epos* immer wieder Anfragen von nicht-wissenschaftlich, sondern religiös, esoterisch, ethnologisch Interessierten erhält und sich mit deren Interpretationsangeboten auseinandersetzen darf. Kann man sagen, dass auf ein ähnliches Wissensbedürfnis und einen vergleichbaren Fragenbestand sowohl die Genesis-Auslegungen Philons und Origenes' als auch die populärwissenschaftlichen Zeitschriften oder auch Fernsehsendungen zum ‚Urknall‘ und fernen Galaxien reagieren?

D.T. Runia: I will give a combined answer to the two related questions posed by our distinguished hosts. It is generally recognised that stories or accounts of beginnings *in illo tempore*, as Mircea Eliade used to say, are fundamental to the human experience. When these accounts are presented or interpreted in a philosophical context, the emphasis can fall on explanation or on edification. The earliest Greek cosmogonies (most of which are lost) focused on the former, whereas Plato in the *Timaeus* clearly aimed to combine the two. In the case of Philo and Origen, there is a clear recognition that the biblical account speaks about the foundational history of humanity. Nevertheless the edificatory or paedapeutic aspect is very strong, and as I emphasised in my analysis, it no doubt is related to the context in which these interpretations were developed, in Philo's case the Jewish community, in Origen's case the church in Alexandria and Caesarea. Preaching in the church of Caesarea meant that Origen would have had a primarily lay audience and it is no wonder that he would have focused on 'meditative aspects', to use Michael's terminology. In our time church-going has strongly receded and perhaps we are so caught up with all the possibilities of the new media that the need for stories of origins is also less felt. But I agree that the television programs and magazines of popular science and ancient history still fulfil the same function. The same happens in relation to myth. Since Tolkien and C.S. Lewis there has been a huge explosion of literary activity in this field and the possibilities for film and television have been fully exploited.

R. Durrer: Genesis (as I see it) clearly tells a story about how the world came into being. Modern cosmology tries to generate connections, to relate phenomena via physical laws and logic. Has there been a break between the one attempt and the other, or was there a continuous evolution?

D.T. Runia: There was a sharp break, made all the sharper because for quite a long period in science cosmogony receded

in favour of cosmology. This can be seen very clearly in the remarkable work of Alexander von Humboldt, *Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, which is a summation of pre-Darwinian science. But ever since Darwin launched his evolutionary view of life on earth and all the more after the development of the Big Bang hypothesis, a narratival aspect has returned to science. It is very different from earlier and, as we would say, the accounts are more naïve. But it gives an explanation of where we find ourselves today. We saw a fine example at the exhibition at the CERN, which we visited, namely a time chart going from the Big Bang to the 21st century of our era. But it is much more difficult for us moderns to draw edificatory lessons from this ‘history’, except a general sense of wonder.

R. Brague: First of all I must thank David Runia for taking the trouble to read my book and to quote from it. I am delighted to be found useful. In particular I thank him for making a suggestion which I regret that I did not discover myself, namely the name of the third paradigmatic city in our western tradition, Alexandria. I then could have dispensed with the rather inelegant term ‘Abrahamic’, which has the disadvantage of suggesting an affinity between the traditions of Judaism, Christianity and Islam which is more apparent than real. Of the many questions to which his paper gives rise let me select the following three.

(1) Did Philo pose the question why in the creation account the text speaks of the “second day”, “third day” and so on, but does not say “first day”? This anomaly was well known to commentators and Rashi saw in it an allusion to the fact that the Creator was one.

(2) Philo leaves open the question of whether God had formed pre-existent matter such as what the Demiurge finds before him in the *Timaeus*. The idea of a creation *ex nihilo* was at least prepared in the Greek Bible by the expression οὐκ ἐξ ὄντων in 2 Maccabees 7, 28. Did Philo have any knowledge of this passage or parallel traditions?

(3) Is it not remarkable that the tradition in which Philo and Origen stand should subordinate the heavenly beings to human beings in the anthropocentric way that you have described? Is there any tradition in the ancient world in which the heavenly beings were stripped of their divine status?

D.T. Runia: Thank you for your questions. I will answer them one by one.

(1) Philo refers to the expression ‘day one’ and sees in it a subtle hint that this day of creation is exceptional, because it contains the constituents of the intelligible world, whereas on the remaining days beginning with the second it is the world of sense-perceptible and physical reality that comes into being (*Opif.* 15). As noted in my paper he regards the unicity of God as one of the lessons that the creation account teaches (*Opif.* 171), but does not provide a textual basis for this doctrine.

(2) Philo never refers to the history of the Maccabees and we cannot be sure whether he knew of the four treatises under that name (he reveals some affinities with the ethical doctrines of 4 Maccabees). The difficulty is, as Hans Friedrich Weiss showed nearly fifty years ago, that the phrase “out of what does not exist” is ambiguous, since existence can be taken either absolutely or relatively (i.e. not existing in a formed state as now). What is certain is that later authors such as Origen did take this text (and a similar statement in Hebrews 11, 3) as evidence for their conviction that the world was created out of nothing in the radical sense contrary to the doctrines of Greek philosophy.

(3) In earlier Greek thought there was a tradition particularly associated with the philosopher Anaxagoras, but also with the atomistic tradition, that the heavenly bodies were “no more than red-hot lumps of earth” without any divine status. This position remained very much a minority view throughout antiquity and its proponents were labelled as “impious” (e.g., Philo at *Aet.* 47). From the 4th century BCE onwards most educated people regarded the heavenly bodies as beings that were

ontologically superior to humans. But this did not preclude them from in many cases in being above all interested in the influence that the heavenly bodies exerted on life on earth. The anthropocentrism shown by Philo and Origen may have been encouraged by the biblical tradition, but would certainly not have been seen as being out of step with educated opinion in their times.

VI

JASON DAVID BEDUHN

APPARATUS OF SALVATION:

FORMATION AND FUNCTION OF
THE MANICHAEAN COSMOS

We may fairly recognize in Mani the first religious innovator who undertook his mission in full consciousness of religious pluralism. Through the special conditions of his cosmopolitan Mesopotamian homeland, where originally distinct cultural traditions came together and blended in ever new combinations, and his own travels and inquiries, Mani became aware of what different regional cultures had to say about the origins of the gods and the cosmos. He recognized certain common and recurring themes among these tales; and well he should have, not only from their common origin — e.g., in an Indo-European substrate of Greek, Iranian, and Indian mythology — but from millennia of contact and amalgamation preceding his own efforts. Mani became convinced that these shared themes represented a repeatedly revealed truth, and explained their diversity through a theory of corrupted transmission. Informed by his own visionary experiences, he sought to purge the existing mythic traditions of their corruptions, and restore a single, pure narrative as the foundation of his religious reform. In doing so, he represented, in the words of Guy and Sarah Stroumsa, “the last significant outburst of mythological thought in the world of antiquity”.¹ To fully explicate the significance of his achievement,

¹ STROUMSA / STROUMSA (1988) 40.

therefore, we need to analyze it in terms both of its synthetic and applied originality, and as the culmination of a rich history of mythic creation and recreation.

Mani speaks of visionary experiences, and we must not disregard their importance for his authority and the creativity of his discourse. Yet Mani's psychology is not available to us, and it would be pointless to speculate about it. We will duly regard his originality when we understand the overall cosmogonic narrative and cosmological model within which he managed to coordinate the various characters and themes found within them. But for those characters and themes we should not be afraid of identifying antecedents and parallels. Mani did not consider his visions as *sui generis*, but as confirmations and clarifications of the visions of prior messengers of God preserved in the cultural traditions around him in West Asia. Mani famously proclaimed his interest in and affirmation of prior religious traditions:

“The writings, wisdom, revelations, parables, and psalms of the earlier churches are from every place collected, brought back to my church, and joined to the wisdom which I have revealed to you. As a river is joined to another river to form a powerful current, just so are the ancient books joined in my writings, and form one great wisdom such as has not existed in preceding generations (*Kephalaios* 151, 372, 11-19).”²

Notably, Mani sees himself both as on the receiving end of multiple traditions of religious discourse, and as in some sense welcoming these distinct strands “back” (*katantan*) to where they belonged, i.e., collected and reunited to a single master narrative. Mani thus undertook a kind of ‘comparative religion’ project in his own late antique world, examining and comparing the distinct traditions around him for common elements he could attribute to a primordial ur-myth, transmitted in various corrupted forms. Guided by his own visionary experience and insight, he believed he could recover the original, pure narrative of cosmic origins.

² FUNK (2000) 372; the translation is my own.

Mani identified the homeland of this project with ‘Babylon’, i.e., southern Mesopotamia, which in his time had the character of a multicultural ‘melting pot’ where he could have been exposed to cultural traditions we typically think of as quite far afield of one another. For instance, it had the largest concentration of people of Hellenic descent anywhere in the Parthian and Sassanid empires, as well as a very active trading culture running through the Persian Gulf and Indian Ocean. Mani himself spent a considerable amount of time in Mada’in, ‘The Cities’ constituted of Hellenic Seleucia, Parthian Ctesiphon, and various Sasanid suburbs. He also traveled to India by ship. A century before him, even a Chinese delegation had arrived in the entrepôts of the region. In short, he was ideally situated for the kind of ‘comparative religion’ project that informed his myth-making.

I. Antecedents to the Manichaean myth of primordial cosmic conflict

1.1. *Primordial battle*

Within a dualistic metaphysical conception, Manichaeism provides an account of cosmogony as the outcome of a primordial contact and conflict between realms totally alien to each other. A timeless heavenly realm of the gods is threatened with invasion by a rabble of demonic beings, led by a dragon-like monster,³ but is preserved by a newly emerged young god,

³ The hideous dev ... he scorches, he destroys ... and he terrifies. He flies on wings as of air; he swims with fins as in water; and he crawls like a being of darkness. He is armed on his four limbs, to repel the children of fire, rushing upon him like the beings of hell. Poisonous springs gush forth from him, and he exhales [smoky] fog. (His) [claws] and teeth are [like] daggers ... They rot upon a couch of darkness; in lust and in pursuit of desire they give birth to each other and then destroy each other. The bellicose prince of darkness has subjugated the five pits of death through great ... terror and wrath. He has spurted forth streams of poison and wickedness from the depth ... (KLIMKEIT [1993] 36 [Text 2.2]).

endowed with powers by his divine parents, who goes out to battle with the opposition.

"The righteous god, the highest of gods ... was proud and glad ... when you were born in the realm. The twelve sons and the aeons of aeons of the light-air were happy-minded. All gods and inhabitants (of the realm), the mountains, trees, and springs, the wide, strong palaces and halls became glad-minded through you, friend. When the lovely maidens and girls ... saw you, they all unanimously with praise blessed you, faultless youth. Tambourine, harp and flute sounded music of songs from all sides ... Voices sound from the light air, music of songs from the light earth, as they say thus to the Father of Light: The battle-stirrer has been born who makes peace. Forever all-good, the Highest of the Gods has entrusted you with three tasks: Destroy death, smite the enemies, and cover the whole Paradise of Light. You paid homage and went out for battle and covered the whole Paradise of Light. The tyrannic prince was bound for ever and ever, and the dwelling place of the dark ones was destroyed. The light friend, the first man, was there until he carried out the Father's will."⁴

This scenario puts Manichaean myth in continuity with themes found throughout West Asian polytheism, and in various ways sublimated within the monotheistic traditions (Jewish, Christian, and Zoroastrian).

As far as we can tell, the indigenous Babylonian myth of primordial cosmic conflict was alive and well in the centuries leading up to Mani, and points of comparison to Mani's myth have been obvious since the discovery of Assyrian and Babylonian texts at the end of the 19th century. We possess Achaemenid period copies of the creation myth *Enūma Eliš*, as well as testimony from the Seleucid period to the continued performance of the Akitu Festival where it was recited.⁵ Berossus, writing in

⁴ M10.R.11 - V.22: ASMUSSEN (1975) 120.

⁵ The gradual decline in the use of cuneiform and clay tablets in the Seleucid and early Parthian periods (last known use 74 CE: BOTTÉRO [1992] 206) deprives us of literary and documentary evidence now written on perishable materials. In Seleucia-on-the-Tigris, for example, tens of thousands of clay bullae are all that remain of the huge city archive, the documents they once sealed being utterly lost.

the early Seleucid period, supplies a summary of the myth in his *Babyloniaka*:

“There was a time in which all was darkness and water, wherein strange and peculiarly shaped creatures came into being; there were born men with two wings, some also with four wings and two faces; some also having one body but two heads, the one of a man, the other of a woman, being likewise in their genitals both male and female; and there were other human beings with legs and horns of goats; some had horses’ feet; others had the limbs of a horse behind, but before were fashioned like men, resembling hippocentaurs; likewise bulls with the heads of men bred there; and dogs with fourfold bodies and the tails of fish; also horses with the heads of dogs; and men and other creatures with the shapes of every species of animals; besides these there were fishes, and reptiles, and serpents, and still other wondrous creatures, which had appearances derived from one another ... Over all these ruled a woman named Omorka. In Chaldaean her name was ...,⁶ which translated into Greek means ‘sea’. All things being in this condition, Bel came and clove the woman in two; and out of one half of her he formed the earth, but with the other half the sky; and he destroyed the creatures within her.”⁷

Berossus went on to interpret this story as what his epitomizer, Alexander Polyhistor, calls an “allegory of nature”, but which appears more like a cultural translation into Greek terms: “While the whole universe consisted by moisture and such living creatures had been born therein, Bel, that is Zeus, divided the darkness in two, separated heaven and earth from one another, and reduced the universe to order; but the living things, not being able to bear the strength of the light, perished”.⁸

The internal diversity, anarchy, and conflict of the primordial substrate appear in both the Babylonian original Berossus

⁶ The text is corrupt here, giving *Thalath* under the influence of Greek *thalassa*, “sea”. EUDEMUS OF RHODES 3, 7, 1 gives the form *Tauthe* or *Tauathe* in his account of the Babylonian creation story. In any case, these variant forms represent *Tiamat*.

⁷ *FGrHist* 680 F 1, 6. Translation from BURSTEIN (1978).

⁸ BURSTEIN (1978).

was reporting,⁹ and in the Manichaean myth. More significantly, the Babylonian myth stresses that Tiamat (Berossus's Omorka) and her brood plotted to assault Ea, king of the universe — a plot point missing from Berossus: "They held a meeting and planned the conflict" (*Enūma Eliš* 1, 131). The same plot to attack from below is found in the Manichaean myth (e.g., Severus of Antioch: "They plotted against the light in order to mix with it").¹⁰ Tiamat armed herself with "the viper, the dragon, the *lahamu*, the great lion, the mad dog, the scorpion-man ... the dragonfly, the bison" (1, 140-142), putting this army under the command of Kingu. As in the Manichaean myth, the denizens of heaven are not suited to defend it against the assault: "No god whatever can go to battle and escape with his life from the presence of Tiamat!" (*Enūma Eliš* 2, 90-91). Ea's son, Marduk, is chosen to go to battle on behalf of all (2, 95).¹¹ They bestow on him scepter, throne, and royal robe (4, 29), and arm him with bow and arrow, club, lightning, flame, net, winds, and downpour (4, 35-37). He mounted his chariot drawn by four horses (4, 50-53). He addresses Tiamat: "[In arrogance] thou art risen and has highly exalted thyself. [Thou hast caused] thy heart to plot the stirring-up of conflict" (4, 77-78). Marduk casts his net and forces winds into Tiamat's mouth, then shoots an arrow

⁹ "The divine brothers gathered together. They disturbed Tiamat and assaulted their keeper; yea, they disturbed the inner parts of Tiamat, moving and running abour in the divine abode" (*Enuma Eliš* 1, 21-24).

¹⁰ See CUMONT / KUGENER (1912) 124.

¹¹ At this point in the narrative appears a curious episode: "Then they placed a garment in their midst; to Marduk, their firstborn, they said: 'Thy destiny, O lord, shall be supreme among the gods. Command to destroy and to create, and they shall be! By the word of thy mouth, let the garment be destroyed; command again, and let the garment be whole!' He commanded with his mouth, and the garment was destroyed. He commanded again, and the garment was restored" (*Enūma Eliš* 4, 19-26). The Manichaean myth speaks of the First Man being clothed in a garment consisting of the five divine elements; when he is overpowered, this garment is stripped from him and consumed, and its scattered fragments are the divine light mixed in the cosmos, whose liberation is the primary goal of salvation history. One might compare the stripping of Ishtar when she descends to the underworld, or the related stripping of Tammuz; see WITZEL (1935) 92, 1-13; 126, 8.

into it, piercing her heart (4, 95-102). After she is slain, he captures and disarms her forces.¹² The battle between First Man and the King of Darkness is described similarly in Manichaean myth:

“Together with his four bright powers he descended to this earth ... The god Xormuzta had a merciful heart. If someone should skeptically ask: ‘How did he kill Shimnu?’ then answer, ‘Shimnu, changing his speech, declared to all demons: ‘I will fling the poison I have taken from you against the god Xormuzta. [I will kill?] the god Xormuzta [with] this [poison]’.’ But the poison he flung hit his own head; he implored him ten thousand times. Shimnu (said) ‘I [will] ... god Xormuzta ...’ But he fell into the front (?) of hell. Then the god Xormuzta, making an ax from god of fire, split open Shimnu’s head. Then, making the god of fire into (something) like a lance seven hundred thousand miles long, he [pierced?] the head of Shimnu with the tip of the lance.”¹³

Unfortunately, little remains of the religious art and architecture of Seleucid and Parthian Mesopotamia, to provide us a sense of how the traditional myths were re-imagined under the enriched multicultural conditions of the later period. Dura Europos, approximately 12 days’ journey from Babylon offers some of the best preserved examples, and we find there juxtaposed both Hellenic and local cults, alongside Jewish and Christian communities whose remains date to the time of Mani. Six days’ journey further west stood Palmyra, which became a major player in the regional economy in the first two centuries CE. Palmyrene inscriptions attest the regular trade along the route into Mesopotamia, with Palmyrene merchant colonies in Dura, Seleucia, and Charax. The first Manichaean mission into the Roman Empire followed this route to Palmyra. It is here in Palmyra that we have an opportunity to get a sense of how the

¹² Cf. the Canaanite myth of the combat between Baal and Yam (“Sea”): Baal does not fight Yam directly, but sends two magical weapons to strike him (GASTER [1961] 115-116). The prostrate Yam is enclosed in a net (117). The “Virgin Anat” escorts the victorious Baal to the queen goddess Asherah (177-180).

¹³ KLIMKEIT (1993) 341-342.

Mesopotamian myth of primordial conflict had been re-imagined in engagement with Hellenistic narrative and artistic traditions.

A relief in the peristyle of the Temple of Bel in Palmyra provides a visual representation of the Mesopotamian divine combat myth as it was imagined in the region in the 1st century CE (Fig. 6.1). A female humanoid monster, with curling serpents instead of legs, and carrying a vessel from which snakes pour forth, is attacked by a group of deities. On her left, an archer riding a chariot loosens an arrow at her head; a mounted warrior attacks from her right, and behind him march a row of gods and goddesses armed for combat.¹⁴ R. Du Mesnil du Buisson initially saw in this relief a synthesis of the Marduk-Tiamat battle of the *Enūma Eliš* with the Greek myth of Zeus' combat with Typhon;¹⁵ he subsequently focused exclusively on the Mesopotamian myth, and dropped reference to possible Hellenistic influence in the iconography.¹⁶ Yet his initial impression can be supported by comparison with a number of Hellenistic period depictions of the battle of the Gigantomachy, i.e., the war of the gods with the giants, in which the latter are characteristically depicted with the same ophidian lower limbs. Indeed, Tiamat is not actually described as ophidian in form in Babylonian mythology,¹⁷ and so the identification of the scene with that myth relies in part on an *interpretatio Graeca* associating the Mesopotamian myth with the Greek one.

In the Classical period, the Gigantomachy typically appeared as a scene of combat between multiple gods and multiple opponents, with the latter portrayed as armored humanoids, not

¹⁴ DIRVEN (1999) 154 argues that the mounted warrior represents Nabu, who in Late Babylonian texts displaces Marduk as the actual combatant against Tiamat, in service of the now more exalted Marduk. One of the goddesses is in military dress, carrying a spear and a bow; the other is in a long robe. One of the gods has the iconography of Heracles.

¹⁵ DU MESNIL DU BUISSON (1962) 247-251.

¹⁶ DU MESNIL DU BUISSON (1976) 83-110.

¹⁷ For an argument that Tiamat actually was imagined as a bovine, with important implications for Iranian myth and the Mithras cult, see LANDSBERGER / WILSON (1961) 161 and 175.

ophids.¹⁸ But the iconography changes in the Hellenistic period. A lekythos of circa 380 is perhaps the earliest representation of them with ophidian lower limbs,¹⁹ and this representation is canonized in the Great Altar at Pergamon and a set of contemporaneous temple decoration throughout Seleucid and early Roman West Asia. Apollodorus so describes them (1, 6, 1-2), and a scholion to the *Odyssey* (Σ *Od.* 7, 59) says that Homer does not seem to know “the things in the *neôteroi*, neither that <the Gigantes> were monstrous and snake-footed as paintings show them, nor that they inhabited Phlegra, nor that they fought against the gods”. In Euripides’ *Herakles* (177-180), Heracles is said to shoot arrows at the giants from a chariot. Athena also features prominently in accounts and depictions of the battle. The 1st century CE pediment of the Temple of Bel at Palmyra should be understood in this context.

Similar iconography appears in the Mithraeum at Dura-Europos and in a relief from Soueida even closer to Mani’s time (Fig. 6.2a-b), and we can probably conclude safely that Hellenistic temple art throughout Babylonia followed this tradition. In addition to the familiar identification of Greek deities with those of other peoples during the Hellenistic period, therefore, we see a deeper exchange and fusion of mythological themes, creating the conditions in which Mani produced his own new variations.²⁰

¹⁸ GANTZ (1993) 450. Depictions of the battle can be seen on pediments at the Alkmeonid Temple of Apollo and Athenian Treasury at Delphi, the Megarian Treasury at Olympia, the Pesistratid Temple of Athena at Athens, and the metopes from Temple F at Selinous, the Siphnian Treasury (452). The east facade metopes of the Parthenon as well as the inside of the shield held by the Athena statue there depicted the battle. Athena is found in all of the above examples. Heracles is often depicted shooting arrows from a chariot (451). But Zeus, too, is often mounted in a chariot (but typically wielding a thunderbolt, not a bow). In other representations of this time (later 5th century) the giants begin to change their appearance, now often naked and “barbaric”, hurling stones while attempting to scale Olympos.

¹⁹ Berlin: PM VI 3375: GANTZ (1993) 453.

²⁰ A scholion on PIND. *Isthmian* 6 (Σ *Isthm.* 6, 47) says that the giant Alkyoneus had stolen the cattle of Helios, and thus precipitated the war between the giants and the gods. Apollodorus also singles out Alkyoneus as a being who

Alexander of Lycopolis refers to Manichaean discussion of the Gigantomachy: “They also refer to the battle of the giants as told in our poetry, which to their mind proves that the poets were not ignorant of the insurrection of matter against God” (*C. Man.* 5).²¹ Lest we think Alexander’s comment merely reflects secondary cultural adaptation by the Manichaean mission in the Greco-Roman environment, Ephrem Syrus, who knew Manichaean literature in its original language, likewise says that “Mani … gave credence to (the narrative) about the giants”,²² using the Syriac form *gbry’* found also in the Aramaic Enochic *Book of Giants* fragments and *Targum Onkelos*.²³ It was John Reeves who demonstrated that these reference testify to Mani’s exposure to a Jewish permutation of the conflict myth embodied in the Enochic *Book of Giants*, fragments of which had been identified by J.T. Milik among the Dead Sea Scrolls.²⁴ But Mani did more than simply appropriate the Jewish *Book of Giants*. Jerome, in his *Homily on Psalm 132*, refers to Mani commenting on the content of the earlier Jewish *Book of Giants* as confirmation of his account of primordial events: “I have read about this apocryphal book in the work of a particular author who used it to confirm his own heresy”, and goes on to identify the author as Mani.²⁵ Mani, therefore, did not merely copy the earlier work, but cited it in evidence as part of his elucidation of what he regarded as an Ur-myth, putting it in conversation with other comparable

cannot be defeated on his native ground. Heracles shoots him with an arrow, and drags him out of his native land, thus subduing him. In a number of Greek sources, the “Aloadai” are two of the giants — Otos and Ephialtes — who plot to scale Olympos and from there reach to Ouranos (*HOM. Od.* 11, 305–320; see PIND. fr. 162 SM for a ladder leading to Ouranos). They are slain by Apollo.

²¹ Cf. similar references in Serapion of Thmuis: CASEY (1931) 52; and in Titus of Bostra: KESSLER (1889) 199.

²² BECK (1957) 18 and 29.

²³ The LXX translates *ha-gibborim* in Gen 6, 4 with γίγαντες.

²⁴ REEVES (1992).

²⁵ EWALD (1964) 338.

mythologies in surrounding cultures, including Hellenic, Babylonian, and Iranian.²⁶

1.2. *The God's initial defeat*

Ancient critics of Manichaeism expressed horror at the detail that the forces of good are initially “defeated” when the First Man goes out from the realm of light to meet the assault of the dark beings.²⁷ Yet the theme of initial defeat was a commonplace of divine conflict mythology from Greece to India. In the story of Zeus’s combat with the dragon Typhon,²⁸ for instance, Apollodorus reports such an initial defeat of Zeus, who has his tendons cut out, rendering him paralyzed. Hermes and Aigipan recover the tendons and restore Zeus.²⁹ Moreover, Zeus’s victory is ensured when the Moirai feed Typhon some fruit that weakens him from within. Zeus stuns him with his thunderbolt,

²⁶ See REEVES (1992) 127: “Mani’s Book of Giants is not merely a copy of the Qumran prototype. The Henning fragments suggest that Mani exegeted the story of the Watchers and the Giants by interspersing allegorical observations with the ‘historical’ recountal of the battle between Heaven and the rebels upon the earth”.

²⁷ E.g., AUG. *C. Faust.* 11, 3: “Faustus proclaims that some first man or other ... who comes from the substance of God and is what God is, plunged his limbs or his clothing or his weapons, that is, the five elements, for they are nothing but the substance of God, into the nation of darkness so that they were defiled and taken captive”.

²⁸ Typhaon or Typhoeus is described by Hesiod as a beast with one hundred snake heads that breathe fire (*Theog.* 845, etc., see GANTZ [1993] 49). But in art, as in a Chalkidian hydria now in Munich (GANTZ [1993] 596) a figure labeled as Typhoeus has a human head and torso, but a lower body consisting of two snakes; the same representation (unlabeled) is found at Olympia (GANTZ [1993] 50), and the pediment of the Temple of Artemis at Kerkyra. Later literature (e.g., Apollodorus) concurs with this artistic motif, making the lower part of his body ophidian. We thus can see that in Hellenistic times opponents of the gods — whether Typhon or the Giants — came to be conventionally depicted by this iconographic short-hand.

²⁹ In another Greek story, the giants Otos and Ephialtes (the “Aloadai”) capture Ares and keep him in a bronze jar until Hermes discovers and frees him (GANTZ [1993] 170).

and imprisons him under a mountain. Not only did Mani describe the same sort of paralysis or unconsciousness of the defeated First Man; he also characterized ultimate victory being ensured by the fact that the dark beings consumed the “armoi” of the First Man, consisting of his five children, which poisoned them.³⁰ The Greek myth as known to Apollodorus a century or two before Mani closely follows a Hittite tale from more than a thousand years earlier: the Storm God is defeated in battle by a great serpent, and calls for help from the gods; the goddess Inara prepares a feast for the serpent and its offspring, who become over-satiated and easily subdued and tied up.³¹ In the Hurrian mythic Kumarbi cycle, Kumarbi, the offspring of the netherworld, assaults the sky-god Anu, seizing him by his feet and dragging him down from the sky. He bites off Anu’s penis, and when he had swallowed it “he rejoiced and laughed out loud”. But Anu, who apparently has escaped Kumarbi’s grasp, turns and tells him, “Stop rejoicing within yourself! I have placed inside you a burden”. He explains that he has impregnated Kumarbi with five gods who will cause him grief. Then he departs for the sky where he hides himself.³² The Kumarbi cycle, with its succession of stratagems and coups in the rulership of the cosmos, clearly provided Hesiod and other Greek writers with many elements of the Classical Greek theogony. Yet echoes in the Manichaean myth — such as the dualistic character of the conflict and the specific details of the five gods overpowering Kumarbi from within — cannot be explained by the Greek intermediary, and suggest survival of the myth in its

³⁰ AUG. *C. Faust.* 2, 5 refers to “that war by which that first man of yours fought against the nation of darkness, with the result that the world was fashioned out of the very princes of darkness who were captured in such a mingling”. And adds later (11, 3): “Faustus proclaims that some first man or other ... who comes from the substance of God and is what God is, plunged his limbs or his clothing or his weapons, that is, the five elements, for they are nothing but the substance of God, into the nation of darkness so that they were defiled and taken captive”.

³¹ HOFFNER (21998) 11-12; GASTER (1961) 245-246.

³² HOFFNER (21998) 42-44.

northern Mesopotamian homeland, where it was already amalgamating with Semitic traditions.

In Canaanite myth, Baal is invited to the netherworld, the realm of Mot. He descends armed with all his equipment (incl. clouds, wind, and rain) and staff (including the “lady of light”, and “lady of rain”).³³ But upon reaching the netherworld he dies or otherwise becomes incapacitated. Mot describes “swallowing” Baal, so that the latter becomes “like a lamb in my mouth”.³⁴ The goddess Anat is sent to retrieve Baal from the underworld; she confronts Mot and “with a sword she rips him up; with a winnowing fan she scatters his members; in fire she burns him; in a mill she grinds him; over the fields she strews his remains”.³⁵ Baal is revived and restored to mastery of the world. Similarly, in Mani’s account, the First Man descends armed with the five elements, which are stripped from him as he lies unconscious. Later, the Living Spirit descends, cuts open the realm of darkness, and retrieves the First Man.

A number of other Mesopotamian and West Asian myths follow the same theme of divine conflict, temporary defeat or despoliation of the divine realm by dark and wild powers, and eventual recovery and restoration.³⁶ In one, the storm-being Zu sees and desires the properties of Enlil, and proceeds to make off with the “tablets of destinies”. After several gods decline to undertake their retrieval, Marduk agrees to go.³⁷ In the Yuzgat tablet, the supreme god is threatened by Hahhimas, and successive sons of god are taken prisoner by Hahhimas; the text breaks off, but presumably Hahhimas is defeated in some way and his divine prisoners freed.³⁸ In a Canaanite myth, Baal is

³³ GASTER (1961) 209-211.

³⁴ GASTER (1961) 121-122; cf. 206: “Its one lip is stretched upward to the sky; its other downward to the netherworld. Baal will descend into its maw, go down into its mouth”.

³⁵ GASTER (1961) 121-122.

³⁶ For some parallels in the Zoroastrian tradition, see BEDUHN (2005).

³⁷ HEIDEL (2nd1951) 122-125. Comparison to the Manichaean myth was made already by WIDENGREN (1946) 34-35.

³⁸ GASTER (1961) 270-272.

overpowered and dismembered by Asherah, wife of El, but rescued and reconstructed at the initiative of his sister Anat-Astarte (Ishtar). The redemption of Tammuz from the netherworld by his sister Ishtar contains some of the same themes echoed in the rescue of the First Man in Manichaean myth, including descent into the netherworld, divestiture of the divine being's garments by the dark beings there, and eventual rescue and restoration.³⁹ These examples demonstrate the ubiquity of the theme of the initial defeat of gods at the hands of their enemies in the mythology of West Asia. Mani's dualism did not impose this theme by some sort of inversion or subversion of monotheistic omnipotence. Rather, his dualism works against a background of polytheistic narratives of divine conflict, fitting them into a monotheistic framework.

1.3. The cosmos as a dismembered body

The idea that the cosmos derives from the dismemberment of a god has been explored as a widely attested Indo-European myth of creation, or perhaps even more broadly distributed across Asia.⁴⁰ The idea appears, for example, in the so-called 'mystical' Neo-Assyrian and Neo-Babylonian literature which records the esoteric exegesis of myths and rituals shared among the priests of the region.⁴¹ Among Indo-European cultures, the theme is well known from Indian myth — i.e., the Purusha myth (*Rig Veda* 10, 90). In Iranian tradition, both the first man Gayōmart and his companion the primordial bull perish at the hands of Angra Mainyu. When the bull dies, some of its semen pours onto the ground, producing plants, while another portion of semen is purified in the moon, and gives rise to

³⁹ WIDENGREN (1946) 78-81.

⁴⁰ Indo-European examples of the theme include Gayōmart in Iranian tradition, the "Dove King" in Russian myth, Ymir in Scandinavian tales, the Orphic hymn to Zeus, etc. Cf. Pan-ku in Chinese mythology.

