

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin

TOME XVIII

PSEUDEPIGRAPHA I

Pseudopythagorica — Lettres de Platon

Littérature pseudépigraphique juive

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

RONALD SYME, WALTER BURKERT, HOLGER THESLEFF,

NORMAN GULLEY, G. J. D. AALDERS H. WZN.,

MORTON SMITH, MARTIN HENGEL, WOLFGANG SPEYER

Entretiens préparés et présidés

par KURT VON FRITZ

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDŒUVRES - GENÈVE

1972

En 1966, à l'occasion de l'assemblée générale de la FIEC, qui se tenait à la Fondation Hardt, Sir Ronald Syme avait suggéré que des entretiens fussent une fois consacrés aux faux littéraires dans l'Antiquité.

Ayant accepté cette suggestion, les conseils de la Fondation Hardt chargèrent un de leurs membres, le professeur Kurt von Fritz, des travaux préparatoires.

La tâche était difficile : les littératures antiques sont en effet d'une prodigieuse richesse en textes pseudépigraphiques. Il fallut donc choisir, et, bien vite, on s'aperçut que plusieurs entretiens seraient nécessaires si on voulait faire le tour du sujet. Laisant provisoirement de côté les faux purement littéraires, en particulier les faux poétiques, les falsifications historiques et la littérature chrétienne, on retint, pour une première session, trois groupes de faux philosophiques ou religieux : les *Pseudopythagorica*, ensemble considérable de textes dont le dialecte dorien est le plus souvent artificiel et la datation malaisée, les *Lettres* de Platon, dont l'authenticité est matière à controverse depuis l'Antiquité, et la tradition pseudépigraphique juive.

Comme il était naturel, c'est à Sir Ronald Syme (Oxford), père de l'entreprise, qu'on demanda d'introduire le sujet ; les professeurs Walter Burkert (Zurich) et Holger Thesleff (Helsinki) furent chargés de confronter leurs vues, en partie divergentes, sur les *Pseudopythagorica*, et les professeurs Norman Gulley (Lampeter) et G. J. D. Aalders (Leyde), de discuter les motifs qu'il y a de contester ou de reconnaître l'authenticité de quelques-unes des *Lettres* de Platon, en particulier de la septième.

Les professeurs Morton Smith (Columbia) et Martin Hengel (Erlangen) présentèrent ensuite, dans son étonnante variété, la tradition pseudépigraphique juive, puis le Dr Wolfgang Speyer (Bonn), proposa, en guise de conclusion, quelques remarques sur le caractère spécifique des textes pseudépigraphiques religieux. Le professeur Kurt von Fritz dirigea ces entretiens, qu'il avait préparés, et prit une part très active aux discussions.

Le titre *Pseudepigrapha I* indique que la Fondation Hardt entend consacrer ces prochaines années d'autres entretiens aux faux littéraires.

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
Tome XVIII

PSEUDEPIGRAPHA I

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin

PSEUDEPIGRAPHA I

Pseudopythagorica — Lettres de Platon
Littérature pseudépigraphique juive

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

RONALD SYME, WALTER BURKERT, HOLGER THESLEFF,
NORMAN GULLEY, G.J.D. AALDERS H. WZN.,
MORTON SMITH, MARTIN HENGEL, WOLFGANG SPEYER

Entretiens préparés et présidés
par Kurt von Fritz

VANDŒUVRES-GENÈVE

31 AOÛT - 5 SEPTEMBRE 1971

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1972 by Fondation Hardt, Genève

CES ENTRETIENS ONT ÉTÉ ORGANISÉS ET CE VOLUME A ÉTÉ PUBLIÉ
AVEC L'AIDE DU FONDS NATIONAL SUISSE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

AVANT-PROPOS

En septembre 1966, la Fédération internationale des associations d'études classiques (FIEC) tenait à la Fondation Hardt son assemblée générale. Un après-midi, M. Martin Bodmer reçut les participants dans sa fameuse Bibliothèque de Coligny. C'est là qu'au cours d'une conversation, Sir Ronald Syme demanda: « Pourquoi la Fondation Hardt ne consacrerait-elle pas une fois ses entretiens aux faux littéraires dans l'Antiquité ? »

Telle est l'origine des entretiens qui forment la matière du présent volume. La Fondation avait chargé un membre de son comité scientifique, le professeur Kurt von Fritz (Munich), de les préparer. Ce ne fut pas chose facile. Les littératures antiques sont en effet d'une prodigieuse richesse en textes pseudépigraphiques. Il fallut donc choisir, et, bien vite, on s'aperçut que plusieurs entretiens seraient nécessaires si on voulait faire le tour du sujet. Laissons provisoirement de côté les faux purement littéraires, en particulier les faux poétiques, les falsifications historiques et la littérature chrétienne, on retint, pour une première session, trois groupes de faux philosophiques ou religieux: les Pseudopythagorica, ensemble considérable de textes dont le dialecte dorien est le plus souvent artificiel et la datation malaisée, les Lettres de Platon, dont l'authenticité est matière à controverse depuis l'Antiquité, et la tradition pseudépigraphique juive.

Comme il était naturel, c'est à Sir Ronald Syme (Oxford), père de l'entreprise, qu'on demanda d'introduire le sujet; les professeurs Walter Burkert (Zurich) et Holger Thesleff (Helsinki) furent chargés de confronter leurs vues, en partie divergentes, sur les Pseudopythagorica, et les professeurs Norman Gulley (Lampeter) et G.J.D. Aalders (Leyde), de discuter des motifs qu'il y a de contester ou de reconnaître l'authenticité de quelques-unes des Lettres de Platon, en particulier de la septième.

Les professeurs Morton Smith (Columbia) et Martin Hengel (Erlangen) présentèrent ensuite, dans son étonnante variété, la tradition pseudépigraphique juive, puis le Dr Wolfgang Speyer (Bonn), dont l'important ouvrage Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum venait de paraître,

proposa, en guise de conclusion, quelques remarques sur le caractère spécifique des textes pseudépigraphiques religieux. Le professeur Kurt von Fritz dirigea ces entretiens, qu'il avait préparés, et prit une part très active aux discussions.

Le titre Pseudepigrapha I indique que la Fondation Hardt entend consacrer ces prochaines années d'autres entretiens aux faux littéraires. On trouvera à ce sujet des précisions dans le résumé de la discussion qui a suivi l'exposé de Sir Ronald Syme (pp. 18 sqq.).

Le présent volume, qui est le dix-huitième de la série des Entretiens sur l'Antiquité classique, est muni d'index qui ont été établis par M. Bernard Grange, bibliothécaire de la Fondation Hardt, avec l'aide de Mme Martine Vodoz.

Une fois de plus, le Fonds national suisse de la recherche scientifique a grandement facilité par ses subsides l'organisation de ces entretiens et la publication de leurs résultats. La Fondation Hardt lui en exprime ici sa vive reconnaissance.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
I. RONALD SYME	
<i>Fraud and Imposture</i>	1
Discussion	18
II. WALTER BURKERT	
<i>Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica</i>	23
III. HOLGER THESLEFF	
<i>On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica. An alternative Theory of Date and Purpose</i>	57
Discussion sur les deux exposés précédents	88
IV. NORMAN GULLEY	
<i>The Authenticity of the Platonic Epistles</i>	103
Discussion	131
V. G. J. D. AALDERS H. Wzn.	
<i>Political Thought and Political Programs in the Platonic Epistles</i>	145
Discussion	176
VI. MORTON SMITH	
<i>Pseudepigraphy on the Israelite Literary Tradition</i>	189
Discussion	216
VII. MARTIN HENGEL	
<i>Anonymität, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung» in der jüdisch-hellenistischen Literatur</i>	229
Discussion	309

VIII. WOLFGANG SPEYER

*Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung
und «echte religiöse Pseudepigraphie»*

331

Discussion

367

INDICES

373

I

RONALD SYME

Fraud and Imposture

FRAUD AND IMPOSTURE

I. INTRODUCTION

The occasion of the present colloquium is felicitous on two counts. It marks the inception of a project that was brought to the notice of the Fondation Hardt about seven years ago, in the design of filling a gap in classical studies : there existed no book on the theme of forgery in Greek and Latin literature. Today we have in our company Dr. Speyer, already a known expert in the field, whose large and handsome volume came out this month ¹. The briefest inspection shows it comprehensive, penetrating, impeccable. Indeed, its excellence might appear to render the colloquium superfluous—or at the least to constitute a challenge of abnormal gravity.

Speyer's book is not confined to classical antiquity. As is proper, it includes the rich treasures of Jewish and Christian productivity. As in rhetoric and erudition, so in invention and fraudulence, each religion in turn exploited the audacities of *Graecia mendax*. And wide perspectives offer. Our investigation will concern definitions and categories, types of fraud and imposture, the various devices that clever rogues have used to simulate the authenticity of a document. For example, the alleged provenience, its accuracy (notably the plausible details, the fabricated names and invented persons). Again, questions of purpose and motive come in all the time, with a further refinement : how far has there been in some instances a serious and sustained effort to deceive.

The colloquium itself is devoted to a severely restricted selection of test cases. Yet it should not be solely or prima-

¹ W. H. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, Handbuch der Altertumswissenschaft I, 2 (C. H. Beck, 1971).

rily directed to segregating the false and the true. The theme brings up for assessment each and all of the scholarly criteria valid for verification.

The following remarks are designed merely to introduce a discussion, the trend and results of which it cannot by the nature of things anticipate. They are general or cursory in character (albeit at the same time condensed) and will allude to a number of themes, aspects and items which are not expected to turn up in this particular colloquium.

II. PARALLELS IN OTHER MEDIA

They are variously instructive for comparison. First of all, fakes in art and archaeology¹. Here, as with a manuscript or a map, material and fabric can be put to the test of an advanced laboratory technique, such as that which recently condemned most of the small pottery idols emanating from Hacilar in Anatolia. That may not be necessary when the anachronism is flagrant. For example, the frieze of turkeys superimposed on the wall of a medieval edifice at Schleswig (the American bird had not yet been imported into Europe). Nor did it require much artistic flair to discredit the effigy of Etruscan Diana that stood for many years in the museum at St. Louis. On the other hand, the spurious Vermeers are admirable; and some unpretentious products of skilled workmanship, like the fragments of archaic Greek sculpture made by Dossena, might have baffled suspicion, had there not emerged precise information about the agents who employed and exploited him. Indeed, the detection of a single fake may lead to the discovery of whole factories serving a profitable market.

¹ Useful specimens will be found in O. KURZ, *Fakes*² (1967).

However, all question of profit apart, these branches of forgery will permit entertaining inferences about human motives—the spur of emulation, the aspirations of an unrecognized artist, the artistic delight in deception for its own sake.

To this rubric bogus inscriptions stand in close relevance. Of some the original text is not available for scrutiny, only a copy, but others, though preserved on stone or metal, can also be treated as literary texts, since they originated as such. Hence a method independent of the purely epigraphic criteria of material and letter forms. They are liable to betray their nature through style and language, through gross errors or clear anachronisms. And once again the incentive may not be far to seek—the expert's passion and the collector's mania, the desire to extend knowledge. And finally, as elsewhere, sheer exhilaration and the spirit of mockery.

III. CRITERIA OF AUTHENTICATION

First of all, doubts may be provoked for external or surface reasons. The general impression may suffice to condemn. That is manifestly the case for Plutarch, *Parallela Minora*, with its rich equipment of spurious erudition. And it is totally implausible that certain documents can ever have existed, such as a letter of M. Aurelius to the Roman Senate testifying to the role of Christian soldiers in the Miracle of the Thundering Legion.

In fact, the genre itself often conveys initial suspicion. The prime instance is letters of sages and statesmen. Richard Bentley showed the way when he exposed the letters of Phalaris; and in the sequel the fatuity of his opponent, a young nobleman called Boyle, served only to reinforce his axioms. Parallel to letters as a favourite branch of prose fiction were the biographies of those whose lives lacked

action or any full and accurate record : that is, poets and philosophers. The suitable line of succession runs towards Lives of Saints and Acta Martyrum (few of the latter genuine or based on genuine documentation).

To compose orations on set themes was normal and indeed necessary practice in the schools of rhetoric. Sometimes the subjects are fictitious and anonymous, but scenes and characters from history had a strong appeal. The alert and scholarly Asconius has a cursory reference to speeches of Catilina and of C. Antonius, ostensibly delivered in the electoral contest of 64 B.C. Barely worth the mention, he says, for they were written by anti-Ciceronians, the *obtretractores Ciceronis*. The notice is valuable for it demonstrates a motive that was more literary than political. Impersonations of this type were called *prosopopeiae* by Quintilian. He registers the argument we might adduce when *suadentes Caesari regnum* ; and Juvenal in fatigue and disdain alludes to the pack of pupils who advise Sulla to give up the dictatorship. An extant specimen of the genre (it may be suggested) is the pair of *suasoriae* that bear the name of Sallust and the title *Epistulae ad Caesarem senem*.

Letters are not sharply to be distinguished from orations. They were used as exercises in style or as *jeux d'esprit*. It may be doubted whether authenticity was asserted (or credited) in the Letter of Hannibal to the Athenians published recently in the Hamburg Papyri. The amiable habit has persisted into the modern time. In Proust some of his *jeunes filles* wonder whether *mon cher Sophocle* is the proper form for Corneille to employ when addressing the Athenian dramatist.

Next to the genre, the provenience. For example, when a piece of writing does not belong to the main tradition of an author's corpus. Again, when what is offered purports to be the translation of a missing original. Nor is any confidence inspired by a manuscript said to have been dis-

covered in a library, a temple or a tomb (the circumstantial details added for plausibility generally help to give the thing away) ¹.

The person who guarantees a document is likewise relevant. Any inscription depending on the sole testimony of a notorious forger like Ligorio is suspect. It is only by a rare chance that it can be redeemed—and that happens through extraneous confirmation.

IV. MOTIVES

As has been indicated, certain types of writing are *prima facie* under a cloud. Similarly, when the purpose behind a fabrication is all too patent: a detailed exposure, however seductive to the curious and the erudite, may not always be essential or even possible.

First of all, a political purpose. To compromise an individual, a party, or a government, recourse has been had in every age to the forging of incriminatory material. One of the earliest instances may well be the letter which Pausanias the Regent sent to Xerxes, conveying an offer to marry his daughter. It is reproduced by Thucydides—and is generally held authentic.

Next and obviously, national or local pride. When seconded by antiquarian zeal, it is betrayed by its excesses. An inscription "discovered" beside the river Rubicon in 1525 stood for long years in the marketplace at Cesena: it reproduced a decree of the Roman Senate forbidding any governor, *sive praeses sive proconsul*, to bring an army into Italy. Other copies were reported. The original, however, was already on literary record, in the commentary on Lucan published in 1471 ².

¹ W. H. SPEYER, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike* (1970).

² For the whole story see the annotation on *CIL* XI *30.

The "Rubicon Decree" may well call to mind the so-called "Themistocles Decree" found at Troezen. The plea for any kind of authenticity is debilitated by the evidence of other patriotic Athenian documents which appear to emanate from literary composition¹.

Nor has America failed the challenge of curiosity or fame. Two palmary exhibits authenticate explorations before Columbus. First, the runic stone at Kensington in Minnesota, disinterred from the roots of a tree: it was set up (it proclaims) by a party of Norsemen in 1362². Second, the Phoenician inscription observed and copied on the coast of Brasil in 1881 (the original is no longer extant): it commemorates the survivors of an expedition despatched by Hiram the King of Tyre, setting out from Eziongebir on the Red Sea³.

Next, fabrications devised to reinforce the claims of a religion or the antiquity of its doctrines. The Hellenistic Age witnessed a plethora of Jewish *pseudepigrapha*, notably such as were designed to demonstrate that the science and learning of the Greeks was late and derivative. Thus Plato as anticipated by Moses, or Abraham the parent of astronomy.

Further and likewise, the need was soon felt for additional documentation about Christian origins. The correspondence between Christ and Abgarus the ruler of Edessa was extracted from the archives of that city and duly given credit by an ecclesiastical historian (Eusebius). Less pretentious is the anonymous romance that recounts the travels

¹ This estimate of the problem is maintained by C. HABICHT, *Hermes* 89 (1966), 356 ff.

² See now S. E. MORISON, *The European Discovery of America. The Northern Voyages, A. D. 500-1600* (1871), 74 ff.

³ Authenticity is defended by CYRUS GORDON, an eminent expert in Semitic languages, in *Orientalia* 37 (1968), 75 ff.; 425 ff., and also in his book *Before Columbus: Links Between the Old World and Ancient America* (1971).

of Paul and his lady companion Thecla, well furnished with suitable edification and plausible inventions. Tertullian knew who had written it, a presbyter in Asia.

Late Antiquity produced an exchange of letters between Paul and Seneca which, as Jerome says, *a plurimis leguntur*. His comment falls short of an expression of belief in authenticity. Jerome was both a good scholar and a master in the art of fiction, as he discloses by his life of Paul, the proto-hermit: that is, the predecessor of Antony, who found him in the wilderness and superintended his obsequies, a pair of lions excavating the grave. The purpose of the letters seems clear enough, namely to bring into close and amicable relations at an early stage the best of two worlds, the Christian saint and the pagan philosopher. For, as Tertullian had said, *Seneca saepe noster*.

Similarly, philosophical sects had fostered the production of *pseudepigrapha*. The purpose was to defend, expound (or even modify) the doctrines of a school or teacher. The most peculiar specimen is perhaps the *Pythagorea*, originating in southern Italy. The collection appears to contain pieces of different dates.

A final motive was the satisfying of curiosity about the lives and early writings of authors who subsequently acquired the rank of classics. Hence the circulation of *iuvenilia* like the *Culex* which Antiquity without exception believed to be Virgilian; as for Horace, Suetonius reports elegiac verses and a letter to Maecenas.

So far so good. The class of writing, its provenience, its motive: any one of these reasons may be enough to justify suspicion and charge the defence with the *onus probandi*.

V. INTERNAL EVIDENCE

A clear anachronism of fact or language may suffice to condemn, likewise a historical error or grave misconception.

When the composer betrays knowledge of future events, his prescience is not easy to explain away. The Second Letter of Sallust (in the manuscript order) is assigned by most of its recent champions a date shortly before the outbreak of the Civil War, but its author was inadvertent. He writes under the influence of three assumptions: he knows that war will come, Caesar will win, Caesar will increase the size of the Roman Senate.

Next, the criteria of style and language. Imitation of a later writer may be surmised or detected. The *Ciris*, it can be maintained, is not an early work of Virgil for it reveals the use of Ovid as well as Virgil. Moreover, the imitation itself may be weak and defective, the whole workmanship incompetent. That is the case with the *Culex*. Advocates of authenticity must argue that after an unpromising début the poet made rapid and startling advances. Suetonius, it may be noted, pronounced a summary verdict on the Letter to Maecenas of "Horace". His reason was stylistic, namely obscurity, *quo vitio minime tenebatur*.

By contrast and by paradox, a skilful performer incurs the risk of imitating all too closely an author with a distinctive idiosyncrasy. Exaggeration of salient features is a common tendency in parody and pastiche. And there is another trap. An impersonator may be reproducing the general manner of an author whose style has changed and developed. There is an early Plato and a late Plato; and if one were to compose a Tacitean pastiche it would be well to decide whether to imitate, for example, the *Historiae* or to attempt the mature and concentrated manner on show in the first hexad of the *Annales*.

To conclude. It is clearly *la bonne solution, la solution élégante*, if a fraud collapses on internal evidence, a single item dealing the decisive blow. When that is not possible, cumulation or convergence has to be applied, not without labour and hazard, but sometimes furnishing instruction and delight.

VI. COMPLICATIONS AND PERPLEXITIES

When a document is unobjectionable at first sight and cannot be condemned outright for anachronism, inaccuracy, or defects of style, the enquirer runs into trouble. Collections of letters are suspect, but they may include genuine items—which in fact have been the incentive and starting point for supplementation, sometimes by different hands and at long intervals of time. Most of the Platonic epistles betray their true nature at once, not least *Ep.* XIII, with its ingenious equipment of “corroborative details”, such as the robes destined for the daughters of Cebes. They shall be Sicilian linen, it is specified, not the expensive fabrics of Amorgos; and the identity of Cebes is conveyed by an allusion to the *Phaedo* under its alternative title. But *Ep.* VII continues to divide the experts, evoking arguments of wide range and singular subtlety, as is fitting, for this is a piece of superior workmanship, and the problem is of paramount importance not only for Platonic studies but for the history of Sicily.

No other collection offers a comparable appeal. Some letters of Apollonius of Tyana were in the possession of the Emperor Hadrian, so Philostratus avers in his biography of the sage. Which may, or may not, be true. As for the extant collection, *Ep.* LXIII (to the address of Julia Domna) has been admitted by critics almost without exception; and there are curiously local details about Samos, for example, that look convincing (*Epp.* XXXIX f.). None the less, doubt is legitimate.

The Greek epistles of Brutus, which enjoyed some favour, have now been firmly discounted¹. On the other hand, as a warning against excess of scepticism, it is salutary to

¹ J. DEININGER, *RhM* 109 (1966), 356.

observe that strong reasons have recently been adduced for accepting the letters of Demosthenes ¹.

A further problem arises. Astute fabrications blend the false and the true. Though it be pseudepigraphic, a piece of writing may yet be close to the events it describes or transmit information from good sources no longer extant. With what degree of confidence can it therefore be utilised? *Ep.* VII, if not by Plato himself, is an apologia for his actions (it is held), composed by a member of the school familiar with the thoughts and motives of the Master.

Similarly the *Commentariolum Petitionis* attributed to Cicero's brother. To waive the question whether Cicero stood in need of advice from his brother (and that is not perhaps a valid objection), the content of this electioneering manual is far from contemptible. Some who hesitate, or reject the authorship, have nevertheless been tempted to cite the pamphlet as illustrating the practices of political life at Rome.

When the whole genre is suspect, the plausible or the unobjectable conveys no guarantee. Philostratus' romantic biography mentions (as was natural) a number of historical characters, such as Nerva and the Guard Prefect Casperius Aelianus. But his "authority" for sundry transactions, namely Damis, is probably bogus; and it is no easy task to separate facts from fiction. Again, the correspondence between Paul and Seneca is in error about the date of the great fire at Rome; yet some are disposed to accept the total and the categories of buildings then destroyed.

Caution is to be prescribed everywhere. Adepts in historical fiction had at their call a multitude of devices. Notably tricks with personal names. Two contrasted types are in evidence. The rare name suggests authenticity, the common and unobtrusive excites no distrust. A noble lady

¹ J. A. GOLDSTEIN, *The Letters of Demosthenes* (1968).

called "Falconilla" appears in the Acts of Paul and Thecla : the name is unusual, it adheres to the family of Q. Pompeius Falco (consul suffect in 108), which was not unknown in the province of Asia¹. By contrast "Procla" as the procurator's wife in the letter of Pilate to Herod : "Proculus" shows one of the highest frequencies among Roman *cognomina*.

VII. DEFINITIONS

"Forgery" is no doubt a convenient term. Yet it should now be asked how far it is useful or correct. The word exudes an odour of personal guilt and criminal handiwork ; the intent is to defraud or at the least to deceive ; and notions of legal penalty or redress may not be far distant.

Various questions therefore come up. First, who suffers injury from a "literary forgery", and how can the damage be assessed? When the act is contemporary, no grave problem. Passing one day through the book market at Rome, Galen noticed that spurious tracts were on sale, bearing his name. In this instance, the purchaser would be victimised. Also Galen, but perhaps less so, for the fraud bore witness to his fame. It is another matter when deceased worthies are impersonated, let alone such as never existed.

As concerns names and labels it is a further step when an author, from diffidence or discretion, prefers that his work should circulate anonymous or carry a name not his own. There is a world of difference between faking for profit and using an innocent pseudonym. All in all, "imposture" will often prove a more helpful designation than "forgery".

¹ His granddaughter Sosia Falconilla is attested by Dessau, *ILS* 1105.

Next, not all forgeries were made for profit in money or for the benefit of a party, a cause, a nation. The attempt might be made to draw a distinction, to seclude fabrications and works of propaganda intended to serve religious or political ends (most Jewish forgeries belong to this type).

Finally, a large number of literary impostures in any age have been perpetrated without any serious purpose or hope of deceiving the reader. When for one reason or another an author has chosen to write under an invented name, the deceit may be mild, venial or temporary; he may not be loath to allow the truth to percolate. Most important, a deed of deception may actually be intended to be seen through sooner or later. The contriver of a hoax derives a double delectation from his ingenuity. He fools the reader — and then the reader comes to realize that he has been taken in.

VIII. LIFE AND LETTERS

Investigation into literary imposture leads along many by-paths and throws up a number of entertaining by-products. It also illuminates central territories and the dark regions.

First, the psychology of fraud. Imposture has its roots among motives and impulses that lie beneath the decent masks and hypocrisies of normal existence. They range from vanity and conceit to the desire for secrecy or escape, the appeal of playing a false role, the seductions of deceit and mockery, the delight in mendacity for its own pure sake.

At the same time, and by contrast, the psychology of faith and belief. Many frauds have had a long survival, outlasting the decline of credulity and the advance of critical methods. It would afford a melancholy instruction to classify the attitudes and emotions that refuse to surrender

the patently spurious or the totally implausible. They are sometimes conditioned by education, creed and nationality. In the present age defenders have been found of pre-Columbian inscriptions, or the correspondence between Paul and Seneca.

Second, the sociology of literary production. Without underestimating energy and talent in the individual, it is desirable to insist again and again upon the conditions of time and place and milieu in which the different kinds of writing emerge and flourish. The pathological aspect of the whole subject is literary fraud, precisely. The term itself can hardly be applicable before a mature epoch in social development, when the existence of literature as such has come to be recognized: that is to say, books and authorship and a reading public. The spurious presupposes the genuine. Therefore fable and legend is extraneous to the theme.

The faking of history can serve for guidance, with Ctesias as the primordial exhibit. From the royal Persian archives this person produced a whole dynasty of rulers of Media, beginning with "Arbaces" (whose name is that of a contemporary general). Here the dishonest intention is obvious; and the term "fictional history" is appropriate, since the art and science of authentic history had already been created.

How and where a line might be drawn between fictional history and the historical novel is a question. It crops up almost at once with the work of an emulator. Xenophon's *Cyropaedia* is mostly romance, but the framework and the main characters are historical. It is much to be regretted that no book exists dealing with historical fiction in classical antiquity. The genre (if such it deserves to be called) was deliberately excluded from treatment by B. E. Perry in *The Ancient Romances* (1967). Whether justly, it might well be asked. And it may be added that modern attempts to provide a definition of the historical novel have not been notably successful.

To proceed. When with the process of time literature itself became a subject of study in the Hellenistic age, two contrasted phenomena ensued. First, scholars drew up canons of standard authors, they collated texts and devised criteria of authentication. Second, an educated public called for recreational matter. Hence an incentive to fraud as well as fiction; and, when royal libraries were established, clever men could trade upon the ignorance or cupidity of the custodians.

Furthermore, the widening of the geographical horizon consequent upon the conquests of Alexander encouraged a plethora of spurious ethnography and utopian romance. There were various categories. As elsewhere, a distinction might be drawn between the imaginary voyage and the mendacious travel report. Like the former, the latter might be pseudonymous.

IX. ERUDITION

The fashions in imposture vary from age to age, but there are constant features or repetitive patterns. When models of classic excellence were imitated by teachers and by their pupils, emulation might lead to impersonation; and the expounders of texts were often vain and unscrupulous. Scholars invented facts and names and authorities, bold and cynical, for, as Quintilian observed on this topic, it is not easy to refute that which never existed. The experts who were examined by Tiberius on Capri about "Hecuba's mother or what name Achilles assumed when he hid himself among the women" were no doubt equal to the challenge. There were five variants for Hecuba's mother; and, according to Hyginus, Achilles on Scyros bore the name "Pyrrha".

In Italy of the Renaissance the passionate zeal for Antiquity issued in all manner of fabrications: texts of classical

authors, inscriptions, works of art. The arch-impostor was Annius of Viterbo, who composed many fictional histories. He also carried out an excavation at a site well prepared and planted¹.

An earlier revival of learning and letters may without impropriety be briefly invoked at this point. Towards the end of the Fourth Century certain writers of the imperial epoch were rediscovered after long oblivion. The texts were copied, edited and elucidated (the clearest instance is Juvenal). In the train of erudition entered erudite fraud. To that age (as most would now at last concede) belongs the *Historia Augusta*, a collection of biographies under the labels of six authors who purport to be writing in the times of Diocletian and Constantine. The *HA*, which is to be styled an imposture, or even a hoax, rather than a forgery, presupposes for its ingenious author a suitable milieu and reading-public.

¹ For erudite imposture in this age see C. MITCHELL, *Archaeology and Romance in Renaissance Italy*, in *Italian Renaissance Studies* (ed. E. F. Jacob, 1960), 455 ff.