⁴¹ E.g., LIVINGTONE (1989) texts 38 and 39.

beneficial animals. All of the man's semen appears to be purified in the sun, but from there some pours into the fire, while the rest drops to the earth and produces human beings. His corpse meanwhile becomes the metals. Manichaean dualism duplicates this theme, characterizing the good elements of the earth as the dismembered 'limbs' or 'armor' of the Primal Man, and the bad elements as the flayed and dismembered corpses of demonic beings.⁴²

But the more architectonic ideas of cosmogonic world-construction displayed in Manichaean myth (seen, for example, in Mani's composition *Šābuhragān*) find a closer analog in native Babylonian mythology. The *Enūma Eliš*, following the victory of Marduk in the primordial conflict with Tiamat, proceeds to describe its cosmogonic aftermath. Examining Tiamat's corpse, Marduk decides "to divide the abortion and to create ingenious things therewith" (4, 136). Whereupon, "he split her open like a fish into two parts; half of her he set in place and formed the sky therewith as a roof. He fixed the crossbar and posted guards; he commanded them not to let her waters escape" (4, 137-140). Similarly, in the Manichaean myth, the eight earths and ten heavens are made from the corpses and flayed skins, respectively, of the dark beings.⁴³ Marduk constructs a special place modeled on heaven: "The lord measured the dimensions of the Apsu, and a great structure, its counterpart, he established: Esharra, the great structure Esharra which he made as a canopy. Anu, Enlil, and Ea he caused to inhabit their residences" (4, 143-146). Similarly, in Canaanite myth, a palace is built for Baal by the architect god, Koshar-wa-Khasis, after Baal's victory over Yam.⁴⁴ The Manichaean myth contains a similar episode, the construction of the 'New Paradise' as a kind of temporary copy of the realm of light.⁴⁵

⁴² AUG. C. Faust. 20, 9.

⁴³ Theodore bar Konai: REEVES (1992) 191.

⁴⁴ GASTER (1961) 187.

⁴⁵ See *Psalm-Book* (ALLBERRY [1938]) 1, 32-2, 1; 11, 21-23; 137, 62-64; 144, 21; *Kephalaia* (GARDNER [1995]) 28; 79, 34 - 80, 4; 87, 1; also 11, 44, 2-3.

As in Mani's account, the *Enūma Eliš* describes the establishment of a cosmic order with divine beings stationed at strategic spots throughout:

"He created stations for the great gods; the stars, their likenesses, the signs of the zodiac, he set up. He determined the year, defined the divisions; for each of the twelve months he set up three constellations. He founded the station of Nibiru (Jupiter) to make known their duties ... He established the stations of Enlil and Ea" (5, 1-8).

"Marduk, the king, divided the totality of the Anunnaki above and below; he assigned them to Anu, to guard his decrees. Three hundred he set in the heavens as a guard. Moreover, the ways of the earth he defined. In heaven and in earth six hundred he caused to dwell" (6, 39-44).

Geo Widengren has noted the striking similarity to the Manichaean myth in the idea that the defeated powers of evil are chained in various levels of the cosmos.⁴⁶

1.4. *The ambivalent creation of human beings*

In its account of the creation of humans, we may note more intriguing common themes between the *Enūma Eliš* and Manichaean myth. Ea suggests to Marduk that humans be made out of one of the prisoner offspring of Tiamat: "Let a brother of theirs be delivered up; let him be destroyed and men be fashioned" (6, 13-14). Kingu is brought forward for this purpose (6, 28-33). There appears to be some connection between this account and the Orphic myth of the creation of humans from the ashes of the Titans, who had killed and consumed the god Zagreus. Mani distinctively ascribes human creation to the defeated but still resistant powers of darkness, speaking in similar terms of a request for beings to be brought forth to be killed and eaten to produce the first humans from the mixture of divine and demonic natures.⁴⁷

⁴⁶ WIDENGREN (1946) 34-35.

⁴⁷ In his *Šābuhragān*, as preserved in the Middle Persian fragments M 7984 and M 7982; ASMUSSEN (1975) 127-129; cf. KLIMKEIT (1993) 231-233.

This account of anthropogenesis as a counter-plot of evil has a distinctive prelude in the so-called “Seduction of the Archons”, wherein the dark beings are attracted to the beauty of divine male and female forms, and as a result of their lust ejaculate semen and abort fetuses, which fall to earth and produce plants and animals, respectively. Critics of Manichaeism were fond of citing the story because of its bizarre and grotesque character.⁴⁸ But in fact even here Mani worked with mythic material that would have been familiar in the melting pot of late antique Mesopotamian culture. Already in the Sumerian myth of “Enki and Ninhursag”, the god Enki is tricked into spilling his semen onto the earth, from which eight kinds of plants grow.⁴⁹ Of course, this text is far too old to have been known to Mani, unless some derivative narrative had survived in later Babylonian literature that is still unknown to us. The theme of using sexual attraction to overpower a dangerous and problematic mighty being appears relatively closer to Mani’s time — but still more than a thousand years prior — in the Canaanite myth of Baal vs. Yam for mastery of the world, which contains the detail that his sister Astarte deliberately displays herself at the seashore to attract Yam;⁵⁰ and a similar element is found involving Ishtar in the Hurrian “Legend of the Dragon Hedammu”, part of the Kumarbi cycle cited above, wherein Hedammu beholds Ishtar’s naked limbs and is inflamed with passion, which allows her to overpower him. Although the text is fragmentary, it appears that his semen pours out onto the ground as rain.⁵¹

⁴⁸ E.g., AUG. *C. Faust.* 20, 6: “But it is intolerably criminal when you say that handsome boys and beautiful girls are displayed from that ship and that the princes of darkness are inflamed with lust for their very lovely bodies, the males for the females and the females for the males, so that, in their burning lust and craving desire, limbs of your God may be released from their limbs, as if from foul and sordid shackles”.

⁴⁹ KRAMER (1945). Enki proceeds to eat the eight plants, and grows ill, due to Ninhursag’s anger at him for eating them. After an appeal from the gods, Ninhursag evokes eight deities to cure the eight afflicted parts of Enki’s body.

⁵⁰ GASTER (1961) 114-115.

⁵¹ GASTER (1961) 115; HOFFNER (201998) 50-55.

To further bridge the time between these late Bronze Age narratives and Mani, we must look further afield, bearing in mind that these non-native mythic traditions could well have been found in the rich multiculturalism of the region in late antiquity. Greek myth, for example, contains several episodes with similar features. For example, the tale of the origins of the Athenian people tells how Hephaistos lusted after the virgin goddess Athena, but succeeded only in ejaculating onto her leg. Athena wipes it off and it falls to earth, giving birth to Erichthonios. Pindar (*Pythian Ode 2*, 21-48) summarizes a similar tale involving a goddess resisting unwanted advances, in this case Hera against the advances of the Titan Ixion. Here again, the assaulter's semen misses its target, yet still produces offspring. Zeus interposes a phantom Hera made of clouds, embracing which Ixion produces the ancestor of the Centaurs. Three features of the myth of Ixion connect it quite closely to Manichaean myth. First is the phantom-like quality of the false apparition of Hera, formed of mere cloud. Similarly, the male and female forms that attract the dark forces in the Manichaean narrative are illusory, and ultimately untouchable. Second, we have the characterization of the offspring of Ixion's encounter with the cloud, much as in Manichaean myth, as a beastly mixture of qualities, a derangement of order. Third, the miscreant Ixion is bound to a rotating wheel as punishment, exactly as Mani told of the dark forces being bound to the wheel of the zodiac and spun on it as a means to both punish them and cause them to yield up the light they had consumed.⁵²

Even where Manichaean myth appeared to some as most (negatively) original, therefore, we find instead abundant evidence that Mani had precedent in the narrative traditions flowing back and forth amid the vibrant cultural exchanges of late antique West Asia. While connections to ancient Babylonian traditions have been remarked before, they have typically been

⁵² In Apollodorus, the Aloaddai giants Otos and Ephialtes are involved in a similar attempted assault on Hera and Artemis.

treated in isolation from the cosmopolitan conditions of Mani's own time. I consider it highly significant, therefore, that many of the same themes appear in Hellenistic mythic culture, and it appears likely that Mani had familiarity with both narratives and artistic representations he would have encountered in the region's Hellenic colonies. Mythic connections in this direction have gone under-appreciated in previous scholarship.⁵³

II. The cosmic apparatus: an artistic interpretation

Mani reformulated the mythic resources he encountered, arranging them in novel combinations, and investing them with his own sense of significance. The Manichaean community sustained this new mythic system for over a thousand years. With the benefit of a formalized scriptural canon and institutional structure to support it, Manichaean myth was preserved largely unchanged throughout that period. So much so that an artistic rendering of the Manichaean cosmos a millennia later than Mani can be understood directly from Mani's own compositions. In 2008, a private collector in Japan generously came forward with a 14th century Chinese painted representation of the Manichaean cosmos (Fig. 6.3).⁵⁴ This painting closely matches descriptions in Manichaean literature of the cosmos that results from the cosmogonical narrative discussed above.

In its present state, this painting depicts the structure and functioning of the existing cosmos, with the many deities emanated from the Father of Greatness managing its operation and

⁵³ The only researcher to posit substantial Hellenistic influence on Mani himself is SCHÄDER (1968), in a section titled “Die hellenistische These”, 46–51. He focused, however, on possible debts to Greek philosophy, rather than more popular religious traditions, and was followed in this in several studies by his pupil C. Colpe. By no means do I wish to rule out the possibility that Mani had some knowledge of Hellenistic philosophy from literature available in the well-connected urban centers of Mesopotamia.

⁵⁴ The following exposition is based upon GULÁCSI / BEDUHN (2015).

subduing various demonic beings strewn throughout the heavens and the earths. The primordial realms of light and darkness remain off-stage: the former veiled from this world, the latter rendered inert. At the top, the “New Paradise” or “New Aeon,” built as a palace of the cosmic gods, appears as a brightly colored platform filled with a large number of divine figures. A central figure flanked by twelve attendants supervises the cosmos below.⁵⁵ The vessels of the sun and moon dominate the space beneath it, each inhabited by three deities and a number of subordinate figures. Between them can be seen the head of a figure whose neck and shoulders are formed of streams of light. The Coptic Manichaean Psalm-Book invokes these three as a set: “For you the ships (i.e., the sun and moon) are waiting on high that they may draw you up and take you to the light. Behold, the Perfect Man is stretched out [in the middle of] the world, that you may walk in him and receive [your] unfading garlands”.⁵⁶ The heavens and earths that unfold downward apparently are to be visualized as parts of the body of this “Perfect Man”. The curving ten heavens, for instance, represent his ribs. This multi-tiered heaven has West Asian parallels.⁵⁷ Connections to the much simpler Greek cosmology appear to be at a minimum in the more complex Manichaean cosmology, with a small number of isolated motifs, such as the Atlas figure who supports the upper earths. The influence of astrology on Hellenistic cosmology yielded more complicated layered heavens throughout the Greco-Roman world, based on the orbits of the sun, moon, and planets. Such a scheme does not appear to serve as the basis of the ten heavens of Manichaeism, however, since the sun and

⁵⁵ On the possible identity of this deity, see the discussion in GULÁCSI / BEDUHN (2015).

⁵⁶ *Psalm-Book* (ALLBERRY [1938]) 163, 16-18; cf. 35, 23-26; 160, 16-17; 178, 25-26.

⁵⁷ Sumerian references to seven heavens and earths are too remote from Mani’s context (HOROWITZ [1998] 208-220), but the same construct appears in late antique Jewish texts from Mesopotamia (GRUENWALD [2014] 168), and is found as well in early Islam (JACHIMOWICZ [1975] 147).

moon stand above the heavens, and the stars and planets are clustered together in the lowest, first heaven, where in the cosmology painting a zodiac is flanked by groups of seven (planetary) and twelve (constellatory) figures.⁵⁸ The chief deity of the ten heavens appears twice as an enthroned figure to the right and left sides of the seventh heaven. This is the King of Honor (Lat. *rex honoris*) “surrounded by soldierly angels” (Lat. *angelorum exercitibus circumdatum*).⁵⁹ This imagery goes back to biblical precedent in the divine epithet Sabaoth (“of armies”) and references to God enthroned “with all the host of heaven standing around him on his right and his left” (1 Kings 22, 19), carried forward in later Jewish visionary literature, which specifies his location in the seventh heaven, with “all his soldiers standing ... to his right and to his left before him”.⁶⁰

Several recurring motifs occupy the heavens. Aligned along their vertical center appear a series of upturned crescents, conceived as boats carrying two individuals each, and flanked by a pair of buildings apparently representing treasures filled with the good deeds accompanying the ascending souls. Demonic creatures appear in nearly every heaven, usually in subdued or pacified poses. Manichaean texts refer to their imprisonment in the heavens, a perhaps unexpected notion that goes back to Jewish Enoch literature.⁶¹ Throughout these heavenly spaces, a figure identifiable as Mani, dressed in a white robe with red trim, appears again and again as a witness to the structural and dynamic details of the cosmic organization.⁶² Regardless of any

⁵⁸ Similarly, the standard three-tiered heaven of Mesopotamian cosmology places all astronomical phenomena in the lowest heaven (HOROWITZ [1998] 152-153).

⁵⁹ AUG. C. Faust. 15, 6.

⁶⁰ *Siddur Rabbah* 48-51.

⁶¹ See *Kephalaia* (GARDNER [1995]) 16, 51, 25-31.

⁶² He stands next to the central deity in the New Paradise, and a number of times in the space beneath it looking at various divine figures, including in the vessels of the sun and moon; he can be seen on both sides of the seventh heaven and once in the first heaven; and he appears in the atmosphere below the heavens, looking upon the Maiden of Light on the left and the Great Judge on the right.

antecedents for the overall structure or individual elements of this cosmic map, Mani's own visionary witness serves to authenticate it.

Below complex activities in the atmosphere between the earths and the heavens, which cannot be explored here, the eight layers of the earth rest stacked one upon the other. In Theodore bar Konai's account of Manichaean cosmogony, once the archons have been skinned to provide the material for the heavens, their skinned bodies are cast down to form the eight layers of the earth, just as Marduk splits Tiamat in half to make the heavens and earth in *Enūma Eliš*. In Babylonian mythology, seven gates divide the surface of the earth from the depths of the underworld, but this does not necessarily entail an idea of seven distinct levels beneath the earth, as it may have in much earlier Sumerian accounts.⁶³ The surface of the uppermost earth in the painting is filled with figures and activities around a central mountain. Water encircles the inhabited earth, as it was imagined in nearly every culture with which Mani had contact.⁶⁴ The earth's surface is demarcated into four regions — a familiar Mesopotamian motif.⁶⁵ In the four directional corners, monstrous heads erupt from beneath the earth, spewing flame. Only the fifth earth shows figures in action, with an Atlas figure holding up the worlds above it, and the King of Glory, holding a ring of investiture, seated on a throne, supervising the turning of three elemental wheels of wind, water, and fire.

III. The soteriological function of the cosmic apparatus

Due to its understandable focus on salvation and the motives for it, Manichaean literature can give the impression of a quite Gnostic or Platonic view of the material cosmos, as a place and

⁶³ HOROWITZ (1998) 358-359.

⁶⁴ HOROWITZ (1998) 325-327.

⁶⁵ HOROWITZ (1998) 298-301, 324-325.

state foreign to the soul, and as the latter's prison. It has been easy to interpret the strict rules Manichaeans followed on handling nature around them as part and parcel of an abhorrence of this world, and a commitment to have nothing to do with it. Hints here and there in Manichaean accounts of cosmogony suggested to some that such an understanding might be an oversimplification. The biggest difference between Manichaean and Gnostic cosmologies is who carries out the demiurgical function. It is characteristic of Gnosticism that the demiurge is a degenerate and flawed being, self-serving and egomaniacal. In Manichaeism, the demiurgical beings are emanated divinities properly carrying out the will of the supreme deity. The cosmos, then, is properly constructed, albeit with imperfect raw materials due to the mixture of light and darkness.

It was Werner Sundermann's edition of the "Sermon on the Soul" (*Gyān Wifrās*), and his astute interpretive analysis of it, that revolutionized our thinking on Manichaean attitudes towards the surrounding world. Acknowledging the preponderance in other Manichaean texts of rhetoric regarding the soul's suffering, struggle, pollution, and imprisonment, Sundermann noted that the "Sermon on the Soul" brings out an important other dimension to Manichaean thinking.

"The distinctiveness of its message is that the Living Soul *also* is a powerful, effective pentad of divine light-elements, which bestows order on the world and continuity on its existence, sustains and supports the bodies of living beings, delivers continuous life to creatures, allows the plants to grow and multiply, even helps the birth and growth of humankind, fashions creatures in beauty and enables them to see and hear, to have the capacity to move and communicate with each other and live with one another in peace and well-being. Moreover, in many small things the Living Soul makes the life of humans on earth as pleasant and easy as possible ... In short: only through the presence of the Living Soul can the world exist at all."⁶⁶

⁶⁶ SUNDERMANN (1997) 15. I have omitted the citations of individual passages of the text supporting each of these characterizations.

The “Sermon on the Soul” thus complements Manichaeian cosmogonic accounts by explaining the role of “soul” mixed with darkness in forming and ordering the cosmos in all of its positive qualities, which the text enumerates with almost rapturous naturalism. So much for the ‘anti-cosmic’ orientation of Manichaeism.⁶⁷

These observations help to clarify the character of the cosmos as Manichaeans conceived of it as the arena of human action. But they do not yet bring us to a full picture of that cosmos, for the Manichaeans understood it to be not just an arena, but actually an instrument or apparatus through which salvation of all life was achieved. The scope of concern extends to all living things. “The purification and liberation of good from evil is brought about ... by the forces of God throughout the world as a whole, and as regards all its elements” (Aug. *Haer.* 46). The great apparatus of the cosmos turns and flows, and generates salvational effects on its own, apart from any help or hindrance from human beings. Whenever wind blows or water flows, we are told, life is liberated from death, light from darkness. In this way, Manichaeian myth goes beyond merely explaining *how* the world came to be the way it is, to dealing with the question of *why* it is as it is, in terms of a purpose and function. This teleological orientation distinguishes the focus of Manichaean myth from the start. The Jewish and Christian traditions belatedly sought a teleological master plan within a cosmological account that originally had no such interest, and even then could come to no consensus on a purpose behind God’s act of creation. The same can be said of many other traditions. Perhaps Zoroastrianism comes closest to Manichaeism in sharing a view of the cosmos as directed towards an end in its very creation, within a similar dualistic context that saw it as a defensive bulwark

⁶⁷ Cf. the Turkic lay confession text *Xwāstwānīft*, IIIA: “The tenfold sky above and the eightfold earth below exist because of the Fivefold God. The divine blessings and fortunes, the colors and complexions, the spirits and the souls, the forces and lights, and the origins and roots of all that is upon the earth is the Fivefold God” (CLARK [2013] 89).

against evil. Manichaean spokespersons frequently pressed this issue against their Christian opponents: what was God's prompt and motive for creation? They argued that the Christians had no answer to this question, and that only Manichaeism provided one (e.g., Aug. *Gen. c. Manich.* 1, 2, 3-4).

As we have seen, God's motive for creating the cosmos did not at first envision a role for, or even the existence of human beings. This relative marginality of humans puts Manichaeism closer to ancient polytheistic anthropologies of the region than to the major monotheistic faiths, which tend to place human beings at the center of the universe, and to see in human existence the main purpose of the cosmos. Manichaeism does not merely carry forward this relative marginality of humanity as an implicit aspect of its mythology, but even stresses it doctrinally (e.g., *Kephalaion* 112). Humans are far from the center of the vast soteriological operation of the cosmos. Nevertheless, religious discourse is directed to human beings so that they know their own small part in this work. Moreover, they benefit from the assurance that their religious labors take place within a supportive context, surrounded by structures and beings working toward the same goals.

From this survey of the sources, details, and controlling themes of Manichaean cosmogony and cosmology, I would like to conclude by putting it in light of the observation of Hans Schaeder, that Mani strove always for a unified system.⁶⁸ Personal salvation and universal salvation mirrored one another. Human purpose and cosmic purpose shared a common moral value. The movements of clouds and stars were as closely linked to the battle of good and evil as were the shifting inclinations of the human will. Mani relentlessly drew parallels between the battles within the human body and psyche and the signs of struggle writ large on the sky and earth (e.g., *Kephalaion* 38 and 70). The same drive for inclusive and comprehensive system can be seen in Mani's handling of the mythology of other

⁶⁸ SCHAEDER (1968).

cultures and traditions. They were not simply rejected as error, but incorporated into Manichaean discourse as echoes of truth, to be purged of corruption through a careful critique, informed by a surprising comparative analysis that we tend to think of as a modern intellectual trait. The more sources we acquire, and the more we study Manichaean cosmogony and cosmology, the more we are struck by its systematic character. What initially appeared to be a loose assemblage of isolated units in uneasy juxtaposition, and typically characterized as ‘baroque’ in its complexity, with further study keeps revealing deeper symmetries and correlations. The Manichaean example deserves to be brought into the larger academic discussion of mythopoesis, as it undoubtedly can shed light on how myths work within their own discursive frame, and how they are put to work in relation to the practices and overarching ethos of religious communities.

Works cited

- ALLBERRY, C.R.C. (1938), *A Manichaean Psalm-Book*. Part II (Stuttgart).
- ASMUSSEN, J. (1975), *Manichaean Literature. Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings* (Delmar, NY).
- BECK, E. (1957), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses* (Louvain).
- BEDUHN, J.D. (2005), “The Leap of the Soul in Manichaeism”, in A. VAN TONGERLOO / L. CIRILLO (eds.), *Il Manicheismo. Nuove Prospettive della Ricerca* (Turnhout), 9–26.
- BOTTÉRO, J. (1992), *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods* (Chicago).
- BURSTEIN, S.M. (1978), *The Babylonica of Berossus* (Malibu).
- CASEY, R.P. (1931) *Serapion of Thmuis, Against the Manichees* (Cambridge, MA).
- CLARK, L. (2013), *Uygur Manichaean Texts. Vol. II, Liturgical Texts* (Turnhout).
- CUMONT, F. / KUGENER, M.-A. (1912), *Recherches sur le Manichéisme. II, Extrait de la CXXIII^e homélie de Sévère d’Antioche* (Bruxelles).
- DIRVEN, L. (1999), *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria* (Leiden).

- DU MÉSNIL DU BUISSON, R. (1962), *Les tessères et les monnaies de Palmyre*. Vol. 1 (Paris).
- (1976), “Le bas-relief du combat de Bêl contre Tiamat dans le temple de Bêl à Palmyre”, *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 26, 83-110.
- EWALD, M.L. (1964), *The Homilies of St. Jerome*. Vol. 1, 1-59 on the Psalms (Washington).
- FUNK, W.-P. (2000), *Kephalaia I. Zweite Hälfte, Lieferung 15/16* (Stuttgart).
- GANTZ, T. (1993), *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources* (Baltimore).
- GARDNER, I. (1995), *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Leiden).
- GASTER, T.H. (1961), *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (New York).
- GRUENWALD, I. (2014), *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden).
- GULÁCSI, Zs. / BEDUHN, J.D. (2015), “Picturing Mani’s Cosmology: An Analysis of Doctrinal Iconography on a Manichaean Hanging Scroll from 14th-Century Southern China”, *Bulletin of the Asia Institute* 26 (forthcoming).
- HEIDEL, A. (1951), *The Babylonian Genesis. The Story of the Creation* (Chicago).
- HOFFNER, H.A., Jr. (1998), *Hittite Myths* (Atlanta).
- HOROWITZ, W. (1998), *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake).
- JACHIMOWICZ, E. (1975), “Islamic Cosmology”, in C. BLACKER / LOEWE, M. (eds.), *Ancient Cosmologies* (London), 143-171.
- KESSLER, K. (1889), *Mani. Forschungen über die manichäische Religion* (Berlin).
- KLIMKEIT, H.-J. (1993), *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia* (San Francisco).
- KRAMER, S.N. (1945), *Enki and Ninhursag. A Sumerian ‘Paradise’ Myth* (New Haven).
- LANDSBERGER, B. / WILSON, J.V.K. (1961), “The Fifth Tablet of *Enuma Eliš*”, *Journal of Near Eastern Studies* 20, 154-179.
- LIVINGTONE, A. (1989), *State Archives of Assyria*. Vol. III, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (Helsinki).
- REEVES, J.C. (1992), *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions* (Cincinnati).
- SCHAEDER, H.H. (1968), “Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems”, in *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte* (Darmstadt), 15-107 = *Vorträge der Bibliothek Warburg* 4 (1927) 65-157.

- STROUMSA, S. / STROUMSA, G. (1988), "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam", *HThR* 81, 37-58.
- SUNDERMANN, W. (1997), *Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus* (Turnhout).
- WIDENGREN, G. (1946), *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala).
- WITZEL, M. (1935), *Tammuz-Liturgien und Verwandtes* (Rome).

DISCUSSION

K. Schmid: I was struck by the quote from the *Kephalaia* early in your paper. Mani's self-evaluation reminded me of the possible logic we can reconstruct behind the complex formation of biblical literature, except for the fact that no such explicit self-reflections are extant in the Bible. It is noteworthy, however, that Mani thinks to be able to supersede all wisdom of previous generations in his own writings. How was this bold position received and possibly modified in later Manichaeism?

J.D. BeDuhn: Manichaeans came to see Mani as, in effect, the "Seal of the Prophets", the "Interpreter" of all previous revelation. Augustine of Hippo, who spent more than a decade among the Manichaeans, reports that they viewed Mani as the one who decoded all previous symbolic language, and explained it in straightforward terms to be taken literally, and not itself subject to further decoding by later interpreters. Mani's writings, including his letters, came to be cited as scripture. Although we are not yet in a position to reconstruct the history of Manichaeian interpretation of that scripture, we do know that doctrinal debates occurred, and that both sides appealed to Mani's writings in support of their positions. Yet, even though Mani had this kind of ultimate authority, later Manichaeans carried forward his project of interpreting religious traditions with which they came into contact. Chinese Manichaeian literature documents this clearly, with Taoist and Chinese Buddhist material being appropriated and read in light of Mani's teachings.

S. Maul: Ohne Zweifel war Mani ein ungeheuer gelehrter Mann, der — wie Sie eindrucksvoll zeigten — sich mit vielen geistigen Strömungen seiner Zeit intensiv auseinandergesetzt

haben muss. Sie haben seine Beeinflussung durch altorientalische Lehren in besonderer Weise hervorgehoben. Dieses Wissen muss in seinem Umfeld noch sehr lebendig gewesen sein, obgleich der herkömmliche Schrifträger altorientalischer Gelehrsamkeit, die Tontafel, zu Lebzeiten Manis schon außer Gebrauch gekommen war. Ist dieses Wissen um altorientalische Überlieferungen im dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung Ihrer Einschätzung nach noch allgemein, und damit auch der spätantiken Umwelt, zugänglich oder hat Mani, was die altorientalische Überlieferung anbetrifft, eher ein bereits weitgehend vergessenes, arkanes Wissen wieder aktiviert?

J.D. BeDuhn: I think this is the next question of broad historical importance that arises from the demonstration that Mani had somehow accessed ancient mythological materials that we otherwise have trouble tracing as far as his time. We know that at the dawn of the Hellenistic age these traditions were alive and well, and that spokesmen for these cultures, such as Berossus, had access to written records. But Berossus himself had to adopt a Greek writing medium to transmit this knowledge, and he certainly was not alone. In your paper, you noted that Hesychius had knowledge of hundreds of Sumerian words, which must have been transmitted in written materials by 'Chaldaioi' who were marketing their cultural and ritual expertise in the new conditions of the Hellenistic age, and the results were preserved all the way to Hesychius's time. We can see in the remains of the archives at Seleucia that it was filled with records in a perishable medium, whenever we date its destruction by fire. I do not assume that there was anything like a major translation project or systematic transfer of ancient knowledge to a new language or writing medium. But I think we must be cautious about equating the gradual abandonment of cuneiform tablets with a decline of the region's traditional religious culture. Even several centuries after Mani, Mesopotamia is full of indigenous religious experts of various kinds, who were transmitting and reworking and recombing various mythological and ritual traditions in

some continuity with the distant past, and doing so in the same Aramaic language Mani spoke. In Mani's own time this indigenous tradition, in engagement with Hellenic and Iranian influences to be sure, was still dominant, and had not been displaced by Judaism or Christianity or Zoroastrianism, all of which were just in a process of formation alongside of Manichaeism. Given that, I think that it was possible that when people even in ordinary villages gathered on certain festival days, or in response to the arrival of a traveling 'holy man,' it was the familiar *Enuma Eliš*-like tales that they heard. Yet, since Mani evidently was raised in a rather insulated environment, a community where he may have been more likely to hear narratives related to the Jewish Enoch cycle than to anything more directly related to the *Enuma Eliš*, he must have made a concerted effort to either read texts or interview experts belonging to the indigenous tradition, and, as I have suggested, in a form already heavily engaged with Hellenistic culture. It is entirely possible that this knowledge was treated as arcana, but perhaps deliberately so, as part of its allure. I imagine that Mesopotamia was filled with purveyors of the sacred, just as the Roman Empire was at the same time. It was in the very nature of such a quasi-intellectual class to bring together sacred lore from a variety of sources. Mani comes from such a background, but manages to turn it into a full system, a community, and in the end a religion.

T. Fuhrer: According to the Manichaean cosmology, we can perceive — that is, see and touch and so forth — the process and results of the cosmogonic struggle in every single 'thing' in the world around us, which explains the strict moral and dietetic rules for the Manichaean community and also the way they are expected to behave with nature and its elements. Jason has compared the Manichaeans' materialistic and sensualistic approach to nature with 'tree hugging,' which some people do in order to get a sense of the power which is acting in nature and from which they might get good energy. My question is whether for modern cosmology, too, the elements —

atoms, electrons, or any particles in material things — provide information on the universe and its history and perhaps origin.

R. Durrer: And now I have the following question for Jason: Can you explain or guess why the Manichaean religion has died out, in contrast to Judaism, Christianity, or Islam?

J.D. BeDuhn: A number of causes have been suggested, one of them being the close dependence of Manichaean doctrine on a particular mythological cosmology that could not withstand advances in cosmological science. But I think that suggestion is a bit anachronistic, and exaggerates pre-modern scientific challenge to religious models of cosmic order. Very similar multi-tiered models of the heavens, filled with ranks of angels, thrived in Jewish and Christian traditions right up until the Enlightenment, with no detriment to the survival of those religions. A variation on this theme has been to suggest that Manichaean doctrine is just too complicated to have gained popularity. But that impression comes from looking mostly at very scholastic types of Manichaean literature, and not having the same quantity of evidence for popular forms of Manichaean devotion and practice. The complex pantheon of divine figures and roles in Manichaeism is certainly no more complicated than Jewish or Christian angelology or the catalog of saints. The Manichaeans had the misfortune of recurrent persecution; but Judaism managed to survive a similar history. So, in the end, I am inclined to attribute the extinction of Manichaeism not to anything inherently different or maladaptive in it, but to historical accident: its bad luck in arriving in regions just when new aggressive orthodoxies had come into power, its failure to secure state power for itself (except for a brief historical period among the Uygurs in Central Asia). But perhaps we should not make too much of our own historical moment as a vantage point from which to judge a religion's historical success. After all, Manichaeism had a remarkable history of some 1,400 years — just as long of

a history as Islam has enjoyed — and in certain periods was more widespread than any of its rivals. Its success might be best assessed now by tracing its legacy in its influence on those rival religions, which often took over aspects of Manichaean teaching or practice in order to better compete with it.

VII

KATHARINA VOLK

THE WORLD OF THE LATIN *ARATEA*

1. The phenomenon of the *Phaenomena*

As the story goes, one of the most popular and influential poems of Greco-Roman antiquity was written on a dare.¹ One day, the Macedonian king Antigonus Gonatas presented his court poet, Aratus of Soloi, with a copy of an astronomical treatise by the philosopher Eudoxus, challenging him to put it into verse. Even though Aratus knew nothing whatsoever about astronomy,² he rose to the occasion and produced *Phaenomena*, a masterful poem of 1,154 hexameters that consists of a detailed description of the constellations and their risings and settings, followed by a discussion of weather signs. The punning king quipped that the poet was rendering *eudoxoteron ... ton Eudoxon*: Aratus made “Mr. Famous” even more famous.

While this anecdote is likely to be apocryphal, it nicely underscores the element of randomness in the story of Aratus’ success. By all accounts, the *Phaenomena* was an instant hit. Callimachus, the arbiter of poetic taste in distant Alexandria, hailed its achievements in a famous epigram, highlighting the poem’s creative adaptation of Hesiod, its “sweetness”, the toil and care

¹ See *Vita Arati* I, 8, 5-11 MARTIN with MARTIN (1998) xlvi-xlvii.

² Cf. CIC. *De orat.* 1, 69: *Constat inter doctos hominem ignarum astrologiae ornatissimis atque optimis uersibus Aratum de caelo stellisque dixisse* (“The learned agree that Aratus, a man ignorant of astronomy, spoke of the sky and the stars in most ornate and excellent poetry”).

that had gone into its composition, and its quality of “slenderness” or *leptotēs*:

Ἡσιόδου τὸ τ' ἀεισμα καὶ δὲ τρόπος· οὐ τὸν ἀοιδόν
ἔσχατον ἀλλ' ὄκνέω μὴ τὸ μελιχρότατον
τῶν ἐπέων δὲ Σολεὺς ἀπεμάξατο. χαίρετε λεπταὶ
ῥήσιες, Ἀρήτου σύμβολον ἀγρυπνίης.³

(Callim. *Epigr.* 27 Pf. = 56 GP)

“The song and the manner are Hesiod’s. The man from Soloi has not copied the singer to his full extent but has without a doubt wiped off the honey-sweetest of his verse. Hail, slender discourses, the token of Aratus’ sleeplessness.”

Two other epigrammatists, Leonidas of Tarentum and a “King Ptolemy”, followed suit. Interestingly, they, too, use the term *leptos* in describing Aratus, calling him endowed with a “subtle mind” and “of subtle speech”, respectively.⁴

Earlier scholarship assumed that Callimachus was congratulating Aratus on his adherence to Callimachus’ own poetic program, which advocated painstakingly crafted, highly original miniature masterpieces supposedly characterized by *leptotēs*. As a matter of fact, though, Callimachus never uses *leptos* in this sense — the only occurrence of the word in his extant œuvre is in the epigram to Aratus⁵ — and it seems far more likely that he, as well as Leonidas and Ptolemy, is in fact responding to something that is peculiar to Aratus.⁶ As I have shown elsewhere, *leptos* is a keyword in the *Phaenomena*, and the epigrammatists appear to be picking up in particular on the famous acrostic of lines 783-787, whose line-initial letters spell *leptē*.⁷

³ The text of the epigram is controversial in a number of places. I have made my own textual choices, but for reasons of space cannot discuss them here.

⁴ LEON. 101 GP (*λεπτῆ* / φροντίδι, 1-2) and PTOL. SH 712, 4 (*λεπτολόγος*).

⁵ Callimachus’ famous designation of the “slender Muse” in the *Aetia* prologue (fr. 1, 24 PF.) employs the derivative *λεπταλέος*. The earlier reading *κατὰ λεπτόν* in *Aetia* fr. 1, 11 PF. has now been shown to be impossible; see HARDER (2012) *ad loc.*

⁶ See CAMERON (1995) 321-328 and VOLK (2010) 205-208, and (2012) 227.

⁷ On this and possible other Aratean acrostics, see esp. JACQUES (1960), LEVITAN (1979), and HANSES (2014).

λεπτή μὲν καθαρή τε περὶ τρίτον ἡμαρ̄ ἔοῦσα
εὐδιός κ' εἴη, λεπτή δὲ καὶ εὖ μάλ̄ ἐρευθῆς
πνευματίη, παχίων δὲ καὶ ἀμβλείησι κεραίαις
τέτρατον ἐκ τριτάτου φώτας ἀμενηνὸν ἔχουσα
ἢ νότῳ ἀμβλυνται ἢ ὅδατος ἐγγύς ἔοντος.

“If [the moon] is slender and clear around the third day, it may be a sign of fair weather, but if it is slender and very red, of wind; but if after the third, on the fourth day, it shows weak light, being swollen with blunted horns, it is being blurred by a south wind or because rain is near.”

In addition, Callimachus and Leonidas seem to pay homage to a further famous instance of Aratean wordplay, the use of *arrhēton* (“unspoken”) in the poem’s second line, which has been identified as an allusion to the poet’s own name: ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ’ ἀνδρες ἔῶμεν / ἀρρητον (“Let us begin from Zeus, whom we men never leave unspoken”, Arat. *Phaen.* 1-2). Both writers refer to the author of the *Phaenomena* as *Ārētos*, metrically and phonetically equivalent to *arrhēton*, rather than his actual name, *Arātos*, to signal that they have perceived the pun.⁸ Incidentally, the *Eudoxos eudoxoteros* joke, too, indicates that early readers of Aratus liked to indulge in witticisms that demonstrated that they had ‘got’ the word games of the poem.

If the *Phaenomena* was thus a success with the playful literati of the period, it was also widely read as an actual source of information about the stars. From the 2nd century BCE onward, Aratus’ work became a standard textbook of astronomy, pored over by generations of Greek schoolboys,⁹ and popular perception transformed Aratus himself, the man supposedly *ignarus astrologiae*, into the archetypal astronomer, a role in which he appears in visual representations from antiquity to the Middle Ages (for an example, see Fig. 7.1).¹⁰ His slender discourses were read as a kind of ‘Complete Guide to the Night Sky’, and

⁸ CALLIM. *Epigr.* 27, 4 Pf. and LEON. 101, 1 GP. See LEVITAN (1979) 68, n. 18; KIDD (1981) 355; BING (1990) and (1993) 104-108.

⁹ See WEINHOLD (1912); MARROU (1956) 184-185; LEWIS (1992) 113-118.

¹⁰ On images of Aratus, see RICHTER (1965) 239-241.

through the end of antiquity, educated Greek speakers knew what they knew about the stars from having studied the *Phaenomena* as part of their basic education.

The transformation of Aratus' poem into a school text involved the creation of a whole battery of aids to its comprehension. We know about and in many cases still possess an unparalleled number of commentaries and scholia on Aratus,¹¹ including a commentary by Hipparchus, the greatest Greek astronomer before Ptolemy, who in the 2nd century BCE published a detailed star catalogue, made important contributions to planetary theory, and discovered the precession of the equinoxes. It is ironic that the only work of this eminent ancient scientist to survive intact is his commentary on the *Phaenomena*, which rather than a commentary is really an extended critique: Hipparchus demonstrates in detail where Aratus, and his source Eudoxus, got it wrong in their descriptions of the constellations.¹² Again, it is a testimony to the significance of Aratus that his Eudoxan source text itself does not survive either: the greater part of the fragments we still have come from Hipparchus' commentary on the *Phaenomena*.¹³

But not all secondary literature that sprang up around Aratus had to do with astronomical technicalities. One aspect of the poem that fascinated readers was its myths of stellification: occasionally, Aratus tells the story of how a constellation has come into being, typically because a person, animal, or object has been transposed from earth into the sky. In the 3rd century, the scholar and head of the Alexandrian library Eratosthenes wrote a book that collected such 'catasterisms'; this work was subsequently adapted to serve as a specialized kind of commentary to Aratus. Neither the original nor the adaptation survives, though the latter can be reconstructed from an epitome and quotations

¹¹ For an overview, see DICKEY (2007) 56-60.

¹² On Hipparchus' approach to Aratus, see TUELLER / MACFARLANE (2009).

¹³ Against the ancient and modern *communis opinio*, MARTIN (1998) lxxxvi-cxxv maintains that the astronomical part of the *Phaenomena* is not based on Eudoxus and that the "Eudoxan" material quoted by Hipparchus actually postdates Aratus.

elsewhere.¹⁴ As we will see in what follows, this catasterism tradition was to play an important role in the later reception of Aratus.

Why did the *Phaenomena* become such a phenomenon?¹⁵ It seems unlikely that Aratus set out to produce a panhellenic astronomy textbook, and to some extent, the success of the poem remains a mystery — certainly to modern scholars, many of whom have found themselves flabbergasted by the love of ancient readers for a mere versified starmap. Apart from the fact that such a judgment does not do justice to Aratus' achievement, I suggest that there are three factors that combined to make the *Phaenomena* hit a nerve.

First, the poem is the first popular expression of a new cosmology, one that was going to remain in place until the beginning of the modern period.¹⁶ While we tend to speak of the Ptolemaic universe, it was really Aristotle who, synthesizing numerous predecessors, codified what has been called the “two-sphere universe”, a model that imagines the cosmos as consisting of two spheres, with the solid, immobile earth in the center, surrounded by the hollow, rotating sphere of fixed stars.¹⁷ The exact shapes and positions of the constellations on this outer firmament were becoming ever better known, and Eudoxus was one of the scientists who codified the starry sky in a way that is still pretty much the same as we perceive it today. It fell to Aratus to encapsulate in verse this new universe: using the didactic “manner of Hesiod” — the revered bard of the mythological cosmology of Archaic Greece — the Hellenistic poet created a canonical poetic version of the new science of his day (for a pictorial representation of the Aratean sky, see Fig. 7.2).

¹⁴ For editions of the fragments, see ROBERT (1878), and PÀMIES I MASSANA / ZUCKER (2013); for the history of the work, see GEUS (2002) 211-223.

¹⁵ Reasons for the popularity of Aratus in antiquity are discussed by KIDD (1961); LEWIS (1992); GEE (2013a) 5-17.

¹⁶ Compare GEE (2013a) 16-17.

¹⁷ The term “two-sphere universe” comes from KUHN (1957) 27; KUHN (1957) 1-99 provides an especially clear exposition of this successful cosmological model.

Second, the *Phaenomena*, with its description of a rational, orderly cosmos controlled by a benevolent Zeus, was read as the expression not only of a new astronomical *communis opinio*, but of a new philosophical orthodoxy as well. From the Hellenistic period to the rise of Christianity, a certain ‘soft’ Stoicism was the prevalent mode of conceiving of the universe and man’s place in it. The cosmos was typically viewed as an interconnected organism infused with a divine spirit and ruled by fate; depending on one’s outlook, this ‘cosmic religion’ could take on more scientific-rational or esoteric-mystical features.¹⁸ Ancient readers of Aratus, just as many modern ones, often took him to be a bona fide Stoic,¹⁹ even though the *Phaenomena*, while not incompatible with Stoicism, proclaims no specifically Stoic doctrines.²⁰ However, if the poet most likely did not aim to produce a work of Stoic cosmology, the enthusiastic reception of his poem nevertheless owes much, I suggest, to the way in which it was perceived to be in agreement with the popular *Weltanschauung* of his and subsequent ages.

Third and finally, as we have already seen, the *Phaenomena* was immediately hailed as the masterpiece of a new aesthetics, a prime example of what we now know as Hellenistic poetry. Immensely learned, focused on a topic previously considered unpoetic, formally highly polished, and full of wit and playfulness, the poem appealed to sophisticated readers at the royal courts and in the urban centers of the postclassical Greek world.

¹⁸ On the ‘cosmic religion’ of the Hellenistic and Imperial periods, see esp. the second volume of FESTUGIÈRE (1944-1954), as well as PÉPIN (1986); SCHMID (2005) 119-202; VOLK (2009a) 251.

¹⁹ See LEWIS (1992) 105-108.

²⁰ The issue of Aratus’ Stoicism or lack thereof is highly controversial and cannot be considered in detail here; see my discussion in VOLK (2010) 201 and the literature quoted there. Much hinges on the interpretation of the poem and its description of Zeus’ omnipresence. I agree with ERREN (1967) 18-19 and MARTIN (1998) *ad loc.* that when Aratus asserts that the roads, squares, sea, and harbors are “full” of Zeus (*Phaen.* 2-4), this has nothing to do with Stoic pantheism: Aratus’ Zeus does not physically permeate the world, but participates in human interactions in his capacity as a giver of signs (cf. VOLK [2010] 200-204).

The Antigonus anecdote highlights the superior autonomy of an artist who is able to convert any material into a work of poetry, and the *Phaenomena* itself abounds with self-conscious reflections on its author's task and its own status as a verbal artifact.²¹ Metapoetics was one of the Hellenistic period's favorite games, and Aratus held the rank of a top player.

Thus, hitting the right notes in terms of his time's science, philosophy, and poetry, Aratus managed to create an instant classic, a work that became an integral part of any educated person's cultural imagination. The pervasiveness of his influence is apparent in a well-known episode in *Acts of the Apostles*, where Paul in his speech on the Areopagus attempts to win over an Athenian audience by quoting a tag from the *Phaenomena*'s proem: "for we are indeed his [that is, Zeus', or otherwise God's] offspring".²² Both the apostle and his listeners are the intellectual descendants of Aratus, part of the *Phaenomena* phenomenon that had started three hundred years earlier and was still going strong all over the Greek world. In the meantime, however, something even more remarkable had happened: at the beginning of the 1st century BCE, the Aratus craze had come to Rome.

2. The Latin *Aratea*

If the Greeks liked Aratus, the Romans did so even more: no Greek text was translated into Latin more often than the *Phaenomena*. In a passing reference to this startling fact, Jerome cannot be bothered to enumerate all those who tried their hand

²¹ Cf. VOLK (2010) 205-208, and (2012).

²² Acts 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασσιν. “τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν” (ARAT. *Phaen.* 5) (“For in him we live and move and have our being, as even some of your poets have said, ‘For we are indeed his offspring’” [Revised Standard Version]). For the appropriation of Aratus' proem in a different monotheistic context, see the 2nd-c. BCE Jewish philosopher Aristobulus *ap.* EUSEB. *Praep. euang.* 13, 12, 6, with BLOCH (2011) 152. Many thanks to René Bloch for bringing this passage to my attention.

at Latinizing the poem: he mentions Cicero, Germanicus, and Avienius but concludes his list with an impatient *et multi, quos enumerare perlongum est* (“and many, whom it would take too long to enumerate”, *In Tit.* 1, 12 = *PL* 26, 607 Migne). Of the three works identified by Jerome, the poems of Germanicus and Avienius survive intact, and we have sizable fragments of Cicero’s version. In addition, we know of Latinizations by Varro of Atax and Ovid, of which survive, however, only nine and five lines, respectively; there is also the so-called *Aratus Latinus*, a prose translation composed in 7th- or 8th-century Gaul.²³ It is a scholarly convention to refer to all such Latin versions of the *Phaenomena* as *Aratea* (sc. *carmina*), “Aratean (poems)”, which is the moniker Cicero on occasion uses for his own translation.²⁴

Translation, however, was not the only way in which Roman authors responded to Aratus.²⁵ We find adaptations of specific parts or aspects of the *Phaenomena* in a number of classical Latin poems. Most prominently, Vergil included his own treatment of the Aratean topic of weather signs at the end of his first *Georgic* (351-514); Ovid mentioned the risings and settings of constellations in his *Fasti*, taking the opportunity to tell numerous catasterism myths; and Manilius took up most of the first

²³ The following translations of Aratus survive (in their entirety or in part) or are attested: CICERO (c. 90 BCE): 479 lines in direct ms. tradition and numerous additional passages (c. 110 lines) indirectly transmitted (many quoted in Cicero’s own works). VARRO OF ATAX (mid-1st c. BCE): 9 lines indirectly transmitted (frr. 21 and 22 BLÄNSDORF = 13 and 14 COURTNEY = 120 and 121 HOLLIS) may have translated only the weather signs section. OVID (late 1st c. BCE/early 1st c. CE; exact date unknown): 5 lines indirectly transmitted (frr. 1 and 2 BLÄNSDORF, COURTNEY); apparently translated only the astronomy section. GERMANICUS (first or second decade CE; exact date controversial): 725 lines (translation of the astronomy section) and 6 fragments (c. 222 lines) that have no direct equivalent in Aratus. AVIENIUS (mid-4th c. CE): 1,878 lines (translation of the entire poem). *Aratus Latinus* (7th/8th c. CE): prose translation of the entire poem.

²⁴ *Diu.* 2, 14; cf. *Leg.* 2, 7; *Nat. D.* 2, 104. Comparative overviews of the various Latin *Aratea* are found in LEWIS (1986); ZEHNACKER (1989); TAUB (2010).

²⁵ On the influence of Aratus on Latin poetry beyond the translations, see HÜBNER (2005). For reasons of space, this paper will not touch on Aratean themes and passages in Latin prose authors.

book of his *Astronomica* with a catalogue of the constellations modeled on the *Phaenomena* (255-455).²⁶

The volume and manner of the Roman engagement with Aratus is unusual. Of course, Roman culture as a whole is profoundly influenced by that of the Hellenic world, and Latin literature from its beginnings modeled itself on the genres and meters of the Greeks. ‘Translation’, in both a narrow and a wider sense, is at the heart of the project of creating a Latin literature, from Livius Andronicus’ *Odusia*, to the adaptations of New Comedy by Plautus and Terence, to Vergil’s aspiration to be a Roman Homer, and beyond.²⁷ While the Roman reception of Aratus is part of this same process, it is also, I would maintain, a separate phenomenon that works according to its own rules.

First, the very frequency of translation is unparalleled. Once Livius had produced his Latin *Odyssey*, no one else set out to translate the same text, whereas the *Phaenomena* was tackled again and again. The *Aratea* are different also from the repeated adaptation, by different playwrights, of the same Greek tragic subjects or even individual tragedies — Euripides’ *Andromeda*, for example. While Roman tragedy survives only in fragments, it is clear that the *Andromeda* plays of Livius Andronicus, Ennius, and Accius were not verbatim translations of the Euripidean model but original treatments in the context of what was quickly becoming its own, specifically Roman genre. By contrast, Cicero, Varro, Ovid, and Germanicus hewed to the Aratean text fairly faithfully; on the fluid scale of Latin literary appropriation of Greek material, their versions are actual translations rather than looser adaptations.

This raises the question of why those authors translated the *Phaenomena* in the first place. Their purpose was clearly not to make a Greek text accessible to those unable to read it in the

²⁶ Note also a fragmentary poetic star catalogue by Quintus Cicero (COURTNEY [1993] 179-181; BLÄNSDORF [2011] 184-186; GEE [2007] suggests that this is in fact a work by his brother Marcus).

²⁷ On Roman translation, see SEELE (1995); POSSANZA (2004) 79-103; and now MCELDUFF (2013).

original. The upper-class readers of Latin poetry knew Greek and very likely also knew Aratus, having encountered the *Phaenomena* as part of the Greek-inflected syllabus of their education. A shared motive of the translators may have been a typically Roman literary competitiveness, the urge to imitate Greek authors and, if possible, beat them at their own game. However, this taste for *imitatio* and *aemulatio* cannot explain the choice of Aratus specifically.

It is obvious that both the verbatim translators and the less faithful adapters of Aratus must each have had their own reasons for using the *Phaenomena* as a source text for their literary endeavors. In what follows, I attempt to elucidate some of these individual works and agendas while still treating them as part of the larger story of the Roman reception of Aratus. It is my thesis that the Latin *Aratea* (a term by which I here refer to both translations and adaptations), while part of the process of creating a Latin literature on the model of the Greeks, present a distinct phenomenon of cultural appropriation, one that goes beyond the purely literary or intertextual to encompass whole modes of speech and thought. I concentrate on the late Republic and early Empire, that is, in Aratean terms, the period from Cicero's translation of the *Phaenomena* to that of Germanicus. This is Rome's 'classical' age, in which the Latin literary project can be said to have reached a particular high point. It is also, and perhaps not incidentally, the 'hot phase' of the Roman love affair with Aratus.

3. The song by which we know the heavenly fires

As mentioned above, in the Greek world the *Phaenomena* became a school text and the prime source for knowledge about the stars. The same appears to be true for Rome, where Aratus arrived already firmly established in his role as teacher of astronomy. An epigram by the Neoteric poet Cinna nicely illustrates this point:

*Haec tibi Arateis multum uigilata lucernis
 carmina, quis ignes nouimus aetherios,
 leuis in aridulo maluae descripta libello
 Prusiaca uexi munera nauicula.*

(fr. 11 Courtney, Blänsdorf = 13 Hollis)

“This song by which we know the heavenly fires, much labored over in the light of Aratean lanterns, written on the dry bark of smooth mallow, I have brought you as a gift on a boat from Prusias.”

The poet dedicates to his addressee a presentation copy of the *Phaenomena*, written on mallow-bark and imported from Bithynia. The text contained in the book is familiar: it is “the song by which we know the heavenly fires”, that is, the standard astronomical reference work of the readerly community to which both author and addressee belong. In Cinna’s epigram, this well-known Aratean content not only comes attired in a novelty bookroll, but is furnished with the accoutrements of Callimachus’ praise (the “songs much labored over in the light of Aratean lanterns” recall the “token of Aratus’ sleeplessness”, Callim. *Epigr.* 27, 4)²⁸ and Neoteric language (note the programmatic adjectives *leuis* and *aridulo* and the diminutives *aridulo*, *libello*, and *nauicula*).

Cinna’s Aratus, then, is both a champion of the new poetics and an unquestioned authority on the night sky. That in the mind of the Romans, the *Phaenomena* was virtually synonymous with its astronomical subject matter is demonstrated further by Ovid, who states that Aratus will exist as long as the sun and the moon: *Cum sole et luna semper Aratus erit* (*Am.* 1, 15, 16). As long as there are heavenly bodies, there will be a *raison d'être* for the *Phaenomena* — which means that, barring the end of the world, Aratus’ fame will be eternal.²⁹

²⁸ If the variant *Areteis* for *Arateis* (1), found in some manuscripts, is what Cinna wrote, this may be not only a further imitation of Callimachus (cf. COURTNEY [1993] 222), but also a sign that Cinna, too, caught on to the *arrhēton* pun in *Phaen.* 2 (see Section 1 above).

²⁹ The conceptual equation “(knowledge about) the sky = Aratus” is apparent also from Statius’ poem to his dead father, a poet himself (*Silu.* 5, 3). Statius

I suggest that the Roman enthusiasm for Aratus of the late Republic and early Empire was part and parcel of a spreading interest in astronomy, a field of knowledge that was represented for the Romans first and foremost by the *Phaenomena*. This is the time of Caesar's calendar reform, which took place in 46 BCE and realigned the astronomical and the civic year, with the result that the risings and settings of particular constellations now had a fixed place in the Roman year.³⁰ It is also the time of the ascent of astrology, a world-view later used to great effect in Augustan propaganda.³¹ It is generally a time, I believe, when the Romans began to regard a basic knowledge of the night sky as indispensable for an educated man. Knowing one's constellations, of course, did not necessarily mean putting this knowledge to any practical use. As Quintilian was to observe, a main reason for studying astronomy was to be able to understand poetry, where the risings and settings of the stars often serve to indicate the time of day or year (*Inst.* 1, 4, 4). The fact that Latin poetry abounds in such astronomical references is another indication of the pervasive influence of the *Phaenomena*.

Thus, when the Romans, in the process of their adoption of Greek culture, took over the discourse of (popular) astronomy, they received it in its established Aratean format, that is, in the shape of the *Phaenomena* and its pedagogical paraphernalia. While recognized as a poetic masterpiece, Aratus' text was not, or not only, received as an autonomous work of art but as part of an entire field of knowledge and way of thinking and speaking about the world. 'Aratus' was a cross-cultural and cross-linguistic competence, the accepted 'language of the stars', as it were.

imagines a celestial afterlife for the deceased (19-23): actually dwelling in the heavens affords the elder Statius privileged insights into the workings of the universe and, as a result, the ability to compose Aratean poetry that improves on the original: *notique modos extendis Arati* ("you continue the song of famous Aratus", 24).

³⁰ See FEENEY (2007) 167-211; WOLKENHAUER (2011) 208-237.

³¹ On the rise of astrology in the late Republic, see esp. BARTON (1994) 38-41; VOLK (2009a) 127-137; for Augustus' use of astrology, see SCHMID (2005).

This mode of communication could be realized in Latin as well as in Greek, and it crucially shaped the way in which the Latin language — and especially Latin poetry — was from now on going to talk about the heavens. As scholars have shown, Cicero, by virtue of being Aratus' first Roman translator, played an important role in establishing the Latin poetic vocabulary of the starry sky; subsequent Roman poets continued to describe the constellations in the manner of Aratus and with the words of Cicero.³²

It is time now to turn to the Latin *Aratea* themselves and examine some of the ways in which they used their model text to create their own poetic worlds. Though they all looked at the universe through the lens of Aratus, different Roman poets focused on different features and, all the while employing this inherited language of the stars, composed highly original works of their own. In doing so, they renewed and perpetuated the *Phaenomena* phenomenon in a new cultural context.

4. *Leptologia*

As Cinna's epigram shows, the Romans embraced the *Phaenomena* as a well-wrought Hellenistic masterpiece at the very time when they themselves began to compose polished poems informed by a similar aesthetics. Both Cinna and Varro of Atax are typically classed as Neoterics, a loose moniker for the literary avantgarde of the mid-50s BCE, and their works are certainly characterized by 'Callimachean' style and concerns. Perhaps surprisingly, already Cicero, who most likely wrote his translation of Aratus in about 90 BCE, is part of the same trend: though he is often believed — on somewhat flimsy evidence — to have

³² LIUZZI (1988) shows in particular the indebtedness of Manilius' vocabulary to Cicero; VOLK (2009a) 188-190 demonstrates the influence of Cicero's designation of one particular constellation, that of Engonasin (later identified with Hercules). For the importance of Cicero's *Aratea* for the style and content of Lucretius' *De rerum natura*, see now GEE (2013a) 57-109.

been opposed to the new poetry of his time, his poetic practice in the *Aratea* and elsewhere exhibits ‘Neoteric’ features and has been shown to have influenced much better-known Latin poets, such as Lucretius and Vergil.³³

One element in the *Phaenomena* on which Latin poets picked up immediately is Aratus’ propensity for wordplay and acrostics. The secondary literature on this topic is vast, and new Aratean acrostics in authors ranging from Cicero to Valerius Flaccus and beyond are being discovered nearly by the day.³⁴ I restrict myself to mentioning two particularly spectacular instances of Aratean playfulness, the second long known, the first only recently pointed out. While most Latin authors render Aratus’ opening *ἐκ Διός* as *ab Ioue*, Cicero alone leaves off the *-b* at the end of the preposition: *A Ioue Musarum primordia* (“From Jupiter my Muses take their beginning”, Cic. *Arat.* fr. 1 S.).³⁵ The difference might appear minimal, except that by choosing the version without the consonant, Cicero has contrived to begin his poem with an uninterrupted string of all five Latin vowels, thus paying learned homage to a poet who throughout his text rejoices in the clever manipulation of letters.

My second example is the famous reverse MA–VE–PV acrostic in the highly Aratean weather signs section toward the end of the first *Georgic*:³⁶

...

maximus agricolis pelagoque parabitur imber;
at si uirgineum suffuderit ore ruborem,
uentus erit: uento semper rubet aurea Phoebe.
Sin ortu quarto (namque is certissimus auctor)
pura neque obtunsis per caelum cornibus ibit ...

(Verg. *Georg.* 1, 429-433)

³³ See GEE (2013a) 57-109; (2013b).

³⁴ For a recent general discussion of ancient acrostics, Aratean and beyond, see KATZ (2012) 4-10, with up-to-date bibliography; cf. also KATZ (2008).

³⁵ See KATZ (2009) 79-84.

³⁶ The acrostic was discovered by BROWN (1963) 96-114, and has been much discussed since.

“[If the moon encloses dark air between her horns,] a great amount of rain lies in waiting for farmers and the sea. But if she has spread a virgin blush over her face, there will be wind: golden Phoebe always blushes at wind. If, however, at her fourth rising (this is the truest sign), she moves through the sky pure and with her horns undimmed ...”

It is in the very context of Aratus' original *leptê* acrostic, that is, a discussion of signs provided by the moon, that Vergil has left his own hidden signature: *Publius Vergilius Maro*.

Even beyond MA–VE–PV and the *Phaenomena*-influenced weather signs of the *Georgics*, Vergil (in many ways, the last Neoteric) shows himself fascinated by Aratus. Thus, at a teasing moment in *Eclogue 3*, Menalcas cannot remember the name of the second astronomer depicted next to Conon on the cup he wagers as a prize in the singing contest:

*In medio duo signa, Conon et — quis fuit alter,
descripsit radio totum qui gentibus orbem,
tempora quae messor, quae curuus arator haberet?*

(Verg. *Ecl.* 3, 40-42)

“In the middle there are two portraits, Conon and — who was the other one, who measured the whole world for mankind with his rod, and the times which the harvester and the curved ploughman ought to observe?”

Everything about this situation is preciously and pleasantly incongruous, from the fact that a rough shepherd happens to possess a work of art depicting two eminent Hellenistic scientists to Menalcas' riddling loss of memory. Whatever the case may be, it seems likely that the man who “measured the whole sphere with his rod” for the benefit of farmers is none other than Aratus, and that Vergil is further hinting at his identity with the mention of the *arator* in line 42, a bilingual pun on the Greek author's name.³⁷

³⁷ For this identification, see FISHER (1982); SPRINGER (1983-1984); KATZ (2008) 110 with further bibliography in n. 3.

It has been suggested that Vergil alludes to this very same pun in the proem to the *Georgics*.³⁸

*Quid faciat laetas segetes, quo sidere terram
uertere ...*

(Verg. *Georg.* 1, 1-2)

“What makes for fertile crops, at what sign to plough the earth ...”

Terram uertere is a circumlocution for *arare*, which in turn conjures up the name of Aratus at the very place (at the beginning of the poem’s second line) at which Aratus himself hides his own name in the *Phaenomena*. The verb *uertere* at the same time points to Vergil’s process of translating Aratus, and his word games, from Greek into Latin.

Finally, the measuring rod, *radius*, employed by the astronomer on Menalcas’ cup returns in a famous passage of the *Aeneid*, Anchises’ exhortation to the Roman people at the end of Book 6: *caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent* (“[others will be better] at measuring the movements of heaven with their rod and predicting the rising of stars”, Verg. *Aen.* 6, 849-850). Surveying the heavens is one of many (Greek) *artes* the Romans are told to eschew while dedicating themselves to empire building. By referring back to his own *Eclogues*, Vergil once more hints at Aratus as the archetypal astronomer. If, as I have proposed elsewhere, Anchises’ famous priamel is at the same time a *recusatio* on the part of the poet, then Aratean didactic is one of a series of genres rejected by Vergil, who with the *Aeneid* has elected to compose a national epic instead.³⁹

5. Heaven is but a story

But let us return to some of those Latin poets who did choose to write in the manner of Aratus, producing Latin versions of the *Phaenomena* itself. While all Latin *Aratea* differ in approach

³⁸ See KATZ (2008).

³⁹ See VOLK (2009b).

and purpose, there are two main tendencies that may be detected in all of them: elaboration and mythologization. Aratus' style is often described as "sober":⁴⁰ it is the very unadorned straightforwardness of his description of the sky that conveys the sublimity of the divinely ordered cosmos. Stars are stars, constellations are constellations, and it is as such that they form part of Zeus' great sign system that is ready for humans to decipher. In the Latin *Aratea*, the constellations come alive, are endowed with character and emotions, and act out plots. Aratus, the most intellectual of ancient poets, is a cosmologist; his Latin followers are storytellers.

As so often, Cicero sets the tone for the Latin Arateans, systematically animating the cosmos of the *Phaenomena*.⁴¹ To take one example, Aratus states simply that the constellation Lepus, the Hare, is in a state of constantly being hunted by Canis Major:

ποσσὸν δ' Ὄριωνος ὑπ' ἀμφοτέροισι Λαγωός
ἔμμενὲς ἤματα πάντα διώκεται· αὐτὰρ ὁ γ' αἰεί⁴²
Σείριος ἐξόπιθεν φέρεται μετιόντι ἐοικώς.

(Arat. *Phaen.* 338-340)

"Under the two feet of Orion the Hare is constantly being hunted all days. Sirius is carried behind it, resembling a pursuer."

Cicero turns this into a scene of high suspense, lavishing adjectives on his *dramatis personae* and endowing them with emotions such as aggression and fear (for a similarly startled Aratean Hare, compare Fig. 7.3):

*Hunc propter supterque pedes quos diximus ante
Orioni' iacet leuipes Lepus. Hic fugit, ictus
horrificos metuens rostri tremebundus acuti:
nam Canis infesto sequitur uestigia cursu,
praecipitanter agitans.*

(Cic. *Arat.* fr. 33, 120-124 S.)

⁴⁰ E.g., SOUBIRAN (1972) 93: une "sobriété raffinée".

⁴¹ See SOUBIRAN (1972) 87-93.

"Next to it [the Great Dog] and under the above-mentioned feet of Orion, the swift-footed Hare is situated. It flees, fearful of the terrifying bite of a sharp jaw, for the Dog follows its track in hostile course, hunting it headlong."

A set of heavenly bodies has turned into a stellar drama.