DISCUSSION

(résumé par M. von Fritz)

Da schon früher beschlossen worden war, später nochmals Entretiens über dasselbe Thema zu veranstalten, bei welcher Gelegenheit diejenigen Aspekte des ausserordentlich weitverzweigten und reichhaltigen Gegenstandes behandelt werden sollten, die dieses Jahr nicht berücksichtigt werden konnten, entwickelte sich im Anschluss an den inhaltsreichen und eindringenden Vortrag von Sir Ronald Syme vor allem eine Diskussion über Titel, Inhalt und Methode dieser für die Zukunft geplanten neuen Entretiens. Diese Diskussion vollzog sich in sehr lebhaften, kurz aufeinander folgenden Meinungsäusserungen zu den drei genannten Fragen, ohne eine strenge Reihenfolge einzuhalten. Sie in der Reihenfolge, in der sie stattfand, möglichst wörtlich wiederzugeben, würde für den Leser vermutlich eine ziemlich verwirrende Wirkung haben. Es schien daher besser, ohne Rücksicht auf den tatsächlichen Verlauf der Diskussion das, was der einzelne Diskussionsteilnehmer zu jedem der drei Hauptproblemen zu sagen hatte, in einer mehr systematischen Reihenfolge zusammenzufassen.

I. Was den Titel der zukünftigen Entretiens angeht, so wurde gleich zu Anfang von mehreren Teilnehmern bemerkt, dass der Titel « pseudepigraphische Literatur » zu weit sei, da von den nur aus Versehen unter einen falschen Autornamen geratenen Werken nicht die Rede sein sollte, der Titel « Fälschungen » dagegen zu eng, da er den Eindruck mache, als ob es sich nur um mit sozusagen « krimineller » Absicht einem Autor untergeschobene Werke handeln sollte, während der Sinn der Diskussion gerade darin liegen sollte, zwischen den verschiedenen Anlässen und Motiven, artistischen, politischen, religiösen usw. zur Veröffentlichung von Schriften unter fremden Namen zu unterscheiden. In diesem Zusammenhang machte Sir Ronald Syme vor allem darauf aufmerksam, dass es eine ganz besonders interessante Art von pseud-

pigraphischer Literatur gebe, die man als Mystifikationen bezeichnen könne und deren Intention es sei, den naiven Leser zu täuschen, dem gewitzteren Leser dagegen gleichzeitig Hinweise darauf zu geben, dass das Ganze nicht ernsthaft gemeint sei, eine Literaturgattung, von der es wiederum die verschiedensten Abwandlungen und Nuancierungen gebe. Herr Hengel bemerkte dazu, man solle dabei sich nicht auf einen Begriff festlegen, sondern zum mindesten zwei Begriffe miteinander verbinden, wie z.B. Pseudepigraphie und literarische Fälschung.

Aus den für den Titel gemachten Vorschlägen lassen sich vor allem drei, die grösseren Anklang fanden, herausheben.

1. von Herrn Reverdin: « *Faux littéraires dans l'Antiquité* ». Hiergegen wurde von Herrn van Berchem der Einwand erhoben, dass, wenn auch in etwas geringerem Masse als bei « *Forgeries* » oder « *Falsifications* », doch auch diese Bezeichnung noch einen Anklang an « *kriminelle Intention* » enthalte.

2. Herr van Berchem machte dabei den Vorschlag, den weitesten Titel « *Littérature pseudépigraphique* » zu wählen und in einem Untertitel oder einer zusätzlichen Erklärung diese beabsichtigte Einschränkung zu vermerken.

3. Ein dritter Vorschlag von Herrn von Fritz war, die beiden von Sir Ronald Syme unterschiedenen Gattungen in den Titel zu setzen: « *Literary Forgeries and mystifications in antiquity* », oder eine entsprechende französische Formulierung.

Eine Entscheidung wurde vorläufig nicht getroffen.

II. Was den Gegenstand der zukünftigen Entretiens angeht, war man sich darüber einig, dass sie sich nicht, weil dieses Jahr griechische Literatur behandelt wird, auf lateinische Literatur beschränken, sondern vielmehr in noch grösserem Ausmass als dieses Jahr die jüdisch-christliche pseudepigraphische Literatur heranziehen sollte: und zwar vor allem deshalb wird sich die Psychologie der Motive der jüdisch-christlichen Fälschungen, wie die Herrn Hengel, Smith und Speyer betonten, von

der Psychologie der heidnischen Fälschungen sehr stark unterscheide und es sehr instruktiv sei, beide miteinander zu vergleichen. Erörtert wurde auch die Abgrenzung gegen die sozusagen völlig « unschuldige » Pseud-epigraphie, wo ein Schriftstück durch Zufall der Überlieferung unter einen falschen Namen geraten ist. Aber schon wo es sich um Briefromane und dergleichen handelt, bei denen vom Autor keinerlei Täuschung beabsichtigt war, wird die Grenze fließend, da solche aus rein literarisch-artistischen Gründen entstandenen Werke später aus verschiedenen Ursachen — z. B. um sie besser verkaufen zu können, oder auch um der Propaganda willen — als echt ausgegeben werden konnten. Herr Thesleff betonte, dass man vor allem die Psychologie und die soziale Motivation der Fälschungen festzustellen versuchen müsse, wozu Herr Smith bemerkte, dass beides in engem Zusammenhang zu einander steht. Herr Hengel wies darauf hin, dass Pseudonymität auch politische Gründe haben könne: sowohl politischer Verfolgung zu entgehen wie auch den politischen Zielen durch Berufung auf Orakel und Sibyllen und dergleichen eine stärkere Wirkung zu verleihen.

III. Was die Methode angeht, wurden vor allem zwei Fragen erörtert:

1. Sir Ronald Syme fragte, was die richtige Reihenfolge der Fragestellung sei; er stellte vier Fragen: Was war der Zweck der Fälschung? Für wen war sie bestimmt oder an welche Art von Lesern wendete sie sich? In welche Zeit passt sie? Von welchem Ort dürfte sie ausgegangen sein?
2. Eine Kontroverse entspann sich zwischen Sir Ronald Syme und Herrn von Fritz über die Frage, auf wen im Falle zweifelhafter Echtheit die Last des Beweises falle. Sir Ronald hatte die Meinung vertreten, dass, wer die Echtheit verteidige, den Beweis dafür führen müsse. Herr von Fritz wies darauf hin, dass es viel leichter sei, die Unechtheit einer Schrift zu beweisen, da eine Äußerung, die der angebliche Autor aus chronologischen oder anderen Gründen nicht getan haben kann, genüge, die Unechtheit zu erweisen, bei allen Gründen für die Echtheit man dagegen mit der Annahme eines ungewöhnlich gut unter-

richteten und genialen Autors operieren könne. Herr Aalders bemerkte dazu, dass alle Geschichtsschreibung darauf beruht, anzunehmen, dass die alten Dokumente und Handschriften echt sind, solange sich nicht Gründe für die Unechtheit finden. Anders könne man gar nicht anfangen zu arbeiten.

Nach Anführung von Beispielen für die mögliche Ambiguität von Beweisgründen für Echtheit oder Unechtheit durch Herrn von Fritz, machte Herr Hengel die Bemerkung, dass auch die Überkritik in der Geschichte der philologischen Echtheitskritik eine beträchtliche Rolle gespielt habe und dass es ein höchst interessantes Unternehmen sein würde, eine Geschichte der Echtheitskritik zu schreiben.

II

WALTER BURKERT

Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger
Pseudopythagorica

ZUR GEISTESGESCHICHTLICHEN EINORDNUNG EINIGER PSEUDOPYTHAGORICA

Unter den antiken Pseudepigrapha sind die Pythagorica, die dank Herrn Thesleff jetzt in handlicher Ausgabe vorliegen¹, gewiss nicht die wichtigste Gruppe. Die *σεμνότης τῶν ἠθῶν καὶ τῶν δογμάτων*, die ein antiker Leser (Dion. Hal. *Mim.* IV) diesen Traktaten nachrühmt, hat für uns ihre Anziehungskraft eingebüsst. Eher bleibt ein intellektueller, gleichsam sportlicher Reiz, ein Rätsel zu lösen: Wer spricht hier wirklich hinter der Maske des angeblichen Verfassers, zu welchem Publikum und warum? Nach einer Antwort zu suchen, hat sein methodisches Interesse, ist freilich doch auch sachlich nicht ganz ohne Belang. Wenn der Philologie die Aufgabe gesetzt ist, die antike Geisteswelt so vollständig wie möglich wiederzugewinnen, wird sie angesichts so vieler grosser Lücken der Überlieferung auch zweit- und drittrangige Zeugnisse nicht verschmähen — wenn es nur gelingt, Mystifikationen von dem Platz zu entfernen, an den sie sich gedrängt haben, und ihnen die ihnen zukommende Stelle zuzuweisen. Dass die Pythagorica, um die es hier geht, pseudonym sind, ist wohl unbestritten; die geistesgeschichtliche Identifizierung jedoch scheint noch nicht ganz gelungen, ihre Datierung ist noch immer kontrovers.

Die unbekanntenen Verfasser haben ihre Spuren verwischt; uns bleibt nichts als zu versuchen, dennoch Indizien zusam-

¹ *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and edited by Holger THESLEFF, Acta Academiae Aboensis Ser. A 30, 1 (1965), im folgenden ohne weitere Angabe nach Seite und Zeile zitiert. Vgl. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis Ser. A 24, 3 (1961), im folgenden: THESLEFF, *Introduction*. Für authentisch hielt A. DELATTE 'Archytas' *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*: *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922, 71-124. Gegenargumente bei G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam 1968, 17.

menzutragen, die Beziehungen zu Bekanntem herstellen. Vielleicht, dass sprachliche, auch sprachstatistische Untersuchungen einmal besonders feste Anhaltspunkte liefern können; hier sei vom Inhalt ausgegangen, von Ausdrücken und Gedanken, die sich bestimmten Epochen zuweisen lassen. 'Abhängigkeiten' zu suchen, ist eine alte philologische Methode. Voraussetzung ist die Feststellung von Übereinstimmungen, sei es in einem Text genügender Länge, sei es in einem Gedanken hinreichender Spezifizierung, um zufällige Ähnlichkeit auszuschliessen. Freilich bestehen dann immer die drei Möglichkeiten, Abhängigkeit des einen, Abhängigkeit des andern, oder gemeinsame Quelle, sodass erst durch zusätzliche Postulate ein Verhältnis etabliert werden kann. Ohne gewisse Wertsetzungen von 'besser' und 'schlechter', um 'Ursprung' und 'Abklatsch' zu unterscheiden, geht es dabei bekanntlich nicht ab. Im Falle der Pseudopythagorica, die doch allem Anschein nach ein Randphänomen mit beschränkter Ausstrahlungskraft blieben, wird die Hypothese erlaubt sein, dass bei Übereinstimmung mit nicht-pythagoreischen Texten und Gedanken die Pythagorica eher die nehmenden als die gebenden sind. Die Möglichkeit der gemeinsamen Quelle ist in Anbetracht der ungeheuren Verluste zumal an hellenistischer Literatur allerdings nur selten auszuschliessen. Immerhin glauben wir, dass gewisse Epochen der Geistesgeschichte ihr besonderes Gepräge tragen, oft bestimmt durch einzelne massgebende Persönlichkeiten; wo dies zu sichern ist, endet die Vieldeutigkeit der 'Übereinstimmungen': wir konstatieren Einfluss des einen, Abhängigkeit des anderen, wir fassen einen *terminus post quem*. Man kann versuchen über solch schlichte Feststellungen hinauszukommen mit dem geistesgeschichtlichen Postulat, dass jede Objektivierung des Geistes den Stempel der Zeit, in der sie entstand, unverkennbar tragen müsse, wenn nicht äusserlich, so in einer 'inneren Form'; dies sei nicht be-

stritten, doch zeigt sich im einzelnen immer wieder, wie schwer dergleichen sich klar aufzeigen und beweisen lässt. Jedes Gesamtbild wird sichere Anhaltspunkte mit möglichen Ergänzungen verbinden; methodisch ist beides immer wieder zu trennen.

Die Aussichten für die geistesgeschichtliche Identifizierung eines pseudonymen Textes werden umso besser sein, je ausführlicher der fragliche Text ist, und je dichter das Beziehungsgeflecht, in dem er steht. Beide Voraussetzungen treffen in besonderem Masse auf die Kategorienschriften des 'Archytas' zu: wir besitzen zwei vollständige Schriften, und sie stehen in dem unerhört breiten Strom der Beschäftigung mit der aristotelischen *Kategorienschrift*, der von Andronikos bis zur Renaissance reicht. So hat hier Thomas Szlezák¹ ganz klare Ergebnisse erzielen können. Zunächst ist die eine der Schriften aus dem Bereich der hellenistischen, ja der antiken Literatur mit Sicherheit auszuscheiden: die *Καθολικοὶ λόγοι*, deren Sonderstellung auch Herr Thesleff (*Introduction*, 110 f.) hervorgehoben hat, haben nicht nur einen Satz aus der *Isagoge* des Porphyrios wörtlich übernommen², haben genaue Entsprechungen in den *Kategorienkommentaren* von Olympiodor, Elias, David, vielmehr ist der ganze Text praktisch identisch mit dem Mittelteil eines byzantinischen Schultraktats, *Συνοπτικὸν σύνταγμα φιλοσοφίας*, dessen älteste bekannte Handschrift 1040 datiert ist und das in späteren Handschriften und im Erstdruck (1600) einem gewissen Gregorios zugeschrieben wird³. Der Fälscher hat

¹ *Pseudo-Archytas über die Kategorien*. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin 1972 (*Peripatoi. Philologisch-historische Studien zum Aristotelismus*, hgg. v. Paul MORAUX, 4). — Angekündigt ist auch ein Kommentar zum 'Timaios Lokros' von Matthias BALTES; er verweist diese Schrift in den Eudoros-Kreis.

² III 17 = Porph. *Is.* p. 12, 24 Busse (bemerkt von FR. HARTENSTEIN 1833; J. NOLLE, *Ps.-Archytas Fragmenta*, Diss. Münster 1914, zu p. 34, 31).

³ Kritische Edition durch J. HEIBERG, *Anonymi Logica et Quadrivium*, Kgl. Danske Vid. Selsk. 15, 1. Kopenhagen 1929, p. 7-13.

das Stück ausgelöst, einen Anfangssatz anderer Herkunft vorgeschaltet, an einer Stelle den Namen 'Aristoteles' getilgt, obwohl auf diese Weise ein halber Satz stehen blieb (6, 24-6), und das ganze, oberflächlich auf dorischen Dialekt umgefärbt, als 'Archytas' verkauft. Für das Wann und Wo gibt der Titel ein Indiz: Καθολικοὶ λόγοι steht am nächsten der Titelform, in der Boethius¹ den älteren Pseudoarchytas zitiert — der Fälscher hat entsprechend im Text überall κατηγορίαι durch λόγοι ersetzt. Ein solches Zusammentreffen von byzantinischer und westlicher Aristoteles-Tradition ist doch wohl erst in der Renaissance anzunehmen, in der zudem mit dem Platonismus auch das Interesse an Pythagoreischem neu sich regte. Den Simplikios-Kommentar zu den *Kategorien* — Erstdruck 1499 — mit seinen ausführlichen Zitaten aus dem älteren Pseudoarchytas kann der Fälscher nicht gekannt haben. Die erhaltene Handschrift stammt aus dem frühen 16. Jh., der Erstdruck von 1561. Auf 6 weitere Drucke und eine französische Übersetzung hat es diese nachantike Archytasfälschung immerhin gebracht².

Viel wichtiger ist die Schrift Περὶ τῶ καθόλου λόγῳ, die als ganzes erst 1914 aus einem Codex Ambrosianus³ — in Koine-Fassung — wieder bekannt wurde. Dass sie antik ist, steht durch die Benutzung von Iamblich bis Simplikios fest. Schon vor Iamblich scheint Hippolytos⁴ über eine neupythagoreische oder gnostische Quelle von der Schrift zu wissen, sodass etwa 200 n. Chr. sich als *terminus ante quem* ergibt. Wie schon E. Zeller, J. Schulte, W. Theiler gesehen

¹ In *Cat.* I p. 162 A Migne; 21, 21 Thesleff.

² J. CAMERARIUS, 1564; J. C. ORELLI, 1821; FR. HARTENSTEIN, 1833; F. W. A. MULLACH, 1860; J. NOLLE, 1914; H. THESLEFF, 1965; Übers. v. A. CHAIGNET, 1874.

³ 23 (A 92 sup.), geschrieben von Konstantinos Mesobotes um 1530, wie Dieter Harlfinger (Berlin) festgestellt hat.

⁴ *Ref.* VI 24 p. 150, 25-151, 2, Test. I Szlezák.

haben, liefert einen nicht weniger klaren *terminus post quem* der Zusammenhang mit der ersten Generation der Aristoteles-Kommentatoren, Andronikos, Boethos, Eudoros¹. Andronikos hat die Postprädikamente von der *Kategorien-schrift* abgetrennt — ‘Archytas’ behandelt sie in einer eigenen Schrift *Περὶ ἐναντίων*; Andronikos hat, wie ‘Archytas’, die Begriffe ‘Ort’ und ‘Zeit’ an Stelle des aristotelischen ‘irgendwo’ und ‘irgendwann’ gesetzt. Boethos schrieb *Περὶ τοῦ πρὸς τι καὶ πρὸς τί πως ἔχοντος*, entsprechend gebraucht ‘Archytas’ für die Kategorie der Relation konsequent *πρὸς τί πως ἔχον* oder auch *πρὸς ἕτερόν πως ἔχον*, was auf Andronikos und Ariston Rücksicht nimmt. Eudoros hat gegenüber Aristoteles die Reihenfolge Quantität-Qualität umgekehrt, genauso wie ‘Archytas’. Dies sind nur einige der aufweisbaren Übereinstimmungen. Gewiss, die *Kategorien* waren auch im Hellenismus bekannt, sie erscheinen im hellenistischen Katalog der Aristoteles-schriften²; aber wenn das, vorüber jene ersten Aristoteleskommentatoren ausführlich diskutieren, bei ‘Archytas’ stillschweigend korrigiert bzw. vorausgesetzt ist, kann über die Richtung der Abhängigkeit kein Zweifel sein. Wie im damit gegebenen Zeitraum zwischen 0 und 200 n. Chr. dieser ‘Archytas’ genauer zu datieren ist, lässt sich nur noch durch eine Wahrscheinlichkeitsüberlegung präzisieren: das Interesse an den *Kategorien* scheint im 1./2. Jh. zurückgetreten zu sein, jedenfalls sind uns keine *Kategorienkommentare* aus dieser Zeit bekannt; die Kommentatoren des 3. Jh. haben keine Spuren mehr bei Pseudoarchytas hinterlassen. Der Text ist also doch wohl an den Schauplatz der Aktualität, an Andronikos-Boethos-Eudoros nahe heranzurücken, stammt demnach ungefähr aus augusteischer Zeit. Er ist, anders als die

¹ Für die Einzelnachweise sei auf Szlezák verwiesen. Einige Hinweise schon bei E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III 2⁵ (1923), 120 Anm.; W. THEILER in: *Parusia, Festgabe J. Hirschberger* (1965), 205.

² Nr. 141, Diog. Laert. V 26.

Καθολικοί λόγοι, kein Plagiat, sondern ein in Grenzen selbständiger Versuch, eine 'bessere' Kategorienschrift als die aristotelische vorzulegen.

Ist damit ein Fixpunkt gewonnen, so wäre es doch gewiss voreilig, das Ergebnis zu verallgemeinern. Immerhin empfiehlt sich, in dieser Richtung weiterzusuchen. Ich greife aus den Archytea die Schrift *Περὶ παιδείσεως ἠθικῆς* heraus. Der Titel stellt sie in die peripatetische Tradition, die nach Aristoteles 'dianoetische' und 'ethische' Tugenden unterschied. Thema ist die Frage nach dem Verhältnis von Arete und Glückseligkeit und nach dem Wesen der Arete überhaupt — die Allerweltsthemen der antiken Ethik. An einer Stelle jedoch scheint durch die Gemeinplätze etwas ganz Spezielles hindurch, das präzisen Zugriff gestattet. Es geht um die Bestimmung der Eudaimonie (43, 8-18): « Strafe zahlen für ihre Torheit diejenigen, die der Lust den ersten Preis geben; gezüchtigt werden diejenigen, die die Schmerzlosigkeit über alles stellen; um es allgemein zu sagen, in schlimmem Wirbel ersticken diejenigen, die im körperlichen Wohlergehen oder in der vernunftlosen Einrichtung der Seele das glückselige Leben belassen; und nicht viel glücklicher als diese haben es diejenigen getroffen, die das sittlich Gute zwar hochhalten, sodass sie nichts gegen es sagen, als gleichrangig ihm aber die Lust und die Schmerzlosigkeit und das Wohlergehen, die ersten, natürlichen, vernunftlosen Strebungen des Körpers oder der Seele, entgegenhalten. In doppelter Weise tun sie Unrecht, indem sie die Erhabenheit der Seele und ihrer Werke niederziehen zur Gleichmacherei mit der Vollkommenheit des Körpers, und indem sie das körperliche Wohl überhöhen zur Gleichwertigkeit mit der seelischen Lust». Was hier gegeben wird, ist eine systematisch-kritische Doxographie von τέλος-Formeln: zwei 'Ziele' werden diskutiert, 'Lust' und 'Schmerzlosigkeit', und zwar entweder für sich oder in Verbindung mit dem 'sittlich Guten' (καλόν), und alle vier Möglich-

keiten werden verworfen. Eben diese doxographische Zusammenstellung, das 'Gericht über die Lebensziele'¹, kennen wir aufs beste — dreifach bezeugt — aus Cicero, am ausführlichsten aus dem V. Buch von *De finibus*: drei mögliche 'Ziele' werden anerkannt, *voluptas*, *vacuitas doloris*, oder die 'primären Strebungen der Natur' (*prima naturae*), und zwar jeweils entweder für sich oder in Verbindung mit dem *honestum* — der ciceronischen Übersetzung von *καλόν*. Bei Cicero ist jede der Richtungen mit einem Philosophenamen exemplifiziert: Lust: Aristippos; Schmerzlosigkeit: Hieronymos, der Peripatetiker von Rhodos; Lust und *honestum*: Kalliphon und Deinomachos; Schmerzlosigkeit und *honestum*: Diodoros, der Schüler des Kritolaos². Dies führt in die zweite Hälfte des 2. Jh. v. Chr., doch Cicero setzt ausdrücklich hinzu, dass diese Zusammenstellung von Karneades († 129/8) stamme, besonders aber von Antiochos von Askalon verwendet worden sei (*Fin.* V 16), dem ja anerkanntermassen Cicero im V. Buch von *De finibus* im wesentlichen folgt³. Die Übereinstimmung mit 'Archytas' besteht nicht nur in Einzelheiten, sondern im System und in der Reihenfolge. Dass 'Archytas' keine Namen nennt von Philosophen, die 200 Jahre nach Archytas lebten, zeugt für den Takt des Fälschers. Das dritte Glied der Aufzählung von Karneades-Antiochos-Cicero, die '*prima naturae*' scheint bei 'Archytas' zu fehlen — doch besteht insofern noch Übereinstimmung, als dieses Glied nicht in die Polemik gehört, hat doch Karneades diese Bestimmung provisorisch anerkannt und Antiochos seine Ethik darauf aufgebaut⁴;

¹ J. STROUX, *Philologus* 89 (1934), 126.

² Am ausführlichsten Cic. *Fin.* V 16-23, kürzer *Fin.* II 34 f. und *Ac.* II 129-31; Übersicht bei G. LUCK, *Der Akademiker Antiochos*, 1953, 60. 'Archytas' und *Fin.* V klingen auch in der Einleitung, vor der Übersicht, aneinander an: *λιμήν, κυβερνήται* 42, 30 — *portus*, *Fin.* V 15; *gubernatio*, V 16.

³ G. LUCK *a.O.* 55 m. Lit.

⁴ Zu Cic. *Fin.* V tritt Varro bei Aug. *Civ.* XIX 2.

allerdings sieht man dann, dass 'Archytas' im Ausdruck τὰς πρώτας καὶ φυσικὰς καὶ ἀλόγως ὁρμάς eben diese 'prima naturae' umschreibt und mit verwirft. Er selbst will sich offenbar an seine Definition der Eudaimonie halten, ἐνέργεια ἀρετᾶς ἐν εὐτυχίᾳ (42, 12), die aus Aristoteles stammt und bei Areios Didymos wiederkehrt¹.

Für diesen 'Archytas' ist damit sicher Karneades *terminus post quem*, oder vielmehr die Schülergeneration des Karneades — der selbst nichts geschrieben hat; wahrscheinlicher doch Antiochos selbst, der sich dieser Einteilung der Telosformeln so 'gern' (*Fin.* V 16) bedient hat.

Mit Antiochos stimmt jedenfalls die Bewertung der Lebensformen bei 'Archytas' überein: 'Archytas' empfiehlt die Mischung aus βίος θεωρητικός und βίος πρακτικός (42, 18), genau so wie Antiochos, was Varro (*Aug. Civ.* XIX 2; 3) bezeugt. Auch Areios Didymos² kennt den 'gemischten' Bios, doch entscheidet sich der orthodoxe Peripatos für das theoretische Leben.

Vielleicht führt Areios Didymos noch ein Stückchen weiter: er verbindet die streng aristotelische Definition der Eudaimonie mit einer Polemik: die körperlichen und äusseren Güter machen nicht die Glückseligkeit erst voll (συμπληροῦν τὴν εὐδαιμονίαν), denn diese erfüllt sich im Handeln, nicht in der Addition einzelner Güter (II 126,

¹ Arist. *EN* 1101 a 14: κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα ... κεχορηγημένον (χοραγία 'Archytas' 42, 28), vgl. 1102 a 5, 1177 a 12; *EE* 1219 a 38; ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς *Pol.* 1332 a 9; vgl. *MM* 1185 a 37; ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ἐν πράξεσιν χορηγουμέναις κατ' εὐχὴν, Areios Didymos *Stob.* II 126, 19 vgl. II 50, 11; 51, 12; 130, 18; *Diog. Laert.* V 30; 'Archytas' 11, 3; 12, 4-6. H. STRACHE, *De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus*, Diss. Berlin 1909, hatte den Einfluss des Antiochos auf Areios herausgestellt; H. VON ARNIM, *Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik, Sitzungsber. Wien* 204, 3 (1926) wollte dagegen Theophrast als unmittelbare Hauptquelle erweisen; vgl. dagegen O. REGENBOGEN *RE* Suppl. VII (1940), 1492-4.

² *Stob.* II 144, 17; zur Thematik vgl. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, *Ac. R. de Belgique, Cl. d. lettr., Mém.* 51, 3 (1956), 148-57; 171-7. Zu Antiochos auch *Cic. Fin.* V 58.

12-24). Dies richtet sich gegen Kritolaos, der das Telos definierte als τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπληρωμένον (II 46, 11 = Fr. 19 Wehrli)¹. Aber auch noch Antiochos hat, soweit sich aus Cicero urteilen lässt, unbekümmert von der mehr oder weniger 'vollen Summe'² der Güter gesprochen; erst die unmittelbare Quelle des Areios hat dann den reineren Aristoteles wieder zu Ehren gebracht — darum die frische Energie der wiederholten Polemik. Wenn nun 'Archytas' an Stelle der Telos-Formel nach Karneades und Antiochos eben die mit Areios Didymos im wesentlichen übereinstimmende aristotelische Formel verwendet, dann ist das höchst wahrscheinlich erst nach dieser Korrektur geschrieben — wir kämen damit abermals etwa in augusteische Zeit.

Die ganze Schrift fügt sich, soweit ich sehe, dem durch die Namen Antiochos und Areios Didymos festgelegten Rahmen durchaus ein. Man greift zurück auf Alte Akademie und Peripatos, die im wesentlichen als Einheit gesehen werden. Dazu gehört die Wiederentdeckung der μετριοπάθεια nach Krantor (41, 16), wie wir sie auch aus Cicero (*Tusc.* III 12) und Philodem kennen³, mit der ausdrücklichen Wendung gegen die stoische Apathie; fast fällt 'Archytas' aus der Rolle mit dem αὐτῶν (41, 13), das ja nur die stoischen Gegner meinen kann. Wir kennen diese Diskussionen aus-

¹ Areios Didymos polemisiert auch hier sofort gegen diese Formel, II 46, 13-15; vgl. 130, 4-12. Dagegen schreibt die Doxographie bei Diog. Laert. V 30 dem Aristoteles selbst die συμπλήρωμα-Formel zu, was Wehrli (*Kritolaos* p. 68) auf Antiochos zurückführt; συμπλήρωσις auch 'Euryphamos' 87, 6.

² vgl. *summa bonorum*, Cic. *Fin.* IV 46; (*rationem*) *ipsis initiis naturae et totius perfectione vitae locupletatam*, *Fin.* II 38; daneben *virtute fruatur*, *Fin.* IV 15 — χρῆσις ἀρετῆς. Oben S. 32 Anm. 1.