Peter Steinmetz once observed, apropos of Germanicus' translation of the *Phaenomena*: "Arat sieht vor allem Sterne, die sich zu diesem oder jenem Bild fügen, aber doch Sterne bleiben, er sieht Sternbilder ... Germanicus sieht ... vor allem Sternbilder".⁴² Steinmetz's felicitous turn of phrase applies, I believe, to all Roman translators of Aratus: instead of seeing stars that just happen to form shapes, they perceive in the night sky shapes and characters that happen to consist of stars. In the Latin *Aratea*, the constellations thus take on a life of their own, which among other things means that they are given a history, a catasterism story that explains their presence in the heavens. Aratus mentions fourteen such myths, many of them in passing, in the course of his description of a total of forty-six constellations; in Germanicus' translation, the earliest complete Latin *Phaenomena* poem to survive, there are thirty catasterism stories, over half of them new, the others in many cases extended beyond the Aratean original.⁴³

Two particularly instructive examples of the Roman mythologization of the Aratean sky are found in Cicero's and Germanicus' descriptions of the southern constellation of the River, which was identified specifically with the Eridanus. Aratus mentions the constellation but briefly:

οἶον γὰρ κάκεῖνο θεῶν ὑπὸ ποσσὸι φορεῖται
λείψανον Ἡριδανοῦ πολυκλαύτου ποταμοῖο.

(Arat. *Phaen.* 359-360)

"For this too moves on its own under the gods' feet: a remnant of Eridanus, the river of much weeping."

⁴² STEINMETZ (1966) 467, quoted by POSSANZA (2004) 116.

⁴³ See POSSANZA (2004) 169-217, with a comparative table of catasterisms in Aratus and Germanicus on 172-173.

The only hint at a background story is the adjective *polyklautos*, an apparent allusion to the Eridanus as the location of the fatal fall of Phaethon and the mourning of his sisters. In his version, Cicero makes this allusion explicit, adding two lines about the Heliades' lament, and creates pathos throughout by means of emotional adjectives:

*Namque etiam Eridanum cernes in parte locatum
caeli, funestum magnis cum uiribus amnem,
quem lacrimis maestae Phaetontis saepe sorores
sparserunt, letum maerenti uoce canentes.*

(Cic. *Arat.* fr. 33, 145-148 S.)

“For you will also see the Eridanus in this part of heaven, a deadly river of great force, which the mournful sisters of Phaethon often sprinkled with tears, singing of [their brother's] death with lamenting voice.”

Germanicus, by contrast, gives a telegraph-style version of the myth itself, which in four lines manages to encompass everything from Phaethon's ill-fated attempt to steer his father's chariot to the metamorphosis of his sisters into trees:

*Belua sed ponti non multum praeterit Amnem,
Amnem qui Phaethonta suas defleuit ad undas,
postquam patris equos non aequo pondere rexit,
uulnere reddentem flammas Iouis; hunc, noua silua,
planxere ignotis maestae Phaetonides ulnis.*

(Germ. *Arat.* 362-366)

“But the Seamonster does not extend much beyond the River, the River that wept for Phaethon by his waves, him who bled Jupiter's fire from his wounds, after he had guided the horses of his father with insufficient force. Him the mournful Phaetonides lamented with their unfamiliar arms, a new grove.”

By the time of Germanicus, tales of metamorphosis and catastermism (the latter, of course, a subcategory of the former) were a popular poetic topic, as demonstrated most prominently by Ovid's *Metamorphoses* and *Fasti*.⁴⁴ The calendar poem in particular

⁴⁴ Note also Callimachus' *Lock of Berenice* with Catullus' translation, which shows not only the poetic taste for catastermism but also the panegyric potential of

abounds in stories of humans, animals, and objects turned into constellations — and is dedicated to none other than Germanicus. Probably under the influence of Eratosthenes, writing about the heavens in the tradition of Aratus had come to include mythological aetiology as a matter of course.⁴⁵ When educated Romans looked at the stars, they now saw a heavenly storybook with such familiar characters as the Bears, Perseus and Andromeda, and Orion.

This development, however, was not without its critics. In the proem to the second book of his *Astronomica*, Manilius, another contemporary of Germanicus and Ovid, comments on certain poets who “have treated the varied patterns of the stars and traced back the constellations that revolve everywhere on the wide sky to their origin and cause” (*Astrorum quidam uarias dixeru figuras, / signaque diffuso passim labentia caelo / in proprium cuiusque genus causasque tulere, Astr. 2, 25-27). These *causae* are stories of catasterism, as Manilius illustrates in the following lines, where he enumerates a variety of star myths from Perseus to Aries (28-36). However, the poet concludes gravely, this form of aetiology is cosmologically unsound:⁴⁶*

*Quorum carminibus nihil est nisi fabula caelum
terraque compositum mundum quae pender ab illo.*
(Manil. *Astr.* 2, 37-38)

“In their songs, the sky is nothing but a story, and earth has made up heaven, even though it [earth] depends on it [heaven].”

It cannot be the case that terrestrial creatures have populated the sky: in reality earth depends on the heavens, and we are subject to celestial influences, not the other way around. Though Manilius himself is not above telling a gripping star myth (he dedicates

stories of stellification; cf. Section 6 below for the heavenly afterlives of Julius Caesar and Augustus.

⁴⁵ On Ovid’s use of Eratosthenes in the *Fasti*, see ROBINSON (2013).

⁴⁶ See VOLK (2009a) 190-192, with further references. Generally on the relationship of Aratus and Manilius, see ABRY (2007) — one of the last publications of this great Manilian scholar and benefactress of the Fondation Hardt.

nearly eighty lines to an epyllion on Perseus and Andromeda; 5, 540-618), his astrological world-view, according to which the stars are not merely signs but actual causes of events on earth, does not allow for the fabulistic approach to the heavens found in the contemporary Aratean tradition.

However, catasterisms were not always ‘just stories’. There is one tale of stellification that is told at unparalleled length in the *Phaenomena* itself and has an important reception history of its own. Aratus apparently invented the myth of Dike, the goddess of justice who consorts with human beings in the Golden Age but after the moral deterioration of subsequent ages flees the earth and becomes the constellation Virgo.⁴⁷ The idea of decline held a particular fascination for the pessimistic Romans, who tended to idealize the past, and the Dike story offered a canvas to each new Latin poet on which to paint his own vision of the development of human civilization. I cannot show this in detail here, but it is fascinating how in supposedly ‘translating’ Aratus’ text, each author tweaks the details in such a way as to present an original take on the famous story: there are as many versions of ‘Justice Leaves the Earth’ as there are Latin *Aratea*.

As so often, Vergil made particularly striking use of the motif, being generally obsessed with the loss of the Golden Age and — idiosyncratically — the possibility of its return. In the finale to the second *Georgic*, the farmers are shown to lead a near-paradisiac existence, which is why the countryside provides the last stop on Iustitia’s departure from earth:

*Extrema per illos
Iustitia excedens terris uestigia fecit.*

(Verg. *Georg.* 2, 473-474)

“Among them [the farmers] Justice planted her last footsteps when she was leaving the earth.”

⁴⁷ ARAT. *Phaen.* 96-136. On the reception of the Myth of Dike in the Latin *Aratea* and beyond, see LANDOLFI (1996); FRANCHET D’ESPÈREY (1997); BEL-LANDI / BERTI / CIAPPI (2001); GEE (2013a) 36-56.

When the Golden Age returns in the fourth *Eclogue*, the catasterized goddess of justice naturally comes back as well: *Iam redit et Virgo* (*Ecl.* 4, 6).

6. The order of things

As the myth of Dike shows, Roman writers found Aratus ‘good to think with’ and use as a point of reference in their own ideological constructions. With its central theme of cosmic order, the *Phaenomena* came to be viewed as a Stoic text and to be employed in philosophical polemics. Apart from a long portion surviving in direct manuscript tradition, we owe the majority of our fragments of Cicero’s *Aratea* to the author’s self-quotation in two philosophical works, *De natura deorum* and *De diuinatione*. In Book 2 of the former, the Stoic Balbus cites Aratus in Cicero’s translation to support his ‘argument from design’, that is, the argument that the universe could not be as perfectly ordered as it is, were it not divinely arranged for the benefit of human beings.⁴⁸ In the first book of *De diuinatione*, Quintus Cicero, arguing in a Stoic vein for the existence of divinatory signs, cleverly supports his case by quoting from his brother’s own translation of Aratus’ weather signs.⁴⁹ Note that in neither case are the views expounded necessarily Cicero’s own: both works are dialogues in the tradition of Academic Skepticism, and in *De diuinatione*, it is Cicero himself who in the second book dismantles Quintus’ argument, and with it his brother’s use of his own *Aratea*.

As Emma Gee has recently shown, Lucretius, too, constructs Aratus as a spokesman for Stoicism, systematically and polemically redeploying the language of Cicero’s translation in the service of his own demolition of the idea of a teleological universe.⁵⁰

⁴⁸ See GEE (2001).

⁴⁹ See VOLK (forthcoming).

⁵⁰ See GEE (2013a) 57–109.

The Epicurean cosmos, far from perfect, shows no evidence of design and has come together by mere chance. If Lucretius is thus an anti-Aratus, he himself comes in for aggressive criticism from that fierce anti-Lucretius, Manilius, who in his turn uses Lucretian language while resurrecting the argument from design.⁵¹ It is his Aratean catalogue of constellations and the contemplation of their regular movements that lead the poet to conclude triumphantly that the world must be governed by a divinity and could never have come into being at random:

*Ac mihi tam praesens ratio non ulla uidetur,
qua pateat mundum diuino numine uerti
atque ipsum esse deum, nec forte coisse magistra,
ut uoluit credi, qui primus moenia mundi
seminibus struxit minimis inque illa resolut.*

(Manil. *Astr.* 1, 483-487)

“No other reason [than the regular movement of the constellations] seems equally compelling to me as proof that the universe is ruled by a divine being and is itself a god and has not come together at random, as he wanted it to be believed who first built the ramparts of the world out of smallest parts and again resolved them into these.”

However, Manilius’ cosmos is not Aratus’.⁵² As the poet observes, it is “not enough” to know one’s constellations and read the signs of the visible phenomena:

*Iuuat ire per ipsum
aera et immenso spatiante uiuere caelo
signaque et aduersos stellarum noscere cursus.
Quod solum nouisse parum est. Impensis ipsa
scire iuuat magni penitus praecordia mundi,
quaque regat generetque suis animalia signis
cernere et in numerum Phoebo modulante referre.*

(Manil. *Astr.* 1, 13-19)

“It is pleasing to walk through the air itself and live strolling in the immense sky and to learn about the constellations and the contrary movements of the planets. But it is not enough to know

⁵¹ See VOLK (2009a) 192-196, with further references.

⁵² Cf. VOLK (2013).

only this: it is more pleasing to know in depth the very innards of the universe and to see how it governs and brings forth living beings by means of its signs and to speak of it in verse, with Phoebus providing the tune.”

The astrologer ventures deep into the “innards” of the world and explores the interconnections of its living parts. Stars are not signs but causes; and while Aratus still provides a valid description of the sky’s appearance, his cosmology is insufficient as an explanation of the workings of the world.

Manilius’ contemporary Germanicus, too, considers parts of the *Phaenomena* scientifically obsolete. His translation covers only the astronomical portion of the poem, but we have about 222 lines of additional fragments of a wholly un-Aratean, astrometeorological nature. It seems likely that the poet replaced Aratus’ weather signs section, with its folksy observations about “red sky at morn” and low-flying birds, with the exposition of a more up-to-date method of forecasting the weather according to planetary positions in the zodiac.⁵³ Germanicus’ astrological world-view is apparent also from the way in which he rewrites Aratus’ famous refusal to treat the planets. The Greek poet excuses himself as not being competent to deal with the irregular orbits of the inconveniently wandering stars, which at any rate are irrelevant to his project of discussing the constellations and their function as divine signs:

οὐδὲ ἔτι θαρσαλέος κείνων ἐγώ· ἀρκιος εἰην
ἀπλανέων τά τε κύκλα τά τ' αἰθέρι σήματ' ἐνισπεῖν.
(Arat. *Phaen.* 460-461)

“I do not have the daring for them [the planets]. May I succeed in speaking of the orbits of the fixed stars and the signs in the sky.”

Translating Aratus fairly closely, Germanicus of course cannot include a discussion of the planets in his Latin version, but he tweaks the *recusatio* of his source text in a highly original way.

⁵³ See MONTANARI CALDINI (1973); (1976); and now GREEN (2014) 141-149.

Instead of pretending incompetence, the Roman poet keeps open the possibility that he might treat the planets in a future work:

*Hoc opus arcanis si credam postmodo Musis,
tempus et ipse labor, patiantur fata, docebit.*

(Germ. *Arat.* 444-445)

“If the fates allow it, time and my effort itself will show whether I entrust this work [a treatment of the planets] to the occult Muses.”

The designation *arcanae Musae* is a clear reference to the occult nature of astrology, a doctrine in which the planets play a crucial role and which, one assumes, would inform Germanicus’ envisaged treatment of the topic.

By the early 1st century CE, the cosmos had changed: while the constellations still shone as Aratus had depicted them, they were now perceived as engaging in a complex interplay with the planets and as causing everything from the weather to the fate of individual human beings. This was not the only difference, however. While Aratus had begun his *Phaenomena* “from Zeus”, hailing the god’s supreme cosmic power, Germanicus chose to address his proem to a different kind of divinity, his adoptive grandfather Augustus:⁵⁴

*Ab Ioue principium magnus deduxit Aratus
carminis; at nobis, genitor, tu maximus auctor.
Te ueneror, tibi sacra fero doctique laboris
primitias. Probat ipse deum rectorque satorque.
Quantum etenim possent anni certissima signa
...
si non tanta quies, te praeside, puppibus aequor
culturique daret terras, procul arma silerent?*

(Germ. *Arat.* 1-5 and 9-10)

⁵⁴ The identity of the proem’s addressee is controversial and bound up with the question of the date of Germanicus’ translation. I cannot discuss this issue here but am working on the assumption that the *genitor* addressed is Augustus, even though the emperor’s death is referred to in GERM. *Arat.* 558-560. Either the proem was written when Augustus was still alive (thus, e.g., POSSANZA [2004] 219-243) or it is in fact addressed to the dead and deified emperor (thus, e.g., STEINMETZ [1966] 454-455). A recent detailed discussion of the proem is found in CALDINI MONTANARI (2010).

“Great Aratus began his song from Jupiter; but you, father, are my greatest tutelary deity. You I worship, to you I bring sacred offerings and the first fruits of my learned labor. The ruler and father of gods himself approves. For what would the most unfailing signs of the year be able to achieve ... if not, under your protection, such great peace were granting the sea to ships and the lands to the farmer, and arms were silent and far away?”

If Augustus were not granting peace to the world, Germanicus argues, observation of the heavenly bodies would be impossible and pointless; Jupiter himself, we are assured, has conceded his privileged place in the Aratean universe to his Julian counterpart.

As it happens, the Julian family had been encroaching on the heavens since the time of Julius Caesar. The dictator’s celebrated calendar reform ensured that the risings and settings of the constellations occurred regularly at the same points during the course of the year, a boon to watchers of the skies but also a remarkable feat of cosmic regulation. In a famous anecdote, Cicero is said to have responded to someone’s observation that the constellation Lyra had risen with the quip, “yes, by command”.⁵⁵ The dead Caesar’s supposed ascent to heaven in the shape of a comet led to the expectation that Augustus, too, would take position in the sky upon his death, and Augustan poets from Vergil to Ovid and Manilius produced imaginative accounts of the envisaged stellification of the emperor.⁵⁶ After his grandfather’s death, Germanicus declared that the *numen* of the deceased had been placed among the stars by Capricorn, the very constellation that was Augustus’ native sign, as the astrology-savvy emperor had not failed to advertise.⁵⁷

⁵⁵ Κικέρων γοῦν ὁ ῥήτωρ, ὃς ἔσικε, φήσαντός τυνος αὔριον ἐπιτέλλειν Λύραν, “Ναι”, εἶπεν, “ἐκ διατάγματος”, ὃς καὶ τοῦτο πρὸς ἀνάγκην τῶν ἀνθρώπων δεχομένων (“Apparently, Cicero the orator, when someone remarked that Lyra would rise the next day, replied, ‘yes, by decree’, as though even this were being forced on people”, PLUT. *Caes.* 59, 6). Cf. WOLKENHAUER (2011) 228-232.

⁵⁶ On the political uses of catastatism in the Principate and Empire, see BECHTOLD (2011).

⁵⁷ GERM. *Arat.* 558-560. On Augustus’ use of Capricorn, see SCHMID (2005); VOLK (2009a) 146-153.

7. A Roman sky

By the early first century CE, then, the Aratean sky had been invaded by new stars and had turned from a static sign system into a dynamic network of astrological influences; while the *Phaenomena* still provided the accepted ‘language of the stars’, it now described a different reality. By participating in the Aratus phenomenon, Roman writers had shaped a discourse that was no longer only, or even primarily, that of the Greek poet who in the 3rd century BCE had taken a Macedonian monarch up on his wager. In certain respects, of course, the authors of the Roman *Aratea* had dealt with their source text the way in which all Latin writers approached their Greek models, that is, by using *imitatio* in the service of *aemulatio*. We have seen some of the methods the Latin poets employed to modify, enlarge on, and (in their opinion) improve on the *Phaenomena*: Cicero, Varro, Vergil, Ovid, Manilius, and Germanicus each set out to become a Roman *Aratus*, which meant emerging as a *Roman Aratus*.

At the same time, the Latin *Aratea* were never a purely literary phenomenon (if there is such a thing as a purely literary phenomenon). What was at stake was man’s view of the cosmos, and when that changed, ‘Aratus’ changed as well. The Roman Arateans used commentaries to correct their model’s astronomical errors and mythological handbooks to flesh out his stellar aetiologies, while generally endeavoring to bring the *Phaenomena* in line with scientific advances and changing ideological and political concerns. They never abandoned Aratus; they just continued writing his heavenly text. There is reason to believe that when Greek education faded in the West, Germanicus’ translation took over as a schoolbook, becoming for generations of Latin speakers the “song by which we know the heavenly fires” and receiving commentary in the form of scholia, just as Aratus’ poem had earlier.⁵⁸

⁵⁸ See LEWIS (1992) 116.

In her recent book on *Aratus and the Astronomical Tradition*, Emma Gee fittingly describes the *Phaenomena* as a “cardinal point in the scientific tradition of the West”.⁵⁹ I hope to have shown that Aratus’ poem was a phenomenon that transcended the boundaries of authorship, language, and culture to become a way of speaking of the cosmos that lived on beyond the end of antiquity up into the modern period. While today the Greek text and Latin versions of the *Phaenomena* are read only by professional classicists, and that, alas, only rarely, the stars of Aratus continue to shine as brightly today as they did over Pella, Alexandria, and Rome over 2,000 years ago.

Works cited

- ABRY, J.-H. (2007), “Manilius and Aratus: Two Stoic Poets on Stars”, *LICS* 6.01, 1-18.
- BARTON, T.S. (1994), *Ancient Astrology* (London).
- BECHTOLD, C. (2011), *Gott und Gestirn als Präsenzform des toten Kaisers. Apotheose und Katasterismos in der politischen Kommunikation der römischen Kaiserzeit und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus* (Göttingen).
- BELLANDI, F. / BERTI, E. / CIAPPI, M. (2001), *Iustissima Virgo. Il mito della Vergine in Germanico e in Avieno* (Pisa).
- BING, P. (1990), “A Pun on Aratus’ Name in Verse 2 of the *Phainomena*?” , *HSPh* 93, 281-285.
- (1993), “Aratus and His Audiences”, in A. SCHIESARO / P. MITSIS / J. STRAUSS CLAY (eds.), *Mega nepios. Il destinatario nell’epos didascalico* (Pisa) = *MD* 31, 99-109.
- BLÄNSDORF, J. (2011), *Fragmenta poetarum Latinorum epicorum et lyricorum*, 4th ed. (Berlin).
- BLOCH, R. (2011), *Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren* (Leiden).
- BROWN, E.L. (1963), *Numeri Vergilianii. Studies in Eclogues and Georgics* (Brussels).
- CALDINI MONTANARI, R. (2010), “L’inno proemiale di Germanico ad Augusto”, *Paideia* 65, 9-48.

⁵⁹ GEE (2013a) 5.

- CAMERON, A. (1995), *Callimachus and His Critics* (Princeton).
- COURTNEY, E. (1993), *The Fragmentary Latin Poets* (Oxford).
- DICKEY, E. (2007), *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises from Their Beginnings to the Byzantine Period* (New York).
- ERREN, M. (1967), *Die Phainomena des Aratos von Soloi. Untersuchungen zum Sach- und Sinnverständnis* (Wiesbaden).
- FEENEY, D. (2007), *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley).
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1944-1954), *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris).
- FISHER, R.S. (1982), "Conon and the Poet. A Solution to *Eclogue*, III, 40-2", *Latomus* 41, 803-814.
- FRANCHET D'ESPÈREY, S. (1997), "Les métamorphoses d'Astrée", *REL* 75, 175-191.
- GEE, E. (2001), "Cicero's Astronomy", *CQ* 51, 520-536.
- (2007), "Quintus Cicero's Astronomy?", *CQ* 57, 565-585.
- (2013a), *Aratus and the Astronomical Tradition* (New York).
- (2013b), "Cicero's Poetry", in C. STEEL (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero* (Cambridge), 88-106.
- GEUS, K. (2002), *Eratosthenes von Kyrene. Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Munich).
- GREEN, S.J. (2014), *Disclosure and Discretion in Roman Astrology. Manilius and His Augustan Contemporaries* (Oxford).
- HANSES, M. (2014), "The Pun and the Moon in the Sky: Aratus' ΛΕΠΙΤΗ Acrostic", *CQ* 64, 609-614.
- HARDER, A. (2012), *Callimachus: Aetia* (Oxford).
- HÜBNER, W. (2005), "Die Rezeption der *Phainomena* Arats in der lateinischen Literatur", in M. HORSTER / C. REITZ (eds.), *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt* (Stuttgart), 133-154.
- JACQUES, J.-M. (1960), "Sur un acrostiche d'Aratos (*Phén.*, 738-787)", *REA* 62, 48-61.
- KATZ, J.T. (2008), "Vergil Translates Aratus: *Phaenomena* 1-2 and *Georgics* 1.1-2", *MD* 60, 105-123.
- (2009), "Wordplay", in S.W. JAMISON / H.C. MELCHERT / B. VINE (eds.), *Proceedings of the 20th Annual UCLA Indo-European Conference, Los Angeles, October 31 - November 1, 2008* (Bremen), 79-114.
- (2012), "The Muse at Play: An Introduction", in J. KWAPISZ / D. PETRAIN / M. SZYMAŃSKI (eds.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry* (Berlin), 1-30.
- KIDD, D.A. (1961), "The Fame of Aratus", *AUMLA* 15, 5-18.

- (1981), “Notes on Aratus, *Phaenomena*”, *CQ* 31, 355-362.
- KUHN, T.S. (1957), *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge, MA).
- LANDOLFI, L. (1996), *Il volo di Dike (da Arato a Giovenale)* (Bologna).
- LEVITAN, W. (1979), “Plexed Artistry: Aratean Acrostics”, *Glyph* 5, 55-68.
- LEWIS, A.-M. (1986), “Rearrangement of Motif in Latin Translation: The Emergence of a Roman *Phaenomena*”, in C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* 4 (Brussels), 210-233.
- (1992), “The Popularity of the *Phaenomena* of Aratus: A Reevaluation”, in C. DEROUX (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* 6 (Brussels), 94-118.
- LIUZZI, D. (1988), “Echi degli Aratea di Cicerone negli *Astronomica* di Manilio”, *Rudiae* 1, 115-159.
- MARROU, H. I. (1956), *A History of Education in Antiquity* (London).
- MARTIN, J. (1998), *Aratos: Phénomènes* (Paris).
- MCELDUFF, S. (2013), *Roman Theories of Translation. Surpassing the Source* (New York).
- MONTANARI CALDINI, R. (1973), “L’astrologia nei *Prognostica* di Germanico”, *SIFC* 45, 137-204.
- (1976), “L’astrologia nella traduzione aratea di Germanico”, *SIFC* 48, 29-117.
- PAMIAS I MASSANA, J. / ZUCKER, A. (2013), *Ératosthène de Cyrène: Catastérismes* (Paris).
- PÉPIN, J. (1986), “Cosmic Piety”, in A.H. ARMSTRONG (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman* (New York), 408-435.
- POSSANZA, D.M. (2004), *Translating the Heavens. Aratus, Germanicus, and the Poetics of Latin Translation* (New York).
- RICHTER, G.M.A. (1965), *The Portraits of the Greeks* (London).
- ROBERT, C. (1878), *Eratosthenis Catasterismorum reliquiae* (Berlin).
- ROBINSON, M. (2013), “Ovid and the *Catasterismi* of Eratosthenes”, *AJPh* 134, 445-480.
- SCHMID, A. (2005), *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom* (Cologne).
- SEELE, A. (1995), *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten* (Darmstadt).
- SOUBIRAN, J. (1972), *Cicéron: Aratea, fragments poétiques* (Paris).
- SPRINGER, C. (1983-1984), “Aratus and the Cups of Menalcas: A Note on Eclogue 3. 42”, *CJ* 79, 131-134.
- STEINMETZ, P. (1966), “Germanicus, der römische Arat”, *Hermes* 94, 450-482.

- TAUB, L. (2010), "Translating the *Phainomena* across Genre, Language and Culture", in A. IMHAUSEN / T. POMMERENING (eds.), *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome, and Greece. Translating Ancient Scientific Texts* (Berlin), 119-137.
- TUELLER, M.A. / MACFARLANE, R.T. (2009), "Hipparchus and the Poets: A Turning Point in Scientific Literature", in M.A. HARDER / R.F. REGTUIT / G.C. WAKKER (eds.), *Nature and Science in Hellenistic Poetry* (Louvain), 227-253.
- VOLK, K. (2009a), *Manilius and His Intellectual Background* (Oxford).
- (2009b), "A New Reading of *Aeneid* 6.847-853", in R. FERRI / J.M. SEO / K. VOLK (eds.), *Callida Musa. Papers on Latin Literature in Honor of R. Elaine Fantham* (Pisa) = *MD* 61, 71-84.
- (2010), "Aratus", in J.J. CLAUSS / M. CUYPERS (eds.), *A Companion to Hellenistic Literature* (Malden, MA), 197-210.
- (2012), "Letters in the Sky: Reading the Signs in Aratus' *Phaenomena*", *AjPh* 133, 209-240.
- (2013), "Manilius' Cosmos of the Senses", in S. BUTLER / A. PURVES (eds.), *Synaesthesia and the Ancient Senses* (Durham), 103-114.
- (Forthcoming), "Signs, Seers and Senators. Divinatory Expertise in Cicero and Nigidius Figulus", in J. KÖNIG / G. WOOLF (eds.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture* (Cambridge).
- WEINHOLD, H. (1912), *Die Astronomie in der antiken Schule* (Diss. Munich).
- WOLKENHAUER, A. (2011), *Sonne und Mond, Kalender und Uhr. Studien zur Darstellung und poetischen Reflexion der Zeitordnung in der römischen Literatur* (Berlin).
- ZEHNACKER, H. (1989), "D'Aratos à Aviérus: Astronomie et idéologie", *ICS* 14, 317-329.

DISCUSSION

G. Campbell: I am interested in what seems to be a gendering of cosmogonic forces in a passage of Manilius that you quote (1, 483-487). The gendering of the *mundus* is of course grammatical, but *forte ... magistra* is unmistakable as a deliberate feminizing of Lucretius' cosmic force, *Natura*, who takes over from Venus in the proem, and is the force who builds the world from the *rerum primordia* and *quoue eadem rerum Natura perempta resoluit* ("and into which the same Nature reduces them when dissolved", Lucr.1, 55-57). This reminds me very much of Lucretius' response to Cleanthes' *Hymn to Zeus* in his *Hymn to Venus*, where he systematically replaces Cleanthes' masculine controlling power of Zeus with the nurturing creative power of Venus. Could you comment on whether this is a technique frequently employed by Manilius, and if it is part of his Stoicizing response to Lucretius?

K. Volk: Thank you for this observation. I suppose one could maintain that the gendering of *forte ... magistra* is likewise grammatical (*fors* just happening to be feminine), but the very use here of a decidedly feminine noun (rather than, say, a more colorless adjective or participle) is certainly striking. (One could argue that the very phrase *forte ... magistra* is pointedly paradoxical: Epicurean chance is the very opposite of a ruling cosmic instructor or "mistress".) I am not sure, however, that such gendering is pervasive throughout the *Astronomica*, whose cosmos is ruled, among others, by both masculine *deus* and feminine *ratio* (2, 82). Interestingly, unlike other Stoic(izing) authors such as Cleanthes or Aratus, Manilius does not present his cosmic god specifically as Zeus/Jupiter.

K. Schmid: Bei vorangehenden Vorträgen haben wir gesehen, dass antike kosmologische Entwürfe oft eine gewisse synthetische Qualität haben (*Enūma eliš*, Gen 1, Mani, etc.). Die lateinischen Aufnahmen von Arats *Phaenomena* scheinen vor allem ihrem griechischen Original verpflichtet zu sein, doch lassen sich gleichwohl Ausgleichsbestrebungen mit anderen kosmologischen Texten erkennen?

K. Volk: As I mentioned, in the course of time, the Latin Arateans took on board new cosmological insights and models (especially, in the cases of Germanicus and Manilius, astrology). However, it is hard to point to specific texts that might have influenced those modifications — except in cases where we can show that authors pick up what they have read in commentaries on Aratus himself. There is not, as far as I can see, any interaction with traditions outside the Greco-Roman world; as a matter of fact, as I have tried to argue, Aratus and his followers contribute to cementing the two-sphere universe as *the* central Western cosmology that it was to remain until Copernicus.

S. Maul: Betrachtet man die von Aratus, aber auch von Manilius und der gesamten Klassischen Antike verwendeten Bezeichnungen für die Sternbilder, die bis heute Verwendung finden, so geht der weitaus größte Teil auf altorientalische (zumeist sumerische) Bezeichnungen zurück, mit denen die mythischen Erzählungen der Katasterismoi aufs engste verknüpft sind. Auf welchem Wege sind diese Vorstellungen in das Wissensgut des Hellenismus gelangt und gibt es Hinweise darauf, dass die Zeitgenossen des Aratus und später die des Manilius über die sich in Babylonien entwickelnde beobachtende, voraussagende und rechnende Astronomie Bescheid wussten und mit den dort tätigen Gelehrten in Kontakt standen?

K. Volk: While it is absolutely clear that — as you say — much of the astronomical/astrological material found in Aratus

and the *Aratea* has its origin in the ancient Near East, it is not easy to tell when and how this knowledge traveled west. As far as the names of the constellations are concerned, these must have reached Greece in the Archaic period or possibly already in the second millennium (already Homer mentions Ursa Major and Orion, for example). More scientific and specifically astrological ideas will have come to the Greek world in the wake of the conquests of Alexander, starting in the late 4th century; we might imagine Alexandria as one important locus of cultural contact and exchange. It remains frustrating, though, that we do not know about this process in greater detail, partly because many Greek astronomical and astrological texts from the Hellenistic period have been lost. However, there was a clear awareness in Greece and Rome that astral science had its origin in the Near East. Manilius, for example, maintains that knowledge of the stars was a gift of Mercury, that is, the Egyptian Hermes Trismegistos, and that it was first practiced by kings and priests *oriente sub ipso*. And *Chaldaeus* is a standard Latin term for an astrologer.

D.T. Runia: I have two questions on *leptologia*, one specific, the other general. (1) In Cinna's poem, might the prominent placing of *leuis* at the beginning of the third line be a subtle reference to the placement of *leptē* at the beginning of the line by Aratus himself? (2) Second, does the notion of *leptos* equate to elegance in modern aesthetics? I was thinking of a very recent analogy. When Sir Jonathan Ives changed the style of Apple's iOS 7, he introduced a very slender font, presumably to increase its elegance.

K. Volk: As for your first question, I think that is possible, though note that Cinna's word is *leuis* "smooth", rather than *leuis* "light", which would be closer in meaning to *leptos*. As far as your second point is concerned, I fully agree that Apple's design is an excellent contemporary example of Callimachean aesthetics!

J. Strauss Clay: Was Lucretius inspired by Hellenistic epic and even the importation of Aratus to Rome to compose a didactic poem? It was surely a bizarre thing for an Epicurean to do, but the popularity of didactic poetry may have pushed him to give it a try.

K. Volk: Scholars have traditionally stressed the importance of Archaic Greek didactic poetry, especially Empedocles, for Lucretius, but I agree that Hellenistic didactic, Aratus in particular, must have played a role as well. Emma Gee has now shown that Lucretius is already reacting to Cicero's translation of Aratus, which means that in spite of his rather different subject matter, he too is very much part of the Latin *Aratea* phenomenon.

R. Brague: Peut-on se faire une idée de la raison pour laquelle Aratos se refuse à traiter des planètes? Est-ce simplement parce que c'est trop difficile, soit à comprendre, soit à mettre en vers ? Ou parce que les mouvements irréguliers qu'elles décrivent, des sortes de loopings qui étaient déjà, peut-être, ces "choses difficiles et désordonnées" (*χαλεπὰ καὶ ἀδικα*) dont parle Platon (*Politique*, 273c1) posaient un problème non encore parfaitement résolu, et pour lequel Eudoxe, qu'Aratos avait justement l'intention de versifier, avait lancé son hypothèse des sphères homocentriques?

K. Volk: Yes, I believe that it was primarily the fact that planetary motion was ill understood and appeared disconcertingly erratic that deterred Aratus from treating the planets (and he hints at this reason in his *recusatio*). Of course, it is interesting that his very source, Eudoxus, had, as you say, suggested a way of 'saving the phenomena', but the work in which Eudoxus presented his model of homocentric spheres was different from the star catalogue used by Aratus, who entirely ignored — or may in fact have been ignorant of — the earlier writer's planetary theory.

R. Brague: Nous utilisons la distinction entre astrologie et astronomie comme quelque chose qui va de soi. Nous savons qu'elle ne s'est mise en place que très tard et que le même homme pouvait parfaitement exercer les deux activités sans (autant que nous pouvons en juger) les trouver exclusives l'une de l'autre. Ainsi Ptolémée puis, bien plus tard, Kepler. Je voudrais poser ici, à Mme Volk comme aux autres, une question de pur vocabulaire, qui provient de mon étonnement devant ce qui me semble une anomalie : comment se fait-il que nous désignons la ‘bonne’ science par le suffixe *-nomie* et la ‘mauvaise’ par le suffixe *-logie* qui, à l'accoutumée, sert à construire le nom de savoirs authentiques ? Personne n'aurait l'idée de parler de ‘bionomie’ ou de ‘philonomie’...

K. Volk: You are completely right that astronomy and astrology were not clearly distinguished until the modern period and that many famous astronomers also practiced, or even wrote about, astrology. The terminological distinction is not ancient. As a matter of fact, in antiquity, the *-nom-* word was more commonly used for what we call astrology; thus, for example, Manilius' astrological poem has the title *Astronomica*. Wolfgang Hübner has studied the history of these terms in detail in his *Die Begriffe 'Astrologie' und 'Astronomie' in der Antike* (1998).

R. Durrer: Why do you think Aratus became so famous in his time? And why did Aristarchus get so little attention?

K. Volk: I believe that the two facts are related. As I have tried to argue, one of the reasons for Aratus' success was that his poem expressed — and perpetuated — the scientific orthodoxy of his time, that is, the geocentric two-sphere universe. Thomas Kuhn in *The Copernican Revolution* has an interesting discussion of why this paradigm became so difficult to displace (only Kepler finally did away with it) and how ingrained the concomitant notions (geocentricity, regular circular motions of the heavenly bodies, etc.) were from the Hellenistic to the Early Modern period. Aristarchus' heliocentric model thus never stood a chance.

M. Erler: Cicero äussert sich wiederholt dazu, dass Römer sich für Naturlehre nicht interessieren. Das — neben Epikureischem — führte dazu, dass Lukrez nur als Dichter rezipiert wurde. Könnte dies auch dazu beitragen, dass Astronomie/Astrologie eher als ‚bookish science‘ betrachtet wurde — also als Gelegenheit, literarisches Spiel zu treiben, in das ‚als Spiel‘ neue Erkenntnis eingingen?

K. Volk: You are raising an interesting question: was natural science/philosophy expressed in poetry received differently from prose writings on the same topic, that is, were the Romans happy to read Aratus and Lucretius ‘as literature’ while remaining largely uninterested in their subject matter? I don’t have an easy answer, but would point to the ancient educational system, in which poetry was read as a matter of course as part of any educated person’s basic formation, whereas the serious study of philosophy (though widespread from the late Republic onwards) was a conscious choice and never formed part of the normal curriculum. So even with an overlap in content (Lucretius’ poem, for instance, is very much a serious philosophical text), the discourses may have been perceived as fundamentally different.

VIII

RÉMI BRAGUE

DANS QUELLE MESURE PEUT-ON PARLER D'UNE COSMOLOGIE DANS L'ANTIQUITÉ ?

La question que je pose est celle d'un philosophe, simple amateur en matière de littératures classiques.¹ C'est pourquoi mon exposé ne portera que de façon marginale sur l'analyse des textes ou des auteurs de l'Antiquité. Je me concentrerai sur la légitimité de notre usage du mot 'cosmologie' et sur la nature du concept qui lui correspond. Il est heureux que je sois le dernier à parler, car une réponse négative de ma part, assénée au début, aurait pu frapper de nullité l'ensemble du colloque...

Trois concepts

Je commencerai par mettre en place trois concepts.

Par **cosmographie**, j'entends une description du monde, des parties qui le composent, de la structure qui en fait une totalité unifiée.

Par **cosmogonie**, j'entends un récit de la cosmogénèse, c'est-à-dire de la façon dont le monde en son état actuel est venu à l'être à partir d'états antérieurs, dont l'un peut être considéré comme étant primitif.

¹ Je ne fais guère ici que reprendre, et prolonger sur des points de détail, l'enquête menée dans BRAGUE (1999).

Il est facile de distinguer les deux premiers concepts comme le synchronique du diachronique. Il est facile aussi de les relier, puisque la cosmogonie est censée rendre compte de la venue à l'être de cet ordre même que la cosmographie se propose de décrire.

Le troisième concept, que je distingue de la cosmographie, et pour lequel je réserve le nom de **cosmologie**, est de nature réflexive. La cosmologie au sens qui est le mien est plus qu'une simple description du contenu ou de la structure du monde. Elle cherche à rendre compte (*logos*) du monde. Elle prend donc pour objet, à côté d'une description du monde, le fait qu'il existe pour nous. Elle s'interroge sur ce qui fait que le monde est monde et le rend connaissable comme tel. Elle se demande comment il convient de vivre cette présence dans le monde.

La cosmologie n'est pas sans rapport avec un certain aspect de la cosmogénèse, puisque notre présence dans le monde et devant lui fait partie de ce dont il faudra expliquer l'origine. D'où venons-nous ? Comment une partie du monde peut-elle se positionner face à celui-ci et en prendre en vue l'ensemble en une vision globale ?

Ces trois concepts ont un point commun, que leur parenté linguistique indique à l'évidence. Tous trois supposent qu'il existe quelque chose comme un *kosmos*, à savoir une réalité englobante constituant une totalité, et une totalité ordonnée. Il y a deux moments dans le concept. Il faut d'abord que ce qui est soit envisagé comme une totalité ; il faut ensuite que cette totalité soit considérée comme ordonnée. Une fois que ces deux moments sont acquis, on peut parler d'un *kosmos*. On pourra donc avoir une cosmographie ou une cosmogonie.

Cela ne suffit pourtant pas encore pour qu'il y ait cosmologie.

Le monde comme totalité

L'ensemble des choses qui sont semble d'abord apparaître comme une pluralité que rien ne vient lier en une unité. De

même, et pour prendre un exemple parallèle, le mot grec qui, à l'époque classique, désigne le corps, *sôma*, est employé dans la langue de l'épopée au sens de "cadavre", l'idée de corps vivant étant exprimée par le pluriel "les membres" (*guia*).

Pour en parler, une énumération suffit, un inventaire hétéroclite à la Jacques Prévert, ou un de ces poèmes dans lesquels la réalité est placée dans son ensemble sous le signe d'un "il y a", comme chez Rimbaud ou Trakl,² procédé qui a pris l'allure d'un maniérisme.³

Le passage du pluriel au singulier n'a rien d'obligatoire, comme le montre la persistance du procédé jusqu'à notre époque. À moins qu'il ne s'agisse d'un retour en arrière, une fois le caractère 'cosmique' du monde mis en doute par la modernité tardive. Nietzsche en a bien capté la sensibilité, qui réhabilita le mot de *chaos* (pris d'ailleurs en une acception non grecque, mais résolument moderne) par opposition à toute pensée du monde comme constituant un ordre.⁴

Dans le monde ancien, les réalités sont souvent regroupées en deux domaines, le haut et le bas, le ciel et la terre. C'est le cas dans le célèbre premier verset de la Genèse. Elles peuvent également l'être en trois, comme dans le *dasmos* grec qui répartit l'ensemble de ce qui est en ciel, mer et monde souterrain, la terre et l'Olympe restant dans l'indivision,⁵ ou comme dans un psaume qui mentionne terre, ciel et mer (146, 6).

Les choses n'apparaissent comme une unité que si elles font dans leur ensemble face à un sujet qui se saisit comme différent d'elles. Il faut pour cela que ce qui est et dans quoi nous sommes apparaisse comme subsistant en soi, indépendamment de notre intervention. Pour nommer le mode d'être de ce qui ne dépend pas de l'homme, les Grecs ont choisi le mot de *physis*, que les

² *Les illuminations: Enfance*, 3, dans RIMBAUD (1954) 177; *Psalm*, v. 4 et *De profundis*, v. 3, dans TRAKL (1938) 57 et 63.

³ Voir SPITZER (1968).

⁴ Voir par exemple *Die fröhliche Wissenschaft*. III, §109, dans NIETZSCHE (1980) t. 3, p. 468.

⁵ HOM. *Il.* 15, 187-193.

Latins ont traduit par *natura*, mot repris par la quasi-totalité des langues de l'Europe médiévale et moderne. L'idée de nature est probablement la grande conquête de la pensée grecque, et c'est elle qui git au fondement de toute l'entreprise de la philosophie.

On ne peut en tout cas parler de cosmologie ou de quoi que ce soit composé avec le mot *kosmos* avant que n'existe le mot désignant "le monde". Ce mot n'est pas nécessairement *kosmos*, mais, pour être adéquat au concept, il doit désigner la totalité de ce qui est. Ce mot est justement "*le tout*", l'article ayant fonction de démonstratif, comme c'est souvent le cas.

Hésiode, après avoir énuméré la terre, le Tartare, la mer et le ciel, accentuait le caractère exhaustif de son catalogue en ajoutant πάντα, l'adverbe ἐξεῖγες qui le précède immédiatement suggérant peut-être déjà l'idée d'un certain ordre.⁶ On trouve une demi-douzaine de fois chez Héraclite τὰ πάντα, avec l'article, donc.⁷ Puis la formule passe au singulier τὸ πᾶν chez Empédocle.⁸

Les autres civilisations voisines semblent en être restées à ce stade. L'égyptien ancien connaît le mot *tm*, et a, à propos du dieu Atoum, non sans un de ces jeux de mots dont les Égyptiens semblent avoir été friands, l'expression "créateur de tout" (*qm' tm*).⁹ L'akkadien parle avec redondance de "l'ensemble de toute la totalité" (*kiš-šat kal gim-re-e-ti*) pour désigner le domaine sur lequel s'étend la domination du dieu Marduk.¹⁰ La Bible hébraïque semble n'avoir jamais dépassé ce stade elle non plus. Chez les prophètes, Jérémie [vers -600] écrit: "Il <le dieu d'Israël> est le plasmateur du tout" (יְצַר הָכֹל הוּא) (10, 16). Dans la deuxième partie du livre d'Isaïe [vers -500], on lit : "Moi, YHWH, je fais tout" (אֲנִי יְהוָה עֲשָׂה כֵּל) (44, 24). Encore faut-il noter que ce "tout" englobe aussi bien des événements historiques que des faits physiques, pour appliquer une distinction qui est probablement anachronique.

⁶ HES. *Theog.* 738.

⁷ HERACLIT. 22 B 1, 7, 53, 64, 66, 80 et 90 DK.

⁸ EMPED. 31 B 13 et 14 DK.

⁹ HANNIG (2^e1997) 932b.

¹⁰ *Enuma eliš* 4, 14.

Le mot *'ôlam*, qui signifiait d'abord un temps indéfini dans des expressions comme *me-'ôlam*, “depuis toujours” ou *le-'ôlam*, “pour toujours”, parallèles au grec εἰς αἰώνα, ne prend le sens de “monde” qu'à l'époque de la Mishnah, non sans l'influence du grec αἰών. Dans la formule énigmatique de l'Ecclésiaste : “tu as mis le *'ôlam* dans leur cœur” (Qohelet 3, 11), le mot a sans doute encore le sens de “totalité du temps”.

Après l'apparition d'autres mots grecs désignant le monde, l'usage du terme “tout” au sens de “univers” est loin de disparaître. Il est chez Platon et chez Aristote.¹¹ Le traité pseudo-aristotélicien *Du monde* [vers le 1^{er} siècle après J.-C.], à côté d'autres expressions,¹² appelle l'univers “le tout” (τὸ πᾶν)¹³ ou même, de façon redondante, “tout l'ensemble” (τὸ σύμπαν).¹⁴ Cet usage perdure jusqu'à la fin de la philosophie païenne chez les derniers néo-platoniciens païens, comme chez Proclus,¹⁵ ou chez le chrétien Jean Philopon.¹⁶

Le monde comme ordonné : *kosmos*

C'est en un second temps que “le tout” reçoit un nom propre, en l'occurrence celui de *kosmos*. Non sans quelque hésitation, puisque le *Timée* oscille entre lui et *ouranos*¹⁷ et que l'*Epinomis* propose encore trois termes : *ouranos*, *kosmos* et le plus rare *olympos*,¹⁸ mot que l'on étymologise.¹⁹ Le mot *kosmos* est resté ambigu

¹¹ DES PLACES (1964), s.v. πᾶς, 4°b) ; BONITZ (1955) 571b54-61 (τὸ πᾶν).

¹² On y trouve : ὁ σύμπαν οὐρανός (2, 392a10, 18; 6, 397b27; 6, 399a20-21) ; ὁ θλος κόσμος (3, 393a3-4) ; ὁ σύμπαν κόσμος (5, 396b24, 30; 6, 398b8) ; ὁ θλος οὐρανός (5, 396b28) ; ὁ πᾶς οὐρανός (6, 398b9).

¹³ PS.-ARIST. *Mund.* 5, 397a6.

¹⁴ PS.-ARIST. *Mund.* 5, 397b7 ; 6, 399a14, 18 ; 6, 399b10.

¹⁵ PROCL. *In Ti.* I DIEHL, p. 1, 5 ; 4, 8 ; 4, 28 ; 5, 18, etc.

¹⁶ PHLP. *De opificio mundi* REICHARDT 1, 2, p. 4, 20-21 et 6, 21 ; 3, 17, p. 157, 14 ; *De aeternitate mundi* RABE 4, p. 56, 16-17.

¹⁷ PLAT. *Ti.* 30d1 et 31a2 ; 92c7 et 92d2.

¹⁸ EPIN. 977b1-2.

¹⁹ PS.-ARIST. *Mund.* 6, 400a7-9.

tout au long de son histoire, de même que le mot *ouranos* qui le remplace souvent.²⁰

Le mot de *kosmos* reçoit une définition en bonne et due forme probablement d'abord chez Chrysippe : “le composé du ciel et de la terre et des natures qui y sont” (*σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων*).²¹ Elle sera constamment reprise. Ainsi dans le traité pseudo-aristotélicien *Du monde*, qui parle aussi de “la composition des touts, je veux dire du ciel et de la terre et de la totalité du *kosmos*” (*ἡ τῶν ὅλων σύστασις, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου*).²² Elle se retrouve jusqu'au bout de la philosophie, par exemple chez Jean Philopon qui parle de la “composition formée à partir de toutes choses” (*τὸ ἐκ πάντων σύστημα*).²³

Dans la langue épique, le terme signifie l'ordre d'une armée rangée pour la bataille ou un quelconque ornement, voire un exposé bien articulé. Il suppose une conjonction d'ordre et de beauté, comme dans une coiffure réussie, où les cheveux féminins sont à la fois bien peignés et ornés de bijoux.

Le passage clef est sans doute celui dans lequel l'auteur du *De mundo* dit que l'harmonie de toutes choses “a donné à l'ensemble non le nom de désordre, mais celui de *kosmos*, au vrai sens de ce terme” (*κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν ἀλλ’ οὐκ ἀκοσμίαν ὄνομάσασα*).²⁴ Apulée rend par : *hoc ornamentum et <uel> ut monile κόσμος rectissime Graeca lingua significat*.²⁵

L'application d'un tel terme à l'univers qui nous entoure ne va pas de soi. Le fait que le vocable *kosmos* soit non l'expression d'une évidence constatable, mais le résultat d'une décision, ce fait reste conscient jusque très tard dans le parcours de la philosophie grecque, peut-être même jusqu'aux derniers témoins de celle-ci. Ainsi chez Proclus, qui attribue cette décision à Platon.

²⁰ Voir p. ex. DIOG. LAERT. 7, 137 (Stoïciens) ou ARIST. *Cael.* 1, 9, 278b9-21.

²¹ SVF III, §527, 168.

²² PS.-ARIST. *Mund.* 2, 391b9-12, puis 5, 396b23-24.

²³ PHLP. *De opificio mundi* REICHARDT 7, 8, p. 298, 15.

²⁴ PS.-ARIST. *Mund.* 6, 399a13-14.

²⁵ APUL. *Mund.* 30, §355, 165 THOMAS.

Le nom de ciel (*ouranos*) est celui qui plaît à un chacun, le nom de *kosmos* étant en revanche celui qui a les suffrages de Platon lui-même. Le nom de *kosmos* convient en effet à quelque chose qui a été œuvré (*dêmiorougême*).²⁶

Du coup, la question se pose de savoir si toutes les parties du monde méritent autant d'être appelées *kosmos*. C'est une objection récurrente contre l'idée d'un bel ordre du monde, assuré par une providence bienveillante, que le désordre des éléments du monde sublunaire. Ainsi les déserts, les lieux infertiles invoqués par les Épicuriens, parmi lesquels on trouve la Mer Morte, jusqu'aux récifs bretons chez Chaucer.²⁷ La réponse est fournie par les phénomènes supralunaires. Certaines parties de l'univers sont plus 'cosmiques' que d'autres. Ainsi, pour l'*Epinomis*, la sphère des fixes mérite plus qu'une autre le nom de *kosmos*.²⁸ C'est ce que redit Proclus : elle est plus au sens propre *kosmos* que le sublunaire qui a besoin d'une mise en ordre opérée à partir d'ailleurs et qui continuellement change.²⁹ Le caractère de garantie de l'ordre du monde que revêtent les apparences célestes explique le scandale soulevé par la découverte d'irrégularités dans les révolutions planétaires,³⁰ et à l'inverse les efforts déployés par les astronomes pour "sauver les phénomènes".

Cosmographies et cosmogonies antiques

L'Antiquité nous a légué une riche moisson de cosmogonies. Les grandes civilisations se placent dans le sillage des 'mythes d'émergence' repérés par les ethnologues chez les peuples dits primitifs. Cependant, tous ces récits ne prennent pas pour objet la totalité de ce qui est, encore moins cette totalité envisagée

²⁶ PROCL. *In Ti.* II DIEHL, p. 272-273.

²⁷ LUCR. 5, 200-203 ; G. CHAUCER, *Canterbury Tales*, The Franklin's Tale, v. 865-893 (méditation de Dorigen).

²⁸ *Epin.* 987b7-8.

²⁹ PROCL. *In Ti.* III DIEHL, p. 118, 22-24.

³⁰ PLAT. *Pol.* 273c1.

comme formant une unité, et au grand jamais comme s'articulant en un ensemble bien ordonné. Souvent, il ne s'agit que d'expliquer une caractéristique particulière d'une réalité particulière, et avant tout, comme on peut s'y attendre, les caractéristiques désagréables d'une réalité qui nous concerne tout spécialement, à savoir les humains que nous sommes. On se demande ainsi pourquoi il nous faut mourir, ou pourquoi il nous faut travailler. À moins qu'il ne s'agisse de légitimer une pratique, par exemple un interdit ou un rite. Plus rarement, on tentera d'expliquer une bizarrerie de la nature : c'est surtout Kipling qui s'amuse à expliquer pourquoi le léopard est tacheté ou pourquoi l'éléphant a une trompe.

Cependant, même là où le projet étiologique est de plus vaste ampleur, il n'est pas toujours facile de faire le départ entre ce qui relève de la cosmogonie et ce qui en elle se teinte de domaines voisins. Parmi ceux-ci, c'est tout particulièrement la théogonie qui tend à se mêler à la cosmogonie. Le meilleur exemple en est de toute évidence l'œuvre d'Hésiode qui porte ce titre. Ce qui en elle concerne la venue à l'être de ce que nous appellerions le monde, c'est-à-dire l'univers physique, y occupe quelques lignes au début du poème, qui passe vite à la généalogie des dieux. Ceux-ci à leur tour ne sont pas sans représenter certains aspects du 'monde'.

La cosmographie grecque a pris une tournure spectaculaire avec le *Timée* de Platon, qui est en même temps la cosmogonie la plus détaillée, puis avec le *Traité du ciel* d'Aristote, lequel traite d'autant plus exclusivement de cosmographie que, pour lui, le monde étant éternel, une cosmogonie serait une contradiction dans les termes. La cosmographie grecque a atteint un sommet de rigueur avec l'astronomie de Ptolémée, où la question de la genèse de l'univers n'est pas posée et n'a pas à l'être. Cependant, la dimension théogonique ne disparaît pas entièrement : dans le *Timée*, les dieux font partie de ce dont le dialogue relate la genèse,³¹ et chez Ptolémée, une toute dernière trace en subsiste,

³¹ PLAT. *Ti.* 38c ; 40b-d.

qui d'ailleurs perdure jusqu'à nos jours, dans les noms traditionnels des planètes, qui les associent à certains des Olympiens.

Le meilleur exemple d'une cosmogonie vide de toute dimension théogonique est le premier récit de la création dans la Bible, que l'on rattache à la source 'sacerdotale'. Le divin y est dans une radicale extériorité par rapport au monde. Il en a même été expulsé, pour des raisons qui tiennent à la conception même que les écrivains 'sacerdotaux' se faisaient du Dieu d'Israël, transcendant aussi bien par rapport aux événements de l'histoire que par rapport aux réalités naturelles, et spécialement lorsque celles-ci pourraient devenir l'objet d'un culte qui, selon eux, ne saurait être qu'idolâtrique.

Avec les Pères de l'Église, le problème commence à se poser de savoir comment intégrer à la cosmogonie biblique la cosmographie devenue traditionnelle depuis l'âge classique de la philosophie grecque. Et déjà, comment concilier l'idée de création avec l'univers éternel de la tradition aristotélicienne et néoplatonicienne. Ces deux problèmes recevront diverses solutions jusque tard dans le Moyen Âge. On cherchera par exemple à donner du récit de la Genèse une interprétation allégorique qui y verra une présentation imagée de la vision de l'univers physique défendue par la tradition aristotélicienne.³²

“Dans le monde”

En ce qui concerne une 'cosmologie' au sens propre de ce terme, sa présence est plus problématique. On ne peut en parler, comme on l'a vu, que lorsque le monde est saisi comme constituant un *kosmos*. Cette condition nécessaire ne me semble pourtant pas suffisante. Encore faut-il, en effet, qu'il cesse d'apparaître simplement comme ce dont le sujet est une partie parmi d'autres, mais qu'il soit conçu et perçu comme le lieu de la

³² Voir par exemple MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, II, 30.

présence du sujet, voire comme ce face à quoi il se trouve et par rapport à quoi il lui faut prendre position.

Or, le fait que *nous* sommes “dans le monde” ou “au monde” n’est formulé que relativement tard. Le syntagme “dans le monde” est en revanche couramment utilisé pour désigner des *parties* du monde, des réalités présentes à l’intérieur du monde, par exemple les hommes comme espèce vivante parmi d’autres.³³ Quand il porte sur les sujets, sur “nous”, il est lié à une réponse possible sur le *sens* de cette présence, que celui-ci soit positivement ou négativement compris.

“En ce monde-ci” (*in hoc mundo*) prend un sens prégnant chez Lucrèce, sur le fond de la doctrine épicurienne de la pluralité des mondes.³⁴

Pour le stoïcien que fait parler Cicéron, “toutes les choses qui sont dans ce monde et dont se servent les hommes ont été faites et préparées à l’intention des hommes” (*omnia quae sunt in hoc mundo quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata*).³⁵ Et pour “Hermès Trismégiste : “le monde est sous dieu et en dieu, l’homme est sous le monde et dans le monde” (ὅ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἀνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ).³⁶

Venir au monde

L’expression qui nous est devenue familière de “venir au monde” au sens de “naître” n’a pas toujours existé. Elle semble apparaître moins en terre grecque qu’en milieu sémitique. Et tout d’abord dans le judaïsme alexandrin, dans la Sagesse [50 av. J.-C.], pour exprimer l’apparition de phénomènes négativement évalués : “par l’envie du diable, la mort est entrée dans

³³ PLAT. *Tz.* 30d1.

³⁴ LUCR. 5, 526.

³⁵ CIC. *Nat. D.* 2, 61, 154; voir aussi 2, 53, 133.

³⁶ HERM. *Traité 8*, 5 fin, t. I, p. 89 NOCK-FESTUGIÈRE.

le monde” (*εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*) (2, 24) ; “l’idolâtrie est entrée dans le monde par la vaine gloire (*κενοδοξίᾳ*) des hommes” (14, 14 ; voir aussi 7, 6).

Philon d’Alexandrie [20 av. J.-C. – 45 ap. J.-C.] écrit comme des formules habituelles “entrant dans ce monde” (*εἰσελθών τις ... εἰς ... τόνδε τὸν κόσμον*) ou “passant à ce monde” (*εἰς ... τόνδε τὸν κόσμον παρελθόντες*).³⁷ Les deux fois, le contexte est une comparaison avec celui qui pénètre dans une maison luxueuse et bien tenue, image que nous aurons bientôt l’occasion de retrouver. Philon s’adresse à son lecteur : “toi qui n’as rien apporté au monde, même pas toi-même” (*<τὸν> μηδὲν εἰς τὸν κόσμον ἀλλὰ μηδὲ σαυτὸν εἰσενηγοχότα*).³⁸

Le judaïsme de langue hébraïque ou araméenne désigne lui aussi la naissance comme le fait de “venir au monde”. “Les hommes” sont “ceux qui viennent au monde” (*ba’ey ha-’ōlam*).³⁹ Un événement, par exemple une catastrophe censée amenée par un Dieu vengeur et qui “se produit” est dite “venir au monde” (*cyn pur’ānūt ba’ā le-’ōlam...*), l’expression *ba’ le-’ōlam* finissant par ne signifier rien de plus que “exister”.⁴⁰

Dans le Nouveau Testament, les écrits johanniques contiennent une grande quantité d’occurrences de syntagmes dans lesquels *kosmos* désigne un espace dans lequel on entre, où l’on se trouve, et d’où l’on sort. Dans le quatrième Évangile, on a donc : *vers le monde* (*εἰς τὸν κόσμον*) : 1, 9 (*Ἦν ... ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*) ; 3, 17 (où γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον) ; 9, 39 (εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἥλθον) ; 11, 27 (ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος) ; 16, 28 (ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον) ; 17, 18 (ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον) ; mettre un enfant au monde (έγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον) 16, 21. On a également *dans le monde* (*ἐν τῷ κόσμῳ*) : “dans le monde, vous avez de

³⁷ PHILO *Leg. alleg.* 3, 99, p. 226 MONDÉSERT; *Praem.* 41, p. 62 BECKAERT.

³⁸ PHILO *Spec.1*, 294, p. 184 DANIEL.

³⁹ bRosh ha-shanah 1, 2, 16a.

⁴⁰ bYevamot 63a et 92b.

la tribulation” Jean 16, 33 ; 17, 11 (οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ). On a enfin quitter le monde, sortir *du* monde : 8, 23 (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου) ; 13, 1 (ἥ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα) ; 15, 19.

Il est cependant clair et admis depuis longtemps que “monde” signifie ici beaucoup moins l’univers physique qu’une réalité d’ordre anthropologique et moral, à savoir la créature se détournant de son Créateur. C’est en ce sens que l’anonyme *À Diogène* [vers 200] lance une distinction destinée à faire florès : les chrétiens habitent *dans* le monde, mais ne sont pas *du* monde.⁴¹ L’expression laisse cependant supposer qu’il existe un “ailleurs” que le monde.

L’entrée dans le “monde” est parfois figurée par des formules brutales qui insistent sur la soudaineté de cette irruption. Et avant tout par celle du *jet*, parfois illustré par l’image du naufrage ou de l’embarquement involontaire.⁴² Ainsi, Épictète rappelle que, à la naissance, le corps est jeté (*ἐρρίφη*) dans un coin de terre, même si, en soi, nous sommes plutôt citoyens du monde.⁴³ L’image a eu la vie dure, puisque, à la fin du XVI^e siècle, pour Don Quichotte, c’est Dieu (le Ciel) qui l’a “jeté dans le monde” (*el cielo me arrojó al mundo*), mais avec une mission envers l’humanité.⁴⁴ Sans parler de la *Geworfenheit* par laquelle Heidegger exprime la radicale contingence de l’être-au-monde du *Dasein*.⁴⁵

Entrer dans le monde

Entrer dans le monde, venir au monde, sont des façons de parler dans lesquelles “monde” a un sens très vague, puisqu’il désigne l’existence, la vie, ou même l’humanité, comme dans

⁴¹ *Epist. ad Diogenetum* 6, 3, p. 64 MARROU.

⁴² LUCR. 5, 222-223; plus tard voir par exemple KIERKEGAARD (1990), 2, 11 octobre, p. 144.

⁴³ EPICT. *Conu.* 1, 9, 2 ; puis 2, 10, 3 SCHENKL.

⁴⁴ CERVANTES (2012) 1, 22, p. 207.

⁴⁵ HEIDEGGER (1963) §29, p. 135.

le français “du monde” au sens de “des gens”. Ces expressions coexistent avec d’autres expressions, tout aussi métaphoriques, comme “venir à la lumière”, etc.⁴⁶ Le concept de monde qui est ici en jeu est donc un autre que celui qui y voit l’ensemble ordonné des réalités physiques.

Cependant, si le “monde” auquel nous venons a la plupart du temps un sens vague, il arrive que l’expression reçoive un poids concret, et que le ‘monde’ dont il s’agit désigne bien l’univers physique. Dans ce cas, la présence dans le monde cesse d’être le simple fait d’être contenu dans un contenant, et revêt l’aspect d’une question.

Pour Aristote, “entrer dans” le monde est une métaphore, illustrée par une sorte de parabole qui deviendra célèbre, et qui retourne plaisamment l’allégorie platonicienne de la grotte, celle des habitants d’une grotte souterraine, bien aménagée et confortable, et qui, menés brusquement à la lumière du jour, s’émerveilleraient de la beauté et de la régularité des mouvements célestes. C’est le cas dans les fragments du *De la philosophie*, dont nous n’avons pas l’original grec. Cicéron, notre source, n’emploie pas le mot *mundus*, mais dit simplement “entrer dans les lieux que nous habitons” (*euadere in haec loca quae nos incolimus*).⁴⁷ L’image a fait son chemin jusqu’à Lucrèce. Pour celui-ci, nous sommes une partie du monde et ne saurions donc y pénétrer. Il ne garde donc pas la métaphore de l’entrée, mais insiste sur la soudaineté du spectacle.⁴⁸

Épictète dit que Dieu a introduit (*εἰσήγαγεν*) l’homme comme spectateur de lui-même et de ses œuvres ; par là, nous recevons la réponse à la question de savoir pour quoi nous sommes nés (*ἐπὶ τί γεγόνατε*).⁴⁹ Il appelle l’homme à prendre conscience de sa noblesse (*εὐγένεια*) en répondant à la question de savoir d’où nous sommes venus (*πόθεν ἐλήλυθας*).⁵⁰

⁴⁶ SEN. *Ep.* 36, 10.

⁴⁷ ARIST. *Peri philosophias* 13, p. 81 ROSS, de CIC. *Nat. D.* 2, 37, 95.

⁴⁸ LUCR. 2, 1030-1039.

⁴⁹ EPICT. *Conu.* 1, 6, 19 ; 1, 6, 25 SCHENKL.

⁵⁰ EPICT. *Conu.* 2, 8, 11 SCHENKL ; voir aussi 3, 24, 95 et 4, 1, 104.