³ Cic. *Tusc.* III 22; IV 38 u.a., Plut. *Cons. ad Apoll.* 102 c-d; K. PRAECHTER *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 10 (1897), 186 ff.; Aristoteles-Doxographie bei Diog. Laert. V 31: ἀπαθῆ μὲν μὴ εἶναι, μετριοπαθῆ δέ. 'Metopos' 120 f.; gegen Verdammung des Zorns: Philodem *Περὶ θυγῆς* p. 107, 28. — Zu 'Archytas' 41, 14 — ἀπάθεια würde das γενναῖον der Tugend vernichten — vgl. Arist. *EN* 1100 b 32: μὴ δι' ἀναληθίαν ἀλλὰ γεννάδας ὦν ...

fürhlichst aus Cicero¹; auch an Horaz wäre wohl zu erinnern. Nichtsdestoweniger bleiben stoische Begriffe im Hintergrund stehen: die Bezeichnung der *πραξις* als *ἐνέργεια νοερά*, was 'Archytas' ausdrücklich als Definition einführt (42, 8), entspricht der stoischen Definition: *πραξις* = *ψυχῆς ἐνέργεια λογικῆς* (Clem. *Paed.* I 13 = *SVF* III 72, 15); *εὐροον βίον* 42, 22 nimmt das stoische Schlagwort von der Eudaimonie als *εὐροια βίου*² auf; *τέχνα τῷ βίῳ* wiederum (43, 3) hat sein genaues Gegenstück bei Antiochos (*ars vivendi*, *Fin.* V 16 und Aug. *Civ.* XIX 3) noch mehr als in der *τέχνη περὶ τὸν βίον* der Stoiker (Sext. *M.* XI 168 ff.). Die einprägsame Formulierung der Leib sei das 'Werkzeug der Seele' (43, 20; II, 6), weist zurück auf den platonischen 'Alkibiades' und den aristotelischen 'Protreptikos'³; die nicht unelegante Lösung, die 'Archytas' dem Problem von Tugend und Eudaimonie gibt: die Tugend reiche zwar nicht — wie dies die Stoiker verfochten — allein zur Glückseligkeit, aber sie verhindere doch das Elend-Sein, während umgekehrt die Schlechtigkeit vielleicht nicht immer als Unglück empfunden wird, aber doch das wahre Glück verhindert (40, 19-21), scheint an die *Nikomachische Ethik* anzuknüpfen⁴.

Ein sicherer *terminus ante quem* ist, soweit ich sehe, für unsere Schrift abgesehen von Iohannes Stobaios nicht gege-

¹ Neben *De finibus* bes. auch die *Tusculanen*.

² Zenon, Kleantes, Chrysipp, vgl. den Index der *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*SVF*), s.v. *εὐροια*; Areios Didymos Stob. II 77, 21. Auch *καθ' ὁμόλογα τῶ φῶσει ἦθεα* 'Archytas' 41, 25 ist stoisches Schlagwort.

³ [Plat.] *Alk.* I 128 e - 130 c; vgl. Olympiod. z. d. St., p. 202 ff., 212 ff. Creuzer (Hinweis von Th. Szlezák); Arist. *Protr.* Fr. 6 Walzer = B 59 Düring = Iambl. *Protr.* p. 41, 15-18; vgl. *Part. an.* 642 a 11; neu entfaltet von Plotin I 4, 16.

⁴ *EN* 1101 a 6: der Tugendhafte wird wenigstens nie *ἄθλιος* sein; näher der Stoa hielt sich Antiochos: *virtutem ipsam per se beatam vitam efficere posse neque tamen beatissimam*, fr. 81 Luck = Cic. *Tusc.* V 22. Auch für ihn gilt aber jedenfalls: ohne Arete keine Eudaimonia, Varro bei Aug. *Civ.* XIX 3; strenger Areios Didymos II 133, 23: *κακίαν ἀντάραχη πρὸς κακοδαίμονίαν*.

ben; doch ist wohl die gleiche Wahrscheinlichkeitsüberlegung zulässig wie bei den *Kategorien*: wenn die Beziehungen zu Antiochos und Areios Didymos so eng sind, zu späteren ethischen Schriften, die wir ja doch in Menge haben, zu Seneca oder Musonios, Dion oder Plutarch, Epiktet oder Kaiser Marcus ähnlich enge Beziehungen nicht zu finden sind, dann wird diese Schrift von der Epoche ihrer Aktualität nicht allzuweit abgerückt werden können.

Nächstverwandt, sodass bereits Gleichsetzung erwogen wurde (Thesleff, *Introduction*, 10), ist nach Thema und Behandlung die Schrift *Περὶ ἀνδρὸς ἀγαθῶ καὶ εὐδαίμονος*. Sie hebt sich freilich von jener ab, indem die dort gegebene Lösung des im Titel umschriebenen Problems hier fehlt: 'Archytas' spricht hier ungeniert aus, dass auch der gute Mensch im Unglück eben unglücklich ist (10, 30), was nach dem anderen 'Archytas' die Arete doch wenigstens zu verhindern imstande ist. Wir haben also für die beiden so ähnlichen Schriften verschiedene Verfasser anzunehmen — unter der Voraussetzung, dass die Verfasser sich bei ihren weithin übernommenen Formulierungen etwas gedacht haben —. Mit der Gleichheit der Fragestellung und der Berührung in den Termini ist trotzdem der Hinweis auf die gleiche geistige Heimat gegeben. In der Tat lässt sich wieder engste Berührung mit Antiochos konstatieren: die Rede sei, schreibt 'Archytas', von der Glückseligkeit des Menschen (11, 3), d.h. nicht eines Tieres, und nicht eines Gottes; der Mensch aber sei nicht nur Seele, sondern auch Leib, so sehr auch dieser, als 'Werkzeug', der Seele unterstellt sei. Dies sind keine entlegenen Gedankengänge, aber es ist doch kein Zufall, dass sie in Ciceros *De finibus* (IV, 27), bei der Widerlegung der Stoa wiederkehren: « Wenn wir nicht für einen Menschen das höchste Gut suchen würden, sondern für ein anderes Lebewesen, dieses aber nichts als Seele wäre... », dann wäre der stoische Rigorismus berechtigt. Der Ansatzpunkt im 'Menschlichen', in einer ausgewogenen

Anthropologie im Widerspruch zum altstoischen Doktrinarismus, das ist Grundlage der Ethik des Antiochos, die dann im V. Buch von Ciceros Werk entfaltet wird. Auch dort heisst es : Es geht um das Lebensziel für den Menschen (V 26), der Mensch aber besteht aus Körper und Seele (V 34) ; es geht um den Menschen, nicht um Pflanze, nicht um Tier, nicht um einen Gott, so klingt es auch aus Varros Schrift, die auf Antiochos aufbaut (Aug. *Civ.* XIX 3).

Vom ἀγαθόν des Menschen geht die Betrachtung weiter zum ἀγαθόν der Teile, der Teile von Seele und Leib. Auszeichnung der Seele sind die 4 Kardinaltugenden, Auszeichnung des Körpers Schönheit, Gesundheit, guter Wuchs, gute Sinne (II, 8). Der gleiche Gedankengang findet sich bei Areios Didymos (II 122, 11 ff.): « Wenn der Mensch ein Wert ist, sind auch seine Teile Werte ; Teile des Menschen sind Körper und Seele. Daher ist auch der Körper ein Wert », und dann werden die ἀρεταί der Teile aufgezählt und — dies geht über ‘ Archytas ’ hinaus — zueinander in Parallele gesetzt ; sind zunächst 6 Körpertugenden genannt (122, 21), so reduzieren diese sich eben um dieser Parallele willen dann auf 4¹: ὑγίεια — σωφροσύνη, ἰσχύς — ἀνδρεία, εὐαισθησία — φρόνησις, κάλλος — δικαιοσύνη. Dies entspricht wiederum ‘ Archytas ’, nur dass dieser εὐεκτία statt ἰσχύς sagt — ‘ Phintys ’ 152, 14 hat genau die Reihe des Areios Didymos —. In der weiteren Systematisierung der ‘ äusseren Güter ’ stimmen ‘ Archytas ’ und Areios weniger genau zusammen ; überhaupt geht es offenbar nicht um direkte Abhängigkeit, sondern um Quellengemeinschaft. Diese aber ist immerhin so eng, dass beide Texte wohl auch zeitlich nicht allzuweit auseinanderliegen.

Der peripatetische Hintergrund ist auch bei diesem ‘ Archytas ’ zu fassen, beginnend mit der Unterscheidung

¹ II 125, 1-9, vgl. 124, 2 ff. ; die Parallelisierung auch bei Antiochos, Cic. *Tusc.* IV 30 f.

von ἐπαινετός und μακαριστός¹. Die Dreiteilung der Güter (9, 25 ff.) in solche, die um ihrer selbst willen, um anderer willen oder aus beiden Gründen begehrt werden, ist von Aristoteles in die Stoa gekommen². Die Definition der φρόναςις, 11, 21, scheint eine Definition Zenons zu vereinfachen³, wie in ἐπιγεννάματα, 11, 11, ein stoischer Terminus⁴ in neuem Sinn verwendet ist. In τὰ ποιητικά, 10, 14, scheint ein aristotelisch-stoischer Terminus durch, der auch bei Areios Didymos auftaucht⁵; die Definition der ethischen Tugend entspricht bis in den Wortlaut der des Areios⁶. Bemerkenswert ist schliesslich eine Seneca-Parallele: auch dieser schreibt in einem Brief an Lucilius (36, 2), Glück sei oft unbekömmlich, nur manche könnten es ohne Schaden vertragen, wie den Wein — den gleichen Wein-Vergleich bringt 'Archytas' (11, 10). Einprägsam ist auch die Metapher, die geringeren Güter seien das Gefolge des eigentlichen, grossen Gutes, so wie der Monarch sich durch die Menge seiner δορυφόροι auszeichnet (11, 12); auch 'Euryphamos' kennt das Bild der δορυφορία (86, 29). Man ahnt hier die bildhafte Sprache eines Philosophen, der den Rigorismus des stoischen Tugendbegriffs im gelassenen Blick auf die bunte

¹ Arist. *EN* I 12, 1101 b 10 ff. u.a.

² Chrysipp *SVF* III 194, 38; 195, 9; 219, 32; 25 f. — Arist. *EN* 1197 a 25-b 6, 1176 b 3-5; Areios Didymos *ap. Stob.* II 56, 9-23.

³ ἐπιστάμα τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων ἀγαθῶν — *SVF* III 63, 24 = Areios Didymos II 59, 5: ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζώου (vgl. Sext. *Emp. M.* XI 170 = *SVF* III 156, 2; Diog. Laert. VII 92 u.a.m.).

⁴ *SVF* III 19, 29 = Diog. Laert. VII 94 gelten 'Freude', 'Behagen' als ἐπιγεννήματα ἀρετῆς; 'Archytas' nennt die 'äusseren Güter' so.

⁵ *SVF* II 72, 15 — aber auch schon Arist. *EN* 1096 b 11; *SVF* III 25 f. (darunter Ar. Did. II 72, 15); Areios Didymos II 126, 21; [Alex. Aphr.] *De An.* p. 162, 24 Bruns.

⁶ 11, 28: ἔξιν τῷ ἀλόγῳ μέρει τῆς ψυχᾶς — Areios II 137, 16: περὶ τὸ ἔλογον μέρος τῆς ψυχῆς, nach Arist. *EN* 1117 b 24.

Wirklichkeit des Lebens entkräftete: wie der König nicht König wäre ohne das Gefolge, das ihm Sicherheit und Würde gibt, so kann die Tugend allein nicht ohne jene Akzessorien auskommen, die Aristoteles grosszügig *χορηγία* nannte. Man möchte an Poseidonios als Urheber des Vergleichs denken; jedenfalls kommt dieser Vergleich, dieser Gedankengang mehrfach bei Philon vor¹.

Es ist hier nicht möglich, alle verwandten Pythagorica im Detail zu kommentieren. Bemerkt sei nur, dass die ethischen Schriften von Hippodamos, Euryphamos, Kallikratidas, von Metopos und Theages offenbar zur gleichen Gruppe gehören. Herausgreifen möchte ich einige Stellen, an denen Platons Ideenlehre zur Sprache kommt; so in 'Archytas' *Περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως*, einer streng platonischen Schrift, die in eine fast wörtliche Paraphrase des 'Linienvergleichnisses' ausläuft². Der Nous wird als Teillos und unteilbar bezeichnet, analog zur Einheit und zum Punkt (38, 9) — dies tauch auch in der Pythagoras-Doxographie auf³ —; dem entspreche das Intelligible, die Idee: «denn das Eidos ist weder die Grenze des Körpers noch die Definition, sondern lediglich Prägung des Seienden insofern es Seiendes ist» (38, 10-12). Da haben wir wieder eine polemische Doxographie; und obwohl hier kein direkter Paralleltext — wie zu den Telos-Formeln in Ciceros *De finibus* — zu finden ist, können wir doch die Vertreter der abgelehnten Thesen namhaft machen: dass die 'körperlosen Ideen' in den 'Grenzen der Körper' zu suchen sind, davon sprach offenbar Poseidonios, der im Abschnitt *Περὶ κριτηρίου* des Sextus

¹ Am ausführlichsten *Ebr.* 200-1, in einem doxographischen Abschnitt, vgl. *Quis rer. div. her.* 285-6, *Conf. ling.* 18; daneben erscheint das Bild der *δορυφόροι* in der Theologie: Gott hat seine *δορυφοροῦσαι δυνάμεις*, *Sacr. Ab. et Cain.* 59 u.a.m.; in der Kosmologie: *Aet.* II 23, 6.

² 39, 4-25 ~ Plat. *Resp.* 509 d-511 e.

³ *Aet.* I 3, 8; vgl. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, 23-5; 62.

Empiricus weitgehend benutzt ist (*M.* VII 119, vgl. 104)¹; an Hinweise bei Aristoteles anknüpfend, konnte so Poseidonios die stoische Immanenz mit seinem Rückgriff auf Platon verbinden. Aber auch die ältere Stoa hatte sich mit dem Begriff der Idee befasst und ihn immerhin gelten lassen als Hilfsmittel für den Sprachgebrauch (*SVF* I 110, 32), wobei die Idee unendliche Vielfalt des einzelnen 'in bestimmten Grenzen zusammenfasst' (*SVF* II 124, 3): sie ist eben ὅρος (vgl. *SVF* II 124, 5). Bemerkenswert, dass die Formulierungen Chrysipps durch Geminus, den Poseidoniosschüler, weitervermittelt wurden. Gewiss, dass Chrysipp und Poseidonios an Älteres anknüpfen, ist nicht von vornherein auszuschliessen; am lebhaftesten war die Diskussion um den Ideenbegriff unter Platons unmittelbaren Schülern. Wenn aber die Lösung, die unser 'Archytas' den stoisierenden Missverständnissen entgegenhält, mit dem Grundbegriff der *Metaphysik* des Aristoteles arbeitet — τὸ ὄν ἢ ὄν —, dann ist dieser Zusammenklang von Akademie und Peripatos doch wohl erst im 1. Jh. v. Chr., allenfalls seit Kritolaos möglich; Plotin bekämpft diese Formel². Die Ideendefinition der *Placita*, die anscheinend Cicero aus Antiochos kennt, und die des Areios Didymos³ ist nicht identisch mit der Formel des 'Archytas', steht ihr aber sehr nahe: Idee sei 'ein ewiges Sein, Ursache und Ursprung dafür, dass das einzelne von der Art ist, wie sie selbst ist'.

¹ Vgl. *Weisheit und Wissenschaft*, 48-50. Aristoteles spricht einmal von πέρας als εἶδος μεγέθους, *Met.* 1022 a 6; weitere Zeugnisse zur πέρατα-Lehre, BURKERT, a. O. 38. — *Aet.* IV 6, 2 spricht von σχήματα καὶ πέρατα, τὰ περὶ τοῦ σώματος εἶδη.

² Zu Kritolaos' Rückgriff auf die 'Alten' vgl. F. WEHRLI zu *Kritolaos Fr.* 11. Plot. V 5, 2: Οὐ ... δεῖ ... τύπους ἐν τῷ νῷ τῶν ὄντων λέγειν εἶναι (τὰ νοητά).

³ *Aet.* I 10, 1 οὐσία ἀσώματος, αἰτία τῶν <τοιούτων> οἷα ἐστὶν αὐτή. Vgl. Cic. *Ac.* I 30 (aus Antiochos): ἰδέα als *simplex et unius modi et tale quale esset* (das letzte Ungenauigkeit Ciceros?); Diog. Laert. III 77; Areios Didymos bei Euseb. *Praep. Ev.* XI 23, Dox. p. 447 = Albinos p. 167, 4 Hermann.

Dass der Nous 'einfach' ist, betonte auch Antiochos (Cic. *Ac.* I 30), ebenso wie er, gleich 'Archytas', mit der altakademischen Reihe νοῦς ἐπιστήμη δόξα αἴσθησις arbeitete¹. 'Archytas' Περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσιος gehört also in die Periode der 'Vorbereitung des Neuplatonismus', vielleicht an den Anfang dieser Periode; der erste fassbare Benützer ist, wie bei der *Kategorienschrift*, Iamblich².

Iamblich hat dazu ein Zitat aus 'Brotinos' gestellt, der gleichfalls im wesentlichen vom Platonischen 'Linien-gleichnis' zehrt. Der Nous sei « das einfache, unzusammengesetzte, das erste, was denkt und gedacht wird; solcher Art aber ist das Eidos » (55, 24). Ebenso war bei 'Archytas' das νοῦν das Eidos (38, 6). Die Auffassung der Ideen als Gedanken, diesen Grundsatz zum Neuplatonismus hat Theiler³ wiederum auf Antiochos zurückgeführt. Auch 'Kallikratidas' ist davon berührt: der Kosmos ist bestens geordnet, dank seiner Beziehung auf das Eine, Beste: dies ist der ideale Kosmos — 'Kallikratidas' folgt hier natürlich dem 'Timaios' Platons, bezeichnet aber diesen idealen Kosmos lediglich als den 'Kosmos in Gedanken' (αὐτός [sc. ὁ κόσμος], ὅπερ ἐστὶ κατὰν ἔννοιαν, 105, 27); er ist immerhin unvergänglich und Ursache und Ursprung ganz wie die Idee in der eben zitierten doxographischen Definition.

Es ist an der Zeit, innezuhalten zu einer Zwischenbilanz: eine ganze Reihe der dorischen Pseudopythagorica, zumal solcher, die unter dem Namen 'Archytas' laufen, tragen den Stempel der Epoche, die durch die Namen Antiochos von Askalon, Areios Didymos, Eudoros von Alexandria umrissen ist; vom Römischen her gesehen, drängen sich die

¹ *Ac.* I 31 durchscheinend: *animus, scientia, opinabile* (δοξαστόν), *sensus*. Antiochos bei Cic. *Ac.* I 29 berührt sich übrigens ganz eng mit 'Philolaos' 150, 7 (*VS* I 417, 9 f.), besonders insofern an beiden Stellen von der Weltseele (αὐτῶς Philolaos), nicht der Welt selbst die Rede ist.

² *Comm. math. sc.* p. 34 f.

³ *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 15 ff.; 37 ff.

Namen Cicero, Varro, dann Seneca auf, dieser freilich weit weniger als die erstgenannten. Dieses Ergebnis ist weder neu noch überraschend, entspricht es doch Feststellungen, die schon Eduard Zeller getroffen hat¹. Wir befinden uns damit in der Zeit der « Erneuerung der Philosophie »² durch die Rückwendung auf die 'alten Philosophen', in der Zeit der Wiederentdeckung des Aristoteles und der « Vorbereitung des Neuplatonismus » im Sinne Theilers. Theiler hat auch auf die mutmassliche Rolle des Eudoros in diesem Zusammenhang energisch hingewiesen³. Dies heisst freilich nicht, dass wir es mit speziell alexandrinischem Schrifttum zu tun haben.

Stellt man vielmehr die Frage nach dem Ort der Entstehung, nach dem Publikum und damit dem Lebenszusammenhang, in den hinein diese Werklein eingeschleust wurden, so ist die angebliche Herkunft dieser Autoren zu beachten: sie stammen durchweg, mit ganz wenigen Ausnahmen (Kriton, Kallikratidas, Proros) aus Italien. Natürlich, der Pythagoreismus ist die 'italische Philosophie' schon für Aristoteles, aber in dem Pythagoreerkatalog, der eng mit Aristoxenos zusammenhängt⁴, ist immerhin jeder vierte Pythagoreer nicht-Italiener — das Verhältnis ist 161:57 —, bei den Pseudopythagorica nur jeder siebte (20:3): hier wird noch wesentlich dezidierter als bei Aristoxenos 'italische Philosophie' angeboten. Die Adresse, die damit angesprochen ist, ist kaum das hochmütig-selbstgenügsame Alexandria, sondern eben das Zentrum Italiens: Rom.

In der Tat befinden wir uns ja in der Epoche, in der die griechische Philosophie in breiter Front in die römischen

¹ III 2 115-123, vgl. oben S. 29, Anm. 1.

² O. GIGON, Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros, Fondation Hardt, *Entretiens* III (1955), 25-61.

³ In der oben S. 29, Anm. 1 genannten Abhandlung.

⁴ BURKERT, *a.O.* 94, 40.

Kreise eindrang; in den Vordergrund traten dabei Poseidonios, persönlicher Freund einer ganzen Reihe von *viri consulares*, dann Antiochos von Askalon, der Lehrer von Cicero, Varro und Brutus, und schliesslich Areios Didymos, der sich rühmen konnte, einen Augustus zum Schüler gehabt zu haben¹. Dass der Pythagoreismus die 'italische Philosophie', nichts Fremdes also sei, führt Cicero aus², aber auch schon Poseidonios hat, unter Rückgriff auf Aristoxenos, darauf angespielt³; beim Italiker Varro fiel die Saat auf besonders fruchtbaren Boden; er zitiert Ocellus und andere "Pythagoreer"⁴, er liess sich *Pythagorio modo* beerdigen⁵. Auf ein römisches Publikum nimmt offensichtlich der angebliche Archytasbrief über Okkelos Rücksicht: er behauptet ja nichts geringeres als eine troianische Abstammung der Lukaner, die sogar noch vor Aeneas nach Italien gekommen seien⁶. Der berühmteste Pythagoreername aber ist bei den Römern Archytas von Tarent; ihn nennt nicht nur Cicero wiederholt, legt ihm im *Cato*⁷ eine Rede in den Mund, die aus Aristoxenos-Materialien aufgebaut ist — gleichsam ein Pseudopythagoricum *in statu*

¹ Suet. *Aug.* 89, 1; Plut. *Ant.* 80, 1. Dabei verbindet die einströmende Philosophie auch Rom mit Alexandria: Antiochos hielt sich auch in Alexandria und Syrien auf (Cic. *Ac.* II 61; vgl. II 11); aus Alexandria kam Sotion, durch den 18 n. Chr. dem jungen Seneca *amor Pythagorae* eingeflösst wurde, Sen. *Ep.* 108, 17-20; vgl. 49, 2; E. ZELLER III 1, 700.

² *Tusc.* V 10, vgl. IV 2 ff., *Lael.* 13, L. FERRERO, *Storia del Pitagorismo nel mondo Romano*, 1955; W. BURKERT, *Philologus* 105 (1961), 236-46.

³ Sen. *Ep.* 90, 6: Zaleukos und Charondas als Pythagoreer, nach Aristoxenos Fr. 43 Wehrli, die 'florenti tunc per Italiam Graeciae' Gesetze gaben; statt des Schlagwortes 'Grossgriechenland', das sonst in solchem Zusammenhang auftaucht (nach Timaios? W. BURKERT, *Weisb.* 92, 34; auch Cic. *Tusc.* I 38; V 10; *Lael.* 13) steht hier wohl nicht ohne Betonung 'Italien'.

⁴ *Cens.* IV 3 = R. HARDER, *Ocellus Lucanus*, 1926, T. 2 mit Harders Kommentar.

⁵ Plin. *NH* XXXV 160.

⁶ Dazu H. THESLEFF, *Eranos* 60 (1962), 8-36.

⁷ *Cato* 39 — Aristoxenos Fr. 50 Wehrli; *Philologus* 105 (1961), 238 f.

nascendi; auch Varro kennt Archytas, auch Vitruv, ja sogar in einer Ode des Horaz und im IV. Buch des Properz erscheint Archytas¹, ein Name also, der fürs gebildete Publikum aussagekräftig war. Zu den Philosophen treten die Antiquare als Vermittler griechisch-römischer Begegnung, und auch sie schlagen das Pythagoreer-Thema an. Einer unter ihnen ist Alexander Polyhistor, den Sulla als Kriegsgefangenen nach Rom brachte; ihm verdankt Diogenes Laertios das berühmt-berüchtigte Exzerpt der pythagoreischen Hypomnemata². Kastor von Rhodos, Landsmann des Poseidonios, hat römisches Brauchtum pythagoreisierend gedeutet³. Iuba von Mauretanien schliesslich, in jungen Jahren gleichfalls Gefangener in Rom, hat immer wieder Römisches in seinen griechischen Werken behandelt, und er hat — dies fügt sich durchaus dieser Richtung ein — eine Sammlung pythagoreischer Schriften angelegt⁴. Dass irgendeines der uns bekannten Pseudopythagorica mit Iubas Sammlung zusammenhängt, ist allerdings unbeweisbar.

Ältestes Zeugnis für eine Sammlung von Pythagorica ethischen Inhalts ist eine Notiz in dem Buch *Περὶ μὴσεως* des Dionys von Halikarnass — falls es sich nicht um eine Interpolation handelt, wie Usener-Radermacher annehmen⁵. Bei dem bruchstückhaften Erhaltungszustand dieser Schrift wird Sicherheit nicht zu erreichen sein.

¹ Vitruv I p. 10, 15; VII p. 160, 2; IX p. 216, 22; 217, 5 Rose — auf Grund der echten mathematisch-mechanischen Werke; vgl. dazu auch F. KRAFFT, *Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik*, 1970; Horaz C. I 28; Prop. IV 1, 77.

² Diog. Laert. VIII 24-33 = *FGrH* 273 F 93; A. J. FESTUGIÈRE, *REG* 58 (1945), 1-65.

³ *FGrH* 250 F 15/16.

⁴ *FGrH* 275 T II (dazu Olympiodor *Comm. in Arist. Gr.* XII 1, 13, 13; C. W. MUELLER, *RbM* 112 (1969), 120-6). Römisches, parallel zu Varro, behandelt Iuba u.a. F 91.

⁵ Apparat zu p. 210, 11-6.

Jedenfalls ergibt sich, dass im wetteifernden Bemühen griechischer Philosophien und Philosophen um die Gunst des gehobenen römischen Publikums im 1. Jh. v. Chr. auch die 'Italische Philosophie', konkretisiert in Werken angeblicher Pythagoreer, nicht ohne Erfolg lanciert wurde; die Personen, denen dies im einzelnen zur Ehre oder zum Profit gereicht haben mag, können wir nicht mehr fassen. Zu diskutieren jedoch sind einige Probleme, die mit diesem Ergebnis sich stellen.

Man kann fragen, ob Dialektfälschung im 1. Jh. v. Chr. anzunehmen ist; ist solche Künstelei nicht eher etwa der Hadrianischen Epoche zuzutrauen?¹ Nun bietet die medizinische Schriftstellerei gewisse Parallelen: auch da tritt im 1. Jh. v. Chr. mit der 'Pneumatischen Schule' eine Rückwendung zum Alten, zum Klassiker Hippokrates auf den Plan, und es ist wahrscheinlich, dass damals erst einige der ionischen Hippokratika gefälscht wurden — Jaap Mansfeld² sucht dies soeben sogar für die Schrift *Περὶ ἐβδομάδων* zu beweisen —; jedenfalls schrieb Aretaios im 1. Jh. n. Chr. ionisch. Für Anwendung dorischer Prosa aber haben wir immerhin ein kuriose Zeugnis: ein gewisser Rhetor Xenon trug an der Tafel des Tiberius eine Diatribe in diesem Kunststil vor. Der argwöhnische Kaiser freilich sah dann in diesem dorischen Dialekt eine Anspielung auf seinen eigenen unfreiwilligen Aufenthalt im dorischen Rhodos, und Xenons Karriere endete abrupt durch Verbannung — er hat es nicht einmal zu einem *RE*-Eintrag mehr gebracht³.

¹ Die antiken Schriften über Dialekte ignorieren die Pseudopythagorica mit Ausnahme von Greg. Cor. p. 6 — was wohl eher auf Philoponos (ib. p. 3) als auf Tryphon zurückgeht; sonst ist Klassiker des Dorischen Theokrit; die *Ταράντινοι*-Glossen Hesychs beziehen sich auf Rhintons Phlyaken.

² *The Pseudo-Hippocratic tract ΠΕΡΙ ἑΒΔΟΜΑΔΩΝ* Ch. 1-11 and *Greek Philosophy*, Assen 1971; zur Wiederbelebung des Ionischen, p. 34-5.