Quant aux Chrétiens, Clément de Rome [vers 95], écrit : “Calculons donc, frères, de quelle matière nous avons été formés, quels nous étions et qui nous étions en entrant dans le monde (*εἰσήλθαμεν εἰς τὸν κόσμον*), de quelle tombe, de quelles ténèbres, notre auteur et créateur nous a fait passer dans le monde qui est le sien (*εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ*), où il nous avait préparé ses bienfaits dès avant notre naissance. Puisque nous tenons tout de lui, nous avons le devoir de lui rendre grâces de toutes choses”.⁵¹ Et Ignace d’Antioche [vers 110] réfléchit sur le mouvement inverse par lequel nous sortons du monde : “il est bon de quitter le monde pour aller vers Dieu” : (*καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν*).⁵²

On lit dans l'*Apologie* d’Aristide [†134] : “c’est par la Providence de Dieu que je suis venu dans le monde. Or, ayant contemplé le ciel, la terre et la mer, le soleil, la lune et le reste, je me suis émerveillé devant la façon dont ils sont disposés” (*προνοίᾳ Θεοῦ ἥλθον εἰς τὸν κόσμον· καὶ θεωρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων*); le syriaque ajoute le démonstratif singularisant “ce monde-ci” (*ܩܕመ ܐܠܗܵܶ ܕ݁ܵܶ*).⁵³

La gnose prend pour objet de réflexion notre présence dans le monde, parce que celle-ci a cessé d’aller de soi. Elle est un fait douloureux, qu’il faut expliquer. Cette explication, une cosmogonie, n’a pas d’intérêt direct ; elle sert à tracer le plan d’un chemin d’évasion.

Un texte de Nag Hammadi [IIe-IIIe siècle] s’interroge : “Comment sommes-nous retenus en cette demeure ? Comment sommes-nous venus en ce lieu ? De quelle façon en sortirons-nous ?”⁵⁴

Chez Théodore, le célèbre groupe de quatre énigmes dont le baptême gnostique apporte la solution, en particulier le “où

⁵¹ CLEM. *Ad Cor.*38, 3 LIGHTFOOT.

⁵² IGNAT. *Ad Rom.* 2, 2 CAMELOT.

⁵³ ARISTID. SANCT. *Apol.*1, 1, syriaque p. 182, grec p. 256 POUDERON *et al.*

⁵⁴ *Lettre de Pierre à Philippe*, NH VIII, 2 ROBINSON (³1988) 434.

avons-nous été jetés ?” ($\piο\tilde{u}\ \dot{\epsilon}nεβλήθημεν$), reçoit une réponse un peu plus tard : celui que la Mère enfante, est entraîné vers la mort et vers le monde ($\varepsilonις\ κόσμου$).⁵⁵

Réflexion : le *logos* de la cosmologie

Selon moi, on ne peut parler en rigueur de termes de cosmologie que là où le lien entre l'être-au-monde de l'homme et ce qui rend celui-ci humain est l'objet thématisé d'une réflexion. On peut trouver des traces de cette thématisation dans plusieurs passages. J'ai surtout trouvé des témoins dans l'école stoïcienne.

Ainsi Épictète [50-130] écrit : “celui qui ignore qui il est et pour quoi il est né et dans quel monde <il se trouve> et avec quels compagnons” ($\delta\ \dot{\alpha}γνοῶν, τίς\ ἐστι\ καὶ\ ἐπὶ\ τί\ γέγονεν\ καὶ\ \dot{\epsilon}ν\ τίνι\ τούτῳ\ τῷ\ κόσμῳ\ καὶ\ μετὰ\ τίνων\ κοινωνῶν$) sera comme sourd et aveugle, il ne sera rien. En effet, Dieu a besoin ($\chiρεῖαν\ γὰρ\ \dot{\epsilon}χει$) d'un monde tel que celui-ci, habité par des hommes tels qu'ils sont.⁵⁶

Un bon demi-siècle après lui, l'empereur Marc-Aurèle [121-180] écrit : “Celui qui ne sait pas qu'il existe un monde ne sait pas où il est. Et celui qui ne sait pas dans quel but la nature l'a fait, ne sait pas qui il est ni s'il existe un monde. Celui qui a perdu une de ces <connaissances> ne saurait pas dire non plus dans quel but la nature l'a fait” ($\delta\ \muὲν\ μὴ\ εἰδὼς\ δτι\ \dot{\epsilon}στι\ κόσμος,\ οὐκ\ οἶδεν\ δπου\ \dot{\epsilon}στιν.\ \delta\ δὲ\ μὴ\ εἰδὼς\ πρὸς\ δ\ τι\ πέφυκεν\ <κόσμος>,\ οὐκ\ οἶδεν\ δστις\ \dot{\epsilon}στιν\ οὐδὲ\ τι\ \dot{\epsilon}στι\ κόσμος.\ \delta\ δὲ\ \dot{\epsilon}ν\ τι\ τούτων\ ἀπολιπών\ οὐδὲ\ \dot{\alpha}ν\ πρὸς\ δ\ τι\ αὐτὸς\ πέφυκεν\ εἰποι).$ ⁵⁷

⁵⁵ CLEM. AL. *Excerpta ex Theodoto* 78 et 80 SAGNARD ; voir aussi 41, 4 et 59, 3-4.

⁵⁶ EPICT. *Conu.* 2, 24, 19 ; puis 1, 29, 29 SCHENKL.

⁵⁷ M. ANT. *Med.* 8, 52 FARQUHARSON.

Un degré supérieur de réflexion est atteint à la fin du parcours de la philosophie grecque, lorsque la liaison entre l'objet et le sujet de la cosmologie est exposée comme programme par Proclus : “il fallait joindre à l'objet de la contemplation un exposé portant sur le sujet de celle-ci. Puisque nous savons ce qu'est le monde, il fallait, me semble-t-il, ajouter ceci, à savoir ce qu'est ce qui s'enquiert de ces choses et les examine en se réglant sur la raison” (ἔδει συνάψαι τῷ θεωρουμένῳ τὸν περὶ τοῦ θεωροῦντος λόγον. ἐπεὶ γὰρ ἔχομεν, τίς ὁ κόσμος, ἔχοντι οἷμαι προσθεῖναι κάκεῖνο, τί ποτέ ἐστι τὸ ταῦτα ἐπισκεπτόμενον καὶ λογικῶς κατανοοῦν).⁵⁸ Le philosophe voit dans cette pratique une habitude pythagoricienne. Les traducteurs ne nous disent malheureusement rien sur cette source possible. Proclus prend à témoin l'idée d'imitation de l'ordre cosmique par l'homme à la recherche du bonheur, telle qu'elle est reprise à la fin du dialogue qu'il commente.

Il se peut que la structure du monde, telle que la cosmographie la décrit, ait eu des conséquences sur la façon dont l'homme comprenait et ressentait sa présence dans le monde, et donc sur ce que j'appelle ‘cosmologie’. La cosmographie la plus répandue à partir de l'époque classique est celle de Ptolémée, qui suppose d'ailleurs, en lui apportant quelques complications, le modèle des sphères homocentriques déjà esquissé chez Platon et perfectionné par Eudoxe. Elle relevait, a-t-on dit, autant de la sensibilité (*Stimmung*) que de la science puisqu'elle constituait pour l'homme antique et médiéval non pas un simple emplacement où se situer, mais quelque chose dont “il se couvrait”.⁵⁹ Pour Ptolémée lui-même, en tout cas, l'idéal platonicien de l'amélioration morale due à l'observation des régularités cosmiques était encore actuel.⁶⁰

⁵⁸ PROCL. *In Ti.* I DIEHL p. 5, 22-25.

⁵⁹ Разговор о Данте VI, in MANDELŠTAM (2011) 602.

⁶⁰ PTOL. *Alm.*, Préface, t. 1, 7, 17-24 HEIBERG.

Quelques remarques en guise de conclusion

Avant Copernic, une cosmographie était possible, car le monde était perçu comme une unité structurée. Entre la Révolution astronomique de Galilée, Kepler et Newton, d'une part, et Eddington d'autre part, il n'y a pas eu de théorie unifiée de l'univers. Le système solaire manifestait certes une régularité, mais il semblait faire exception sur le fond d'un désordre inexplicable de galaxies. Et les hypothèses cosmogoniques, par exemple celle de Kant, ne prétendaient expliquer que lui. Depuis l'hypothèse émise par Alexandre Friedmann, Georges Lemaître, et Edwin Hubble, et résumée par le terme d'abord ironiquement lancé par Fred Hoyle, puis repris par tous en un sens neutre, de *big bang*, cosmogonie et cosmographie ont cessé de s'exclure. Une théorie unifiée, évolutive de l'univers fait aujourd'hui fonction de doctrine commune — en attendant mieux, comme c'est toujours le cas dans les sciences.

Ainsi, dans l'Antiquité, comme plus tard et dans son sillage dans le Moyen Âge précopernicien, cosmographie et cosmogonie coexistaient. Elles se sont séparées avec la Révolution astronomique, pour refaire leur jonction au XX^e siècle.

Quant à la cosmologie, le monde ancien en possédait incontestablement une. Il en avait même plusieurs, qui reposaient sur des sensibilités rivales. Ainsi, aux deux extrêmes du spectre des possibilités, la sensibilité gnostique expliquait la présence de l'âme dans le monde par une chute ; elle assignait à l'homme la tâche de s'en enfuir au plus vite. À l'inverse, le platonisme du *Timée* et de ses lecteurs y voyait le moyen pour le Démurge de parfaire son œuvre ; il donnait pour tâche à l'homme d'imiter le bel ordre des allures célestes et d'en introduire le plus possible dans la vie sublunaire.

Nous autres modernes sommes richement pourvus en matière de cosmographie et de cosmogonie, les deux ayant d'ailleurs fusionné. En revanche, nous n'avons plus de cosmologie capable de nous expliquer de façon convaincante “ce que nous faisons

sur terre". Celle-ci reste le privilège des Anciens. Ainsi donc, non seulement le monde antique avait une cosmologie, mais il est même le seul à en avoir eu une.

Bibliographie

- BONITZ, H. (1955), *Index Aristotelicus* (Graz).
- BRAGUE, R. (1999), *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Paris).
- CERVANTES, M. DE (2012), *El ingenioso hidalgo Don Quijote*, éd. F. RICO (Madrid).
- DES PLACES, E. (1964), *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Paris).
- HANNIG, R. (2^e1997), *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch. Die Sprache der Pharaonen (2800-950 v. Chr.)* (Mayence).
- HEIDEGGER, M. (1963), *Sein und Zeit* (Tübingen).
- KIERKEGAARD, S. (1990), *La reprise*, trad. par N. VIALLANEIX (Paris).
- MANDELŠTAM, O. (2011), *Стихотворения. Проза* (Moscou).
- NIETZSCHE, F. (1980), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, éd. G. COLLI / M. MONTINARI (Berlin).
- RIMBAUD, A. (1954), *Oeuvres complètes*, éd. R. de RENÉVILLE / J. MOUQUET (Paris).
- ROBINSON, J.M. (éd.) (3^e1988), *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco).
- SPITZER, L. (1968), "La enumeración caótica en la poesía moderna", in *Lingüística e historia literaria* (Madrid), 247-300.
- TRAKL, G. (1938), *Die Dichtungen* (Salzbourg).

DISCUSSION

R. Durrer: Qu'est-ce qui motive votre définition de cosmologie comme la référence du cosmos avec l'humain, avec le rôle de l'humain dans le monde? Est-ce que le fait de mettre en lien causal des phénomènes différents n'est pas aussi de la 'logie'?

R. Brague: Je redis ici que j'emploie le terme de cosmologie en un sens qui est le mien. J'ai voulu éviter d'avoir à créer des néologismes et me contenter de mots qui figurent déjà dans le lexique du français — ou d'ailleurs, vu l'origine grecque commune de ces mots, de la plupart des langues européennes. L'inconvénient de cette timidité est que le sens habituel des mots leur reste toujours collé comme un parfum tenace.

Chercher à montrer comment les phénomènes sont liés par des liens de causalité que l'on peut exprimer par le calcul est certainement un usage très puissant et très noble de la raison — qui se dit en grec *logos*. En ce sens, je comprends très bien que l'on désigne l'effort pour parvenir à une description formulée en langage mathématique des régularités fondamentales de l'univers du nom de 'cosmologie'. Cet usage ne me dérange nullement, et je n'ai pas la moindre intention de jouer au réformateur de la langue, ni la moindre illusion sur le succès à attendre d'une telle révision du vocabulaire. Ce qui m'importe est uniquement de distinguer les concepts.

S. Maul: Während im ersten Teil Ihres Vortrages Kosmos bzw. Welt ein allumfassendes Ganzes bezeichnet, geht es im zweiten Teil um das in die Welt Kommen und das aus der Welt Gehen. Die zweite mit dem Begriff Welt verbundene Vorstellung meint eine diesseitige, materielle, 'weltliche' Welt, die das Transzendentale, das Geistige und Geistliche in einen Bereich des Außen legt, der (abweichend von dem ersten Konzept) bewusst

aus dem Begriff Welt ausgeschlossen wird. Sind beide Konzepte, obgleich sie mit ein und demselben Begriff belegt wurden, sachlich nicht so verschieden, dass Sie nicht ohne weiteres nebeneinander gestellt werden oder als in der Geistesgeschichte organisch auseinander hervorgehend betrachtet werden können?

R. Prague: Il est tout à fait exact que les deux concepts sont étrangers l'un à l'autre, autant que le sont les deux domaines culturels d'où sont provenus les termes qui les désignent — disons, pour faire bref, "Athènes" et "Jérusalem". Ce qui cependant m'a semblé intéressant est que leur rapprochement n'est pas un caprice de ma part, mais un fait d'histoire des idées et des sensibilités. Il s'opère, semble-t-il, dès le jeune Aristote, avec la parabole de la sortie de la grotte et de la découverte émerveillée de la beauté du monde extérieur. Chez les Gnostiques eux aussi, la naissance n'est pas une simple 'venue au monde' comme façon de parler. Elle est une chute dans un univers qui possède une structure déterminée et une fonction qui explique cette structure : emprisonner l'âme et l'empêcher de retourner à son origine supra-mondaine.

K. Schmid: Ihre These, dass die Ausbildung von Kosmologien im Wesentlichen ein Phänomen antiken Denkens darstellt, trifft sich zu einem gewissen Grad mit der Überlegung von Hermann Lübbe, dass Weltbildfragen — wie etwa das Universum entstanden sei —, nach der Aufklärung ihre umfassende Relevanz verloren haben: „Dogmatische Sätze kirchlich tradierter religiöser Lehren begrenzen die wissenschaftlichen Theoriebildungsprozesse seit langem schlechterdings nicht mehr, und insoweit lässt sich dann sagen, dass die Aufklärung in wissenschaftspraktischer Hinsicht sich kulturell und politisch durchgesetzt hat. Ein sicheres Indiz dieses Vorgangs ist der Schwund der religiösen Bedeutsamkeit, den der wissenschaftliche Erkenntnisfortschritt im Sieg der Aufklärung erleidet“.¹ Halten Sie diese

¹ H. LÜBBE, „Wissenschaft und Weltanschauung: Ideenpolitische Fronten im Streit um Emil Du Bois-Reymond“, in *Die Aufdringlichkeit der Geschichte*.

Erklärung, die den modernen Verlust von „Kosmologien“ in einem qualifizierten Sinn mit Prozessen der Säkularisierung in Verbindung bringt, für plausibel?

R. Brague: Je suis flatté de ce rapprochement avec Hermann Lübbe, que j'ai eu la chance d'approcher une fois, mais je ne connaissais pas cet article de lui, dont la thèse centrale me semble tout à fait plausible. Et très intéressante, puisque paradoxale. Elle implique en effet qu'il n'y a pas de cosmologie sans religion, alors que la religion n'a pas pour but de résoudre des questions de nature cosmographique, malgré ce que s'imaginent certains fondamentalistes. Ce fait pourrait d'ailleurs fournir un critère commode pour distinguer cosmographie et cosmologie.

Le monde ancien connaît des cosmologies, au sens qui est le mien. J'ai même dit qu'il était le seul à en avoir. Par ailleurs, il est de part en part religieux, au sens le plus large de ce terme. Même Épicure, qui relègue ses dieux dans les intermondes, les garde comme modèles pour le philosophe, et respecte le culte des divinités de la cité.

Nous avons un intéressant contre-exemple en la personne d'un des plus grands penseurs de l'Antiquité, à savoir personne de moindre qu'Aristote. Il se contente d'une cosmographie, d'ailleurs très soignée, et il ne fournit aucune réponse nette à la question de savoir ce que nous devons faire dans le monde. Or, il est justement l'un des rares penseurs de l'Antiquité dont la pensée n'ait rien de religieux. Son dieu Premier Moteur immobile et pensée de la pensée n'est pas celui de la religion : on ne peut pas le prier, il ne nous connaît même pas.

K. Volk: As a philologist-cum-historian, I feel I have to gang up with the hardcore scientist, Ms. Durrer, against you qua philosopher, and against what I feel is your unnecessarily restrictive definition of cosmology. Allow me to ask you to clarify this definition in two respects: 1) Does your notion of cosmology

require a *logos*, i.e., an explicit account, or can there also be something like implicit cosmology? In fact, does not every cosmography or cosmogony imply an unspoken, and perhaps unconscious, cosmology on the part of the author? Even the experiments of particle physics seem to me to presuppose implicit assumptions about the cosmos as a whole, including about the laws of nature, the ability of humans to observe and understand nature, etc.

R. Brague: J'ai utilisé le mot *logos*, non sans un clin d'œil au sens originel de "compte" ou "calcul", en latin *ratio*, pour capturer un vaste ensemble de comportements. Le monde, tel que je l'entends ici, c'est-à-dire ce dans quoi nous nous trouvons, dans la mesure où nous avons conscience de nous y trouver, est aussi quelque chose dans quoi nous nous *sentons*. Peuvent donc relever du cosmologique, au sens que je donne à ce terme, non seulement les doctrines explicitement formulées par les philosophes, mais aussi les sensibilités. L'être-au-monde relève, tout aussi décidément que du savoir, de ce que j'appellerai, le français n'ayant ici aucun mot qui corresponde exactement à l'allemand, la *Stimmung*. Et ici, il est clair que je pense au livre entier, hélas posthume, que Leo Spitzer a consacré à cette notion.² Bien entendu, ces 'impressions' passées ne nous sont accessibles que par l'intermédiaire d'expressions formulées dans le langage. Par exemple, l'espèce d'angoisse devant l'infini du ciel dont parle Lucrèce (5, 1204-1210) ne nous est accessible qu'à travers ses vers, et nous ne pouvons pas nous replacer dans sa sensibilité.

K. Volk: 2) On your definition, does Epicurean physics qualify as cosmology? The Epicurean universe hardly answers to the description of an ordered cosmos, and explanations of, and prescriptions for, the human condition are likewise thin on the ground.

² L. SPITZER, *Classical and Christian Views of World-Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*, éd. A. GRANVILLE HATCHER (Baltimore, 1963).

R. Brague: Bien sûr, la description du monde proposée par les Épicuriens n'a pas grand-chose à voir avec celle que fournissent les auteurs du courant qui est resté maître du champ de bataille dans l'Antiquité tardive, et qui, en conséquence, a été transmis au Moyen Âge, puis contre lequel le modèle moderne a du se définir.

Je parle d'une cosmologie partout où la description du monde (cosmographie) débouche sur des indications portant sur la manière correcte d'y vivre pleinement notre condition d'homme. La cosmographie classique, celle de Platon, Aristote, Ptolémée, suppose un lien fort entre le *kosmos* et l'homme, puisqu'il s'agit de prendre le bel ordre du monde, tel qu'il se réalise et se donne à voir le plus clairement dans les phénomènes célestes, comme un modèle à imiter, ou à tout le moins comme la garantie que la coïncidence de l'Être et du Bien est possible pour nous, puisqu'elle est déjà réalisée dans le ciel. À l'autre extrême, la sensibilité gnostique ne voit dans l'univers physique qu'une prison dans laquelle est captive une âme tombée d'un 'ailleurs'. Épicure retire au monde physique toute autorité sur l'homme et la façon dont il doit se ménager une vie paisible.

Ceci me ramène à la seconde partie de votre première question. Il est clair qu'il existe entre cosmographie et cosmologie une influence réciproque. Ce n'est pas seulement la description de ce qui est qui en indique le mode d'emploi. Ce sont bien plutôt certaines suppositions de base sur ce qu'est le monde et ce que nous y faisons qui marquent la façon dont nous le décrivons. Je n'irai pas jusqu'à faire porter cette influence sur le contenu de la description : les faits sont les faits, et on ne peut pas les décrire n'importe comment. En revanche, la motivation pour tenter une cosmographie variera fortement selon le modèle cosmologique qu'on adoptera. Si, comme dans le modèle dominant, l'ordre du monde est la garantie d'une coïncidence ontologique entre Être et Bien, il faudra chercher avec passion à "sauver les phénomènes" pour montrer que cette belle régularité des allures célestes n'est pas qu'un beau rêve. Si, en revanche, le monde est une prison, il faudra s'en procurer le plan, pour

faciliter son évasion, mais on pourra se bricoler une cosmographie peu rigoureuse. Là enfin où l'essentiel est de vivre sans trouble de l'âme, on pourra se permettre une attitude un peu ‘grand seigneur’ envers les diverses hypothèses qui pourraient expliquer les phénomènes, en particulier les météores.

D.T. Runia: It is the prerogative of the philosopher to define his terms as he or she wishes and then use them accordingly, as Rémi has done with the three terms cosmography, cosmogony and cosmology. Nevertheless I agree with other participants that his use of the term ‘cosmology’ could easily lead to confusion, particularly since it seems to deviate from standard usage. Remarkably the Greek equivalents of “cosmology” and “cosmologer” were not coined in the ancient world (*κοσμογράφος* and *κοσμογραφία* are attested but are mostly very late). It is perhaps worth drawing attention to the distinction between *φυσιολογία* and *ἀστρολογία* that Posidonius makes in fr. F 18 Edelstein & Kidd. The natural philosopher looks for essences and causes, the astronomer uses mathematical terms and sometimes hypotheses in an attempt to “save the phenomena”. Does this ancient distinction not have some resemblance with your distinction between ‘cosmology’ and ‘cosmography’?

R. Brague: Le mot de ‘cosmologie’ n'est guère entré dans les langues européennes que vers le milieu du XVIII^e siècle, en latin chez Wolff, en français chez Maupertuis, en allemand chez Lambert.

Je suis conscient de ce qu'il y a de dangereux dans mon usage du vocabulaire. Mais je constate que la langue a forgé les deux termes de cosmographie et de cosmologie, qui coexistent sans que l'on sache très bien ce qui les distingue. Je propose donc de redonner force à cette distinction tombée en désuétude en chargeant ‘cosmologie’ d'un sens nouveau. Ceci dit, l'important n'est jamais le mot, mais le concept...

Je remercie David Runia d'avoir attiré l'attention sur ce fragment de Poseidonios, qui est absolument passionnant. Je l'ai

d'ailleurs cité dans le livre dont mon exposé reprend des extraits.³ Je l'avais surtout convoqué comme témoin de ce que le caractère ordonné du monde, en l'occurrence des phénomènes célestes, n'était rien de constaté, mais le résultat d'une décision.

Il représente peut-être la plus ancienne attestation d'un trouble qui devait tourmenter les savants du monde antique et médiéval, jusqu'à la révolution astronomique des Temps Modernes. Ceux-ci vivaient en effet dans une sorte de schizophrénie. Ils avaient d'une part des modèles mathématiques très perfectionnés qui permettaient de "sauver les phénomènes", et d'autre part une physique extrêmement plausible, celle d'Aristote, qui expliquait que les excentriques et épicycles postulés par l'astronomie ne pouvaient pas exister réellement. On connaît les passages de Proclus qui témoignent de ce trouble.⁴

En revanche, il ne me semble pas que je puisse me targuer d'avoir en Poseidonios un précurseur. Les deux, physiologie et astrologie, me paraissent relever de ce que j'appelle cosmographie.

³ BRAGUE (1999) 36.

⁴ PROCL. *In Ti.* II DIEHL, p. 352-353. Voir P. DUHEM (1908), ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée* (Paris), ch. I, p. 3-27.

ÉPILOGUE

RUTH DURRER

LA COSMOLOGIE COMME SCIENCE MODERNE

1. Introduction

La question de l'origine du monde et celle de notre rôle au sein de l'univers sont probablement aussi anciennes que l'humanité elle-même. Au cours des *Entretiens*, nous avons abordé les principales philosophies et réflexions consacrées à cette thématique dans l'Antiquité. En dépit d'une grande diversité dans les visions du monde, une constante prévaut : toutes les théories sur les origines de l'univers comprennent une dimension éthique et morale. L'étude par les Anciens du monde qui nous entoure inclut une réponse à la question : "Quel est notre rôle dans ce vaste ensemble ?". La réponse s'accompagne de règles sur la manière de nous y comporter.

C'est pour moi la leçon principale que j'ai retirée de ces *Entretiens*. J'ai été initiée à la manière d'utiliser les langues anciennes et j'ai admiré la précision des analyses proposées, qui m'a rappelé dans une certaine mesure les équations en physique. J'ai été fascinée par la découverte des diverses manières par lesquelles les hommes ont tenté de répondre à la même question. Je suis très reconnaissante aux organisateurs de m'avoir associée à la réflexion sur ce thème. Je suis heureuse de l'occasion qui m'est offerte de donner ici un aperçu de la manière dont la question est abordée par la physique moderne.

Je commencerai par rappeler un mythe de la création du monde qui me semble plus proche des sciences modernes dans son approche que la plupart de ceux qui ont été discutés dans

les *Entretiens*. Il s'agit du mythe chinois de Phan Ku, que je cite ici dans une version abrégée :

“Au début était un immense œuf qui contenait le chaos et un mélange de ying-yang (femelle-mâle, froid-chaud, obscur-clair, humide-sec, etc.). Dans le ying-yang, il y avait aussi Phan Ku, qui grandit au point qu'il sortit de l'œuf sous la forme d'un géant qui partagea le ying-yang en un grand nombre de contraires, dont la terre et le ciel. Avec un grand ciseau et un immense marteau, Phan Ku sculpta les montagnes, les rivières, les vallées et les océans. Il créa aussi le soleil, la lune et les étoiles. Lorsqu'il mourut, au bout de 18'000 années, on dit que les puces de ses cheveux devinrent la race humaine.”¹

Ce mythe exprime l'un des fondements de la science moderne. L'un de ses intérêts à mes yeux est qu'il ne s'appuie sur aucune composante morale ou éthique. En outre, il est très bref. La part de l'humanité dans le cosmos n'est pas très importante. Elle se résume aux puces, déplaisantes, de la chevelure de Phan Ku.

2. Idée de base de la science moderne

Il en va ainsi de la science moderne. Elle est dépourvue de contenu moral ou éthique. C'est ce qu'exprime Rémi Brague lorsqu'il dit que la physique moderne n'est pas “intéressante”.² Il admet qu'elle est “fascinante” et “utile” pour la vie pratique, mais elle n'est pas “intéressante” dans la mesure où elle ne nous donne pas d'indications ni de prescriptions sur la manière de mener une vie qui ait un sens, qui soit accomplie et satisfaisante.

¹ BODDE (1961) 383: “In the beginning was a huge egg containing chaos and a mixture of yin-yang (female-male, cold-heat, dark-light, wet-dry, etc). Also within this yin-yang was Phan Ku who grew larger and larger until he broke forth from the egg as a giant who separated the yin-yang into many opposites, including earth and sky. With a great chisel and a huge hammer, Phan Ku carved out the mountains, rivers, valleys, and oceans. He also made the sun, moon, and stars. When he died, after 18,000 years, it is said that the fleas in his hair became the human being.”

² BRAGUE (2008) 135.

Une telle démarche est étrangère à la science contemporaine. Celle-ci ne cherche pas une réponse à la question : “Quel est notre rôle dans l'univers ?”. Elle pose la question : “Qu'est-ce que le monde ?”. Selon moi — et je pense partager mon opinion avec la plupart des scientifiques d'aujourd'hui — seule la seconde question est susceptible de nous permettre des progrès en nous appuyant sur les méthodes de la science contemporaine. La première question me paraît trop personnelle, trop individuelle pour pouvoir être abordée avec les méthodes mathématiques et empiriques de la physique.

La science cherche à découvrir et à élaborer les lois de la nature à l'aide d'expériences et plus encore les principes de base qui déterminent ces lois. Tous les énoncés d'une théorie physique devraient, du moins en principe, être ‘falsifiables’ par des expériences.³ (Il n'est par contre jamais possible de ‘vérifier’ une théorie par des expériences.) L'énoncé d'une théorie qui n'admet pas d'être testée expérimentalement est considéré comme un mythe. C'est un sujet d'étonnement, pour moi-même comme pour de nombreux autres physiciens, que la nature suive des lois très précises. Et en effet, pour autant que nous puissions le savoir, la nature ne viole jamais ces lois. Si une théorie physique énonce ne serait-ce qu'une seule prédiction qui ne se vérifie pas par l'expérience, elle est considérée comme erronée ou au moins approximative. Comme le disait Einstein, “le fait le plus incompréhensible de l'univers est qu'il soit compréhensible”.⁴ À quoi Steven Weinberg ajoute : “Notre erreur n'est pas de prendre nos théories trop au sérieux, mais de ne pas les prendre assez au sérieux. Il est toujours difficile de réaliser que les nombres et équations avec lesquels nous nous amusons à notre table de travail ont quelque chose à faire avec le monde réel”.⁵

³ JASPERS (1994).

⁴ VALLENTIN (1954) 24: “The most incomprehensible fact about the world is that it is comprehensible”.

⁵ WEINBERG (1977) 128: “Our mistake is not that we take our theories too seriously, but that we do not take them seriously enough. It is always hard to

Nous admettons que toutes nos théories actuelles sont approximatives. Les raisons en sont multiples. La première découle de notre expérience avec les théories du passé. À cela s'ajoute le fait que la plupart des théories actuelles ne sont pas entièrement satisfaisantes. Elles contiennent des éléments arbitraires qui ne sont pas expliqués. Finalement, nous sommes aussi animés par une certaine modestie : pouvons-nous vraiment comprendre la nature dans son intégralité ? Cela semble tout de même bien improbable. Et finalement, pour les audacieux, il y a le rappel du théorème mathématique de Gödel selon lequel dans toute théorie mathématique on peut formuler des énoncés dont on ne peut démontrer ni la validité ni la non validité.⁶ Nous essayons toujours de pousser nos théories à leur limite pour trouver le point où la réalité s'en écarte. Cela nous aide à découvrir des théories qui soient en accord avec les données. Mais cela ne suffit pas. Une nouvelle théorie ne peut pas être déduite des données. Il faut aussi des hypothèses de base, des principes pour lesquels il faut de l'intuition. Celle-ci n'est pas tout-à-fait logique, elle ressemble à l'acte de création d'un artiste. Par exemple, à propos de la théorie de la relativité générale, l'éminent physicien Max Born écrit que "la théorie de la relativité générale nous parut, elle me paraît aujourd'hui encore comme la plus grande percée de l'esprit humain sur la nature, la plus étonnante réunion de profondeur philosophique, d'intuition physique et d'élégance mathématique. Je l'admire comme une œuvre d'art".⁷

Je donne ici un exemple. Après avoir développé la théorie de la relativité restreinte, qui est basée sur la constance de la vitesse de la lumière dans tous les référentiels en mouvement uniforme l'un par rapport à l'autre, Einstein réalisa que la théorie de la gravitation de Newton ne satisfait pas ce "principe de relativité".

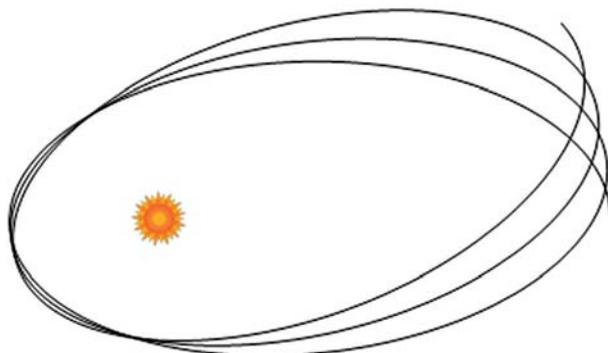
realize that these numbers and equations we play with at our desk have something to do with the real world".

⁶ HOFSTADTER (1979) 265.

⁷ STRAUMANN (2013) 3: „(Die allgemeine Relativitätstheorie) erschien uns, erscheint mir auch heute als die grösste Leistung menschlichen Denkens über die Natur, die erstaunlichste Vereinigung von philosophischer Tiefe, physikalischer Intuition und mathematischer Kunst. Ich bewundere sie wie ein Kunstwerk“.

Il travailla durant dix ans pour développer la ‘relativité générale’, une nouvelle théorie de la gravitation. Même si, dans sa formulation, cette théorie est très différente de la gravitation newtonienne, les prédictions pour notre système solaire n’en diffèrent que légèrement. Dans le cadre de la théorie de la gravitation newtonienne, le mouvement des planètes sous l’attraction gravitationnelle du soleil et des autres planètes a été calculé de façon perturbative en grand détail au XIX^e siècle. Selon les lois de Kepler, les planètes suivent des orbites elliptiques. Mais d’après la gravitation de Newton, c’est seulement une approximation négligeant les effets des autres planètes. Ces effets pris en considération, les orbites ont la forme de ‘rosettes’. Le périhélie (le moment où la planète se trouve le plus près du soleil) de l’ellipse varie légèrement à chaque orbite (voir le graphique).