³ Suet. *Tib.* 56. — Etwa in die gleiche Zeit gehört wohl die dorische Herakles-Bilderchronik der Villa Albani, *IG XIV* 1293.

Nichts spricht dafür, dass Xenon mit Pythagoreischem zu tun hatte, auch wenn man immerhin an die dorischen Schriften *Περὶ βασιλείας* erinnern mag; jedenfalls zeigt der Vorfall, dass Versuche in dorischer Kunstprosa in dieser Epoche nicht unmöglich waren.

Einen wichtigeren Einwand hat Herr Thesleff vorgebracht: die fassbaren Pythagoreer der Cicero-Zeit — nämlich Nigidius¹, Vatinius, Appius Claudius Pulcher — bieten ein Bild, das dem der dorischen Pseudopythagorica fast diametral entgegengesetzt ist: spekulative Geheimwissenschaft, Sektenwesen, Magie und Nekomantie, während Pseudoarchytas, der aufgeklärte Aristoteliker, eine fast schon banale Vernünftigkeit an den Tag legt. Soll man sich begnügen, auf die Vielgestaltigkeit und Vieldeutigkeit des Pythagoreismus seit seinen Anfängen hinzuweisen? Vielleicht gibt es eine präzisere Antwort: der okkultistische Pythagoreismus geriet gerade in Rom in eine akute Krise im Jahre 28 v. Chr.: der prominenteste Pythagoreer, Anaxilaos von Larisa, wurde durch Augustus aus Rom verbannt². Die Krise verschärfte sich durch die Verfolgung der Juden und der Anhänger der ägyptischen Religion im Jahre 19 n. Chr.; der junge Seneca gab damals vorsichtshalber seinen 'pythagoreischen' Vegetarismus auf. Es ist eine einleuchtende Hypothese, dass damals pythagoreische Kreise Anlass sahen, einen Pythagoreismus ohne Geheimnis, einen diesseitig-vernünftigen, ethisch untadeligen Archytas samt Gefolge zu präsentieren, dem die Hexenjagd nichts anhaben konnte. In die gleiche Epoche fällt die Bewegung der Sextii, die offenbar ihre Philosophie als erneuerten Pythagoreismus verstanden, doch ausschliesslich im praktisch-ethischen Bereich.

¹ Dass es problematisch ist, Nigidius' Werke vom Inhalt her als 'pythagoreisch' zu bezeichnen, hat H. THESLEFF, *Gnomon* 37 (1965), 47 betont.

² Euseb. *Chron. Ol.* 188, 1: *Anaxilaos Larisaens Pythagoricus et magus ab Augusto urbe Italiaque pellitur.* — Sen. *Ep.* 108, 22; vgl. Tac. *Ann.* II 85; Ios. *Ant.* XVIII 65-84. Zu den Sextii: E. ZELLER III 1, 699-706.

Eine weitere drängende Frage, die aber m.E. keine sichere Antwort mehr zulässt, ist die nach der zeitlichen Grenze vor allem nach oben und damit überhaupt nach der Homogenität und Zusammengehörigkeit der dorischen Pythagorica. Es steht ja fest, dass der 'römische Pythagoreismus' keineswegs mit Poseidonios begonnen hat; der *Epicharmus* des Ennius, die Bücher Numas aus dem Jahr 181 v. Chr., auch das Pythagoras-Zitat in Catos *De agricultura* sind bekannte Fixpunkte¹. R. Harder hat die Okkelos-Schrift ins 2. Jh. datiert, Herr Thesleff möchte näher an 200 als 100 herangehen² — sicherer *terminus ante quem* sind Varro und wohl auch die *Vetusta Placita*, etwa 60 v. Chr. —. Wichtiger ist, dass Poseidonios Schriften von Pythagoreern kennt, aus denen er Schlüsse zieht auf die Lehren des Pythagoras, von dem selbst kein Werk erhalten sei — das Ergebnis dieser Rückschlüsse scheint in den Pythagoras-Einträgen der *Placita* dann vorzuliegen³. Was Poseidonios in Pythagoreerschriften fand und was in den *Placita* unter

¹ Lit. oben, S. 42, Anm. 2. Auch die '10 Tugenden' in der Rede des Q. Caecilius Metellus vom Jahre 221 (Fr. 2 Malcovati = Plin. *NH* VII 139), der sich vage auf die 'Weisen' der Philosophie berief, können pythagoreisch inspiriert sein.

² *Introduction* 102; da die Lukaner vom Bundesgenossenkrieg und auch vom Sklavenkrieg besonders hart getroffen wurden (*RE* XIII 1548), ist die Zeit von 90-60 literarischer Tätigkeit gewiss nicht hold gewesen; insofern dürfte 90 v. Chr. t.a.q. für 'Okkelos' sein. Unteritalien hat allerdings weiterhin seine pythagoreische Tradition betont: man zeigte Cicero in Metapont den Ort, wo Pythagoras starb (*Fin.* V 4). Strabo VI p. 281 C. schreibt, Tarent lebe als römische Kolonie (seit 122 v. Chr.) «besser als zuvor».

³ Poseidonios bei Galen *Plac. Hipp. et Plat.* 5, 6 (V 478 K.) αὐτοῦ μὲν τοῦ Πυθαγόρου συγγράμματος οὐδενὸς εἰς ἡμᾶς διασωζομένου, τεκμαιρόμενος δὲ ἐξ ὧν ἔνιοι τῶν μαθητῶν αὐτοῦ γεγράφασι; entschieden 'Pythagoras' *ib.* 4, 7 (V 425 K.). Die platonische Dreiteilung der Seele, die Poseidonios hier Pythagoras zuschreibt, erscheint als pythagoreisch: *Aet.* IV 4, 1; vgl. IV 7, 5; Cic. *Tusc.* IV 10; vgl. 49, 3-5; 103, 3 ff.; 118, 1-4; 190, 8-10 Thesleff; Archytas bei Iamblich, *Stob.* I 49, 34 p. 369, 9 Wachsmuth. Zu Übereinstimmungen der 'Hypomnemata' mit Aetios: BURKERT, *Weisb.* 66.

‘Pythagoras’ steht, erscheint auch in den dorischen Schriften, neben der Dreiteilung der Seele auch die Definition des Kosmos. Es ist also damit zu rechnen, dass einige unserer Schriften vorposeidonisch sind. Eigentümlich ist, dass die älteren Alexandriner, Satyros und Herakleides Lembos, durchaus Werke des Pythagoras kannten und anerkannten, vor allem die famosen ‘Drei Bücher’ in ionischem Dialekt, die in der bei Diodor vorliegenden Biographie wie in der Quelle des Diogenes Laertios ihre Rolle spielen¹. Umgekehrt bringt Diogenes Laertios keine Schriftenliste des Archytas, auch nicht wo er aus Demetrios Magnes zitiert (VIII 82), während die *Suda* immerhin auf ‘viele Bücher’ des Archytas verweist. Das Urteil des Poseidonios, dass es kein Buch des Pythagoras gebe, beruht kaum auf Ignoranz, vielmehr auf kritischer Entscheidung: zwischen Herakleides Lembos und Poseidonios liegt ein kritischer Neuansatz der Philosophiegeschichte, der die angeblichen Pythagorasbücher des Hellenismus wieder in Vergessenheit sinken liess. Auch hier ist vermutlich die Hinwendung zur Philosophie der Alten, die Historisierung der Philosophie wirksam, die in Ansätzen bei Panaitios und Kritolaos, voll entfaltet dann bei Poseidonios erscheint. Von dieser rückwärtsgewandten Tendenz getragen, haben sich dann, statt Pythagorasbüchern, die dorischen Pythagoreerschriften auf den Markt gedrängt, wobei die Blickwendung auf Italien und Rom eine unübersehbare Rolle spielt. Etwa 150 v. Chr. würde sich von hier aus als obere Grenze für unsere Traktate ergeben.

Heikler noch ist die entgegengesetzte Frage nach einer unteren Grenze, soweit sie nicht in Einzelfällen durch die Zitate bei Varro, Philon, Nikomachos, Clemens gegeben

¹ Zum ‘Tripartitum’ (170-2 Thesleff): H. DIELS, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 3 (1890), 451-472 = *Kl. Schr.* (1969), 266-287; Satyros kennt den zugehörigen angeblichen Platonbrief, *Diog. Laert.* III 9; *Diod.* X 9, 5 entspricht ‘Tripartitum’ 171, 15-18. Der Katalog des Herakleides Lembos: *Diog. Laert.* VIII 7.

ist¹. Nur recht allgemeine Wahrscheinlichkeitserwägungen empfohlen uns, die Archytea vom Schauplatz der Aktualität nicht allzuweit abzurücken. Der dorische *Hieros Logos* des Pythagoras mit seinem Aglaophamos-Proömium² nimmt offenbar eine Sonderstellung ein und wird auch von Herrn Thesleff relativ spät datiert. Eine kaiserzeitliche Datierung aber war das Ergebnis einer der sorgfältigsten Arbeiten über Pythagorica, der Thèse von Louis Delatte über die Schriften *Περὶ βασιλείας*³. Nun lassen sich gegen seine Ergebnisse durchaus gewichtige Einwendungen erheben, wie Herr Thesleff (*Introduction*, 65-71) gezeigt hat. Doch zumindest in einem Fall, bei Ekphantos nämlich, stellt sich dringend

¹ Es gibt ganz wenige voriamblische Zitate der dorischen Pseudopythagorica, kein einziges aus einer ethischen Schrift, nur ganz wenige Überschneidungen mit dem Stobaios-Material. 'Okkelos' nimmt eine Sonderstellung ein (Testimonien bei HARDER, *Ocellus Lucanus*). Im übrigen zitiert Philon 'Philolaos' d.i. Onetor (140, 23), Nikomachos 'Timaios' (203, 9), 'Kleinias' (108, 21), 'Megillos' (115, 15), 'Proros' (154, 19), Clemens 'Athamas' (54, 11), 'Eurysos' (80, 2-4; unten S. 52), 'Hippodamos' (97, 13), Lysis-Brief (111, 14 adn.), 'Thearidas' (201, 15); Athenagoras 'Opsimos' (140, 27); Porphyrios (?) 'Onatas' (139, 20-22 = Stob. I 1, 28).

² 164-166 THESLEFF; *Introduction* 104 f.

³ *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sibénidas*, Bibl. fac. philos. et lettr. Liège 97, 1942. Hellenistischen Ursprung der Traktate hatte besonders W. W. TARN, *Alexander the Great*, 1948 — *Alexander der Grosse*, 1968, 701-2; 763-6 verfochten, nach E. R. GOODENOUGH, *The political philosophy of Hellenistic Kingship*, *Yale Class. Stud.* 1 (1928), 55-102, der aber in seiner Rezension zu L. DELATTE (*Class. Philol.* 44 (1949), 129-131) Delattes Datierung für die Abfassung der Traktate anerkennt, nur für die « ideas » älteren, vorphilonischen Ursprung ansetzt. Gegen Delatte wendet sich THESLEFF *Introduction* 65-71; danach verwendet T. ADAM, *Clementia principis*. Der Einfluss hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Prinzipats durch Seneca (1970) die pythagoreischen Traktate zur Interpretation von Seneca, *De clementia*. Die von Delatte gesammelten sprachlichen Indizien sind, wegen des Verlusts fast der ganzen hellenistischen Literatur, kaum beweiskräftig, vgl. THESLEFF a.O.; die dreimalige Verwendung von ἐξάρχων 'herrschen' bei Ekphantos 79, 16; 81, 26; 83, 22, was nicht bei Polybios oder Diodor, erst seit Iosephos belegt, spätgriechisch-byzantinisch geläufig ist, ist jedoch ein Anhaltspunkt. Delatte 162 verweist auf Theon Smyrn. p. 12 H., der das pythagoreische Weltsystem 'aristokratisch', nicht monarchisch nennt: er kennt Ekphantos (noch?) nicht.

die Frage: lässt sich der Text interpretieren ohne Rückgriff aufs Jüdische, aufs Alte Testament? Die Fragestellung ist nicht neu, eher geradezu atavistisch; seit Iosephos die Essener an die Pythagoreer anknüpfte, hat man immer wieder Jüdisches im Pythagoreischen gesucht¹, bis Zeller energisch die Neupythagoreer in die « rein griechische Entwicklungsreihe » der Philosophie gestellt hat. Andererseits ist bemerkenswert, dass nach Philon gerade Christen — Clemens, Athenagoras — gern und oft auf Pythagorica zurückgreifen. Wird hier neben dem italischen ein alexandrinischer Pythagoreismus fassbar?

Doch zum Text: Ekphantos spricht vom Menschen als dem Fremdling auf Erden, beschwert vom Erde-Element, « so dass er von seiner Mutter sich kaum aufgerichtet hätte, wenn nicht aus göttlicher Fügung ein Hauch in ihm ihn in Kontakt mit dem ewigen Lebewesen gebracht hätte, indem dieser dem besseren Teil des Menschen den heiligen Anblick seines Erzeugers zeigte; denn unmöglich wäre es jenen zu schauen... » — das letzte ist korrupt oder unvollständig — (79, 5-7). Der Mensch aus Körper und Seele bestehend, irdisch das eine, göttlich das andere, dies ist banaler Platonismus; im göttlichen 'Hauch' sieht auch Herr Thesleff eine Einwirkung stoischer Pneuma-Lehre². Das 'Ewige Lebewesen' ist die göttliche Welt im Sinn des 'Timaios', mit der der lebende Mensch in Kontakt ist. Das Eigentümliche aber ist die Mutter, das Sich-Aufrichten und der Anblick des Vaters. Es ist anscheinend nicht die reale Mutter, der reale Geburtsvorgang gemeint — das Neugeborene pflegt sich ja keineswegs mit dem ersten Atemzug aufzu-

¹ Ios. *Ant.* XV 10, 4, danach E. ZELLER III 2, 365 ff. zu den Essenern, von denen er aber die Pythagorica radikal trennt, 122 f. gegen O. GRUPPE. Schon der Kallimacheer Hermippos liess Pythagoras von Jüdischem abhängen, Ios. *C. Ap.* I 165. Johannes REUCHLIN, *De arte Cabbalistica*, 1517, versteht sein Werk als Erneuerung des Pythagoreismus. Vgl. aber auch R. HARDER, *Ocellus Lucanus*, 128-131 zu 'Okkelos' 136, 8 Thesleff.

² *Introduction*, 68.

richten, um seinen Vater zu sehen — ; beschrieben ist also ein allgemeines, mythisches Geschehen : des Menschen Mutter ist die Erde, der Mensch liegt auf der Erde, bis ein göttlicher Atem in ihn fährt : jetzt kann er sich aufrichten, jetzt sieht er Gott, seinen Vater. Gibt es hierfür Parallelen in der rein griechischen Literatur? Was jedem einfällt, ist der Bericht des Jahvisten von der Erschaffung Adams, des Menschen (*Gen.* 2, 7) : Gott schuf den Menschen aus Erde und blies ihm den Atem des Lebens ins Gesicht ; der Mensch besteht dementsprechend aus « irdischer Materie » und « göttlichem Pneuma », wie Philon (*Op.* 135) diese Stelle kommentiert ; « wie hätte die Seele Gott denkend erfassen können, wenn er nicht hineingehaucht hätte und nach ihr gefasst hätte, soweit es möglich war » (*Leg. all.* I 38) ; keine Seele könnte von sich aus den Schöpfer schauen ; doch hat dieser ihr von seiner eigenen Göttlichkeit etwas eingehaucht (*Quod det. pot. ins. solet* 86) — Louis Delatte hat diese Philon-Parallelen zu Ekphantos zusammengestellt. Seine Interpretation, dass die θεομοιρῆς ἐμπνοήσις hier den König meine (192), hat H. Thesleff (*Introduction* 70) mit Recht zurückgewiesen; aber umso alttestamentlicher wird die Stelle. Dabei handelt es sich nicht um einen beliebigen Passus der Thora; die Erschaffung Adams spielt eine zentrale Rolle in hermetischgnostischen Systemen, gerade auch über das 'Liegen' Adams und sein Sich-Aufrichten wird spekuliert¹. 'Ekphantos' zeigt sich berührt von dieser Tradition. Übrigens spricht Philon eben in seinem Kommentar zur *Genesis*-Stelle vom

¹ Vgl. die Schrift *Vom Wesen der Archonten* bei M. KRAUSE — K. RUDOLPH, *Die Gnosis II*, 1971, 54 : die bösen 'Mächte' bilden den Menschen als Erdgeborenen ; er soll sein 'Ebenbild' sehen, es gelingt ihnen aber nicht, ihn aufzurichten. Da bläst ein Gott die Seele ihm ins Gesicht, und der Geist kommt, in ihm zu wohnen : so wird der Mensch zur 'lebendigen Seele', er bewegt sich, richtet sich auf. Ähnlich (worauf KRAUSE, a.O. verweist) die Ophiten bei Irenäus I 30, 6 : der erste Mensch ungeheuer gross, kann nur 'zappeln' (*scarizare*) ; die Mächte (*virtutes*) schleppen ihn zu seinem demiurgischen Vater, der bläst ihm den Lebenshauch ein, das 'Licht', das er damit selbst verliert ; jetzt kann der Mensch sich aufrichten, er dankt dem

Menschen in der ἀποικία (*Op.* 135), wie 'Ekphantos' vom ἀπωκισμένον χρῆμα.

Das nächste Ekphantos-Stück entwirft, um die Stellung des Königs zu umreißen, ein kühnes System des Gesamtkosmos: Im Äther-Bereich bewegen sich Fixsterne und Planeten, zwischen Mond und Erde die 'Natur des Daimon', auf der Erde aber herrscht der König (79, 17-80, 2). Dieses kosmologische Schema ist in den Pythagorica, soweit ich sehe, ganz isoliert; es hat aber, wie gleichfalls Louis Delatte nachwies¹, seine sehr genaue Entsprechung in dem hermetischen Traktat *Kore Kosmou* (Stob. I 49, 45), und zwar in dem Abschnitt, der von den 'königlichen Seelen' handelt. Freilich sind es da vier Bereiche: im höchsten Himmel herrscht der Schöpfer über die anderen Götter, im Äther-Bereich herrscht die Sonne über die Sterne, im 'dämonischen' Luftbereich herrscht Selene über die Seelen, auf der Erde aber der König über die Menschen. Den 'oberen König' oder 'König im Himmel' kennt auch Ekphantos (80, 5; 81, 10; vgl. Stob. I 407, 30), der im übrigen das Schema sehr viel schlechter durchführt als der Hermetiker: die Analogie der Herrschaft in allen Bereichen ist bei ihm gar nicht ausgesprochen. Von der Seelenwanderungslehre der *Kore Kosmou* ist bei 'Ekphantos' nichts zu finden; aber dass der Mensch als 'Fremdling' 'aus dem Jenseits kommt' (81, 11), gilt auch für ihn. Nichts spricht dafür, dass 'Ekphantos' von dem hermetischen Traktat direkt abhängig wäre; es ist wieder eine gemeinsame Quelle anzusetzen, womit

Höchsten und ist nun den Schöpfermächten überlegen. Vgl. auch den Naasener Hippol. *Ref.* V 7, 6 p. 80 Wendland und die hermetische Schrift bei R. REITZENSTEIN, *Studien zum antiken Synkretismus*, 1926, 114 f. Philon etymologisiert Israel falsch als ὄρων τὸν θεόν, *Leg. ad Gaium* 4 (obwohl für Philon den Philosophen natürlich gilt: ἀόρατος θεός, *ib.* 318). Zu *rectus status* und *contemplatio caeli* A. WLOSOK, *Laktanz und die philos. Gnosis* (Abh. Heidelberg 1960, 2), 8-47.

¹ 154 f.; 170 nach Goodenough. Ὑποσέλῃνοι δαίμονες kennt schon Xenokrates, Fr. 15 Heinze, der aber eine ander Dreiteilung hat, Fr. 5 Heinze.

das zeitliche Verhältnis unbestimmbar wird; immerhin ist die Enge der Verwandtschaft ein Indiz, beide Texte nach Zeit und Ort nicht allzuweit zu trennen.

In diesem Zusammenhang ist schliesslich der kleine Passus zu betrachten, der auch bei Clemens¹, jedoch mit der Autorangabe 'Euryosos', erscheint; er unterbricht übrigens bei 'Ekphantos' die Reihe der Übereinstimmungen mit der *Kore Kosmou*. « Am Körper den anderen gleich, ist er doch aus der gleichen Materie entstanden, jedoch vom besten Schöpfer gestaltet, der ihn schuf, indem er sich selbst zum Vorbild nahm » (80, 2-4) — dies bezieht sich bei Clemens auf den Menschen allgemein im Kontrast zu den anderen Lebewesen, bei 'Ekphantos' auf den König gegenüber normalen Menschen. Nun ist die Auffassung von Euryosos-Clemens eindeutig die natürlichere: der Mensch hat einen Leib so gut wie die Tiere, aber er hat ihnen die Gott-ebenbildlichkeit voraus. So stellt es auch Philon dar: die Gottebenbildlichkeit bestehe beileibe nicht im Körper (*Op.* 69). Dass der König allein Gottes Ebenbild sei, zu eigens diesem Zweck vom Schöpfer erschaffen, ist eine fast schon groteske Huldigung an den Herrscher. Insofern ist doch wohl 'Euryosos' die Quelle, die für diese Floskel von 'Ekphantos' benutzt und überhöht wurde; Euryosos verdankt seine Existenz nicht nur einem Zitierfehler des Clemens (so Thesleff, *Introduction*, 69). Was aber wichtiger ist: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde — dies ist wieder ein berühmter Passus des Alten Testaments; κατ' εικόνα θεοῦ sagt die Septuaginta, (*Gen.* I, 26-7) — πρὸς γὰρ ἓνα... ὡς ἂν ἀρχέτυπον... ἀπεικονίσθη umschreibt dies Philon (*Op.* 69)². Nimmt man dies zusammen mit der

¹ *Strom.* V 29, 2.

² In der griechischen Linie — Diogenes der Hund: τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι (was als παράδοξον wirken soll), *Diog. Laert.* VI 51; ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος — *Plut. Ad princ. iner.* 780 e — fehlt das 'Schaffen'. 'Euryphamos' 86, 5 — Gott setzte den Menschen in die Welt

hermetischen Parallele und dem Adam-Mythos im ersten Fragment, so ergibt sich: 'Ekphantos' gehört nicht mehr in die « rein griechische Entwicklungslinie », sondern zu der griechischen Literatur, die bereits durch die Berührung mit dem Judentum geprägt ist. Die Verteidigung des Polytheismus durch Onatas (139, 11 ff.), die einen ungrischen, mit Ausschliesslichkeitsanspruch auftretenden Monotheismus voraussetzt, weist in ähnliche Richtung.

Für die Chronologie ist damit kein fester Anhaltspunkt gewonnen. Der Einfluss des Judentums in Alexandria geht in hellenistische Zeit zurück. Günther Zuntz hat auf Übereinstimmungen zwischen *Aristeas-Brief* und den Traktaten *Περὶ βασιλείας* aufmerksam gemacht¹. Immerhin legen die hermetischen Parallelen und die Rolle des einen Königs auf Erden es nahe, in die Kaiserzeit herabzugehen. Louis Delatte dachte ans 2. Jh. n. Chr. Dem nachgehend, könnte man eine für 'Ekphantos' fast verführerisch gut passende Situation in der Severerzeit finden: Damals erfolgt ein entschiedener Schritt vorwärts in der Entwicklung zum Gottkaisertum, alles Kaiserliche wird 'heilig' oder 'göttlich'; Geta ist der erste Kaiser, der als Helios auf einer Münze erscheint². Orientalisches, Semitisches dringt vor im Römer-

ἀντίμμοον τᾶς αὐτοῦ φύσιος — liesse sich hier einordnen. — Philon *Op.* 69 ff. spricht dann vom βασιλεύς = Gott, dem Licht, das ihn umgibt und μαρμαρυγᾶς καὶ σκοτοδιυιάσεις erzeugt, wie Ekphantos (80, 10); Vergleichsmaterial zum 'Licht' um den König bei L. DELATTE, 196-203, dazu auch *I. Tim.* 6, 16: βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων... φῶς οὐκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.

¹ Aristeas Studies, *Journ. of Sem. Stud.* 4 (1959), 21-36 — wobei er (24) L. Delattes Datierung akzeptiert.

² A. ALFÖLDI, *Röm. Mitt.* 50 (1935), 107 f.; vgl. W. ENSSLIN, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, *Sitzungber. München* 1943, 6, 36 ff.; 50 ff.; L. CERFAUX-J. TONDRIAU, *Le culte des souverains*, 1957, 367-373. Kaiserlich = ἱερός: *Sylloge Inscriptionum Graecarum (SIG)*³ 880; 881; Kaiser θεϊότατοι: *ib.* 880; 875; 876. Ist es Zufall, dass *SIG*³ 880 im offiziellen Dokument das *Alte Testament*, und zwar die auch vom Autor *Περὶ Ὑψους* (9, 9) bewunderte Stelle *Gen.* 1, 3 durchscheint: αὐτοκράτορες... προσέταξαν... τὰ μὴ πρότερον ὄντα γενέσθαι· καὶ γέγονεν (202 n.)?

reich. Julia Domna aber, die Kaiserin syrischer Deszendenz, sammelt um sich einen Kreis von « Geometern und Philosophen » (Philostr. *V. Soph.* II 121, 26 ed. Teubn.), eine Verbindung, die verdächtig pythagoreisch klingt. Für diese Kaiserin schreibt Philostrat ein pythagoreisches Evangelium, die Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana. In diesem Buch findet sich unter anderem die einflussreiche Beschreibung des kosmischen Herrschers, des babylonischen Königs in seinem dem Himmelsgewölbe nachgebildeten Thronsaal¹. In diesem Buch lässt Philostrat nicht nur Apollonios ein Buch mit 'Lehren des Pythagoras' aus dem Trophonios-Orakel von Lebadeia zutage fördern (8, 19), er beschreibt in der Einleitung, wie der Kaiserin Julia Domna das Werk eines gewissen Damis zugespielt wurde, angebliche Originalaufzeichnungen des getreuen Begleiters des Weisen von Tyana, von deren Existenz bislang niemand eine Ahnung gehabt hatte; dies sei die Hauptquelle von Philostrats verbesserter Gesamtdarstellung². Vielleicht ist dieses ganze *Damis-Buch* eine Fiktion — so Eduard Meyer —. Aber auch dann wirft die Geschichte ein bezeichnendes Schlaglicht auf diesen 'Kreis': man sieht, wie das literarische Interesse am Kaiserhof ein Kraftfeld schafft, dessen Gravitation nicht nur die 'Sophisten' anzieht, sondern auch Schriften auftauchen lässt, von denen anzunehmen ist, dass sie an höchstem Ort Gefallen finden. Während Septimius Severus mit Juden und Christen Alexandreias heftig zusam-

¹ *Vit. Ap.* I 25; vgl. H. KOLLER, *Zeitschr. f. Schweiz. Arch. und Kunstgesch.* 27 (1970), 93-100.

² *Vit. Ap.* I 3; einschränkend zum 'Kreis' der Julia Domna: G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman empire*, 1968, 101-9. *Damis-Buch* als Fiktion Philostrats: Ed. MEYER, *Kleine Schriften* II (1924), 133-146. Nach der *Historia Augusta* (18: *Alex. Sev.* 29, 2) hatte Alexander Severus Bilder von Apollonios von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus in seinem Lararium: Pythagoreisch-christlich-jüdisch-griechischer Synkretismus. Judentum und Platonismus hatte besonders Numenius in Kontakt gebracht, der gerade auch die *Genesis* zitiert (T. 46 Leemans).

menstiess, fand Pythagoreisches hier ein geneigtes Ohr. Stammt die adulatorische Königsmystik des 'Ekphantos' aus diesem Zirkel? Mehr als eine Frage kann dies nicht sein. Periktiones Brief — in ionischem Dialekt — immerhin schmeichelt offenbar direkt einer Königin (143, 1).

So würde sich hier vieles aufs Beste fügen — doch ist dies natürlich kein Beweis. Das Problem liegt gerade darin, dass sich viele verschiedenartige Situationen ausmalen lassen, in denen Interesse bestand, pythagoreische Schriften zu lancieren. Einiges stammt aus der Varro-Zeit, anderes aus alexandrinischem Milieu; eine eng zusammengehörige Gruppe bilden die Ethica, doch auch da waren verschiedene Verfasser am Werk. Es ist zu hoffen, dass genauere Kommentierung noch weitere Indizien zutage fördert; oder sollten uns zumindest in einigen Fällen die Fälscher mit ihren verwischten Spuren für immer ein Schnippchen geschlagen haben?

* * *

(La discussion commune, portant sur cet exposé et sur celui qui suit, se trouve à la page 88).

III

HOLGER THESLEFF

On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica
An alternative Theory of Date and Purpose

ON THE PROBLEM OF THE DORIC PSEUDO-PYTHAGORICA

AN ALTERNATIVE THEORY OF DATE AND PURPOSE

When ten years ago I constructed what I thought might be "a reasonably solid hypothesis regarding the date and place of the Pythagorean pseudepigrapha"¹, I deliberately left to more competent experts the analysis of the doctrinal contents of the texts, and the conclusions possibly to be drawn from this. That much seemed clear, however: the contents could, on the whole, be fitted into a Hellenistic context. Considering our lack of fixed points in Hellenistic philosophy, and the mass of vexed problems such as the relevance of Poseidonios or Andronikos or the beginning and nature of eclecticism, I had the feeling that what we needed in the case of the Pythagorean texts was first of all an accumulation of the literary, linguistic, historical and otherwise 'external' evidence, at which the picture to be drawn from the doctrinal evidence could be tested.

So I based my hypothesis mainly upon 'formal and external' criteria. My conclusion was, in short, the following: Whereas the wildly heterogeneous texts attributed to, or concerning, Pythagoras and members of his family had been compiled at different times and in different places, mainly in the East (Athens, Alexandria, cities of Asia Minor, etc.), the Doric tracts reflect a rather more homogeneous tradition, ultimately following the model of Archytas of Tarentum, and chiefly deriving from South Italy in the 3rd century B.C., with later offshoots.

¹ *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24, 3, Åbo (Finland) 1961; Preface. Quoted *Introduction*.

Now Prof. Burkert has given us a set of arguments from the contents of the texts. They would seem to contradict my hypothesis very seriously. Is a compromise possible? Or would it be wise to give up the 3rd/2nd-century theory in its entirety? After all it was just a model, designed to provoke a critical discussion.

Prof. Burkert has made, as usual, many important points from which I have learned very much and on which I cannot but agree. In general, I should like to state that his considerations have convinced me, as I believe they have convinced the rest of the audience, that we should seriously try to fit the Doric tracts into the framework of late Hellenistic philosophical syncretism, and that there are very strong indications that some or many of them were written after, say, Kritolaos and Karneades—to put it cautiously. Prof. Burkert's paper seems to include much more of positive evidence for the later dating than what the adherents of the traditional view have been able to produce until now. I am not ready to abandon the 3rd-century model completely (just in case there should suddenly turn up more evidence in favour of it), but I find it simply uninteresting for the time being. So I shall not bother my audience with reviewing the details of it, as I had planned to do before I had seen Prof. Burkert's manuscript.

Instead, I shall begin with some remarks on the language and style of the Doric texts. Then I intend to criticize some aspects of Prof. Burkert's theory from the point of view of my theory, and to offer an alternative model that could be described as a compromise. And finally I shall make some suggestions as to the intention and purpose of these tracts.

COMMENTS ON LANGUAGE AND STYLE

For a general survey of the dialect used in the Doric Pythagorean writings, see my *Introduction*, pp. 85-91. I have

later checked this survey with regard to the text adopted in my edition ¹; some minor points demand correction ².

Well over 40 genuine Doric characteristics occur in 3 or more of the texts; but no Doric forms are employed consistently in all texts (though some are more consistently used than others), and no two texts seem to have identical preferences. To some (indeterminable) extent this is due to textual corruption, but corruption is clearly not the only relevant explanation. The dialect form of the writings is an artificial device; it represents a literary convention.

As I argued in my *Introduction* (pp. 82; 91 ff.), this 'Pythagorean Doric' is based upon the dialect of Tarentum. It may be described as an Italiote Koiné, not very different from the dialect of the Heracleian Tables, though it is considerably more literary. The compromises with Attic Koiné are largely of the same kind as those found in Hellenistic Doric inscriptions (thus, for instance, the Pythagorean texts, like inscriptions, are more consistent in the use of Doric $\bar{\alpha}$, $-\nu\tau\iota$, and $\kappa\alpha$, than in the use of $\alpha\iota$ and $\tau\omicron\iota$).

It is reasonable to think that the ultimate model was the literary dialect practice adopted by Archytas in his authentic works. This assumption also agrees with the fact that, among the Doric pseudepigrapha, Archytas is the name that has attracted the greatest amount of texts ³.

For the present purpose I have also tentatively examined the style (i.e., the general manner of exposition, the phrase-

¹ *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, collected and edited by H. THESLEFF, Acta Academiae Aboensis, Ser. A, Vol. 30, 1, Åbo 1965. Quoted *Texts*.

² All of the characteristics listed in *Introduction*, 85 f. do not actually occur in the majority of the texts, but a more or less regular use can be inferred for them; add $\alpha\iota$ (cf. p. 87), $\pi\rho\bar{\alpha}\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$; from p. 88 $-\epsilon\sigma\sigma\iota$, $\alpha\delta\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$, $\xi\alpha\sigma\sigma\alpha$, $-\eta\iota\omicron$; and from p. 89 the pseudo-Doric $-\omicron\iota\sigma\alpha$. Cf. below, p. 67, n. 3.

³ 13 writings, not counting the probably authentic works and unclear cases. Next comes Philolaos with two or three texts in addition to the $\Pi\epsilon\rho\iota$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$. The rest have one or two each.

ology, and the vocabulary) of the Pythagorean writings and some other post-classical philosophical texts. I have had two questions in view: (1) could the Pythagorean texts be easily classified according to stylistic criteria? and (2) what stylistic parallels to these texts do there occur outside Pythagorean literature?

The first question can be answered positively: "yes", though I have not been able to make a detailed classification for this paper. The second question, however, seems to lead to a frustrating *non liquet*: the remains of philosophical prose from the Hellenistic and early Imperial periods do not provide sufficient material for comparison. Okkelos' *De univ. nat.* and Timaios' *De univ. nat.* are all-round *εἰσαγωγαί* of a type apparently (but not necessarily) introduced by Chrysippos¹. The only extant non-Pythagorean representative of this type is Ps.-Arist. *De mundo* which, however, uses a more advanced literary style. Isolated instances among the Doric texts represent other genres that give no better chronological clues, e.g. Lysis, Hipparchos and Dios (see below). The majority of the Doric tracts are rather specialized semi-literary *ὑπομνήματα* of a kind that was evidently current since the late 4th century B.C.² Most of the tracts have no diatribic traits³. The only non-Pythagorean hypomnemata of this kind, of which we have sufficient remains for making comparisons, are those of Philodemos and Areios Didymos. By conventional standards, Philodemos would seem to be considerably later owing to his advanced terminology and style; but Pythagorean naiveté

¹ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révol. d'Herm. Trism.* II, 344 ff. The ultimate model is of course the Pre-Socratic *Περὶ φύσεως* type.

² On semi-exoteric hypomnemata in the Hellenistic period, see F. WEHRLI, *Schule d. Arist.* X, 99 f.

³ However, apart from Dios (below, p. 68), note the question-answer style in Archyt. *De vir. bon.*, 9 f. Th. This is apparently the type of exposition from which the catechismal form was developed in the late Hellenistic period; cf. *Texts*, 242, 10 n.

is rather likely to be a conscious device. Areios Didymos looks more advanced, too, but in parts his doxographical accounts (especially the Peripatetic section, Stob. II pp. 116-152 Wa.) really have much in common with the average Doric tracts. Yet I am not prepared to draw chronological conclusions from this, because the genre is likely to be traditional.—The Hermetic Corpus clearly belongs to a different world, if not to a different age.

For the vocabulary, see below (3).

Regarding the conclusions to be drawn from the dialect and the style of the Doric texts, I should like to make seven points which seem to me relevant to the problem of date and place :

(1) On the whole the internal differences in dialect and style are not so great. They suggest a series of authors writing approximately at the same date and in the same environment, rather than writing independently or at widely different dates. Except for some texts listed below under (7), the Pythagorean Doric prose tradition forms a fairly homogeneous whole¹. 'Normal Pythagorean Doric' seems to be represented at least by the following 38 texts :

- Archytas, *De vir. bon.* (*Texts*, p. 8 Th.)
- » *De oppos.* (15)
- » *De princ.* (19)
- » *Categ.* (21)
- » *De leg.* (33)
- » *De intell.* (36)
- » *De nat.* (40)
- » *De educ.* (40)
- » *De sapient.* (43)²
- Aresas (48)
- Aristaios (52)
- (Aristombrotos, 53)³

¹ Detailed statistics cannot be made here ; cf. below (6).

² For Periktione, *De sapient.*, cf. below (6).

³ This is a fairly brief fragment not explicitly said to be by a Pythagorean and dealing with a special topic which is rather outside the Pythagorean tradition. Linguistically, however, it belongs to this group.

- Brotinos, *De intell.* (55)
 Bryson (56)
 Damippos (68)
 Diotogenes, *De regn.* (71)
 » *De piet.* (75)
 Ekkelos (77)
 Ekphantos (79)
 Euryphamos (85)
 Eurytos (88)
 Hippodamos, *De felic.* (94)
 » *De rep.* (97)
 Kallikratidas (103)
 Kleinias, *De piet.* (108)
 Kriton (109)
 Lysis (111)
 Melissa (115)
 Metopos (116)
 Myia (123)
 Okkelos, *De leg.* (124)
 » *De univ. nat.* (125)
 Onatas (138)
 Philolaos, *De an.* (150)
 Phintys (151)
 Sthenidas (187)
 Theages (190)
 Timaios, *De univ. nat.* (203)

The following were demonstrably or probably also in Doric, though few or no traces remain :

- Akron (1)
 Archytas, *De tib.* (20)
 » *De decad.* (21)¹
 » *Fr. inc.* (47) (one or more)
 Athamas (54)
 Epicharmos, *Ad Anten.* (84)
 Kleinias, *Fr. math.* (108)
 Megillos (115)
 Metrodoros? (121)

¹This title may refer to an authentic text. The non-Pythagorean titles *Opsart.* (p. 8) and *De r. rust.* (p. 20) suggest that the tracts may have been written in Attic Koiné. *De machin.* (p. 32), from which Diog. Laert. VIII 82 quotes the opening (overlooked in my edition), was evidently in Attic.

- Panakaïos? (141)
 Philolaos, *De rhythm.*? (149)¹
 Proros (154)
 Pythagoras, *Hier. log. Dor.* (164)
 » *Fr. inc.* (186)
 Thearidas (201)
 Thymaridas? (201)
 Timaios, *Math.* (203)

(2) The difference in dialect and style between those fragments of Philolaos and Archytas which are commonly considered authentic, and this 'Normal Pythagorean Doric', lies chiefly in the fact that the pseudepigrapha use a varying amount of post-classical words and archaisms that seem to be lacking in the former. There are no conspicuous differences in the use of dialect characteristics.

(3) The post-classical elements (forms, words, phrases, etc.) occurring in the Doric writings are either found in other Hellenistic texts or, if they are attested only in the Roman period or later (or if they are seemingly hapax legomena), an earlier employment can normally be inferred with some degree of certainty. Arguments *ex silentio* from our scanty Hellenistic material are notoriously easy to misuse as 'chronological criteria'². A few examples at random: For *ιδιωφελής*, Archyt. *De leg.* 33, 31, LSJ give Alex. Aphr. and a Schol. to Arrian as the next occurrences; but Diod. Sic. has *κοινωφελία*, and Philon *κοινωφελής*, and so their opposites may well have been current in Hellenistic literature. The adjective *ειδημονικός* in Archyt. *De educ.* 42, 16 seems to be hapax before Suid., and *ειδήμων* is found only from Ath. onwards; but it may be an archaism, modelled upon classical words such as *ἐπιστημονικός* and upon derivatives in *-ήμων*

¹ Or should we, after all, accept the variant reading *Περὶ ἀριθμῶν*? Cf. Philol. B 11-12 (below, 7).

² Cf. *Introduction*, 57 ff., esp. 66 f.

which are largely poetic. And $\tau\rho\iota\chi\theta\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\varsigma$ in Aresas 49, 3 is, according to LSJ, attested in late poetry; but Hellenistic poetry has $\delta\iota\chi\theta\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\varsigma$, which makes a contemporary archaistic analogical formation quite possible. On the whole morphology, vocabulary and syntax do not contradict a Hellenistic date, as far as I have been able to extend my examination; but there are exceptions (see below, 7).

(4) The use of archaisms (including poeticisms and a certain naiveté which may be to some extent a conscious attitude)¹ varies from very occasional traits in some texts (notably Archyt. *De vir. bon.*, *De oppos.*, *Categ.*, *De leg.*, *De intell.*, and Okkelos *De univ. nat.*; Archyt. *Cathol.* in fact is totally free from archaisms in the vocabulary, though it has other peculiarities) to a very high frequency in some other texts (notably Archyt. *De educ.*, *De sapient.*, *Ep.* 3, Aresas, Dios, Ekkelos, Ekphantos, Lysis, Melissa, Onatas, Pempelos, Pyth. *Hier. log. Dor.*). Sometimes, but not always, a high frequency of archaisms correlates with other oddities, for which see under (7).

(5) The linguistic practice of the texts does not prove that the authors had a practical knowledge of Doric, but it does not prove the opposite, either. As Pythagorean Doric is a literary convention, it necessarily compromises with literary Attic Koiné; and as some degree of corruption of the text must be assumed, this may account for e.g. the apparent inconsistency in the use of original $\bar{\alpha}$ which is, after all, the greatest obstacle to the assumption of native Dorian authorship. Even literary pseudo-dorisms such as $\acute{\epsilon}\kappa\omega\varsigma$ or $-\omicron\iota\sigma\alpha$ may well have been used by Doric-speaking writers (cf. e.g. Theokritos). Only abstruse dialect features, such as $\acute{\epsilon}\nu$ with the accusative in Dios (71, 4), look somewhat suspicious in this context. The comparative

¹ Poeticisms are commonly found in Hellenistic prose; cf. *Introduction*, 66 and n. 4. I do not know of any study of naivism in Greek literature.

homogeneity of 'normal Pythagorean Doric' at least indicates that most of the authors had studied the rules of their dialect convention with some care, whether they were native Dorians or not¹.

(6) Without the aid of very detailed statistics and electronic computers it is rather hopeless to map out the linguistic inter-relations of the texts, and especially the distribution of identical or mutually exclusive patterns. On the basis of the analyses I have made I can only state that very few of the texts give the impression of having been written by the same person. Common authorship can, in my view, be assumed for :

Archytas, *De oppos.* and *Categ.*
 Diotogenes, *De regn.* and *De piet.*
 Hippodamos, *De felic.* and *De rep.*²

Regarding the question of Periktione, *De sapient.*, I have changed my view since the publication of the *Texts*: following Hense (see *Texts*, p. 146), I am now inclined to identify it with Archytas, *De sapient.*

(7) The following texts show notable oddities and anomalies³; it is reasonable to assume that most of these writings were composed in environments different from that which produced 'Normal Pythagorean Doric':

¹ Cf. *Introduction*, 94.

² *De felic.* has only $\gamma\alpha$ and *De rep.* only $\gamma\epsilon$, but this may be due to corruption.

³ Minor peculiarities cannot of course be recorded here. Some of these are clearly distinctive features (cf. above, 6), though their relevance to chronology is doubtful. I mention the following: the use of the abstruse $\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}$ in Archyt. *De princ.* (cf. Pyth. *Hier. log. Dor.*, p. 166, 3); $\sigma\delta$ for ζ in Archyt. *De educ.* (recorded as a properly Doric $\delta\delta$ in *Introduction*, 88); the pomposity of Ekphantos (above, 4); the predilection of Timaios Lokros for the $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\omega\upsilon$ type (*Introduction*, 89).

ARCHYTAS, *Cathol.* Very superficial Doric with some peculiar mannerisms¹. The author is unacquainted with Archyt. *Categ.* and normal Pythagorean Doric. A few terms look decidedly late: ἀθύπαρκτος 3, 13; ἐτερούσιος 4, 1; ἐγκόσμιος / ὑπερκόσμιος 7, 30.

ARCHYTAS, *Ep.* 1 and 2. A comparatively ambitious use of the dialect with some inconsistencies (not identical in the two letters)².

ARCHYTAS, *Ep.* 3. A rather florid style; badly corrupted.

CHARONDAS, *Prooem.* Only the first paragraph is in Doric. This is probably a secondary device: the whole text is written in a fluent literary style unlikely to have been originally composed in Doric.—The *Laws* seem to have been current only in an Attic version, like the *Laws* of Zaleukos.

DIOS. A rhetorical diatribe using a very artificial Doric colouring and a notably exuberant style.

HIPPARCHOS. Superficial Doric touch (perhaps a secondary device). The style seems to be that of literary protreptic, a genre not practised by other Pythagoreans.

LYSIS. A fairly elaborate Doric mask of the Pythagorean type, and an expansive and florid style. The author seems to aim at a higher literary level than what Pythagorean Doric normally represents.

MELISSA and MYIA. The dialect of these letters is rather 'normal Pythagorean Doric', but their form and subject matter bring them into a class of their own³. Myia is considerably more matter-of-fact than Melissa.

PEMPELOS. A stylistically over-loaded elaboration of some passages in Plato, in a somewhat artificial Doric.

PHILOLAOS, B 11-12 DK⁴. A notably inconsistent use of Doric (yet τούτως p. 411, 12), and a somewhat expansive style of a type not elsewhere used in the Doric prose texts⁵.

ZALEUKOS, *Prooem.* A fluent style in Attic Koiné with very occasional dorisms (which are probably secondary). Cf. Charondas.

¹ Cf. *Introduction*, 89.

² *Ep.* 1 has 1st pl. -μεν, inf. -μεν; *Ep.* 2 1st pl. -μες, inf. -μεν.

³ Cf. the paraenetic letters of Theano (*Texts*, 195 ff.; W. BURKERT, *Gnomon* 39 (1967), 550) which probably existed in Attic versions only. On the other hand the approach of Phintys (*Texts*, 151 ff.) corresponds to that of the Doric tracts, not to the letters.

⁴ Proved to be post-Platonic by W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, 252 ff. The apocryphal fragment B 14 (*ibid.*, 230 f.) presents problems of its own.

⁵ It resembles the so-called 'hymnic style'; for this term, see G. RUDBERG, *Arctos*, N.S. I (1954), 138 f.

COMMENTS ON BURKERT'S VIEW

In the case of Archytas' *Cathol.* I have nothing to add to Prof. Burkert's exposition. This is clearly an anomalous text, and the reasons for regarding it as a Renaissance forgery seem conclusive.

Archytas' *Categ.*, *De intell.*, and a series of ethical tracts, notably Archytas' *De educ.* and *De vir. bon.*, are dated by Prof. Burkert in the age of Augustus, and Ekphantos is put by him, tentatively, as late as the 3rd century A.D. Here I have to start protesting.

The first and foremost difficulty, for me, is having to accept a spreading out of these texts over a wide range of periods—from some indeterminate pre-Posidonian date (Prof. Burkert suggests 150 B.C.) over late Hellenism and the Augustan age to the late Imperial period. The Doric texts really do seem to form a relatively homogenous group¹—with a few striking exceptions that only confirm this general impression. This is not only a matter of language and style (see above). It is also a matter of attitudes, of choosing pseudonyms, of neglecting Pythagoras and neglecting some well-known aspects of Pythagoreanism, and so forth. I would find it very odd indeed, if it could be proved that this kind of literature was produced at very different dates. At least the main body of it is likely to belong approximately to the same age.

And I still see another serious difficulty in the fact that, in the first centuries B.C. and A.D., the general picture of a 'Pythagorean' was distinctly different from that displayed by Pseudo-Archytas, Pseudo-Okkelos, and similar texts². I find it quite significant that Cicero calls the occultist

¹ I assert this contrary to W. BURKERT, *Gnomon* 34 (1962), 39; 39 (1967), 556.

² Cf. *Introduction*, 46 ff.; 54 f.; W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 85 n. 56. For Nigidius, see the next note.

Nigidius Figulus a Pythagorean¹, and that he provides his own 'Archytas' with a strong ascetic pathos² which is absent from the Ps.-Archytea known to us. Also the pythagorizing platonism of the *Dream of Scipio* is clearly religious. In my *Introduction* I argued that King Juba II, the notorious collector of Pythagorica, was in fact searching for works by 'Pythagoras'³. Now Prof. Burkert suggests that a shift of emphasis may have occurred owing to the expulsion of Anaxilas from Rome in 28 B.C. This I find rather improbable. Apart from the fact that decrees of authorities seldom manage to change religious attitudes—can we really expect occultists to become Academics and Peripatetics just out of opportunism? And not long after this we have the Sextii and Sotion focusing their interest, not on Archytas, but on Pythagoras and the Pythagorean way on life (they taught abstinence from flesh, it should be remembered, though they emphasized the ethical implications of this precept), and Ovid writing his much-debated myth of Pythagoras. Producing, in those days, 'Pythagorean philosophy' of the Pseudo-Archytas kind would have been rather anomalous. However, the texts must have been quite a success, to judge by the amount produced. Should we not have heard more about their authors, if they had been active in the days of the last Alexandrians and Varro and Cicero, or in early Imperial Rome?

I am glad to see that Prof. Burkert not only accepts my assumption of an Italian origin of most of the Doric tracts, but also reinforces it with additional arguments (though some of these, such as the reference to Juba, I would consider rather irrelevant).

¹ *Tim.* I. Cf. *Gnomon* 37 (1965), 46 f.

² *Cato Ma.* 39-41: *nullam capitaliorem pestem quam uoluptatem*, etc.

³ *Introduction*, 54 f. Cf. especially Pyth. *On plants* and Juba's botanical interests (*FGrH* 275).

On the other hand, the lack of evidence from Alexandria, even at a date when there certainly existed pseudonymous Doric tracts, seems to form a rather strong negative argument against the assumption that the texts were compiled anywhere in the metropolies of the East. Even Ps.-Ekphantos' *De regn.*, in spite of its Jewish and Hermetic traits, was not necessarily written in Alexandria. The Alexandrian sources of Diogenes Laertios did not possess lists of Archytas' writings; yet there evidently existed authentic or semi-authentic works by him, and the *Περὶ γεωργίας* and *Περὶ μηχανῆς* known to Demetrios Magnes suggest the existence of other Pseudo-Archytea at that date. Moreover, Eudoros' account of Pythagorean doctrines appears to refer to metaphysical ideas already current in Pythagorean circles in the 4th century, and at any rate his account is pointedly historical¹; indeed it is not wholly unthinkable that he employed texts such as Ps.-Archytas' *De princ.* as historical documents. And if the *Anonymus Photii* belongs to the environment of Eudoros, as has been recently argued², it is worth notice that Archytas and his school receive only a brief mention in passing (237, 6 Th.): the interest is really focused on Pythagoras. And Philon, who was naturally interested in Pythagoreanism, had only few 'original texts' at his disposal: he refers to Okkelos as an ancient authority whom he happened to come across, and he quotes Onatas from an intermediate source—mistaking him for Philolaos because of the unclear reference of the source, as can be seen from the corresponding passage in Johannes Lydus³. This is

¹ Simpl. *In Phys.*, CAG IX, 181, 10 ff. Cf. P. WILPERT, *Hermes* 76 (1941), 225 ff.; A.-J. FESTUGIÈRE, *Révé. d'Herm. Trism.* IV, 6 ff.; P. BOYANCÉ, *REA* 64 (1962), 446. Note the fact that Eudoros uses past tense.

² W. THEILER, *Parusia, Festgabe für Hirschberger*, Frankfurt 1965, p. 209 ff. (also in *Unters. z. ant. Lit.*, 494 ff.).

³ See *Texts*, 140, 151, 8 n. P. BOYANCÉ, *REG* 76 (1963), 91-95 tentatively suggests that the source was Eudoros.

quite an important piece of evidence against the theory of Alexandrian origin.

The Doric tracts *On Kingship*, and in particular the most extravagant of them, Ekphantos, have been placed in very different contexts by different scholars. Now Prof. Burkert suggests the environment of Iulia Domna. Somehow I feel sure that this Imperial Lady had preferred to read a tract by a more prominent Pythagorean, or by Pythagoras himself, but this is of course no argument. Personally I should like to have Ekphantos fitted into a Seleuco-Ptolemaic framework, as also has been done¹. But I do not want to deny the reflexes of Jewish and perhaps Egyptian thought to which Prof. Burkert has now drawn our attention. Perhaps we may leave the date of Ekphantos open.

As to the question which post-classical epochs are most likely to have produced pseudo-Doric prose, I proposed in my *Introduction*² the Dorian vogue in the 3rd and 2nd centuries B.C. as a reasonable background. If the 3rd century is too early—and as the Hadrianic age is definitely too late for the majority of the Pythagorean tracts—a Hellenistic date and a (formerly) Doric environment seem preferable to an early Imperial date and a completely non-Doric environment. As a matter of fact, following the rules of Pythagorean Doric (cf. above) certainly did require more skill and more interest in the dialect, than writing Ionic prose: Ionic could be produced, and was indeed produced, almost anywhere in antiquity. The case of the unfortunate Xenon only indicates that the court of Tiberius (and hence Thrasyllus?) were not habitually impressed by Doric *σεμνότης*.

On the other hand I should like to call attention to the tradition (Greg. Corinth. *De dial. ling. gr.*, p. 3 ff. Schaeff.; from

¹ Cf. *Introduction*, 38 f.; T. ADAM, *Clementia Principis*, Kieler historische Studien 11 (1970), esp. p. 13, n. 17 (where further references), 14 f.

² Cf. *Introduction*, 78-83, 95.

Johannes Philoponos?) according to which Tryphon, the Greek grammarian who lived in Rome under Augustus, considered Archytas a classic of Doric prose. If this is so (and in fact we know that Tryphon was interested in dialectology), it probably implies the existence of a collection of Archytea at that date—and a collection that did not bear quite a recent stamp.

As Prof. Burkert mentioned, a collection of Doric tracts of the Pseudo-Archytas type is also implied by a passage in a work by a more famous contemporary of Tryphon, Dionysios of Halikarnassos, *Περὶ μιμήσεως* p. 210, 11 ff. Us.-Rad. The passage reads in full as follows: τῶν φιλοσόφων δ' ἀναγνωστότερον τοὺς τε Πυθαγορικοὺς τῆς σεμνότητος καὶ τῶν ἠθῶν καὶ τῶν δογμάτων ἕνεκεν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῆς ἀπαγγελίας· μεγαλοπρεπεῖς γὰρ τῇ λέξει καὶ ποιητικοί. καὶ οὐδὲ παραλυποῦσι τὴν σαφήνειαν κεκραμένη τῇ διαλέκτῳ χρώμενοι· μιμητέον δὲ [lacune] μάλιστα Ξενοφῶντα καὶ Πλάτωνα κτλ. Unfortunately, however, this is probably an interpolation¹.

To sum up: Together with the references in Philon and Varro (and some other considerations to which I shall come presently), these indications point to the existence of a 'Pythagorean Corpus' of some kind in the first part of the 1st century B.C. It included works attributed to Archytas and other Pythagoreans. The Varro passage (*Censorin.* IV 3, *Texts* p. 125, 10) in particular makes such an inference probable. Here the author records, as authorities for the view that mankind has always existed, *Pythagoran Samium et Occelum Lucanum et Archytan Tarentinum omnesque adeo Pythagoricos*. This is really a somewhat silly generalization from Pseudo-Okkelos, but it suggests that Varro (or his source, the author of the *Vetusta Placita*) knew the existence of a

¹ This does not necessarily follow from the seemingly superfluous τε and the lacune after μιμητέον δέ. But it is true that Dionysios is not very likely to have taken such an interest in abstruse and little-known dialect texts.

corpus of Doric Pythagorica—which he had not read, of course. So it is not surprising that Cicero was not acquainted with it ¹.

Possibly, however, this corpus was largely identical with the collection used by Stobaios and other late authors.

Also the curious occurrence of Archytas ὁ πρεσβύτερος in *Anon. Phot.* (237, 6 Th., here as the teacher of Plato) and Iamblichos (*VP* 104, here as the personal pupil of Pythagoras) may be taken as a slight indication of the existence of philosophical Ps.-Archytea in the Hellenistic age. It probably implies a differentiation of two philosophers named Archytas (and not a differentiation between the philosopher and one of the homonyms listed in Diog. Laert. VIII 82, because the Pythagorean tradition is not likely to have taken account of the latter); and the differentiation may have come about when there occurred Archytea which, to critical minds, were evidently dependent upon Plato or Aristotle. And we happen to know a Hellenistic tradition ² according to which it was Archytas who was influenced by Plato, instead of vice versa.

Two Pseudo-Archytea, the *Περὶ γεωργίας* and the *Περὶ μηχανῆς*, which were apparently not in Doric and which did not represent Pythagorean traditions, were known in Rome at least since the mid-1st century B.C. (Demetrios Magnes, Varro, Vitruvius). It is tempting to think that the publication of at least some Pythagorean Pseudo-Archytea must have preceded these.

¹ The picture that Cicero draws of Archytas in *Cato Ma.* 39-41 is a strong indication of this; Cato belongs to Cicero's last works. Cf. also above, p. 69 f.