Au XIX^e siècle déjà, il est apparu que la progression du périhélie de Mercure ne concordait pas avec le calcul de la perturbation établie par la gravitation newtonienne. Ce n’est qu’en introduisant les corrections découlant de la loi sur la relativité générale que l’accord est rétabli. Pour Mercure, la planète la plus proche du soleil, la correction est la plus importante. Pour les autres planètes, elle est inférieure à la précision du calcul perturbatif dont on pouvait disposer à l’époque. Compte tenu de la taille des corrections, seul un calcul suffisamment précis permet de les mesurer.



(très exagéré !)

Avance du périhélie de Mercure

résultat expérimental : $\Delta_\phi = 574$ arc sec/siècle

résultat théorique newtonien : $\Delta_{\phi N} = 531$ arc sec/siècle

résultat théorique d'Einstein : $\Delta_{\phi E} = \Delta_{\phi N} + 43$ arc sec/siècle

Extrait d'une lettre d'Albert Einstein à Paul Ehrenfest : "Que les équations donnent les différences du périhélie de Mercure de manière correcte, j'en suis resté bouche bée quelques jours de joyeuse excitation".⁸

3. Cosmologie

En cosmologie moderne, nous décrivons l'univers de façon approximative en admettant une densité de matière moyenne constante, nommée ϱ , et en calculant l'évolution des fluctuations dans une telle configuration. Dans la gravitation newtonienne, il n'existe pas de solution à densité constante. En plus, si on pense avoir trouvé une solution, on s'aperçoit qu'elle est instable : de faibles fluctuations sont amplifiées de manière exponentielle.

Dans le cadre de la gravitation einsteinienne, des solutions cosmologiques existent. Mais les solutions statiques sont instables elles aussi. Les solutions presque stables se trouvent dans des univers en expansion. Ceux-ci ont été découverts en premier par le mathématicien russe Alexandre Friedmann (1922).⁹ Le premier qui a remarqué que ces solutions sont réalisées dans notre univers est l'abbé Georges Lemaître, le père de la cosmologie physique. Il a interprété les mesures d'Edwin Hubble comme observation de l'univers en expansion et, le premier, il a estimé le taux d'expansion, H_0 (1927).¹⁰

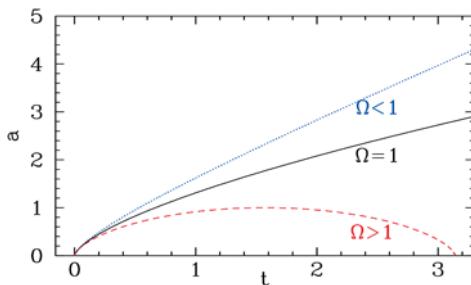
Dépendant de la densité de matière moyenne, ϱ , et du taux d'expansion, H , soit l'univers est en expansion éternelle, soit l'attraction gravitationnelle suffit pour retourner l'expansion en

⁸ EINSTEIN (1998) text 182: „Dass die Gleichungen die Perihel-Bewegung Merkurs richtig liefern. Ich war einige Tage fassungslos vor freudiger Erregung“.

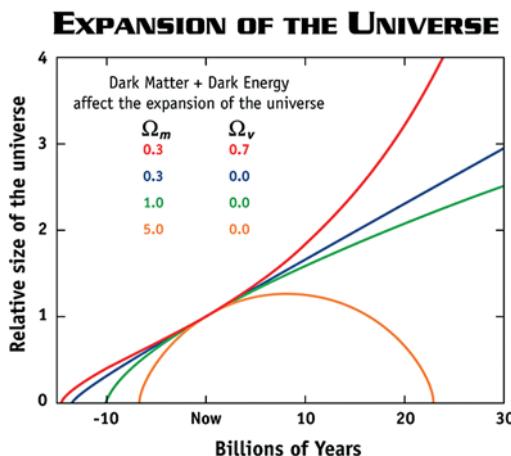
⁹ FRIEDMANN (1922) 377.

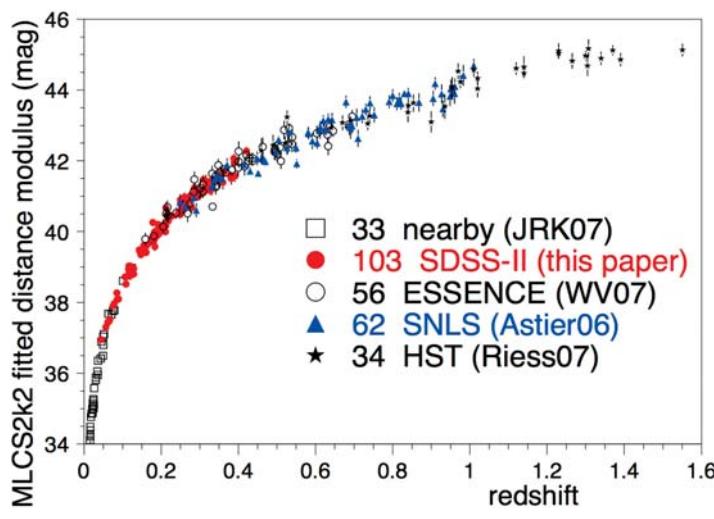
¹⁰ LEMAITRE (1927) 41.

effondrement. Si $\Omega = 8\pi G\rho/2H^2 \leq 1$, l'expansion continue pour tous les temps. Si $\Omega > 1$, après un certain temps, l'expansion se retourne en contraction. Ici G indique la constante de gravitation de Newton et le rapport Ω est appelé ‘paramètre de densité’. Voir le graphique où a indique la taille de l'univers.

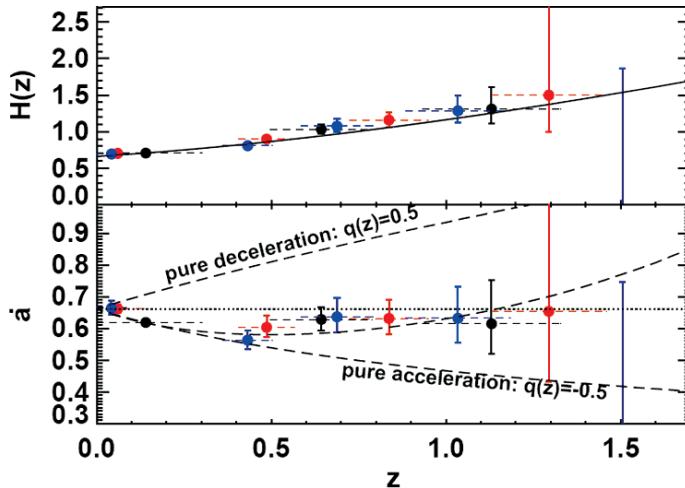


Aujourd’hui, cette expansion de l’univers a été observée de manière très détaillée. À la plus grande surprise des physiciens, l’expansion n’est pas ralentie, comme on s’y attendait à cause de l’attraction gravitationnelle universelle, mais elle s’est accélérée (courbe rouge dans le graphique suivant). Cette découverte inattendue a été couronnée par le Prix Nobel 2011 remis à S. Perlmutter, A. Riess et B. Schmidt.





Kessler *et al.* 2009¹¹



Riess *et al.* 2007¹²

¹¹ KESSLER *et al.* (2009) 32.

¹² RIESS *et al.* (2007) 98.

Pour expliquer cette observation dans le cadre de la théorie d'Einstein, la densité d'énergie dans l'univers doit être dominée par une composante 'anti-gravitante'. Une constante cosmologique appelée Λ avec un paramètre de densité $\Omega_\Lambda = 0.7$ et une contribution de la matière de $\Omega_m = 0.3$ est une bonne réponse aux données indiquées dans le diagramme en bas du graphique précédent. Dans ce cas, $\Omega = \Omega_m + \Omega_\Lambda = 1$.

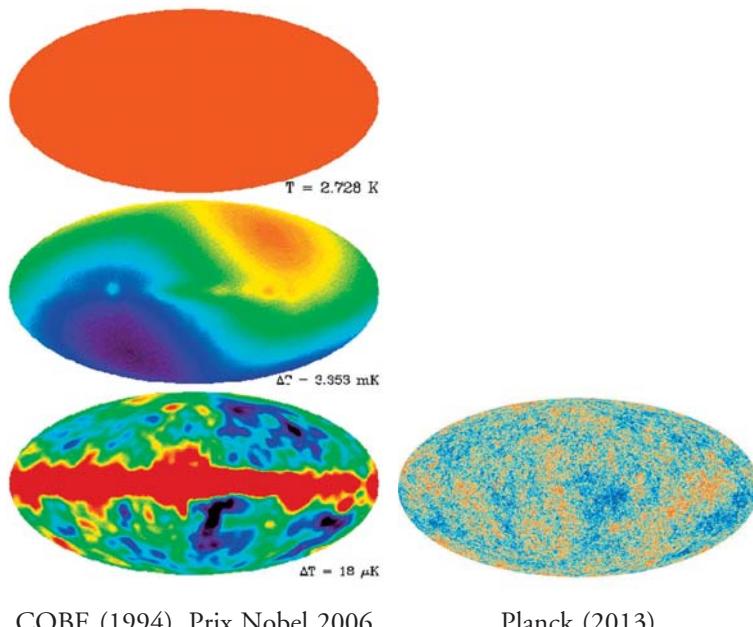
Dans le passé, l'univers n'était pas seulement beaucoup plus dense mais aussi beaucoup plus chaud. Quand sa température était supérieure à $T \approx 3000\text{ K}$, il était rempli d'atomes (presque tous d'hydrogène et d'hélium) ionisés. À $T \approx 3000\text{ K}$, ceux-ci se sont combinés avec des électrons en atomes neutres et l'univers est devenu transparent pour les photons.

3.1. *Le fond cosmique micro-onde*

Ces photons, reliques du 'Big Bang' chaud, ont une distribution thermique (dite distribution de Planck) qui est aujourd'hui à une température de 2.7K , ce qui correspond à environ $-270^\circ\text{ Celsius}$. Les longueurs d'onde de ces photons sont de quelques millimètres à centimètres, donc des micro-ondes. Le rayonnement du fonds cosmique micro-onde qui a été découvert en 1965 par hasard par Penzias et Wilson (Prix Nobel 1978), est très isotrope (voir le graphique suivant). La plus grande anisotropie est due à notre mouvement par rapport à ce rayonnement, ce qui produit un dipôle d'amplitude env. 10^{-3} , correspondant à une vitesse de 300km/sec par rapport à la sphère de dernière diffusion (voir image du milieu à gauche dans le graphique suivant). Si on soustrait ce dipôle, il reste de petites fluctuations d'amplitude env. 10^{-5} . Ces fluctuations sont illustrées dans le graphique ci-dessus en bas, dans l'image de gauche avec la résolution de quelques degrés de l'ancien satellite COBE de la NASA et à droite avec la résolution de quelques minutes d'arc du nouveau satellite de l'ESA "Planck".

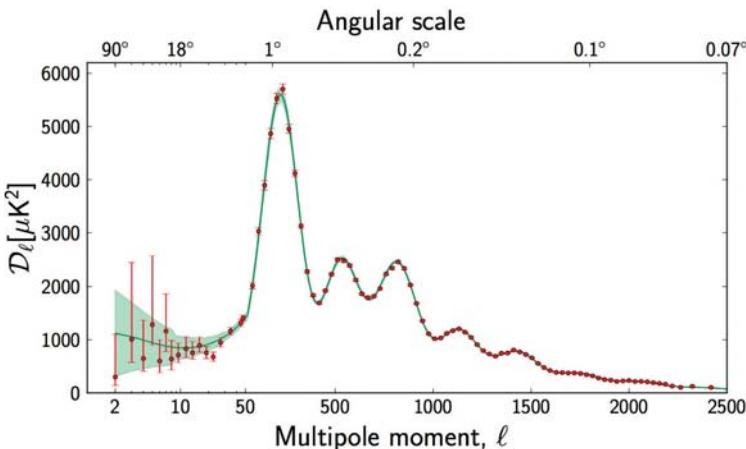
Le carré de l'amplitude moyenne des fluctuations sur une échelle angulaire donnée est indiqué dans le graphique suivant.

Les points en rouge sont les données et la ligne verte est la prédition pour des fluctuations générées par une phase dite ‘inflationnaire’.



3.2. Inflation

Dans les années 80, plusieurs chercheurs ont proposé qu'avant la phase très chaude, l'univers aurait subi une phase ‘inflationnaire’, une phase durant laquelle l'univers serait en expansion très rapide. Il y a de nombreuses façons de réaliser une telle phase d'expansion rapide. Dans les exemples les plus simples, l'univers est dominé pendant cette période par un champ scalaire inconnu (un peu analogue au Higgs récemment découvert au CERN). Même si les détails de la phase inflationnaire ne sont pas compris, elle explique de façon naturelle l'homogénéité



et l’isotropie ainsi que la platitude et l’entropie énorme de l’univers observé.

Pendant une phase inflationnaire, les fluctuations quantiques qui sont toujours présentes sont amplifiées et transformées en fluctuations classiques dans la géométrie de l’espace-temps et dans la densité de la matière. Ce processus peut être calculé en détail. Les fluctuations produisent exactement le spectre de fluctuations dans le fond cosmique micro-onde qui est observé (voir graphique ci-dessus ; le calcul correspond à la ligne verte).

Il semble donc que les structures les plus grandes observées dans l’univers sont issues de petites fluctuations quantiques. L’univers est une loupe gigantesque...

4. Conclusion

Cet exposé avait pour but de présenter un aperçu de ce qu’est la science moderne, en particulier la cosmologie, et aussi ce qu’elle n’est pas. En analysant les observations cosmologiques par les méthodes de la physique moderne, nous avons établi que

- l'univers est actuellement en expansion accélérée, ce qui implique une ‘constante cosmologique’ ou une autre forme d’‘énergie sombre’ ;
- la densité de matière dans l'univers n'est pas dominée par son contenu en atomes, particules que nous connaissons, mais en ‘matière noire’, une forme de matière que nous ne connaissons que par son interaction gravitationnelle ;
- prenant en considération ces deux composantes qui ne sont connues que par leurs effets gravitationnels, nous pouvons expliquer les données des observations cosmologiques avec quelques paramètres : la densité de matière (noire et lumineuse), la densité d’‘énergie sombre’, l'amplitude et l'index spectral des fluctuations initiales.

Malgré ce succès, des questions importantes demeurent sans réponse : que sont

- l’‘énergie sombre’ ?
- la matière noire ?
- la phase inflationnaire ?

Bibliographie

- BODDE, D. (1961), “Myths of Ancient China”, in S.N. KRAMER (éd.), *Mythologies of the Ancient World* (New York), 369-408, <<http://www.crystalinks.com/chinacreation.html>>.
- BRAGUE, R. (2008), *Au moyen du Moyen Âge* (Paris).
- EINSTEIN, A. (1998), *The Collected Papers of Albert Einstein*, éd. par R. SCHULMANN *et al.* Vol. 8, *The Berlin Years* (Princeton).
- FRIEDMANN, A. (1922), “Über die Krümmung des Raumes”, *Z. Phys.* 10, 377-386.
- HOFSTADTER, D. (1979), *Gödel, Escher, Bach. An Eternal Golden Braid* (New York).
- JASPERS, K. (1994), *Initiation à la méthode philosophique*, traduit de l'allemand par L. JOSPIN (Paris).
- KESSLER, R. *et al.* (2009), “First-Year Sloan Digital Sky Survey-II Supernova Results: Hubble Diagram and Cosmological Parameters”, *Astrophys. J. Suppl.* 185, 32-84.

- LEMAITRE, G. (1927), “Un univers homogène de masse constante et de rayon croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extragalactiques”, *Annales Soc. Sci. Brux. Ser. I Sci. Math. Astron. Phys.* A47, 49-59.
- RIESS, A.G. *et al.* (2007), “New Hubble Space Telescope Discoveries of Type Ia Supernovae at $z \geq 1$: Narrowing Constraints on the Early Behavior of Dark Energy”, *Astrophys. J.* 659, 98-121.
- STRAUMANN, N. (2013), *General Relativity. With Applications to Astrophysics* (Berlin).
- VALLENTIN, A. (1954), *The Drama of Albert Einstein* (Garden City, NY).
- WEINBERG, S. (1977), *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe* (New York).

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Fig. 6.1. Bas-relief from the façade of the Temple of Bel, Palmyra, after H. SEYRIG, “Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre”, *Syria* 15 (1934) 155–186, pl. XX.

Fig. 6.2a. Late antique representations of Titans/Giants from West Asia: Painted panel from Mithraeum, Dura-Europos, after F. CUMONT, “The Dura Mithraeum”, in J.R. HINNELL (ed.), *Mithraic Studies* (Manchester, 1971), vol. 2, Plate 27a.

Fig. 6.2b. Late antique representations of Titans/Giants from West Asia: Lintel relief from As-Suwayda, Syria, rendering after C. CLERMONT-GANNEAU, *Études d’archéologie orientale* (Paris, 1895), vol. 1, 179.

Fig. 6.3. Chinese silk painting of Manichaean cosmology, private collection, after Y. YOSHIDA, “Cosmology and Church History Depicted in the Newly Discovered Chinese Manichaean Paintings” (in Japanese), *Yamato Bunka* 121 (2010) 3–34, Pl. 1; reproduced by permission of the Yamato Bunkakan, Nara, Japan.

Fig. 7.1. Aratus and Urania. Monnus Mosaic, Rheinisches Landesmuseum Trier (detail), 3rd century AD. Photograph Th. Zümer. Reproduced by permission.

Fig. 7.2. The Northern Hemisphere. Germanicus, *Phaenomena* and other Latin texts in the Aratean tradition. 15th century AD manuscript. Cologny, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 7, f. 2v. (www.e-codices.unifr.ch).

Fig. 7.3. Lepus. Germanicus, *Phaenomena*. 9th century AD manuscript. Leiden University Library, VLQ 79, 62v. Reproduced by permission.

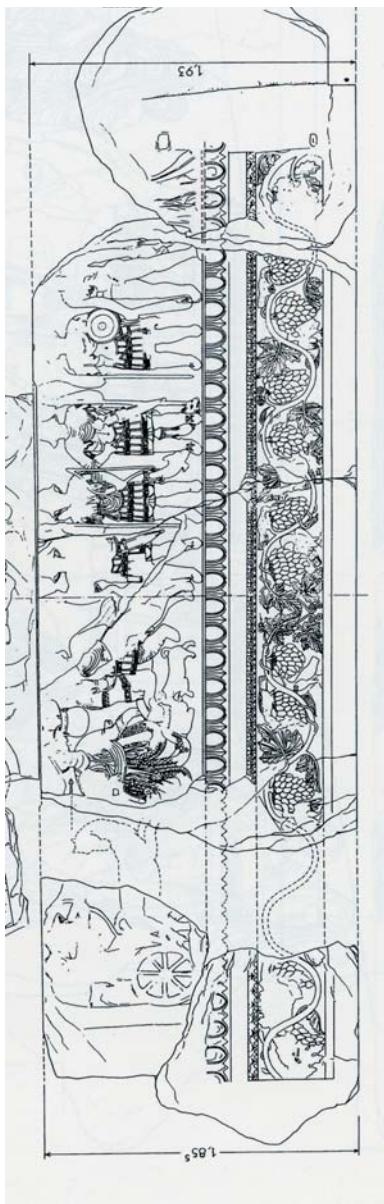


Fig. 6.1



Fig. 6.2a

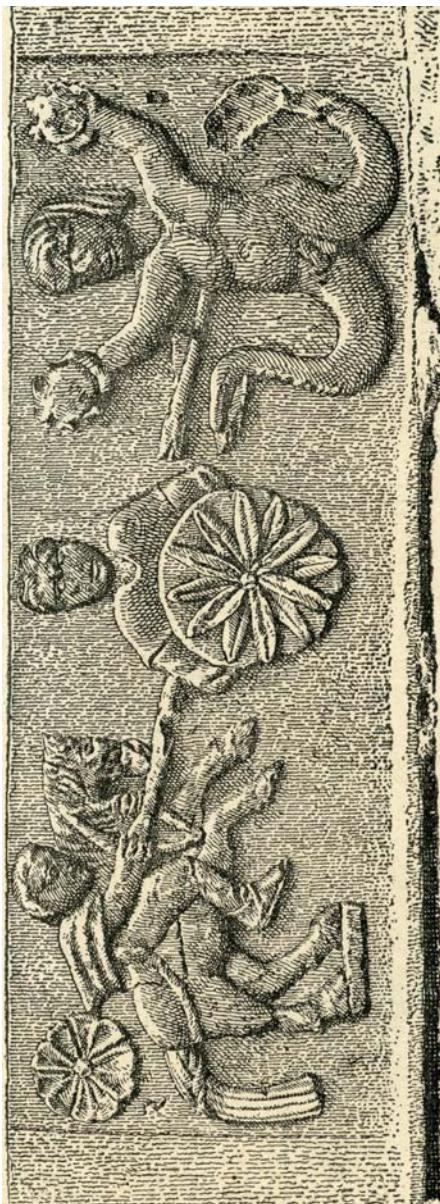


Fig. 6.2b

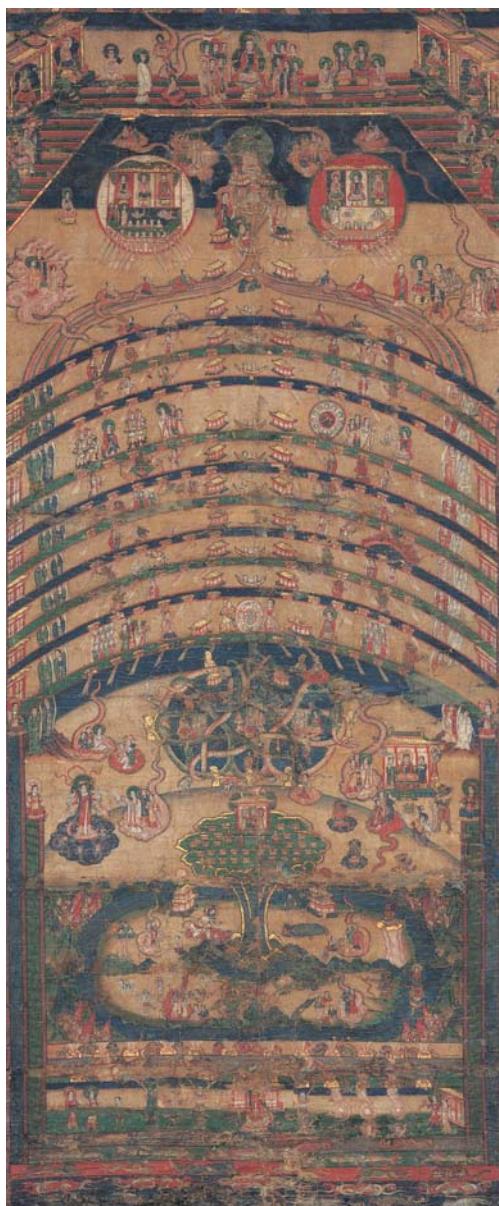
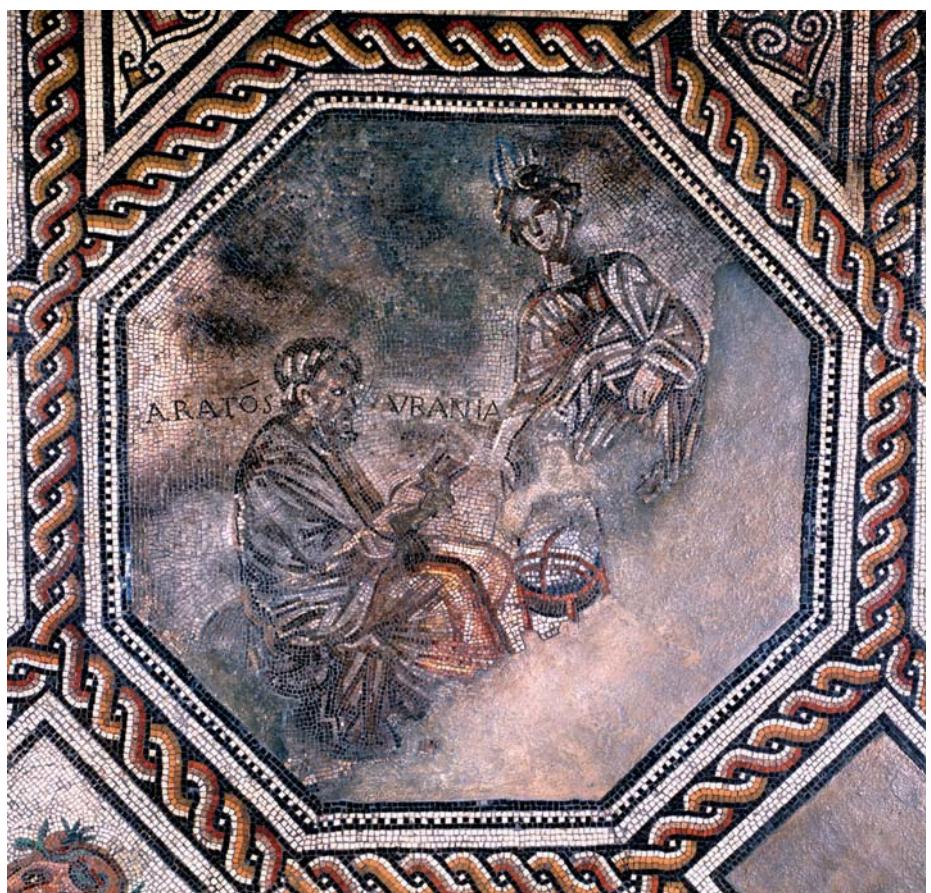


Fig. 6.3



7.1





7.3

INDEX

A. AUTEURS ET TEXTES ANCIENS

- A**ccius, *Andromeda*: 261.
Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaei opiniones* 5: 228.
Alexander Polyhistor: 223.
Anaxagoras, fr. 59 B 12 DK: 157.
Anaximander, fr. 12 A 11 DK: 84.
Anaximenes:
 fr. 13 A 7 DK: 85.
 fr. 13 A 14 DK: 84.
Anthologia Palatina 7, 508: 132.
Apion: 196.
Apollodorus: 229-230, 236.
 Bibl. 1, 6, 1-2: 227.
Apuleius, *Mund.* 30, §355, 165 Thomas: 296.
Aratus: 253-289.
 Phaen.: 3, 7, 253-289.
 1-2: 255.
 2: 263.
 2-4: 258.
 5: 259.
 96-136: 273.
 255-455: 261.
 338-340: 269.
 359-360: 270-271.
 460-461: 276.
 783-787: 7, 254-255.
Aratus Latinus: 260.
Aristarchus: 288.
Aristeas Iudaeus, *Epistula*: 182.
Aristides sanctus, *Apol.* 1, 1: 304.
Aristobulus: 182-184, 259.
 fr. 5: 184.
- Aristoteles: 139, 144, 257, 310-311, 313.
Cael.: 298.
 1, 9, 278b9-21: 296.
De philosophia 13, p. 81 Ross: 303.
Metaph. A 4, 985a19: 185.
Phys.:
 2, 3, 196a22: 185.
 8, 1, 252a5-10: 156-157.
Ps.-Aristoteles, *Mund.*:
 2, 391b9-12: 296.
 2, 392a10: 295.
 2, 392a18: 295.
 3, 393a3-4: 295.
 5, 396b23-24: 296.
 5, 396b24: 295.
 5, 396b28: 295.
 5, 396b30: 295.
 5, 397a6: 295.
 5, 397b7: 295.
 6, 397b27: 295.
 6, 398b8: 295.
 6, 398b9: 295.
 6, 399a13-14: 296.
 6, 399a14: 295.
 6, 399a18: 295.
 6, 399a20-21: 295.
 6, 399b10: 295.
 6, 400a7-9: 295.
Augustinus: 5, 212.
 C. Faust.:
 2, 5: 230.
 11, 3: 229-230.

- 15, 6: 239.
 20, 6: 235.
 20, 9: 233.
Gen. c. Manich. 1, 2, 3-4: 243.
Haer. 46: 242.
 Auienius: 7, 260.
- B**acchylides 5, 27: 117.
 Berossus: 34, 43, 210, 222-224, 248.
Babyloniac (= *FGrHist* 680 F 1, 6): 223.
Book of Giants, v. *Livre des géants*.
- C**aesar, *Bell. Gall.* 6, 14, 5-7: 164.
 V. aussi Index B s.v. César.
 Calcidius 278: 200, 202.
 Callimachus: 7.
Aet.:
 1, 11 Pf.: 254.
 1, 24 Pf.: 254.
 110 Pf. (*Coma Berenices*):
 271-272.
Epigr.:
 27 Pf. = 56 GP: 253-254.
 27, 4 Pf.: 255, 263.
 Candidus: 196.
 Catullus, *Carm.* 66 (*Coma Berenices*):
 271-272.
 Celsus: 185.
 Chrysippus, *SVF III*, §527, 168: 296.
 Cicero: 6, 174, 260, 265, 278-279,
 289.
Arat.: 7, 260-262, 265, 274, 287.
 fr. 1 S.: 266.
 fr. 33, 120-124 S.: 269-270.
 fr. 33, 145-148 S.: 271.
De orat. 1, 69: 253.
Diu.: 274.
 1: 274.
 2: 274.
 2, 14: 260.
Fin.:
 2, 20: 163.
 2, 102: 163.
- Leg. 2, 7: 260.
Nat. D.: 274.
 1, 66: 163.
 2, 37, 95: 303.
 2, 53, 133: 300.
 2, 61, 154: 300.
 2, 104: 260.
- Cinna, fr. 11 Blänsdorf, Courtney =
 13 Hollis: 262-263, 265, 286.
 Cleanthes, *Hymnus in Iouem*: 284.
 Clemens Alexandrinus: 196, 200.
Ad Cor. 38, 3: 304.
*Excerpta ex Theodo*to:
 41, 4: 305.
 54, 1: 204.
 54, 2: 204.
 59, 3-4: 305.
 78: 305.
 80: 305.
Hypotyp.: 196.
Strom.: 195-196.
Collectio Coisliniana in Genesim (Petit):
 fr. 73: 202.
 fr. 121: 203.
 fr. 259: 203.
Coran: 180.
 69, 41: 175.
cunéiforme, écriture religieuse, v. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (KAR) (Ebeling).
- D**amascius: 20.
 Democritus: 179.
 Diogenes Laertius: 132.
 7, 137: 296.
 10, 12: 163.
 Diogenes Oenoandaeus: 175.
 fr. 23 Smith: 160.
 fr. 56 Smith: 178.
- E**mpedocles: 105-106, 113, 116-117, 125-135, 139-140, 145-146, 149, 160-161, 165, 173, 287.
 fr. 31 B 1 DK: 131.

- fr. 31 B 2 DK: 131.
 fr. 31 B 3 DK: 129-131, 155.
 fr. 31 B 11 DK: 133.
 fr. 31 B 13-14 DK: 294.
 fr. 31 B 21, 7 DK: 127, 145.
 fr. 31 B 23, 17 DK: 127, 145.
 fr. 31 B 112 DK: 125-129.
 fr. 31 B 114 DK: 129.
 fr. 31 B 115 DK: 127-128, 132-
 133, 145, 155-157.
 fr. 31 B 124 DK: 134.
 fr. 31 B 129 DK: 133.
 fr. 31 B 131 DK: 129-130.
 fr. 31 B 139, 1-9 DK: 128.
 fr. 31 B 156 DK: 132.
P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666: 125,
 132, 156.
 Ennius: 164-168.
Andromeda: 261.
Ann.:
 3 Skutsch: 165.
 7 Skutsch: 168.
 11 Skutsch: 167.
 206-207 Skutsch: 166.
Enūma eliš: 3, 8-9, 11, 15-49, 70-71,
 85, 100-101, 141, 149-151, 222-
 226, 233-234, 240, 249, 285.
 1, 1-2: 21.
 1, 1-6: 22.
 1, 1-24: 27.
 1, 7: 23.
 1, 7-10: 24.
 1, 9: 23.
 1, 11-15: 26.
 1, 16-20: 26, 49.
 1, 18: 27.
 1, 21: 22.
 1, 21-24: 27, 224.
 1, 29-78: 23.
 1, 131: 224.
 1, 140-142: 224.
 2, 90-91: 224.
 2, 95: 224.
 3, 10: 29.
- 3, 138: 29.
 4, 7-10: 32.
 4, 11-12: 32.
 4, 13: 29.
 4, 14: 294.
 4, 19-26: 22, 28.
 4, 29: 224.
 4, 31: 28.
 4, 35-37: 224.
 4, 49: 28.
 4, 50-53: 224.
 4, 77-78: 224.
 4, 95-102: 224-225.
 4, 117-118: 28.
 4, 136: 233.
 4, 137: 28.
 4, 137-140: 233.
 4, 143-146: 233.
 5, 1-8: 234.
 6, 5: 71.
 6, 13-14: 234.
 6, 28-33: 234.
 6, 31-35: 71.
 6, 39-44: 71, 234.
 6, 79: 71.
 6, 113-116: 33.
 6, 119-121: 33.
 6, 144: 71.
 7, 97: 34.
 7, 139-142: 33.
 7, 145-152: 18.
 7, 147: 46.
 7, 160: 18.
 Ephraem Syrus: 228.
Epictetus, Conu.:
 1, 6, 19: 303.
 1, 6, 25: 303.
 1, 9, 2: 302.
 1, 29, 29: 305.
 2, 8, 11: 303.
 2, 10, 3: 302.
 2, 24, 19: 305.
 3, 24, 95: 303.
 4, 1, 104: 303.