² [Dem.] *Erot.* 46 and (Ps. -?) Eratosth. ap. Eutoc. *In Archim.* III 88 Heiberg. Sometimes Iamblichos seems to imply that Archytas was dependent upon Plato in matters concerning the doctrine of the soul (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation d'Hermès Trism.* III, 207 n. 1); note especially Stob. I 369, 9 f. Wa.: οἱ δὲ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀρχύτασ καὶ οἱ λοιποὶ Πυθαγόρειοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ ἀποφαίνονται.

I do not deny that I feel greatly tempted to go still further back in time and suggest a partial identification of this hypothetical collection of Doric Pythagorica with the collection of Pythagorean texts that Poseidonios apparently knew of. Prof. Burkert also seems to admit this possibility. Especially the passage on the tripartite soul appears to be relevant here. Poseidonios (ap. Galen *Plac. Hp. et Plat.* 4, 7 V p. 425 K.) states that, before Plato, Pythagoras had divided the activities of the soul into νοῦς, θυμός, and ἐπιθυμία (cf. *Aët.* IV 4, 1; *Cic. Tusc.* IV 10); and in a similar context (*ibid.* 5, 6 V p. 478 K.) he states that what Pythagoras said about the soul can be inferred from what his pupils wrote. Could these 'pupils' have been, for instance, Aresas (49, 3 ff.), Kallikratidas (103, 3 ff.), or Metopos (118, 1 ff.)? Prof. Burkert evidently would not go as far as that, as he places Kallikratidas and Metopos in the environment of Areios Didymos. Yet it is remarkable that the Pythagorean hypomnemata used by Alexander Polyhistor offer a variant of the tripartite soul (*Texts*, p. 236, 1-2) which is not the Platonic one ascribed to Pythagoras by Poseidonios. Poseidonios obviously did not use the hypomnemata known to Alexander, but he did use some texts rather corresponding to our Doric tracts.

The question of the hypomnemata of Alexander, however, leads over to a further set of difficulties as regards the late date theory. I mean the following considerations:

Whatever be the precise order of composition of the Doric tracts¹, it seems reasonable to suppose that at least some Pseudo-Archytea are earlier than most of the texts attributed to other Pythagoreans. The primary position of Archytas within this literature is rather obvious (cf. *Intro-*

¹In my *Introduction* I tentatively suggested a model for this; I do not wish to insist upon it, as it includes too many unknown factors. On the question of internal borrowing, see *Introduction*, 75; 109 f.

duction, pp. 92 ff., and above), and it is also emphasized by Prof. Burkert. I have been playing with the thought that all or most of the Pseudo-Archytea opened the series of apocryphas, and that all or most of the rest were compiled later, but attributed to Pythagoreans who were supposed to have lived earlier than Archytas. Though the process was perhaps not as simple as that, there occurred rather inevitably a 'regressive inflation' of authorities, an ever 'higher bidding', as the writings are clearly not by the same person¹, and no deliberate distribution of rôles and tasks can be assumed.

This hypothetical process, as I am inclined to see it, probably had some remote connection with the legends that told about secret hypomnemata containing the true teaching of Pythagoras. The elaboration of these legends can be traced in some apocryphal letters and some other passages, notably in Porphyry. It will be necessary here to review them briefly.

In the classical age there were current various stories about Ἱεροὶ λόγοι or other speeches by Pythagoras, with the implication that these were not written down by Pythagoras himself². Somebody (possibly Aristoxenos) intimated that Plato had copied his *Timaeus* from such a secret Pythagorean document, which he had acquired at a very high price. In the first known reference to this story, deriving from Timon of Phleious, the author or writer of the document is anonymous; but Hermippos (beginning of

¹ Cf. above, comments on language (6). I also think the theoretical possibility can be excluded that the names of the Pythagorean authors have been later added by a collector or a librarian, as a literary ornament. As can be seen both from the form and the contents, the texts were written as 'Pythagorean' tracts; and the personal elements indicate a composition *in persona* (cf. below, p. 80).

² See the references in *Texts*, 158 ff.; 177 ff.; add C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and early Pythagoreanism*, passim (cf. *Mnemosyne* 21 (1968), 298 ff.).

3rd c.B.C.) says it was Philolaos and states the price: 40 Alexandrian (!) minae. Towards the end of the 3rd century (before Satyros) somebody fabricated a letter by Plato to Dion, where Dion is asked to buy from Philolaos, at the price of 100 minae, three books of Pythagorean hypomnemata¹. The latter version obviously has something to do with the so-called *Tripartitum* (Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν) attributed to Pythagoras². The growing of these stories apparently reflects Eastern Greek traditions, as the central person is Plato, and as the *Tripartitum* was written in Ionic³. But the legends later received Western Greek counterparts. We possess part of a spurious correspondence between Archytas and Plato concerning the hypomnemata of Okkelos which Archytas has discovered in Lucania and which he now sends to Plato; Plato in his turn sends to Archytas the hypomnemata which he possesses—evidently those of Philolaos are meant. Archytas' letter is in Doric, and there are references in Plato's letter to the Trojan ancestry of the Lucanians, which must be intended for a Roman public, possibly in the 2nd century B.C., at any rate hardly after Sulla⁴. Somewhat similar in content is the badly corrupted Doric letter which I have

¹ References in *Texts*, 147 f.; cf. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, 208 ff.; K. VON FRITZ, *RE* 23 (1963), 229 f.

² Cf. W. BURKERT, *Philologus* 105 (1961), 19 n. 3; 24 and n. 4. But the habit of attaching 'documentary' letters to forgeries seems to be rather late; in the case of *Rhet. ad Alex.* the letter is rather a prologue. The Pythagorean cases, including the Okkelos letters (cf. my suggestions in *Erano*s 60 (1962), 18 ff. and below, p. 80), are all very doubtful. References to existing or imaginary tracts occur in e.g. [Plat.] *Ep.* XIII, 360 b, but we need not suppose that the letter was actually published together with such texts.

³ Cf. also *Texts*, 46, 16 ff.

⁴ Cf. *Erano*s 60 (1962), 8 ff. With the massacres of Sulla the Lucani seem to have ceased to exist as a nation. And in the 1st century B.C. the Roman literary public was probably too sophisticated for such bluffing.

hypothetically classed as 'Archytas, *Letter 3*'¹. Also the Roman Numa forgery of the year 181 B.C.² may reflect such stories of hypomnemata, and so does perhaps the Latin 'Ἱερὸς λόγος'³.

The problem of the letter of Lysis and Alexander's 'Hypomnemata' is rather more complicated. The letter is written in Doric, yet it refers to hypomnemata preserved in Pythagoras' family and to other matters (initiation, secrecy, etc.) not considered in the Doric tracts of the Pseudo-Archytas type. Prof. Burkert has elsewhere⁴ given us his reasons for dating the letter in the 3rd century and combining it with the hypomnemata of Alexander. Though I would gladly accept the early date, I doubt that this identification of the hypomnemata is correct⁵. However, this is not so important here as the chronology.

An interesting account by Porphyry of the collecting of ancient Pythagorean hypomnemata has recently been dis-

¹ Is 'Adrastos' = Aresas the Lucanian (*Texts*, 48, and cf. the Okkelos story)? Why is the letter put among the Socratic epistles? Is Lysis supposed to be the author?

² Cf. W. BURKERT, *Philologus* 105 (1961), 240 ff.

³ *Texts*, 167. The implication of Iambl. *VP* 152 ἐν τοῖς Λατίνοις is not altogether clear.

⁴ *Philologus* 105 (1961), 17 ff.

⁵ The Hypomnemata of Alexander are rather heterogeneous and suggest a compilation from several sources (cf. *Texts*, 235, 9, 28-29; 236, 20), and they include a number of non-Attic features (235, 10; 236, 10, 11, 14, 15, 22) that suggest poetry or Ionic rather than Doric prose which should be expected in a tract combined with Lysis' letter. The fact that Iamblichos (*VP* 146) makes the impossible combination of the letter with the *Hier. log. Dor.* indicates that Lysis was not traditionally combined with any other text. Moreover, the letter is rather too elaborate and self-sufficient for being an introduction to something more important, and the curse at the end of the letter does not really suit an introduction. I am inclined to think that the letter refers to some 'Ἱερὸς λόγος, existing or fictitious, though it was not published together with it. For the purpose of the letter, cf. below, p. 86.

covered in an Arabic source ¹. The extant version is rather confused; I would interpret it as follows: Porphyry recorded that Archytas and his contemporaries (i.e., Plato and others) collected 80 books by Pythagoras and 200 books by Pythagoreans, some of which were forgeries; later, the spurious texts have been separated from the rest ². The central position of Archytas is again worth notice. And elsewhere (In Ptol. *Harm.* p. 56 Düring) Porphyry states that most of Archytas' works are authentic. Thus Porphyry appears to have inferred from his sources (chiefly the letters?) that the large collections of Pythagorica that existed in his days contained both authentic and spurious writings by Pythagoras and his personal pupils (cf. Porph. *VP* 6) and, in addition, a largely authentic corpus of Archytea. Apparently he regarded Kallikratidas, Metopos and the rest as belonging to an older generation than Archytas. It was, in fact, a common notion in the Imperial age that most of the Doric tracts are hypomnemata of the teaching of Pythagoras: (Ps.?) Galen quotes Metopos as 'Pythagoras' ³; Clement and others quote a compilation from Doric texts likewise as 'Pythagoras' ⁴; Iamblichos (*VP* 104) implies that most of the Pythagoreans known by name had been personal disciples of Pythagoras—even Archytas ὁ πρεσβύτερος! The notion that pupils of Pythagoras wrote the Pythagorean texts can probably be traced back at least to Poseidonios, as we have seen ⁵.

¹ Ibn Abi Uṣaybi'a; cf. B. L. VAN DER WAERDEN, *RE* Suppl. 10, 1965, 862 f. Cf. also the passages of Porph. and Iambl. recorded in *Introduction*, 77 n. 5.

² B. L. VAN DER WAERDEN l.c. gives a different interpretation.

³ *Texts* 120, 15 n. If this is a Humanist interpolation, as H. DIELS argued (*Doxogr.*, 240), it at any rate reflects an ancient tendency.

⁴ *Texts*, 186. It is true that these Doric texts have not been identified.

⁵ Cf. also Alex. Polyh. quoting 'Pythagorean hypomnemata', above, p. 78, n. 5.

At any rate, the legends of the collecting of hypomnemata concerning Pythagoras' teaching had apparently reached the West in the 2nd century or, if the Numa forgery is irrelevant, about 80 B.C. at the latest (Poseidonios, the Okkelos letters, Alexander Polyhistor).

Let us now return to the question of the relation of the tracts to these legends. To judge by the complete texts we have, Pseudo-Okkelos and Pseudo-Timaios (beside Archytas' *Categories*), and to judge by various other indications (e.g. personal traits such as φαμί, ἐμοῖ δοκεῖ), the Doric writings were not originally composed as hypomnemata of Pythagoras' teaching, but as personal tracts—whatever later users of the *Corpus Pythagoricum* took them for. This would indicate that they were written independently of the now extant elaborations of the legends—perhaps only faintly reflecting the idea that there had been earlier Pythagoreans who knew 'more' than Archytas.

In the Okkelos case, at least, I am now rather convinced that the tracts were composed before the letters were written: the letters allude to the tracts *qua* hypomnemata of the true and authentic doctrine from which Plato and Archytas have profited—a somewhat stupid misconception or rather, perhaps, a shrewdly tendentious construction which the author of the letter is clearly capable of¹. The author of Plato's letter to Dion probably referred to the *Tripartitum*², and this is rather irrelevant to the question of the Doric tracts. Whether the author of Lysis' letter had Doric tracts in his mind or not (the δαμοσίᾳ φιλοσοφέν 114, 4 and παραβάται 114, 11 could imply this), he seems at least to be acquainted

¹ I have somewhat changed my view since I wrote my article in *Eranos* 60 (1962). The author of the letter makes another mistake (which is hardly a deliberate change) in referring to Okkelos' Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ἀς Περὶ τῶν πάντων γενέσεως (cf. 126, 16).

² Timaios' *De univ. nat.* of course implies only the earliest version of the legend of Plato's use of Pythagorean documents.

with 'Pythagorean Doric', though he inclines to exaggerate it stylistically. As far as I can see, the only Pseudo-Pythagorean tracts that probably has some connection with Ps.-Lysis, is Hipparchos' *Περὶ εὐθυμίας* (apart from the pseudonym, note 89, 20 f./113, 12 f.; 91, 8/113, 17 ff.)¹. Now, Ps.-Hipparchos is a conventional protreptic with Democritean or Epicurean traits, and it has not so much in common with the Ps.-Archytas type (see also the dialect, above). I am not prepared to decide whether Lysis alludes to Hipparchos or Hipparchos to Lysis: both interpretations seem possible. But at any rate the Lysis-Hipparchos line appears to represent a side-branch in the Doric Pseudo-Pythagorean tradition.

However, the Okkelos letters are very likely to imply the existence, before 80 B.C., of the Okkelos tracts (which are clearly not written by the same person, see above, dialect), and furthermore the existence of at least Archytas' *De leg.* (implied by 46, 4-6 Th.) and some Philolaic hypomnemata (implied by 46, 13)—a *Corpusculum Pythagoricum* at any rate. And the closely related 'Archytas, *Letter 3*' apparently implies the existence of other works, and so does apparently also the reference in Poseidonios (which does not concern Okkelos nor, to judge by the extant pieces, Archytas *De leg.*).

Now, Alexander Polyhistor evidently either did not know these tracts, or did not regard them as reliable or interesting ancient documents, as he quotes a compilation of a rather different kind as Pythagorean 'hypomnemata'—in fact something similar to, but not identical with, the *Tripartitum*. The question why Alexander did not use the Doric tracts leaves room for speculation in different directions. However, assuming for a moment that our tracts

¹ There is a remote possibility of 'Archytas, *Ep. 3*' being modelled upon Lysis' letter; cf. above, p. 78, n. 1.

actually did not exist before Alexander, and that Poseidonios refers to some other texts, and that the Sullan era is not, after all, the last possible date for the Okkelos letters, we instantly meet a new serious obstacle: how can it be explained that the series of writings to which Varro refers—Okkelos and ‘all the rest’—was compiled in Rome soon after Alexander, *not* as hypomnemata of Pythagoras’ teaching (which could have been easily done), but as *personal* tracts, fathered on various minor Pythagoreans? Also from a general point of view it is much more likely that the tracts here in question did exist before Alexander Polyhistor, and that he knew of their existence, but that he did not find them sufficiently interesting for being worth quoting. To him the current legends of hypomnemata meant a challenge to search for something more archaic. He was oriented towards the teaching of the Master himself, towards original Pythagoreanism; and so his attitude represents the same tendency as represent, for instance, the *Anonymus Photii*, Diodorus Siculus, most trends in Roman Pythagoreanism and, in fact, the ‘Ἱερὸς λόγος in Doric prose, attributed to Pythagoras himself (which, on the Doric pseudepigraphical side, represents in my view the last stage of the regressive ‘over-bidding’ of authorities)¹.

AN ALTERNATIVE MODEL

I have here accounted for a number of reasons why I prefer to remain sceptical towards the tendency to date the

¹ Cf. *Introduction*, 105. At any rate the idea of Pythagoras the Samian writing in Doric must have been a fairly late one, and it is likely to have been a consequence of the notion that his pupils ‘wrote’ in Doric. It is a pity that the *t.a.g.* probably offered by Metrodoros (*Texts*, 121, 17; 122, 13) is undatable. If the Historian Timaios said that Pythagoras had referred to the Doric word μαῖα (Iambl. *VP* 56, cf. *FGrH* 566 F 17), this does not mean that he imagined him speaking or writing Doric (as W. BURKERT

Doric Pseudo-Pythagorean tracts in the Augustan age or later. I am not going to argue against the parallels in Cicero, Areios Didymos, etc. to which Prof. Burkert has referred; here my only argument is that on the whole such parallels do not seem to exclude the assumption of common sources to be derived ultimately from the environment of Kritolaos and Karneades. Antiochos and Andronikos are no definite *termini post quem* for our texts.

We seem to be facing here a typical, rather frustrating, problem of humanistic method. How far can indicative arguments be trusted in our spirals of cumulative so-called 'proof'? Indeed, if there were a single absolute criterion (an explicit contemporary reference to one of the texts, for instance) things would be rather more safe. But we have found none. We are left with a heap of disparate 'indications', some of them ambiguous so as to point in either direction according to one's wishes.

A compromise between the views of Prof. Burkert and myself might be possible if we could both agree upon the following theory as a frame for further elaborations: The majority of the tracts were composed in Italy, by Greeks from Magna Graecia, after Kritolaos and Karneades but before Poseidonios, i.e., in the latter part of the 2nd century B.C. and, more precisely, somewhere at the periphery of the Scipionic Circle. They reflect a 'modernized' Tarentinian Pythagoreanism. The desperate problem why contemporary and later sources tell us nothing about the efforts and intentions of these quasi-Pythagoreans, at least is not greater with this assumption than if a later date is taken for granted. In fact, the main reasons why the collection of the Doric tracts was so little used and so little known before the Neo-

suggested, *Gnomon* 34 (1962), 766 and n. 3). — O. BRINKMANN, *RbM* 66 (1911), 616 ff. discusses an inscription, probably from the 1st c. A.D., which appears to imply the tradition of Pythagoras 'the Dorian'; cf. also *Introduction*, 83.

platonists rediscovered it, may have been the following: (1) though the texts were not really esoteric, they were too abstruse for the general reader (cf. Porph. *VP* 53, and the 'apology' of Ps.(?)-Dion. Hal., above) and too uninteresting to the specialist in philosophy in the 1st centuries B.C. and A.D.; (2) people interested in Pythagoreanism began to ask for occultism and ritualism rather than for conventional ethics and metaphysics; and (3) the Greek civilization of Magna Graecia died out.

But this alternative, too, is a theoretical model based upon the assumption that the arguments for a late date are not—apart from exceptional cases—absolutely conclusive. The question of the homogeneity of this literature is really crucial. For my part, I find it difficult to regard, for instance, Archytas' *Categ.* as an 'exceptional case' as far as dialect and style are concerned¹. But Archytas' *De educ.*, Timaios and Ekphantos are indeed 'exceptional' in certain stylistic respects². This only complicates matters.

When all is said, I should decidedly prefer an *ἐποχή* in this chronological controversy, until more arguments have been accumulated.

THE QUESTION OF THE INTENTION AND PURPOSE OF THE DORIC TRACTS

This may have some bearing upon the question of date and place, and it is perhaps of a more immediate interest to this conference than the question of chronology. Besides, as far as I can see, it has never really been discussed. Here I can only offer a few suggestions.

¹ However, it corresponds to Timaios' and Okkelos' *De univ. nat.* (and to Archytas' *Catbol.*) but *differs* from the rest in being mainly a systematic up-to-date epitome of a classic.

² Cf. above, p. 67, n. 3.

Among the various motives which Dr. Speyer¹ has listed as characteristic of pseudepigraphy, I think "Gewinnsucht" can on the whole be excluded in this case. The Doric tracts seem to lack an apparatus for 'assuring' the authenticity or awakening the reader's personal interest, such as could be expected if their primary purpose were to dupe bibliomaniacs or appeal to rich patrons². On the contrary, the authors are seriously engaged in their topics. In the case of Charondas and Zaleukos, Dr. Speyer suggests "Ergänzung der Überlieferung" as motive; this may well be true, though the slight Pythagorean touches indicate an additional purpose: *ad maiorem Pythagoreorum gloriam*. The latter also applies to Hipparchos' *De tranqu.* which represents a Pseudo-Pythagorean incorporation of a new area of philosophy: the protreptic. And in a way this applies to many or most of the tracts—Dr. Speyer would perhaps call it "Wirkungswille". The tracts *On Kingship* are of course addressed to a king (potential or actual) or an emperor³ (and so they may imply a touch of "Gewinnsucht"); they attempt to illuminate the 'Pythagorean' basis of kingship. The large tracts of Okkelos and Timaios, again, are all-round *εἰσαγωγαί* with ultimately perhaps an identical purpose: to emphasize the Pythagorean character of the Peripatetic and the Platonic conception of the world, respectively. This must be the general intention of the majority of the rest, too, though they deal with more specific topics.

So I would characterize the Doric tracts, on the whole, as a somewhat reactionary Academic and Peripatetic philosophical propaganda in a Pythagorean disguise. It is propa-

¹ *Lit. Fälschung*, p. 131 ff.

² Cf. above, p. 77, n. 2. The Okkelos letters and the Okkelos tracts are obviously not written by the same person.

³ L. DELATTE thought of the Roman Emperor; cf. *Introduction*, 67 ff. I suggested Hieron II (*Introduction*, 101). (Cf. ADAM, *l.c.* (above, p. 72, n. 1).

ganda for a select public who is expected to listen—hence there are few protreptic or diatribic traits, and little polemic. The reason for choosing the archaizing Pythagorean mask can perhaps be explained historically and geographically. But I would venture to assert that the authors themselves sincerely believed that original Platonism and Aristotelism are essentially Pythagoreanism. And so they cannot really be accused of fraud or forgery in a base sense¹.

The writings are clearly not esoteric, but rather 'semi-exoteric'. Hence they are not symptomatic of a revival of the Pythagorean School, only of an activating of the interest in Pythagorean philosophy. This is probably true of Lysis' letter, too, though it makes a point of 'Pythagorean secrecy': the letter is clearly literary. Its intention is, possibly, to shift the emphasis from the Archytas line of approach to the Pythagoras line.

¹Dr. Speyer's position seems to be somewhat different here, cf. *Lit. Fälschung*, 140 ff., 307. Also Prof. Burkert apparently is of a different opinion. In 1961 (*Philologus* 105, 234 ff.) he regarded Pseudo-Pythagoreanism as, largely, a literary fiction, and in 1962 (*Gnomon* 34, 768) he suggested, following R. HARDER and others, that most Doric texts were forged as would-be 'models' for various well-known works by classical philosophers, in order to make the Academics and Peripatetics seem plagiarists. But had it not been more natural, then, simply to reproduce part of the classics and elaborate the fiction of plagiarism, instead of changing, shortening and modernizing the classical text (cf. e.g. Archyt. *De intell.*, *Categ.*, *Tim. De univ. nat.*) and letting the bewildered reader find out for himself that So and So may be accused of plagiarism? It is notable that *Anon. Phot.* 238, 18 Th. still insists that Plato's ethics were not Pythagorean in origin, contrary to his physics and mathematics. But it is true that Okkelos' *De univ. nat.* was later taken for the model of Arist. *De gen. et corr.* (see *Texts*, 125, 14 n.); cf. Timaios Lokros. — We know the names of some (supposed or real) forgers of Pythagorica, beginning with Ninon, Hipposos and Lysis. Aston (*Diog. Laert.* VIII 7) and Klemporos (Plin. *NH* XXIV 159), like Ninon, Hipposos and Lysis, are said to have fabricated texts attributed to Pythagoras. The list of forgers in Porphyry quoted by Uşaybi'a (cf. p. 79, n. 1) is badly corrupt; possibly it is meant to include the names Archippos, Nearchos, Kleinias, Megillos, Proros. Perhaps Porphyry stated that writings attributed to these persons are spurious. And could 'Klemporos' (indeed a peculiar name!) be a contamination of 'Kleinias' and 'Proros'?

None of the Doric texts, except perhaps the very curious Dios, *Περὶ καλλονῆς*, can be characterized as literary play or school exercise.

With the Doric *Ἱερὸς λόγος*, finally, we reach the problems of Pseudo-Pythagoras which do not concern us here.

DISCUSSION

Nach einer kurzen Zusammenfassung der Hauptpunkte und Hauptargumente der beiden am Tage zuvor von Herrn Burkert und Herrn Thesleff gehaltenen Vorträge eröffnete Herr von Fritz die Diskussion mit den folgenden Bemerkungen :

M. von Fritz : Vielleicht darf ich mir erlauben, die Diskussion mit dem Versuch zu beginnen, auf einen Aspekt des Problem, der in beiden Vorträgen eine Rolle gespielt hat, ein etwas helleres Licht zu werfen, als dies bisher geschehen ist. Die beiden von Herrn Burkert und Herrn Thesleff für die hellenistische und römische Zeit erwähnten Richtungen des Pythagoreismus, eine « mystisch-magische » und eine « rational-nüchterne » hat es spätestens seit der Mitte des 3. Jh. v. Chr. Geburt nebeneinander gegeben. Im allgemeinen behauptet die erste, die Lehren des Meisters unverändert zu bewahren, während die zweite sie selbstständig weiterzubilden sucht.

Der erste hervorragende Vertreter der zweiten Gruppe ist um 450 v. Chr. Hipposos von Metapont, der die Inkommensurabilität entdeckt haben soll, was die Zerstörung der ursprünglichen pythagoreischen Vorstellung bedeutete, dass sich alles in ganzzahligen Verhältnissen ausdrücken lasse. Ausdruck des Chocs, den diese Entdeckung für altgläubige Pythagoreer bedeutete, war die Legende, er sei von den Göttern dafür bestraft in einem Schiffbruch umgekommen. Er soll auch demokratische Tendenzen gehabt haben. Er betrachtete, was er gefunden hatte, natürlich als seine Entdeckung und machte nicht den Versuch, es als Lehre des Meisters auszugeben.

Das zweite grosse Beispiel ist Archytas : er veröffentlichte seine Konstruktion der Würfelverdoppelung als seine Ent-

deckung : ebenso seine Musiktheorie und seine nicht ganz richtige Theorie der Entstehung der Tonhöhen, die auch weit über die altpythagoreische Musiktheorie, von der sie ausgegangen war, hinausging.

Etwas anders steht es mit dem dritten Vertreter eines rationalistischen Pythagoreismus : Aristoxenos von Tarent. Er gab eine rationalistisch-allegorische Erklärung der alten ἀκούσματα, die auf Pythagoras zurückgeführt wurden, nicht, so viel man sehen kann, mit Berufung auf eine alte Tradition, sondern mit der rationalistischen Begründung, dass diese ἀκούσματα wörtlich genommen töricht seien, nach seiner Auslegung dagegen einen ausgezeichneten Sinn ergäben. Er wurde dieserhalb natürlich von den Wortgläubigen heftig angegriffen.

Daneben gab es von Anfang an die « mystische » Richtung, die weitgehend, wenn auch nicht vollständig identisch ist mit einer Richtung, welche behauptete, die Lehren des Meisters, seinen ἰσὸς λόγος, unverändert weiterzugeben.

Innerhalb der Geschichte dieser Richtung nimmt Philolaos eine interessante Zwischenstellung ein. Herr Thesleff hat in seinem Vortrag die Geschichte vom Ankauf eines Werkes des Philolaos durch Platon zu einem sehr hohen Preis erwähnt. Dass dabei sehr bald, wenn nicht von Anfang an, Fälschungen eine Rolle gespielt haben, wird dadurch bewiesen, dass bald von *einem* Buch, in dem alle die erhaltenen, wie Herr Burkert gesagt hat, wahrscheinlich echten Fragmente enthalten gewesen sein müssten, die Rede ist, bald von einem Werk in 3 Büchern, deren Inhalt, wie die 3 Titel zeigen, ein ganz anderer gewesen sein müsste. Das ungeheure Interesse an diesem wirklichen oder gefälschten Werk des Philolaos beruht auf der Annahme, dass Philolaos darin die originale Lehre des Meisters niedergeschrieben habe.

Damit hängt ein weiteres Problem zusammen : Aristoteles erwähnt ein phantastisches astronomisches System, das er den « in Italien lebenden sogenannten Pythagoreern » zuschreibt, das aber von späteren Autoren dem Philolaos zugeschrieben wird.

Jedenfalls handelte es sich auch bei diesem astronomischen System, von wem es auch stammt, faktisch um eine Fortbildung der Astronomie des Pythagoras: aber hier mit dem Anspruch, die wahre Lehre des Meisters wiederzugeben.

Es bestehen also von Anfang an zwei Entwicklungsstränge nebeneinander:

- a) eine selbständige Fortbildung von Lehren des Pythagoras unter eigenem Namen der Autoren ohne Anspruch darauf, originale Lehren des Meisters wiederzugeben.
- b) eine angebliche Bewahrung, wenn nicht der *ipsissima verba* doch der *ipsissimae doctrinae* des Meisters, obwohl faktisch dabei ebenfalls eine Veränderung und Fortbildung stattfindet.

Da diese beiden Stränge dauernd nebeneinander bestehen, besteht kein Anlass zu der Annahme, dass, wenn einmal die eine Richtung wieder stärker hervortritt, dies auf eine politisch schwierig gewordene Lage der anderen zurückzuführen sein müsse.

Zum Schluss ist es zur Eröffnung der weiteren Diskussion vielleicht nützlich, die beiden Hauptprobleme der Vorträge noch einmal herauszustellen.

I. DAS ARCHYTAS-PROBLEM

Abgesehen von einem mit Sicherheit in byzantinische Zeit zu setzenden Traktat *Καθολικοί λόγοι*, gibt es, nach Meinung von Herrn Burkert, eine Reihe von Traktaten unter dem Namen des Archytas, aber von verschiedenen Verfassern, die alle unecht sind und alle wahrscheinlich in die Zeit nach Andronikos (ca. 30 v. Chr.) gehören. Herr Thesleff argumentiert aus der Homogenität des dorischen Dialekts der Schriften, es sei wahrscheinlicher, dass sie früher verfasst seien, als das Dorische in Unteritalien noch lebendig war.

Es erhebt sich die Frage, wie weit das Dorische am Ende des 1. Jh. v. Chr. in Süditalien noch lebendig war (cf. infra S. 98 ff., vor allem 101-2).

Ferner argumentiert Herr Thesleff, ein Teil der Schriften müsse zu einem Corpus von Pythagorica gehört haben, das nachweisbar vor 30 v. Chr. bestanden habe.

Die Frage ist, ob nicht zum mindesten eines oder einige der Werke nicht vor 30 v. Chr. entstanden sein können, und welche Folgerungen dann daraus zu ziehen sind.

2. PROBLEM DES DEM EKPHANTOS ZUGESCHRIEBENEN WERKES

Die Frage ist: kann es noch in frühptolemäischer Zeit geschrieben sein? Aber wie kommt dann ein jüdisch-beeinflusstes *dorisch geschriebenes* Werk nach Alexandrien? Kann es zu einer Zeit geschrieben sein als die Frage der Monarchie in keiner Weise aktuell war? Wie passt es in die Kaiserzeit, speziell in die von Herrn Burkert postulierte Zeit der Julia Domna?

Die weitere Diskussion wird eröffnet von Sir Ronald Syme, der erneut die Frage stellt nach der besten Reihenfolge der zu stellenden Fragen nach « purpose », « contents » and « their relation to the philosophy of non Pythagorean authors », « origin » (local and possibly personal), « date ».

M. Thesleff: As I said in my paper, the question of the purpose of these tracts cannot really be separated from the question of their date and place. A couple of examples may perhaps illustrate the possible relevance of a consideration of the purpose for the dating of the tracts. I think it is obvious from the contents that the primary motive in this case is usually not « Gewinnsucht »; and this is an argument for the assumption that the texts do not belong to those that were known to have been forged for King Juba II (cf. Olympiod. CAG 12.1, p. 13 χρημάτων ὀρεγόμενοι).

And again, if one of the purposes of the Okkelos letters was to recommend the Lucani to a Roman public, this has some consequences for chronology, since 80-70 B.C. seems to be the latest possible date for such a recommendation.

M. Smith: Why should anyone forge papers in the names of hardly known authors?

The only explanation for this literature appears to be that there was a genuine survival of Pythagorean philosophy in southern Italy, what one might call a sectarian tradition.

M. Thesleff: There are really a considerable amount of indications of the Italiotes being particularly interested in eschatological religion in the early Hellenistic age, and even some indications of astral religion somehow connected with Plato. A convenient conspectus of the older material can be found in Wuilleumier, *Tarente* (1939); add e.g. Mingazzini, *Arch. Class.* (1958); Schauenburg, *Antike Kunst* (1962). However, such traces are rather irrelevant for the dating of the Doric tracts, because these are not really concerned with such things. But no doubt the archaeological evidence supports the idea that Pythagorean traditions lived on in South Italy.

M. Burkert: Die Namen der angeblichen Autoren sind nicht durchweg unbekannt; etwa die Hälfte steht auch im Pythagoreerkatalog des Iamblich. Dieser Katalog stammt nicht von Iamblich, ist nicht von den Pseudopythagorica abhängig, steht aber in enger Verbindung mit Aristoxenos, ist als Nachahmung offizieller Dokumente (Inschriften) doch wohl von einem frühen Peripatetiker (Aristoxenos?) zusammengestellt. Hier ist insbesondere die Quelle für « Okkelos den Lukaner ».

M. von Fritz: Aber wie weit waren die in dem Katalog oder in den Katalogen enthaltenen Namen ausserhalb des Zirkels der Pythagoreer bekannt?

M. Speyer: Die Sammlung der Pseudopythagorica von H. Thesleff könnte zu der irrtümlichen Annahme führen, einen gemeinsamen Ursprung für alle aufgenommenen Stücke anzunehmen. Die Frage ist genau zu prüfen, ob nicht ganz verschiedene religiöse und philosophische Kreise die Namen des Pythagoras und seiner Anhänger als Maske benutzt haben, um ihre Ideen besser zu propagieren. Die Numabücher, die im Jahre 181 v. Chr. verbrannt wurden, verfolgten religionspolitische Absichten in Rom, Traktate unter dem Namen des Archytas, die mit akademischen und peripatetischen Begriffen arbeiten (vgl. die Ausführungen von W. Burkert), richten sich gegen stoische Lehren. Gab es vielleicht Akademiker, die unter der Maske des Pythagoras Platon und Aristoteles wieder zu Ehren bringen wollten?

M. von Fritz: Aber wie kamen aristotelische Gedanken unter den Namen des Archytas?

M. Hengel: Das Interesse der Pythagoreer an Aristoteles hängt damit zusammen, dass sie unter Berufung auf Aristoteles aus dem in hellenistischer Zeit beherrschenden Schulgegensatz zwischen den Stoikern und der Akademie ausbrechen wollten. Sowohl die Stoiker wie die spätere Akademie haben die wahre Philosophie verfälscht, ihr letzter Vertreter war eben Aristoteles, er ist damit zugleich ein echter Repräsentant der Philosophie Platons und letztlich auch des Pythagoras selbst. Was nach ihr kommt, ist Abfall.

M. Aalders: Hier drängt sich auch die Frage auf, ob alle Schriften *Περὶ πολιτείας* und *Περὶ βασιλείας* usw. aus derselben Zeit stammen, und, weiter gespannt, ob das ps-pyth. Schrifttum, das uns nur sehr fragmentarisch erhalten ist, hauptsächlich bei Stobaios, zeitlich und räumlich mehr oder weniger zusammengehört, wie Herr Thesleff annehmbar zu machen versuchte, oder ob man jedes Stück auf seine eigene Qualitäten zu prüfen und einzuordnen hat.

M. Speyer: In einem « Nomos » unter dem Namen des Pythagoras, den Synesios in seinem *Dion* (c. 16) anführt, wird befohlen, die Worte des Meisters nicht zu verändern. Dieser « Nomos », der in der Sammlung von H. Thesleff nachzutragen wäre, erinnert an die aus der jüdisch-christlichen Literatur bekannte Kanonisierungsformel; vgl. W. C. van Unnik, « De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon » in *Vigil. Christ.* 3 (1949), 1-36. Neupythagoreischen Worten des Pythagoras begegnet man bei Synesios noch öfter; vgl. K. Treu in seinem Kommentar von Synesios, *Dion = Texte und Unters.* 71 (1958), 120-3. Diese Pseudepigrapha sind zu prüfen. Im 4. und 5. Jh. n. Chr. lebt das Interesse für Pythagoreisches im Westen erneut auf: Philostrats *Vita Apollonii* wird in Rom von Virius Nicomachus Flavianus übersetzt; noch Sidonius Apollinaris beschäftigt sich mit ihr (*Ep.* 8 3 Loyen). Es gab vielleicht in dieser Zeit eine ähnliche Pythagoras-Verehrung, wie während des 2. Jhrdts. im Kreise der Julia Domna.

M. Thesleff: I am grateful for the reference to Synesios. In fact my edition does not attempt to be exhaustive regarding material that can be reasonably stamped as post-Hellenistic. Your references, however, may well go back upon earlier sources. At any rate the name of Pythagoras attracted forgeries throughout antiquity down to Byzantine times; see e.g. the evidently late *Prognostica* recorded in an appendix to my edition (p. 243 ff.). Texts fathered on Pythagoras are normally not in Doric, and so I have not discussed them at this conference. The only Doric text demonstrably attributed to Pythagoras himself (disregarding the *Fr. inc.*, my ed., p. 186, where the attribution to Pythagoras is probably secondary) is the Doric Ἱερὸς λόγος (p. 164); and this, I have argued, rather comes at the end of the Doric tradition.

On the other hand it is true that some of the Doric tracts seem to have very little to do with Pythagoreanism, as far as the contents are concerned, e.g. Zaleukos, Charondas (these two tracts obviously have received their slight Doric colouring later),

or Hipparchos. The Pseudo-Pythagorean authors apparently tended to incorporate with their tradition non-Pythagorean personalities (Charondas, Hippodamos, etc.) and genres (the *Protreptic* of Hipparchos). However, most of the tracts seem to interweave occasional genuine Pythagorean traits (such as the *συναρμογὰ* doctrine) with the Academic and/or Peripatetic contents. This is perhaps an indication that they somehow reflect a continuous esoteric Pythagorean tradition. I would like to think that Prof. Morton Smith is right. The "non-entities" among the pseudonyms are likely to derive ultimately from authentic South Italian sources, independently of the list preserved in Iamblichos. It may be mentioned that we happen to have an inscription from a collective tomb in Tarentum (*IG XIV, 668*, dated around 300 B.C. by the editors) which records names of both sexes, some known to be Pythagorean, including Eurytos and Kallikrates (sic); the latter may have been the model of "Kallikratidas" who does not occur in the list of Iamblichos (though in our text tradition there seem to come in associations with the Spartan general, as the Pythagorean is said to be a Spartan).

M. von Fritz: Hier tritt vielleicht noch ein weiteres Problem auf. Wie weit kann man Hippodamos als Pythagoreer betrachten? Er stand zweifellos bis zu einem gewissen Grad unter dem Einfluss pythagoreischer Gedanken. Aber er war sicher nicht ein Mitglied des pythagoreischen « Ordens » und kann in keine der beiden Entwicklungsrichtungen eingeordnet werden. Das muss auch bei der Beurteilung der ihm zugeschriebenen unechten Schriften berücksichtigt werden.

H. Hengel: Diese Rückbeziehung auf die mit dem 4. Jh. endende wahre « kanonische » Philosophie hat eine eigenartige Parallele in der « Kanonisierung » der jüdischen Überlieferung bis Esra in 4. Jh. Mit ihm endet die « Inspiration » und damit die normative Überlieferung.

Der Rückgriff auf das archaische Dorisch hat eine Parallele in der Pflege des klassischen Hebräisch bei den Essenern von Qumran, die damit bewusst an die alte biblische Tradition anknüpfen und in einem sprachlichen Purismus die Einflüsse der aramäischen Umgangssprache möglichst ausschlossen.

Frage: Hinter derartigen Erscheinungen könnte eine nationale Reaktion stehen, in Süditalien etwa eine Selbstbesinnung auf die alte dorische Überlieferung als Reaktion gegen die Überfremdung durch die Römer und den Zerfall des Griechentums im 2. Jh. v. Chr. Ab der zweiten Hälfte des 1. Jhrdts. zeigt sich eine analoge sprachliche Rückbesinnung im Attizismus.

M. Thesleff: It would certainly be of considerable help if it could be established where and when there arose conditions suitable for a combination of Dorian national pride and a need for Greek "Selbstgefühl". In my *Introduction* I argued for Magna Graecia in the 3rd century B.C. I am not sure there were, in Italy, such suitable conditions after, say, the Social Wars.

M. Burkert: Strabon beschreibt den Zustand Tarents in seiner Zeit: die Tarentiner leben als römische Kolonie «besser als zuvor» (p. 281); Metapontiner zeigten Cicero die Stelle, wo Pythagoras starb (*De fin.* V 4); Elea errichtete in Klaudischer Zeit (*MusHelv* 25 (1968), 181-5) eine Statue des Parmenides: die Griechen Unteritaliens pflegten noch damals bewusst ihre eigenen Traditionen.

M. Smith: Must we treat all the tracts as a unit? Wy should any one have written about kingship in Italy after Pyrrhus and before Augustus? We must distinguish between:

- a) sectarian tracts attributed to unknown, sectarian authorities;
- b) publications under famous names;

c) literary exercises; compositions in Doric prose—this would account for the banality of the contents of many and their failure to treat significant Pythagorean themes.

M. Thesleff: Here I should like to emphasize, again, the difficulty of separating distinct groups within the body of Doric texts. Many of the tracts attributed to Archytas are very similar to tracts attributed to various minor Pythagoreans, regarding contents as well as style.—I admit that writing *Περὶ βασιλείας* would seem rather odd in Italy between, say, Pyrrhus and Augustus. In my *Introduction* I suggested that these tracts were addressed to Hiero II. However, there certainly did exist “potential” kings and people who dreamed of becoming king (such as, perhaps, the elder Scipio). After all the idea of monarchy is implied even in Archytas’ *Περὶ νόμου*, which was certainly known in Italy in the early 1st century B.C. (*infra*, p. 100). Of course I do not want to argue that the tracts *Περὶ βασιλείας* reflect “genuine” Italian philosophy. If they were written in Italy, they set forth imported ideas. And Ekphantos is somewhat exceptional, at any rate.

M. Aalders: Ich möchte hier anschliessend bemerken, dass antike Fürstenspiegel gewöhnlich an bestimmte konkrete Personen gerichtet sind, wie im 4. Jh. v. Chr. die Schriften des Isokrates an Nikokles und, jedenfalls als Fiktion, im *Hieron* des Xenophon, und wie das auch in der Spätantike der Fall ist (vgl. auch Seneca’s *De clementia*). In der hellenistischen Zeit sind viele Fürstenspiegel geschrieben worden, und ihr Zweck und ihre Adressierung ergibt sich u.a. aus der bekannten Anekdote, Demetrios von Phaleron habe dem Ptolemaios gesagt, er solle sich in die Lektüre dieser Schriften vertiefen, weil diese ihm vor Augen hielten, was seine Umgebung ihm nicht zu sagen wagte (*Plut. Reg. et imp. apophth.* 189 D; vgl. auch Pseudo-Aristeas 283, wo gesagt wird, ein guter König lese solche Schriften). Wenn man die ps-pyth. Schriften *Περὶ βασιλείας* im ausgehenden 2. oder im 1. Jh. v. Chr. datiert und annimmt, sie stammen aus Süditalien, dann fragt es sich doch, an wen diese Schriften gerichtet sind und was ihr Zweck ist—oder aber man muss annehmen, die Form des Fürstenspiegels sei hier nur rein litera-

rische Einkleidung. Für Ekphantos würde daher die von W. Burkert vorgeschlagene Datierung in der Severerzeit besser stimmen, wenn mir das auch aus anderen Gründen reichlich spät vorkommt.

M. Thesleff: I have classed Ekphantos as representing "Normal Pythagorean Doric" as far as the dialect is concerned (see my paper, *supra* p. 64), though it could be argued, perhaps, that the dialect is a bit overdone. The style is very overloaded indeed, with a great number of archaisms and curious expressions. This could possibly be a sign of separate origin.

M. von Fritz: Kann einer der Experten in jüdischer Literatur eine Auskunft darüber geben, woher der jüdische Einfluss in der Schrift des Ekphantos kommt, was der Charakter dieses Einflusses ist?

M. Hengel: Ekphantos *Περὶ βασιλείας* setzt die LXX *Gen.* 1+2 voraus. Das war in Alexandrien frühestens seit der Mitte des 3. Jhdts. möglich, für einen Griechen wohl kaum vor dem 2. Jh. Im ersten Jh. v. Chr. wäre es auch in Süditalien denkbar (Cic. *Pro Flacco* 67; Caecilius von Calacte). Die stark metaphysische überhöhte Deutung des Königtums im Traktat des Ekphantos scheint mir jedoch eher in die Kaiserzeit zu gehören. Abgesehen von dem Genesiszitat in *De sublimitate* hat vor allem der Neupythagoreer Numenius im 2. Jh. n. Chr. die jüdische Schöpfungsüberlieferung anerkannt und zusammen mit der chaldäischen als die älteste bezeichnet (*Entretiens* XII, 49 ff.). Auch die monotheistische Tendenz passt in diese Zeit. Sicherlich ist der Ekphantos-Traktat keine jüdische Fälschung. Der *Aristeasbrief* (ca. 140 v. Chr.) kennt ebenfalls die Schriftengattung *Περὶ βασιλείας*, aber bei einer jüdischen Fälschung würde doch das Proprium des jüdischen Glaubens stärker zum Vorschein kommen.

M. Aalders: Auch die hellenistische Theorie des Königtums kennt eine metaphysische Begründung. Man denke an die Theorie, der König sei νόμος ἔμψυχος.

Ich stimme Herrn Thesleff gerne zu, dass der dorische Dialekt der pseudo-pythagoreischen Fragmente das Merkmal eines bestimmten Kreises ist. Man braucht nicht gerade an eine Art Geheimsprache zu denken. Man könnte auch an eine Art Mode denken, in dorischem Dialekt zu schreiben, die sich nicht auf Mitglieder eines geschlossenen Kreises zu beschränken brauchte, aber auch von Sympathisierenden gepflegt würde, etwa wie z.B. der hieratische, feierlich gehobene Stil des Stefan-George-Kreises.

M. Speyer: Um den Traktat Περὶ βασιλείας des Pseudo-Ekphantos genauer datieren zu können, wäre eine Analyse der Schrift erwünscht. Vergleichs-Material bietet der Artikel «Fürstenspiegel» im *RAC*, Bd. 8, Lfg. 60 (1970), 555-632 (P. Hadot).

M. Thesleff: Unfortunately, as far as I can see, the best known "Fürstenspiegel" in postclassical Greek literature are precisely these Pseudo-Pythagorean tracts.

M. von Fritz: Vielleicht kann man den Versuch machen, mit Hilfe einiger präziser Fragen zu einer Art Abschluss hinsichtlich dieses speziellen Problems zu kommen.

1. Können die auf die Kategorienschrift bezogenen pseudarchyteischen Schriften vor 30 v. Chr. verfasst sein?
2. Gibt es eine pseudoarchyteische aristotelisierende oder platonisierende Schrift, die vor 30 v. Chr. oder vor einem noch früheren Datum verfasst sein muss?
3. Wie weit lässt sich «Okkelos» chronologisch fixieren?

M. Burkert: «Archytas»' Kategorienschrift kann allerfrühestens etwa 30 v. Chr. verfasst sein; «Okkelos» ist, wenn er in den *Vetusta Placita* vorkam, 30, wenn nicht 60 Jahre älter;

Varro kannte andere Schriften des « Archytas », Poseidonios kannte Pythagoreerschriften ; die Fabrikation zieht sich jedenfalls über viele Jahrzehnte hin.

M. Thesleff: I should like to make two important additions : (1) If the Varro passage (my ed., p. 125 : "... *Pythagoran Samium et Ocellum Lucanum et Archytan Tarentinum omnesque adeo Pythagoricos*") is genuine—and it is extremely likely to be so—it clearly implies a collection of Pythagorica, including Pseudo-Okkelos and Pseudo-Archytas, before, say, 60 B.C. And (2) Archytas' letter to Plato (my ed., p. 46) intimates that Archytas used Ocelliana for his *Περὶ νόμου* (see *Eranos*, 60 (1962), 8 ff.), and this would mean that some time before 70 B.C. is the latest *terminus ante quem* for this tract. It could also be argued that the polemics against scepticism in Archytas' *Περὶ τοῦ ὄντος* (p. 40) are likely to belong to the time before Antiochos of Askalon.

M. von Fritz: Es scheint sich also zu ergeben, dass trotz der immer wieder hervorgehobenen vor allem sprachlich-stilistischen Homogenität der platonisierenden und aristotelisierenden Pseudo-archytea diese nicht alle aus derselben Zeit stammen können, sondern sich ihrer Entstehung nach auf einen Zeitraum von circa 100 Jahren verteilen.

M. Thesleff: I was rather convinced by Professor Burkert's dating of Archytas' *Περὶ τοῦ καθόλου λόγου* in the latter part of the 1st century B.C., and therefore it intrigues me that this tract seems to be written in "Normal Pythagorean Doric"—considering the existence of this "normal" type at least two generations earlier.

M. Burkert: Die ganze Tradition der dorischen Pythagorica geht, wie Herr Thesleff gezeigt hat, offenbar von echten Archytasschriften aus. Die echten Fragmente (besonders Diels-Kranz

47 B 1) sind aber sprachlich nicht wesentlich verschieden von den Pseudopythagorica. Insofern diese alle Imitation sind, ist es nicht erstaunlich, dass die Imitationen, selbst wenn sie aus verschiedener Zeit stammen, einander ähnlich sind. Allerdings treten einzelne Schriften hervor durch abstruses Vokabular, wie *ποταύγασις*, *ποταυγάζεσθαι* (Diotogenes p. 74, 18; 75, 15; 75, 19), *ὀπτίλος* (Metopos p. 116, 27).

M. Thesleff: The main difference in language between the (probably) authentic fragments of Philolaos and Archytas, and the obviously spurious ones, is that the former use no archaisms, whereas a clear tendency to archaizing is noticeable in the latter (cf. *supra*, p. 65).

M. Speyer: Die stilistischen Fähigkeiten der Imitatoren dürfen nicht gering gewertet werden, wie etwa das Selbstzeugnis des Synesios in seinem *Dion* (c. 18) zeigt: er vermag im Stil von Autoren der Alten wie der Neuen Komödie zu schreiben (A. Fitzgerald, *The Essays and Hymns of Synesios of Cyrene I* (London 1930), 240, verweist auf die Zusätze König Alfreds in seiner Übersetzung des Boethius, die im Stil des Originals abgefasst sind).

M. von Fritz: Es ist wohl wahrscheinlich, dass entgegen einer weitverbreiteten Annahme der dorische Dialekt in Unteritalien in mündlichem Gebrauch noch bis zu einem gewissen Grad lebendig war, so dass es nicht so erstaunlich ist, wenn man in einem Zirkel mit dorischer Tradition imstande war, ein mehr oder minder konformes Dorisch zu schreiben, auch wenn mehrere, etwa 100 Jahre auseinander liegende, Autoren daran beteiligt waren. Ein Dialekt, der von einer verhältnissmässig kleinen Gruppe gesprochen wird, pflegt sich länger rein zu erhalten als eine Sprache, die von einer weit ausgedehnten Bevölkerung gesprochen wird — es sei denn, dass im letzteren Fall bewusste Anstrengungen gemacht werden, die literarische Sprache rein zu erhalten.

Übrigens hat G. Rohlfs neuerdings, ebenfalls entgegen einer lange Zeit herrschenden Meinung, nachgewiesen, dass sich Spuren dorischer Dialekte in Unteritalien vom Altertum her noch bis in die Neuzeit hinein erhalten haben.

Wenn niemand mehr etwas hinzuzufügen wünscht, kann man vielleicht als Ergebnis der Diskussion feststellen :

1. dass sich hinsichtlich der Pseudoarchytea eine sehr beträchtliche Annäherung der zu Anfang entgegengesetzten Meinungen der Herren Thesleff und Burkert ergeben hat ;
2. dass hinsichtlich der dem Ekphantos zugeschriebenen Schrift, zwar keine Lösung des Problemes gefunden worden ist, wohl aber ein Hinweis auf verschiedene Mittel, mit denen die Untersuchung weitergeführt und vielleicht in Zukunft einer Lösung näher gebracht werden kann.

IV

NORMAN GULLEY

The Authenticity of the Platonic Epistles

THE AUTHENTICITY OF THE PLATONIC EPISTLES

Thirteen letters have come down to us in the manuscripts of Plato. They exhibit a Plato who is very much the practical political adviser. Eight of them, including all the really substantial ones, deal with Plato's participation in Syracusan affairs in the period after the accession of the younger Dionysius in 367 B.C. For convenience, I will sometimes refer to these as the Syracusan letters. In the most substantial letter of all—*Epistle VII*—Plato presents an elaborate defence of his motives and aims throughout his dealings in Syracuse from 367 to 353 B.C. with Dionysius II, Dion, the brother-in-law of the elder Dionysius, and Dion's followers.

If the *Epistles* are authentic they are a valuable direct source of information about Plato's life and thought. In none of his other writings does Plato speak in his own person. Moreover the *Epistles*, if authentic, provide a unique contemporary account, at first hand, of some parts of Syracusan affairs between 367 and 353 B.C. No other contemporary, or near-contemporary, account is extant. It is especially these two factors which give importance to the problem of the authenticity of the *Epistles*.

The authenticity of the *Epistles* is initially made problematic by the fact that we have no early external evidence of authenticity. The ideal testimony would come from an author reliable in judgment and close in time to the time when the *Epistles* purport to have been written. We are a very long way from that ideal. The earliest date we have for the *existence* of our collection of thirteen letters is the first century A.D. It is the collection catalogued at that time by Thrasyllus as part of the Platonic corpus¹. Inclusion in

¹ Diog. Laert. III 61.

this catalogue is not, however, a sufficient condition of authenticity. Some of the works which it lists as Platonic are now almost universally condemned as spurious. Quite apart from this point, we can be sure from purely internal considerations that not all the thirteen letters recognised by Thrasyllus are authentic. The eight letters dealing with Syracusan affairs naturally invite comparison with one another at many points in their treatment of the same issues and situations. The comparison reveals several serious discrepancies. The most striking of the discrepancies is that, while *Epistle I* describes Plato as absolute master for some time in Syracuse, *Epistles III* and *VII* depict him as having no such power and never aspiring to have it. Again, the author of *Epistle VII* condemns Dion's proposed military operations against Dionysius; the author of *Epistle IV* wishes him the best of luck in them.

But this criterion of internal consistency, while it can show that not all the thirteen letters are by the same hand, cannot show which letters, if any, are Platonic, and which are not. Nor is there any satisfactory external evidence earlier than the time of Thrasyllus to help to solve this problem. The only earlier references to particular letters which recognisably belong to Thrasyllus's collection are Cicero's references to *Epistles VII* and *IX* ¹. Cicero assumes the Platonic authorship of these two letters. By itself his testimony can be given no weight. And before Cicero we have no references at all of this kind to support his testimony. In the late third century B.C. Aristophanes of Byzantium includes a collection of *Epistles* in his list of Plato's works ². But we have no specific information about them, not even how many letters were in his collection. So that we cannot unquestionably assume that the *Epistles* in Aristophanes' list

¹ *Tusc.* V 100; *De Fin.* II 92.

² *Diog. Laert.* III 62.

are the same as those recognised by Thrasyllus. Indeed there are some grounds for thinking that *Epistle XII*—a short letter addressed to Archytas—was written later than the time of Aristophanes¹. And before Aristophanes there is no literary evidence at all to indicate which particular letters are likely to have been in Aristophanes' collection. What is conspicuously missing is reference to Platonic letters in Aristotle. There is not the remotest hint that he knew of any.

So far I have mentioned external evidence of only one kind. It has been explicit evidence that letters attributed to Plato were in existence before the time of Thrasyllus or explicit reference before that time to this or that particular letter as Platonic. But the fact that some of the *Epistles*, especially the Syracusan ones, purport to relate historically Plato's active participation in political affairs makes it possible to take into account external evidence of a less direct kind. An obvious example would be evidence that Plato did in fact participate in Syracusan affairs in the way that the *Epistles* say that he did and that the course of events in Syracuse from 367 B.C. onwards was exactly the course described by the *Epistles*. It is not necessarily the case that such evidence is simply evidence that the author of this or that letter got his facts right. For it is arguable that, if Plato did write the Syracusan letters, he was, in respect of some events, uniquely privileged to know what was going on; hence his description of those events would be the primary historical authority for their occurrence. So that if a historian whom we had good grounds for trusting in whatever else he related also related these events, we could reasonably infer that he was relying on Plato's account in the *Epistles*. And this would count as sound indirect evidence for the Platonic authorship of the particular letters involved.

¹ H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 187 ff.

Again I am stating an ideal. But it is a sound Platonic procedure to keep one's eye on the ideal in assessing the status of actual instances. In the present instance I will concentrate on the Syracusan letters in assessing the indirect historical evidence. Only in the case of these letters do we possess any body of historical writing dealing with the period of events also dealt with in the *Epistles*. It is soon apparent that this evidence is very seriously deficient when matched against the ideal. To begin with, the historical evidence for the relevant period of Sicilian history is late. The work of the fourth and third century historians of Sicily is lost, and such fragments as we have contain nothing about Plato's part in Syracusan affairs. Diodorus and Nepos, writing in the first century B.C., thus become our earliest extant authorities, excepting the *Epistles*, for the relevant period of Sicilian history. Not much later there is Plutarch, writing a little time after Thrasylus. As indirect evidence for the authenticity of the *Epistles* the accounts by these three historians of Plato's participation in Syracusan affairs are of little, if any, value. Only Plutarch pays any substantial attention to the part played by Plato. And only Plutarch refers to the *Epistles*. In his life of Dion he is clearly making use of *Epistle* VII. There are apparent references also to *Epistles* IV and XIII¹. The attraction of the *Epistles* for Plutarch is understandable enough; especially attractive to him is the idea in *Epistle* VII of Dionysius becoming a philosopher-king under Plato's tuition. Plutarch adds some colourful detail to this idea, probably of his own invention².

Nepos, in his much briefer life of Dion, refers to Plato's influence with Dion and the younger Dionysius but gives no specification to this except for the statement that Plato

¹ Plut., *Dion* 8 ; 21 ; 52.