- Epicurus: 5-6, 9, 160-163, 165, 170, 173-174, 176-177, 180, 311-313.
Ep. Hdt. 88: 169.
Sent. Vat.:
 10: 163.
 29: 162-163.
- Epistula ad Diogenetum* 6, 3: 302.
- Épopée de Gilgamesh*: 39, 41, 213.
- Eratosthenes: 256, 272.
- Eudemus:
 3, 7, 1: 223.
 fr. 150 Wehrli: 20.
- Eudoxus: 256-257, 287, 306.
- Euipides:
Andromeda: 261.
Hercules furens 177-180: 227.
- Eusebius:
Chron.: 34.
Hist. eccl.:
 5, 13, 8: 196.
 5, 27: 196.
 6, 24, 2: 197.
- Praep. euang.*:
 7, 20: 200.
 13, 12, 6: 259.
- Eustathius Antiochenus:
Engast. 21 = *Comm. Gen.* fr. D 14
 Metzler: 203.
- G**ermanicus: 260-262, 270-271, 276-279, 285.
Arat. 7.
 1-5: 277-278.
 9-10: 277-278.
 362-366: 271.
 444-445: 277.
 558-560: 277-278.
- Gilgamesh, epic of*, v. *Épopée de Gilgamesh*.
- Gyān Wifrās*: 241-242.
- H**eraclitus:
 fr. 22 B 1 DK: 294.
- fr. 22 B 7 DK: 294.
 fr. 22 B 53 DK: 294.
 fr. 22 B 57 DK: 122.
 fr. 22 B 64 DK: 294.
 fr. 22 B 66 DK: 294.
 fr. 22 B 80 DK: 294.
 fr. 22 B 90 DK: 294.
 fr. 22 B 106 DK: 122.
- Hermes Trismegistus 8, 5, t. I, p. 89
 Nock-Festugière: 300.
- Herodotus: 76.
- Hesiodus: 3, 9-10, 12, 105-106, 108-120, 135, 139-140, 146-147, 165, 176, 230, 254, 257.
Op.: 108, 114-115, 119, 125, 131, 135, 139-140, 142-143.
 8-10: 153.
 10: 114.
 287-292: 117.
 293: 115.
 646-694: 114.
 661-662: 114.
- Theog.*: 8, 108-109, 119, 124, 138-143, 149, 158, 298.
 1-34: 109.
 2-23: 124.
 10: 114.
 10-21: 139.
 13-14: 110.
 21: 110.
 22-28: 152-153.
 24: 110, 118.
 26: 109.
 27-28: 138.
 32: 153, 175.
 32-33: 138.
 38-39: 154.
 43: 132.
 45: 110, 143.
 64: 113.
 65: 112.
 70: 112.
 87: 130.
 94 ss.: 153.

- 109-111: 110, 143.
 116: 110-111.
 120-122: 111.
 132: 112-113.
 136: 112.
 138: 113.
 155: 113.
 177: 113.
 205: 114.
 211-232: 111.
 218-219: 143.
 259: 112.
 295: 143.
 319: 143.
 353: 112.
 355: 112.
 374: 114.
 453: 114.
 738: 294.
 748-754: 121.
 845: 229.
 879: 112.
 889-890: 114.
 902: 118.
 908: 112.
 909: 112.
 910: 112.
 915: 112.
 962: 114.
 1000: 114.
 1006: 114.
 1009: 112.
 1018: 112.
- Hesychius: 248.
 Hierocles, *In Carm. aur.* 20, 4, 10:
 127.
 Hieronymus:
Homilia in Psal. 132: 228.
In Tit. 1, 12 = *PL* 26, 607 Migne:
 259-260.
- Hipparchus: 256.
 Homerus: 3, 9, 105-108, 110, 125,
 134-135, 138-140, 147, 153, 158,
 165-166, 176, 261, 286.
- Il.:*
 1, 6: 106.
 1, 8: 106.
 1, 68-71: 154.
 1, 396-406: 107.
 2, 484-493: 106.
 5, 749: 118.
 8, 393: 118.
 8, 399-400: 123.
 8, 478-481: 107.
 10, 303-306: 107.
 14, 201: 107.
 14, 216-217: 113.
 14, 246: 107.
 14, 295-296: 107.
 14, 302: 107.
 15, 18-21: 107.
 15, 187-193: 107, 293.
 23, 671: 124.
- Od.:* 117, 157.
 8, 159: 124.
 10, 303-306: 107.
 11: 140.
 11, 305-320: 228.
 22, 348: 106.
- Hymni Homericci:*
 3, *Apoll.* 1-9: 124.
 20, *Heph.*: 109.
- I**amblichus, *Protr.* 15, 21: 127.
 Ignatius Antiochenus, *Ad Rom.* 2,
 2: 304.
 Iosephus, Flauius, *AJ* 18, 257-260:
 184.
 Irenaeus: 196.
Adu. haer. 1, 7, 5: 204.
- Keilschrifttexte aus Assur religiösen
 Inhalts (KAR) (Ebeling)* 307: 83.
 Kephalaia:
 11, 44, 2-3: 233.
 16, 51, 25-31: 239.
 28: 233.
 38: 243.

- 70: 243.
 79, 34 - 80, 4: 233.
 87, 1: 233.
 112: 243.
 151, 372, 11-19: 220, 247.
Kyriae doxae: 174-175.
- L**actantius, *Diu. inst.:* 177.
 Leonidas Tarentinus:
 101 GP: 254-255.
 101, 1 GP: 255.
- Liuius: 166-167.
 Liuius Andronicus:
Andromeda: 261.
Odyssia: 261.
Livre des géants: 228-229.
- Lucretius: 3, 5-7, 134, 149-178, 265-
 266, 274-275, 287, 289.
 1, 55-57: 284.
 1, 62-79: 161-162.
 1, 72-77: 163.
 1, 72-79: 162.
 1, 74-77: 170.
 1, 102-103: 166-167.
 1, 102-106: 164.
 1, 112-119: 164.
 1, 117-119: 165.
 1, 118-119: 165.
 1, 124-125: 165.
 1, 126: 165.
 1, 459-463: 157-158.
 1, 464-482: 158.
 1, 734-739: 160-161.
 1, 741: 161.
 1, 926-930: 165.
 2, 1030-1039: 303.
 4, 1-5: 165.
 5, 8: 160.
 5, 110-116: 159.
 5, 200-203: 297.
 5, 222-223: 302.
 5, 416-431: 168.
 5, 436-439: 169.
- 5, 449-508: 169.
 5, 526: 300.
 5, 1198: 176.
 5, 1204-1210: 312.
 5, 1445-1447: 158.
- M**ani: 3-5, 219-251, 285.
 M 10, R.11 - V.22 (Asmussen):
 222.
Šabuhragān: 233.
 M 7982: 234.
 M 7984: 234.
- Manilius, *Astronomica:* 7, 260-261,
 265, 278-279, 285-286, 288.
 1, 13-19: 275-276.
 1, 483-487: 275, 284.
 2, 25-27: 272.
 2, 37-38: 272.
 2, 82: 284.
 5, 540-618: 272-273.
- Marcus Antonius, *Med.* 8, 52: 305.
- Midrash Rabbah:* 47.
- Mishna:*
Roch Hachana 1, 2, 16a: 301.
Yévamot:
 63a: 301.
 92b: 301.
- N**aeuius: 166-167.
Nag Hammadi codices: 196.
 VIII, 2 Robinson: 304.
- O**rigenes: 9, 11, 181-183, 195-207.
Commentarius in Genesim: 196-
 206.
 fr. D 3 Metzler: 200.
 fr. D 7 Metzler: 198, 201.
 fr. D 11 Metzler: 202.
 fr. D 13 Metzler: 201.
 fr. D 14 Metzler: 203.
 fr. D 18 Metzler: 203.
 fr. D 22 Metzler: 203.
 fr. E 1 ss. Metzler: 204.

- test. C II 1 Metzler: 200, 202.
 test. C II 3 Metzler: 202.
- Commentarius in Iohannem:* 198.
 1, 19, 110-111: 199.
 6: 197.
 19, 22, 147: 199.
- Contra Celsum:* 199.
 4, 37: 199.
 4, 39: 199.
 6, 27: 185.
 6, 49: 196.
 6, 49-52: 199.
 6, 60: 199.
 7, 20: 203.
- De principiis:* 198, 202.
 2, 1, 4: 200.
- Homiliae in Genesim:* 198.
 1, 1: 205.
 1, 2: 200.
 1, 5-6: 205.
 1, 12-13: 202.
 1, 13: 205.
- Philocalia:* 198.
 23, 1: 201.
 23, 1-11: 201.
 23, 2: 201.
 23, 14-21: 201.
- Ouidius: 260-261, 278-279.
Am. 1, 15, 16: 263.
Fast.: 7, 260, 271-272.
Met.: 271.
 fr. 1-2 Blänsdorf: 260.
- P**armenides: 105-106, 116-125, 130-131, 135, 139-140, 149, 173.
 fr. 28 B 1, 1-3 DK: 123-124.
 fr. 28 B 1, 3 DK: 124, 127.
 fr. 28 B 1, 7-12 DK: 127.
 fr. 28 B 1, 22-32 DK: 154-155.
 fr. 28 B 1, 52 DK: 118, 120.
 fr. 28 B 4 DK: 119.
 fr. 28 B 5 DK: 120.
 fr. 28 B 6, 5 DK: 121.
- fr. 28 B 6, 29-42 DK: 121.
 fr. 28 B 7, 4 DK: 144.
 fr. 28 B 7, 60 DK: 145.
 fr. 28 B 8, 53: 121.
 fr. 28 B 9, 1: 121.
 fr. 28 B 14 DK: 124.
 fr. 28 B 14, 59 DK: 124.
- Philo: 11, 181-195, 198, 200-206, 210-217.
Aet. 47: 216.
Cher.: 193.
Decal. 100: 196.
Flacc. 191: 191.
Leg.: 191-192.
 1, 1: 192, 205.
 1, 105-108: 203.
- 1-3: 193.
 2, 12: 196.
 2, 19: 192.
 3, 99: 301.
- Legat.*: 184-192, 197.
 1-7: 195.
 3: 191.
 147: 186.
- Migr.*:
 179: 194, 201.
 180-181: 194.
 194: 201.
- Mos.*: 184.
 2, 46-47: 184.
 2, 48: 185.
- Opif.*: 193, 196.
 3: 187.
 7-8: 195.
 7-12: 188.
 8: 188.
 9-11: 187-188.
 15: 182, 216.
 17-18: 187.
 26-28: 188.
 45-46: 188.
 46: 189.
 53-54: 189.

- 61: 189.
 77-81: 189.
 89-128: 184.
 134: 190.
 150: 190.
 151-152: 190.
 151-170: 189.
 152: 190.
 169: 190.
 170-172: 190.
 171: 216.
 172: 191.
Post. 173-174: 193.
- Praem.:*
 1: 185.
 41: 301.
- Prou.:*
 1, 77-88: 201.
 1-2: 191.
 2, 50-51: 200.
- QG:* 191-193.
 1, 19: 193.
 1, 53: 203.
- Sacr. det.:* 193.
- Spec.:*
 1, 13-15: 194.
 1, 294: 301.
 3, 1-6: 186.
- Philodemus, *Piet.* 2044-2045 Obbink:
 163.
- Philoponus, Ioannes:
De aet. mundi 4 Rabe: 295.
De opif. mundi:
 1, 2 Reichardt: 295.
 3, 17 Reichardt: 295.
 7, 8 Reichardt: 296.
- Pindarus:
 Fr. 29 (*Hymne à Zeus*): 14.
 Fr. 162 SM: 228.
Nem. 8, 1-5: 114.
Ol. 4, 3-4: 129.
Pyth. 2, 21-48: 236.
- Plato: 12, 144, 147, 296-297, 306,
 313.
- Epin.:*
 977b1-2: 295.
 987b7-8: 297.
Pol. 273c1: 287, 297.
Symp. 195c1-5: 113.
Ti.: 1, 8-13, 87-88, 149, 179,
 183, 187, 200, 205-206, 210-
 211, 214-215.
 27a: 185.
 28c3: 185.
 30d1: 295, 300.
 31a2: 295.
 31b: 88, 183.
 38c: 298.
 40b-d: 298.
 43c: 88.
 45b: 189.
 46b: 189.
 47a-c: 189.
 90a-d: 191.
 90e: 185.
 92c7: 295.
 92d2: 295.
- Plautus: 261.
- Plutarchus:
Caes. 59, 6: 278.
De Pyth. or. 398-399: 160.
- Posidonius, fr. F 18 Edelstein &
 Kidd: 314-315.
- Proclus, *In Ti.:*
- I Diehl:
 p. 1, 5: 295.
 p. 4, 8: 295.
 p. 4, 28: 295.
 p. 5, 18: 295.
 p. 5, 22-25: 306.
- II Diehl:
 p. 272-273: 296-297.
 p. 352-353: 315.
- III Diehl, p. 118, 22-24: 297.
- Psautier manichéen / Psalm-Book* (All-
 berry):
 1, 32-2, 1: 233.
 11, 21-23: 233.

- 35, 3-26: 238.
 137, 62-64: 233.
 144, 21: 233.
 160, 16-17: 238.
 163, 16-18: 238.
 178, 25-26: 238.
- Ptolemaeus, *SH* 712, 4: 254.
- Ptolemaeus astronom.: 288, 298, 313.
Alm., praef.: 306.
- Q**uintilianus, *Inst.* 1, 4, 4: 264.
- R**hodon: 196.
- Rig Veda* 10, 90: 232.
- S**cholia in Homeri *Odyssseam* 7, 59:
 227.
- Scholia in Pindari Isthmia* 6, 47:
 227.
- Seneca, *Ep.* 36, 10: 303.
- Septuaginta*, v. *Testamentum Vetus*.
- Sextus Empiricus, *Adu. math.* 7, 112-
 114: 122, 144.
- Siddur Rabbah* 48-51: 239.
- Socrates, *Hist. eccl.* 3, 7: 202.
- Statius, *Silu.*:
 5, 3: 263-264.
 19-24: 263-264.
- T**argum Onkelos: 228.
- Terentius: 261.
- Testamentum Vetus*: 3, 5, 180-181,
 210.
- Pent.: 184-185.
- Gen.: 3-4, 10-11, 51-103, 179-
 180, 182-183, 196, 210, 212-
 214, 299.
 1: 48-49, 54, 56-66, 70-77,
 80-85, 87-88, 97-103, 192,
 198, 202, 204, 285.
- 1, 1: 70, 192, 196, 200, 205,
 293.
- 1, 1-2, 4a: 56.
- 1, 1-5: 188.
- 1, 1-8: 196.
 1, 2: 70, 73, 81, 87, 99, 200.
 1, 3: 25, 72, 199.
 1, 5: 182.
 1, 6: 87, 199.
 1, 6-8: 70.
 1, 7-8: 205.
 1, 14: 61, 99, 198, 201, 205.
 1, 16: 72, 82.
 1, 21: 64.
 1, 22: 64-65.
 1, 26: 75, 97, 190.
 1, 26-27: 65, 68, 202.
 1, 28: 64-65, 68.
 1, 28-30: 63-64.
 1, 31: 61-62, 66.
 1-3: 56, 64.
 1-9: 64, 66-67, 69.
 1-10: 67-88, 102.
 1-11: 85.
 2, 1: 192.
 2, 2: 58.
 2, 3: 64.
 2, 4: 192.
 2, 4b-6: 81.
 2, 7: 190, 202.
 2, 15: 203.
 2, 17: 203.
 2, 23: 203.
 2, 24: 203.
 2-3: 101-103.
 3: 102.
 3, 21: 203.
 4, 22: 204.
 5: 86-87, 102, 204.
 5, 1: 196, 204.
 5, 6-9: 86-87.
 6: 64, 73.
 6, 4: 228.
 6, 5-8: 78-79.
 6, 11-13: 61-62, 68.
 6, 13: 73.
 6, 18: 68.
 6-9: 61, 102.

- 7, 11: 67.
 8, 20-22: 78-79.
 9: 64, 66, 68, 73, 77, 80, 99,
 101-102.
 9, 1-6: 63-64.
 9, 6a: 64.
 9, 11: 68.
 10: 74.
 10, 5: 74.
 10, 20: 74.
 10, 31: 74.
 11, 4: 29.
 12, 1: 193.
 17: 69.
 Ex. 12, 12: 98.
 Leu. 23-25: 59.
 Deut.: 69.
 6, 7: 46.
 31, 28: 67.
 I Reg.:
 8: 97.
 22, 19: 239.
 Esr. 4, 18: 75.
 Psalm. 146, 6: 293.
 Prou.:
 8, 22-31: 199.
 Eccl. 3, 11: 295.
 Sap.:
 2, 24: 300-301.
 7, 6: 301.
 14, 14: 301.
 Is.:
 6: 97.
 26, 20-21: 74.
 34, 11: 87.
 44, 24: 294.
 45, 5: 77.
 65-66: 67.
 Ier.:
 4, 23: 87.
 10, 16: 294.
 Ezech. 7, 2-3: 73.
 II Maccab. 7, 28: 72, 215.
- IV Maccab.: 216.
 Am.:
 7, 14-15: 142.
 8, 2-3: 73.
Testamentum Nouum: 180, 182.
 Iohan.:
 1, 9: 301.
 3, 17: 301.
 8, 23: 302.
 9, 39: 301.
 11, 27: 301.
 13, 1: 302.
 15, 19: 302.
 16, 21: 301.
 16, 28: 301.
 16, 33: 301-302.
 17, 11: 302.
 17, 18: 301.
 18, 37: 301.
 Act. 17, 28: 259.
 Epistulae Pauli:
 Heb. 11, 3: 216.
 Rom.:
 7, 14: 203.
 Apoc. 12: 54.
 Theodorus bar Koni: 233.
 Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum*:
 2, 4: 200.
 2, 12: 196.
 2, 12-30: 196.
 2, 30: 204.
 Thucydidies: 144.
 Titus Bostrensis: 228.
Torah: 4, 67, 74, 181.
- V**alentinus: 200.
 fr. 1, 5, 11: 196.
 Valerius Flaccus: 266.
 Varro, *Ling.* 7, 36: 166.
 Varro Atacinus: 260-261, 265, 279.
 fr. 21-22 Blänsdorf: 260.
 Vergilius: 261, 266, 278-279.

- Aen.* 6, 849-850: 268.
Ecl.:
 3, 40-42: 267.
 4, 6: 274.
Georg.: 7.
 1, 1-2: 268.
 1, 351-514: 260.
 1, 429-433: 266-267.
- 2, 473-474: 273.
 4, 392-393: 167-168.
Vita Arati I, 8, 5-11 Martin: 253.
- X**enophanes: 144.
 fr. 21 B 34-35 DK: 115.
Xwāstwānif IIIA: 242.

B. NOMS DE PERSONNES ET DE DIVINITÉS

- A**braham: 69, 189, 193, 206, 215.
 Achille: 106-108.
 Adam et Ève: 193, 203-204.
 Ahriaman, v. Angra Mainyu.
 Ahura Mazda: 225.
 Aigipan, v. Égipan.
 Alexandre le Grand: 42, 286.
 Amos: 142-143.
 Anat, Astarté: 231-232, 235.
 Anchise, Anchitès: 131-132, 268.
 Andromède: 272-273.
 Angra Mainyu: 232.
 Anshar: 25-26.
 Antigone Gonatas: 253.
 Antiochos I^{er}: 43.
 Anu: 26, 28, 30-31, 33, 230, 233-234.
 Anzu, v. Zu.
 Aphrodite, Vénus: 113-114, 132, 177, 284.
 Apollon: 106, 150, 153-154, 160, 175-177.
 Apsû: 23-24, 27, 43-44, 151, 233.
 Ariès: 272.
 Artémis: 236.
 Asarhaddon: 69.
 Asalluchi: 31.
 Ashéra: 232.
 Assur, divinité: 35.
 Athéna: 107, 236.
 Atlas: 240.
- Atoum: 294.
 Auguste, empereur: 7-8, 277-278.
Horologium Augusti: 8.
- B**aal, Bêl: 33, 97, 223, 226-227, 231-233, 235.
 Briarée: 107.
- C**aïn et Abel: 49, 193, 204.
 Calchas: 154, 157, 175-176.
 Calliope: 130-131, 155.
 Centaures: 236.
 César: 6, 264, 272, 278. V. aussi Index A s.v. Caesar.
 Chaos: 111-112. V. aussi Index C s.v. chaos.
 Circé: 107, 117.
 Conon: 267.
 Copernic: 12, 285, 288, 307.
 Cronos: 107, 114.
 Cyrus II, roi de Perse: 42.
- D**avid: 143.
 Démétrius, évêque d'Alexandrie: 197.
 Dieu: 4, 51-103, 228-232, 239, 242-243, 259, 299, 301-305.
 Dikè, Iustitia: 273-274.
 Dumuzi, v. Tammuz.
- É**gipan: 229.
 El: 232.

- Elohim: 33, 81, 97-98.
 Enki/Ea: 31, 33, 224, 233-235.
 Enlil: 26, 30, 32-34, 44, 231, 233-234.
 Éphialte: 227-229, 236.
 Érèbe: 111.
 Érichthonios: 236.
 Éros: 111-114.
 Éther: 111.
- G**aïa: 110, 112-113.
 Galilée: 307.
 Gayomart: 232.
 Grâces: 113.
- H**adès: 107.
 Hahhimas: 231.
 Hammurabi: 29-31, 41.
 Hedammu: 235.
 Heisenberg, Werner: 13.
 Héliades: 271.
 Héphaïstos: 108, 236.
 Héra: 107, 109, 236.
 Héraclès: 227-228.
 Hermès, Mercure: 107, 229, 286.
 Himéros: 113-114.
- I**nara: 230.
 Iphigénie: 176.
 Ishtar: 33, 232, 235.
 Ixion: 236.
- J**ésus-Christ: 199, 201-205.
 Jour: 111, 117-118, 120-122.
- K**epler, Johannes: 288, 307.
 Khorruzta, v. Ahura Mazda.
 Kingu: 28, 34, 71, 224, 234.
 Kishar: 25-26.
 Koshar-wa-Khasis: 233.
 Kumarbi: 230.
- L**ahamu: 24-25.
 Lahmu: 24-25.
- M**arduk: 8, 18-20, 22, 26, 28-34, 39-40, 44, 70, 97, 149, 151, 224, 226, 231, 233-234, 240.
 Memmius: 164, 173.
 Menalcas: 267-268.
 Mètis: 114.
 Mnemosyne: 112.
 Moires: 229.
 Moïse: 184-187, 190, 192-196, 201, 206, 211.
 Mot: 231.
 Muses: 106-107, 109-110, 112-115, 117-120, 125, 130-131, 135, 138-139, 143, 149, 153-154, 163, 165, 176.
 al-Mutanabbi: 175.
- N**abu: 226.
 Nebuchadnetsar I^{er}: 41.
 Nergal: 33-34.
 Newton, Isaac: 307.
 Nibiru: 234.
 Ninurta: 30, 33-34.
 Noé: 68-69, 73, 80.
 Nudimmud/Ea: 26-28, 31.
 Nuit: 110-111, 113, 117-118, 120-122.
- O**céan: 107, 110, 139.
 Orion: 269-270, 272, 286.
 Otos: 227-229, 236.
 Ouranos: 110, 112-113.
- P**antène d'Alexandrie: 195.
 Paul, apôtre: 259.
 Pausanias, pupille d'Empédocle: 131-132.
 Persée: 272-273.
 Persès: 114-115, 117, 119, 125, 135.
 Phaéton: 271.
 Phan Ku: 232, 318.
 Phébus, v. Apollon.
 Phémios: 106.
 Pison, Lucius Calpurnius: 6.

Pontos: 112-113.

Poséidon: 107.

Prométhée: 142.

Protée: 167.

Ptolémée I^{er}: 184.

Purusha: 232.

Rhéa: 114.

Sérapion de Thmuis: 228.

Seth: 193, 204.

Sévère d'Antioche: 224.

Shamash: 33-34.

Shimnu: 225.

Simbar-shipak: 30.

Sîn: 33.

Socrate: 179.

Tammuz: 232.

Téthys: 107, 110, 139.

Tiamat: 23-24, 27-29, 31, 39, 43-44, 70-71, 82, 151, 224, 226, 233-234, 240.

Titans: 107, 234.

Trajan: 195.

Typhon: 226, 229.

Ulysse: 107, 109, 117, 126, 139.

Utu: 34.

Utu: 34.

Virgo: 273.

Weizsäcker, Carl Friedrich von: 13.

Xormuzta, v. Ahura Mazda.

Yam: 233, 235.

Zagreus: 234.

Zeus, Jupiter: 7-8, 14, 107, 109-110, 114, 120, 141-142, 149, 153, 223, 226, 229, 236, 255, 258-259, 269, 277-278, 284.

Zu: 231.

C. INDEX THÉMATIQUE

Acrostiche: 254, 266-267.

allégorie: 122, 144-145, 178, 192-194, 203, 205, 211-212, 223, 229, 299, 303.

anthropocentrisme: 11, 189, 206, 216-217.

anthropologie, anthropologique: 1, 11-12, 71, 79, 182, 189-190, 202, 213, 243, 302.

astrologie, astrologique: 8, 201, 238, 264, 273, 276-279, 285-286, 288, 315.

astronomie, astronomique: 8, 40, 72, 211, 239, 253, 255-258, 260, 262-264, 276, 279-280, 285-286, 288, 297-298, 307, 314-315.

autorité: 9, 45, 105-107, 109, 114-115, 119, 123-125, 128, 134-135, 149-151, 156, 162, 164, 166-167, 170, 173, 175, 211, 220, 247, 263, 313.

Bien-être: 177, 190-191, 241.

Big Bang: VII, 10, 13, 215, 307, 325.

Catastérisme: 256-257, 260, 270-273, 278.

caverne: 303, 310.

CERN: VIII, 1, 4, 7, 13, 326.

Chaldéens: 193-194, 210, 248.

chaos: 31, 43, 54, 82, 173, 293, 318.

V. aussi Index B *s.v.* Chaos.

- combat des dieux: 23, 27, 221-230, 243.
- constellation: 22, 28, 234, 253, 256-257, 260-261, 264-265, 269-270, 272-273, 275-278, 286.
- contemplation: 176, 189, 199, 207, 275, 306.
- corps célestes: 44, 60-61, 72, 83, 88, 99-100, 183, 189, 193-194, 201, 216-217, 263, 270, 278, 288.
- cosmogénèse: 291-292.
- cosmogonie, cosmogonique: *passim*.
- cosmographie: 11, 291-292, 298-299, 306-307, 311, 313-315.
- cosmologie, cosmologique: *passim*.
- cosmos, *kosmos*: 1, 4, 6, 12, 105-108, 110-112, 116, 123, 128-129, 134-135, 143-144, 146, 157, 170, 173, 177, 183-185, 187-191, 193-195, 199, 205-206, 219, 224, 230, 232, 234, 237-238, 240-243, 257-258, 269, 275, 277, 279-280, 284, 292, 294-297, 299, 301, 309, 312-313, 318.
- comme corps démembré: 232-234.
- créateur: 97, 187-188, 194, 200, 215, 294, 302.
- Créateur intelligent: 1.
- creatio continua*: 13.
- creatio ex nihilo*: 9, 188, 200, 215.
- création: 2-5, 8-9, 19-27, 30-31, 33, 48, 51-52, 54, 56-57, 61-68, 70-73, 75-77, 81, 85, 87-88, 96-97, 99, 101-102, 149-150, 152, 179-190, 193, 195, 198-202, 204-206, 212, 215-216, 222-223, 232, 234, 242-243, 256, 299, 320.
- créationnisme: 2, 4, 180.
- culte, cultuel: 34, 57, 74, 101-102, 174, 176, 179, 225-226, 299, 311.
- Démiurge, démiurgique: 8, 72, 182, 199-201, 204, 215, 241, 307.
- destinataire: 8-9.
- déterminisme astral: 201.
- doxa*: 119, 122-125, 135, 144-145.
- dualisme, dualité: 5, 96, 108, 134-135, 188, 232-233.
- Épicurien(s), épicurisme: 6, 149-150, 157, 159-160, 161-163, 165, 169, 172, 174-177, 200, 275, 284, 287, 297, 300, 313.
- éthique: 1, 10-12, 146, 216, 317-318.
- eudaimonia*: 10-11.
- évolution: 4, 8, 66, 72, 77-78, 88, 96, 214-215, 307.
- Gigantomachie: 226-229.
- gnose, gnosticisme: 180-181, 194, 200, 240-241, 304-305, 307, 310, 313.
- Hétérodoxie: 196-197, 204.
- Interaction: 53, 129, 147, 179, 183, 210, 258, 328.
- Jet: 302, 305.
- jeu de mots: 255, 266.
- Logos*: 7, 10, 99, 116, 122, 130, 187-188, 198-199, 202, 204-207, 292, 305, 309, 312.
- loi: 180, 184-185, 187, 191, 194, 201, 203, 207.
- Matérialisme, matérialiste: 3, 5, 176, 213, 249.
- modèle: 10, 82, 116-117, 134, 141, 145, 164, 173, 179-181, 188-189, 194, 199-200, 202, 206,

- 220, 250, 257, 261-262, 265, 279, 285, 287-288, 306, 311, 313, 315.
- monde: 20-25, 27-31, 34, 51-54, 57-58, 61, 64-74, 77, 80-83, 86-88, 96, 99-100, 114, 122, 124-125, 135, 142, 145, 150-153, 155-156, 158, 160-162, 169-170, 172-173, 177, 188-189, 200, 203-205, 207, 230-231, 233, 235, 238, 240-242, 249, 258, 263-264, 267, 273, 275-276, 278, 284, 291-315, 319. V. aussi univers.
- création: 8-13, 39, 81, 150, 159, 168, 180, 204, 317.
- naissance: 3-4, 8-12, 15-16, 20.
- mythes d'émergence: 297.
- N**aissance: 8, 10, 109, 113, 116, 165, 221, 236, 241, 301-302, 304, 310.
- nature: 12, 21, 43, 48, 108, 150, 156, 163, 176-178, 187, 193, 201, 204, 223, 241, 249, 276, 284, 294, 296, 298, 305, 312, 319-320.
- O**racle: 127, 150, 155-157, 159-164, 174-175, 177.
- P**éché: 5, 102, 203.
- physique: 4, 6, 9, 12, 14, 21, 214, 315, 317-320, 322, 327.
- physis*: 108-109, 123, 131, 135, 293.
- poésie épique: 41-42, 107, 116-117, 132, 135, 138-140, 143-144, 268, 287.
- présocratiques: 3, 5, 9, 149-150, 161, 173, 185.
- providence: 187-188, 190-191, 195, 200-201, 213, 297, 304.
- R**eligion: 5, 7, 9, 35, 47-48, 125, 161, 176-177, 220-221, 249-251, 258, 274, 284, 311.
- répétition: 120-122, 132.
- S**éduction des archontes: 235.
- stoïcien(s), stoïcisme: 7, 159, 172, 211, 258, 274, 284, 300, 305.
- sujet: 293, 299-300, 306.
- syncrétisme: 35, 211.
- T**héogonie: 20, 24, 107, 110, 116, 120, 138, 140, 230, 298-299.
- tradition: 20, 30-31, 35, 59, 70-72, 80-84, 96, 138-139, 146, 149-150, 160, 165-167, 173-174, 176-177, 219-222, 226-227, 231-232, 236-237, 242, 244, 247-250, 257, 273-274, 280, 285, 299.
- U**nivers: 4, 8, 10, 12-13, 108, 116, 132, 134, 149-150, 154, 161-162, 164-166, 170, 172-173, 185, 194, 213, 223-224, 243, 250, 257-258, 264-265, 274-276, 278, 285, 288, 295-299, 302-303, 307, 309-310, 312-313, 317, 319, 322-323, 325-328. V. aussi monde.
- origine: 1, 9, 11, 317.
- V**érité: 52, 114, 118-120, 122-123, 125, 129, 135, 138, 146, 153-155, 160, 172-173, 219, 244.