² Plut., *Dion* 13 ; 14.

tried to persuade Dionysius to give up the tyranny and restore to the Syracusans their freedom¹. Unlike the *Epistles* and Plutarch, Nepos does not mention any *second* visit by Plato to the court of the younger Dionysius. And Diodorus makes no mention at all of Plato in his account of Sicilian affairs after the accession of the younger Dionysius. He mentions only a visit by Plato to Syracuse in the reign of the elder Dionysius.

Thus there are striking differences between our three historians in their accounts of the *extent* of Plato's participation in Syracusan affairs. Plutarch, like the *Epistles*, allots to Plato three visits to Syracuse, Nepos allots two to him, Diodorus allots only one. They agree only in allotting to Plato a visit to Syracuse in the reign of the elder Dionysius. And the only event concerning Plato during that visit which they all report is Dionysius's order for Plato to be sold as a slave². Oddly enough, the *Epistles* do not mention this event, nor any of the other dealings between Plato and Dionysius I mentioned by Diodorus or Plutarch.

We can safely conclude, from this curious diversity in our late accounts of Plato's Sicilian career, that there was no consistent historical tradition about the events in that career. And it seems impossible to me to distinguish the sound from the unsound in this respect within that tradition, as a basis for arguments for or against the authenticity of the Syracusan letters. I offer, for illustration, one or two arguments of that kind. Here is the first. Diodorus's principal source for the relevant period is Ephorus. Diodorus's silence about Plato entails Ephorus's silence about Plato, which entails the non-availability to Ephorus of *Epistle VII*, which entails that *Epistle VII* was written after 330 B.C., which entails that it is a forgery. Plato died in 347. Here

¹ Nepos, *Dion* 3.

² Diod. XV 7; Nepos, *Dion* 2; Plut., *Dion* 5.

is another : (a) Plutarch's use of the Syracusan letters is a direct use ; (b) neither Diodorus nor his source used any of the Syracusan letters ; (c) no reliable evidence exists that any of the fourth or third century writers on Sicilian history used any of those letters. Granting all this, the following inferences may reasonably be made : (i) the Syracusan letters were unknown to the early historians of Sicily down to Timaeus ; hence (ii) they were not in existence until after 260 B.C., the probable date of Timaeus's death ; hence (iii) they are forgeries.

Here is another, for the other side : (i) Nepos reports that Plato had great influence with Dion and the younger Dionysius and that he tried to persuade Dionysius to give up the tyranny ; (ii) on these points Nepos agrees with *Epistle VII* and with Plutarch ; (iii) a common source for Nepos and Plutarch is Timaeus ; hence (iv) Timaeus probably used *Epistle VII* ; (v) Timaeus was a trustworthy historian ; hence (vi) his acceptance of *Epistle VII* as a historical source is an indication of its authenticity.

I do not think much weight can be given to source-searching arguments like these, as arguments for or against Plato's authorship of the *Epistles*. A question mark can in each case be placed against the truth of one or other of the premisses or against the validity of one or other of the inferences. Each argument leaves us a long way short of satisfactory evidence for the authenticity or the non-authenticity of the *Epistles*. There is, however, just one argument within this field of indirect historical evidence which I would consider to have some real weight. It is an *argumentum ex silentio*. The silence is Aristotle's. Not only does Aristotle make no mention of Platonic letters. There is also lacking any reference to Plato's participation in Syracusan affairs when Aristotle is specifically dealing with those affairs for purposes of historical illustration. In the fifth book of the *Politics* he discusses at some length the causes of the over-

throw of tyrants. On three occasions he refers to Dion's attack on Dionysius¹. He mentions Dion's expulsion of Dionysius and Dion's subsequent death. He mentions, as motives for Dion's revolution, family dissension and Dion's contempt for Dionysius and his drunken habits. If Aristotle had known the Syracusan letters, particularly *Epistle VII*, would not some mention of Plato have come in here? I think we can be sure that if Plato was the author of *Epistle VII*, Aristotle would have known the letter at the time when he was writing *Politics V*, i.e. between 336 and 322 B.C.

Aristotle does mention Plato's views in the final part of his discussion of tyranny². He criticises his account of revolution in the *Republic*, one of his criticisms being that Plato does not say what is to follow tyranny. Again, if he had known *Epistle VII*, would he not have noted that Plato later envisaged, as a practical possibility, a peaceful revolution which would transform a tyranny into a constitutional government? Earlier in the *Politics* there is another indication that Aristotle had no conception of a Plato who engaged in schemes of practical political reform. At the end of Book II³, after his review of various theories about the best state, including Plato's theories in the *Republic* and the *Laws*, he makes a distinction between those thinkers who put forward their views without having taken part at all in political activities and those who have taken part in political activities and have actually tried to put their views into practice as framers of laws or constitutions. He says that his previous review has dealt with the noteworthy features of virtually all the thinkers of the former class. He certainly includes Plato among those. Yet if he had known the

¹ 1312 a 4-6, 34-39; 1312 b 16-18.

² 1316 a 1 ff.

³ 1273 b 27 ff.

Epistles and assumed them to be Platonic, could he have thought of Plato as one who took no part in any political activity whatever (οὐδ' ὀντινωνοῦν)? I think not.

Although I consider this *argumentum ex silentio* to have some weight, I do not think that any firm conclusion either in favour of, or against, the authenticity of the *Epistles* can be drawn from the kind of external evidence I have reviewed so far. All I would claim is that obvious deficiencies in this external evidence as evidence for the early existence or the authenticity of the *Epistles* make it more probably true that the *Epistles* are not by Plato than that they are. I would add that Aristotle's silence about the *Epistles* and Plato's Sicilian career inclines me to give greater significance than I otherwise would do, as evidence against the authenticity of the *Epistles*, to Diodorus's complete silence about Plato's Sicilian career after 367 B.C.

There remains one other body of evidence which can be used to test the authenticity of the *Epistles*. It is the evidence of Plato's dialogues, especially those written during the period from 367 B.C. until Plato's death in 347. This is the period within which all the letters, with the possible exception of two short and insignificant notes to Archytas, purport to have been written and within which, according to the *Epistles*, Plato's dealings with Dionysius II and Dion in Syracuse took place. It is also, almost certainly, the period within which both the *Politics* and the *Laws* were composed. And I assume Plato expresses in those works his own serious political views. The same assumption can be made for the *Epistles*, if they are Plato's. Hence a comparison of *Epistles* with dialogues in respect of the political views they express has some importance as a means of testing the authenticity of the *Epistles*. For the *Epistles* are primarily concerned with the expression of political views and the advocacy of political programmes. The test is not simply a matter of establishing consistency or inconsistency in respect of specific

political doctrines. It is also a matter of establishing whether or not the *Epistles* bear the stamp of the mind of a philosopher of the calibre represented in the political dialogues.

A useful starting-point for the comparison is the ancient testimony about the significance of the *Epistles* as an expression of Plato's political views. This testimony gives us the view adopted in antiquity about the relation between the political thought of the *Epistles* and that of the dialogues. Both in the *Didascalicus* of Albinus, a survey in the second century A.D. of Platonic doctrine, and in the anonymous *Prolegomena* to Platonic philosophy in the sixth century, we find the following distinctions made¹. In his political philosophy Plato is concerned with three forms of *politeia*: (i) the absolutely ideal communistic state represented by the *Republic*; (ii) the state constructed on the basis of a presupposition (ἐξ ὑποθέσεως), i.e. on the assumption that certain conditions with regard to the site and the number and character of the citizens are already satisfied; this is the state represented by the *Laws*; (iii) the state established by reform (ἐξ ἐπανορθώσεως), i.e. an existing state made as good as it possibly can be by putting right what is wrong; this is represented by the *Epistles*.

This classification is straightforward enough. The essentially Utopian schemes of the *Republic* and the *Laws* are firmly distinguished, both in form of construction and in purpose, from the essentially reformist and practical schemes proposed in the *Epistles*. The same kind of tripartite classification is found in Apuleius and in Proclus but without mention of the *Epistles* as the work describing the reformed state². The classification is there made as a classification

¹ *Didascalicus* XXXIV; *Prolegomena* XXVI. Text in Hermann's *Appendix Platonica*. Cf. Aristotle *Pol.* 1288 b 22 ff.

² *Ap. Dogm. Plat.* II, xxiv-xxvii (Thomas). Procl. *In Remp.* (Kroll) I 9, 17 ff; II 8, 15 ff.; *In Tim.* (Diehl) I 446, 1 ff.

of the political schemes of the dialogues. Proclus makes the point that, on Plato's grading, the reformed state is a third-grade state, a long way below the second-grade state of the *Laws*. He identifies it with the "third state" mentioned in the *Laws* as third after the ideal states of the *Republic* and the *Laws*¹. I think he is wrong in this. I also think he is wrong in thinking that the reformist element in Plato's thought is the distinctive mark of one of three Platonic forms of state. My reasons for thinking so will be clear when I have considered the more general question of whether the political thought of the *Epistles* matches the reformist political thought of the dialogues. This is what I now propose to consider. It is a question immediately prompted by the political classification in the ancient testimony and its way of associating Plato's reformed state sometimes with the *Epistles*, sometimes with the dialogues.

I will begin with a brief review of the reformist thought of the dialogues and its relation to the Utopian thinking of the *Republic* and the *Laws*. The political thought of the *Republic* and the *Laws* is non-reformist in the obvious sense that it is not concerned with plans for the reform of an already established state. It is Utopian. Thus the state of the *Republic*, the ideally best state, is not limited at all in its idealism by consideration of the conditions of its realization. In constructing the second-best state of the *Laws* Plato does allow consideration of such conditions to temper his idealism. He presupposes that certain external conditions are initially fulfilled². And he obviously has an eye on the possibilities of those conditions being at some time satisfied. So that, though he properly emphasizes, in specifying the conditions, that it is theory he is concerned with and not practice³,

¹ 739 a-c.

² 736 a 6 ff.

³ 736 b 7. Cf. 745 e 7 ff.

he does not make the conditions impossibly hard to meet. But there is nothing reformist about this. The conditions are conditions of the successful foundation of a new state—conditions about the site and about the number and the purity of character of the citizens. It is *presupposed* that they are satisfied. And it is made clear that they are not conditions one could expect to satisfy by any reformist schemes within an already established state¹. It is also made clear that there is no question of the use of dictatorial power as a possible means of satisfying the conditions. Thus one can reasonably include the presence of a wise legislator as one of the satisfied conditions. One cannot reasonably include the presence of a powerful dictator ready to back the legislator. It would be virtually impossible, Plato argues, ever to find such a combination of power and wisdom². These points are important. They show that the *Laws*, even where it is more realistic and more pragmatic than the *Republic*, remains firmly non-reformist. And it remains so because it rules out the use of the only weapon of political reform which Plato recognises in the dialogues—the use of dictatorial power.

Discussion of the possible use of such power to realise his political ideals is found not only in the *Laws* but also in the *Politicus* and the *Republic*. In the *Laws* it is said that the legislator, if given a perfectly free hand in presupposing conditions for the realisation of his ideals, would ask for the absolute power of a young dictator, equipped with all the qualities of mind and temperament demanded of those selected for training as rulers in the *Republic*³. Given this, the legislator would have the best possible chance of realising the best state, surpassing the second-best state in which the legislator lacks political power. Indeed, Plato envisages

¹ 736 c-d.

² 711 d 1-e 4. Cf. 875 c 3-d 5.

³ 709 e 6 ff.

the possibility of realising this ideal quickly and with quite ruthless efficiency. The dictator himself would set an example of moral behaviour to the rest. And wherever his example was not followed he would use his power to carry out drastic purging to the point, if thought necessary, of exile or death ¹.

The same licence for drastic purging is granted to the true statesman in the *Politicus* ². He may, Plato says, purge the state to promote the good, putting some citizens to death and banishing others. The end justifies the means. Provided that power is backed by knowledge the statesman is justified in using force, whether to reform the character of the citizens, to banish them, or to execute them. And in the *Republic* ³ Plato argues that, presupposing that one or more philosophers have become rulers in the state, then the best and quickest means of realising the best state is to send out of the state all inhabitants over the age of ten and then take the children over to educate them to the required pattern. He recommends this in language which recalls the reformists passages in the *Politicus* and the *Laws*.

This kind of radical and ruthless reformism is the one genuine reformist element in the dialogues. It is, like all Plato's political thinking, itself idealistic. In the first place it is geared exclusively to the ideally best state. When Plato thinks of the second-best state, he rules out reformism. In the second place, it presupposes a combination of wisdom and supreme power which, as the *Republic*, *Politicus*, and *Laws* all agree, is not wholly an impossible occurrence but is certainly a most rare and always unlikely one.

Having reviewed the reformist thought of the dialogues in its relation to Plato's Utopian schemes we can now look

¹ 711 b 8-c 4; 735 d 1-c 3.

² 293 d.

³ 540 e-541 a.

at the political ideas and proposals of the *Epistles* and see how they compare with it.

It is principally in two of the *Epistles*—III and VII—that Plato's dealings in Syracuse with Dionysius the younger and Dion are described. These two *Epistles* have an apologetic aim. They aim to dissociate Plato from Dionysius's political activities; *Epistle* VII aims also to dissociate him from Dion's attack on Dionysius. Responsibility for the unhappy political history of Syracuse from the accession of Dionysius to the death of Dion in 354 is placed firmly on the shoulders of Dionysius or Dion. At the same time it is emphasized how happy everything would have been if Plato's advice had been followed. Let us now look at the advice which was given. *Epistle* VII says that when Plato first visited Sicily, i.e. in 387, he was already convinced that a necessary condition for the cure of political maladies was that political supremacy should be in the hands of philosophers¹. This is the philosopher-king ideal of the *Republic*. At Dion's suggestion Plato agrees to visit Syracuse again in 367 to try to realise this ideal in the person of Dionysius the younger². Not surprisingly he finds Dionysius unwilling. Indeed he is contemptuous of such an educational plan³. *Epistle* III does, however, speak, obviously with Plato's *Laws* in mind, of Plato and Dionysius working on preambles to laws⁴.

Finally, Plato reluctantly agrees to revisit Syracuse in 361 and try again. He has a single philosophical discussion with Dionysius. And that is all. On this unpromising basis both Plato and Dion are represented as placing the most ambitious political reforms. At one point *Epistle* VII⁵

¹ 326 a-b.

² 328 a.

³ *Ep.* III 319 b-c; *Ep.* VII 330 a-b.

⁴ 316 a.

⁵ 337 d.

describes, in the manner of the *Laws*, the rule of law as second-best to what it was hoped to realise with Dionysius. The brief description of this latter ideal as an ideal of "goods common to all"—*πᾶσι κοινὰ ἀγαθὰ*—is clearly meant to be a reference to the communistic ideal of the *Republic*. And the remark that the conversion of a single person, i.e. Dionysius, to Plato's ideals would have effected all manner of good repeats the phrase in the *Laws* describing the untold good realisable in a state when wisdom and power are conjoined in its ruler¹. In respect of this high ideal we might well criticise the Plato of the *Epistles* as wildly unrealistic in thinking of Dionysius as a possible engineer of his reformist plans. Yet at least, if we overlook Dionysius's apparent lack of the minimum qualifications for the benevolent dictator, the plans are so far consistent in principle with the reformist thought of the dialogues.

But it is difficult to find any consistency beyond this. In the first place, both Dion and Plato are represented in *Epistle VII* as aiming, through the conversion of Dionysius, at a completely non-violent revolution. Dion, soon banished, abandons this aim in favour of violence. But Plato sticks rigorously to the principle of non-violence. He condemns Dion's plan to attack Dionysius as morally bad². He subsequently lays down as a principle to Dion's followers that force should never be used in effecting a political revolution³. He specifies the killing and banishment of citizens as the forms of violence specifically to be avoided. They are the forms which in the *Politicus* and the *Laws* Plato describes as the legitimate tools of the knowledgeable ruler in reforming a state. Moreover the Plato of the *Epistles* emphatically rejects the reformist principle of the dialogues that the end

¹ 328 c; *Lg.* 711 d.

² *Ep.* VII 350 d.

³ *Ep.* VII 331 d. Cf. 327 d, 336 e, 351 c.

justifies the means. If, he says, the best state is not realisable without the killing or banishment of its citizens, then the political adviser should keep quiet and trust merely to prayers¹. Thus on this question of the legitimacy of the use of force the thought of the *Epistles* is totally inconsistent with the reformist thought of the dialogues.

There are other surprising features of Plato's proposals in the *Epistles* for a peaceful revolution. In *Epistle VII* Dion's followers are advised to adopt the rule of law instead of personal despotism as the basis of political prosperity². Although the advice is characterised as second-best to what was attempted with Dionysius, it is emphasized that the prescription of the rule of law is the same prescription as given previously both to Dionysius and to Dion³. This is a curious anomaly. The many indications of *Epistle VII* that Plato envisaged, initially through the conversion of Dionysius, the realisation of the "best state" in Syracuse naturally prompt us to expect that the plans for realising it will be in general conformity with the thought of the dialogues. We have seen that in respect of the principle of the use of force there is no conformity. We can now see that in one further important respect there is no conformity. In both the *Politicus* and the *Laws* Plato states that, given the very unlikely combination of wisdom and power in a state, then the ruler is above the law⁴. The *Epistles* reject this. Not only does *Epistle VII* represent Plato as advising Dionysius to accept the rule of law⁵. In *Epistles III* and *VIII* a plan to substitute a constitutional

¹ 331 d.

² 334 c-d; 337 c-d.

³ 334 d.

⁴ *Plt.* 293 a-e; *Lg.* 875 c 4 ff.

⁵ 334 c-d.

monarchy for a tyranny is represented as the plan proposed to Dionysius by both Plato and Dion ¹.

This is a far cry from the reformist idealism of the dialogues. The ideal of the rule of law is the ideal of Plato's non-reformist *Laws*. Reliance on the *Laws* is particularly evident in *Epistle VIII*, the only letter to give detailed specifications of a constitutional kind. This letter, like *Epistle VII*, is written to Dion's followers soon after Dion's death. It proposes a constitution with a triple kingship, with Dionysius as one of the kings ². This is recommended as a means of reconciling the factional strifes for the control of Syracuse following Dion's death. And it would appear that the author of *Epistle VIII* thinks of his constitutional ideal as being broadly the same as that previously envisaged for a constitution with Dionysius as monarch. For the advice given is said to be essentially the same as that previously given to Dionysius himself ³. In specifying his proposals ⁴ it is immediately obvious that the writer of *Epistle VIII* is drawing largely not only on the principles but also on the language of Plato's *Laws*. He recommends the same scale of values for the state to maintain, the same middle course of moderation between the excesses of liberty and slavery, the same prescription of good law as the source of happiness, the same plans for the appointment of law-wardens and the establishment of courts of law. And, following the penal code of the *Laws*, he prescribes death, imprisonment, and exile as forms of punishment for citizens.

All this is presented in a rhetorical style which gives to the letter the tone of a rhetorical exercise. And its author does have the grace to admit that his proposals are a mere

¹ *Ep.* III 315 d; *Ep.* VIII 354 a-c.

² 355 e-356 b.

³ 354 a.

⁴ 355 a-357 c.

pious wish¹. Certainly they are just as ludicrously impractical as the philosopher-king ideal found in *Epistle VII*. The Utopian ideal of the *Laws* presupposes conditions which are in no case remotely matched by the conditions obtaining in Syracuse. Only the composer of a rhetorical exercise would be prompted to imagine three such kings as are proposed in the letter amicably heading a Syracuse dedicated to the rigid moral and religious ideals of the *Laws*.

Once it is recognised that *Epistle VIII* is a forgery there is no longer any temptation to try to read its constitutional ideas back into *Epistle VII*. The writer of VIII certainly looks back to VII. And he uses Plato's *Laws* for such specification as he thinks fit of the "rule of law" ideal which he finds put forward in *Epistle VII*. But this is simply a licence which he can very plausibly take for his rhetorical purposes. Let me now return to *Epistle VII*. As I have argued, it seems impossible to find any real consistency in its political ideals. In its plans for Dionysius it appears to be recommending a non-violent revolution with the twin ideals of philosopher-king and the rule of law, a mixture grossly inconsistent with the reformist ideas of the dialogues. I suppose "constitutional monarchy" is about the best compromise one could reach in fixing a single label on this oddly mixed ideal. And I need hardly add that no such ideal has any place in the reformist thought of the dialogues. It is true that in the *Politicus* Plato affirms that among states which lack the guidance of a truly wise statesman those which follow the rule of law are preferable to those which do not, and, moreover, that of the three forms of state in the former class, monarchy is preferable to aristocracy or democracy². But Plato has no interest at all, either in the *Politicus* or elsewhere, in making such a

¹ 352 e.

² 291 d-292 a; 301 a-303 b.

law-abiding monarchy the object of any reformist ideal. Indeed, when he goes on to consider how the law-abiding states he has mentioned come into being, he gives a deeply ironic sketch of how the development of such states makes a mockery of the art of statesmanship ¹.

What we have, then, in *Epistle VII* is an apparently mixed ideal (for convenience of labelling, I have called it constitutional monarchy) which cannot be matched anywhere in the reformist thought of the dialogues and which in most fundamental respects is inconsistent with that thought. The author of *Epistle VII* adds only one specification of a constitutional kind. It is, in my view, the oddest element in what is already a curious mixture. In two places in the letter we find the author advancing the principle of *ἰσονομία* as a constitutional ideal ². The principle is first mentioned in the description of Plato's reaction to the intemperance and instability of the Sicilian character when he first visited Sicily in 387. Plato is represented as arguing that such instability entails constitutional instability, constant changes between tyranny, oligarchy, and democracy. The rulers in such states, he says, cannot bear to hear a *δίκαιος καὶ ἰσόνομος πολιτεία* mentioned. Much later, in 353, after Dion's death, when counselling the followers of Dion, Plato is represented as still upholding this principle of *ἰσονομία*. He advocates a policy of *πάσης Σικελίας κατοικισμός τε καὶ ἰσονομία*. Here the principle is associated with the proposal to resettle the Greek cities throughout Sicily, a proposal which *Epistle III* represents as advanced to Dionysius III by Plato when he first visited him in 367. Thus the principle is advocated as one to be applied not only in Syracuse itself but in all the Greek cities in Sicily.

¹ 297 d ff.

² 326 d; 336 d.

These are, in every respect, very odd proposals and ideas to attribute to Plato. And it is to be noted that nowhere except in the *Epistles* do we find them attributed to Plato. Even Plutarch, who was attracted by the *Epistles* and followed them in some part in his presentation of Plato's political ideals for Syracuse, is silent about *these* proposals and ideas. What is odd in attributing to Plato an ideal of *ἰσονομία* is that, as a term which means equality of political rights, it is naturally and properly associated with democracy¹. As Aristotle says, it is democratically governed states which are considered to pursue *ἰσότης* most of all things; and as he also says, the kind of *ἰσότης* which *ὁ δῆμος* pursues is the kind which gives them membership of the deliberative body and the power to make decisions on everything². In his dialogues Plato is highly contemptuous of this kind of indiscriminate equality and of the concept of *ἰσονομία* which he associates with it. In the *Republic*³ he describes the democratic man as *ἰσονομικός* in character, in the sense that his each and every desire is accorded an equal right to be indulged. He describes with similar scorn, as a mark of liberty carried to excess under democracy, the *ἰσονομία* which characterises the relations between the sexes. This equality prized by the democrat is, he says, the kind of equality distributed to equals and unequals alike.

In the *Laws* too he is similarly critical of this kind of equality. He contrasts it⁴, as numerical equality, with the proportional equality, or, as he alternatively calls it, proportional inequality, which he advocates in the *Laws* as the right principle to use in determining what is just. This principle recognises that men are unequal in merit and that

¹ Hdt. III 80; Isoc. XII, 178. Cf. Aeschin. I 4-5.

² *Pol.* 1284 a 19-20; 1298 a 10-11.

³ 561 e. See also 558 c; 563 b.

⁴ 757 a-758 a.

the distribution of honour and office must be proportionately unequal. It is a principle of equality only in the special sense that each man gets the same as any other man, i.e. what is proportionate to his merit. Plato understandably avoids any use of the term *ισονομία* in reference to this special kind of equality.

Thus Plato's attitude to the principle of *ισονομία* in the political thought of the dialogues and his uses of the term there make the advocacy of *ισονομία* in *Epistle VII* a very un-Platonic piece of advocacy. Nor is this the only suspicious feature of the use of political terminology in the letter. In general there is a lack of precision and of definition in the use of moral and political terms which, even when we have granted the comparative informality belonging to the style of a letter, continually suggests the orator rather than the philosopher. What, precisely, are the "best laws" or the "fitting and best laws" which Dion would like the Syracusans to have? ¹ What is the "justice" which, in a highly rhetorical passage, Dionysius is blamed for not practising and which Dion, it is said, *would* have practised if he had not been murdered? ² Almost at the end of the letter Dion's true political aims are represented, idealistically, as (I quote) *πολιτεία καὶ νόμων κατασκευὴ τῶν δικαιοτάτων τε καὶ ἀρίστων* ³.

The use of *πολιτεία* here is suspiciously like the unqualified use of *πολιτεία* by the fourth-century orators to designate a free state, as opposed to monarchy or tyranny or oligarchy ⁴. Sometimes they use it virtually as an equivalent of democracy ⁵. And, if I am right in thinking that *Epistle VII* uses

¹ 324 b; 336 a.

² 335 c-d.

³ 351 c.

⁴ Dem. I 5; VI 21; VIII 43; XV 20. Isoc. IV 125; *Ep.* VI 11.

⁵ E.g. Dem. VI 21; Isoc. IV 125.

the term in this unqualified way, we have further evidence, in the political terminology of the letter, of its non-Platonic authorship. Plato never uses *politeia* in that way in the dialogues.

In this brief review of the political ideas and proposals which the *Epistles*, and primarily *Epistle VII*, attribute to Plato in his dealings with Dionysius and Dion, I have indicated some of the major inconsistencies in thought between *Epistles* and dialogues. I do not think it is possible to resolve these inconsistencies. Nor do I find at all convincing such attempts as have been made to resolve them. The method adopted has usually been a method of treating the period 367 to 353 as a period in which there were radical developments in Plato's political thinking, prompted principally by his experiences in Syracuse. And it is argued that the *Epistles* and the dialogues, as records of these developments, are consistent with one another in respect of each major stage of development. The year 361 is taken as a key point, as the year in which Plato abandoned his ideal of converting Dionysius into a philosopher-king. Here are some examples of the application of the method. The distinction between violent and non-violent political revolution in Plato's reformist thought does not mark a distinction between the thought of the dialogues and that of the *Epistles*. It marks a distinction between pre-361 thought and post-361 thought in both dialogues and *Epistles*. In respect of the dialogues this is taken to be a distinction between the thought of the *Politicus* and that of the *Laws*, and hence to be a reason for giving a pre-361 dating to the *Politicus* and a post-361 dating to the *Laws*. Or, if it is felt that this cannot be reconciled with certain passages in the *Laws* which grant the legitimacy of violent revolution as a means of realising the best state, it is argued that the books of the *Laws* up to and including those passages should be dated before 361, the remaining books after 361. Again, the distinction bet-

ween the ideal of the ruler who is above the law and the ideal of the rule of law is not, it is argued, a distinction between the reformist ideals of the dialogues and those of the *Epistles*. It is a distinction between Plato's ideals up to 361 and his ideals after 361. The *Republic* and the *Politicus* represent the pre-361 ideals, the *Laws* represents the stage when those ideals are abandoned and the post-361 ideals take their place. And so on.

These are examples of arguments by scholars understandably reluctant to give up *Epistles* VII and VIII as sources of Platonic biography and thought. But the arguments simply will not do as interpretations of the thought of either *Epistles* or dialogues. Plato's reformist thought in the dialogues is, as I have indicated earlier, entirely consistent from beginning to end. And what we have in *Epistle* VII, the only letter which purports to review Plato's political ideals in Syracuse from 367 to 353, is, as I have also tried to show, an ill-assorted collection of political ideas which are avowed to constitute a constant ideal from beginning to end and yet which, in almost all important respects, are irreconcilable with the reformist ideals of the dialogues. This fundamental irreconcilability is for me the most important of the reasons for concluding that *Epistle* VII is not by Plato.

If we now look briefly at the kind of picture of Plato as a political thinker which the author of *Epistle* VII is trying to paint, we see that he wishes to present Plato as a practical political adviser, not a man of words and theory only¹, an adviser who is liberal in his political views and yet recognisably the Plato known from his major political writings. Understandably enough he dissociates Plato's advice and ideals completely from what Dionysius and Dion actually carried out in their political careers. There is nothing in

¹ 328 c.

those careers to enhance the reputation of a thinker thought to be in any way responsible for them. So that, while our author is committed to presenting Plato's policies as completely ineffectual, he is left with considerable freedom in what he can plausibly attribute to Plato as a political adviser. For the advice can be presented as the advice which Dionysius and Dion ought to have followed. And the political ideals can be presented as ideals which Dionysius and Dion would have achieved if only they had followed the advice. The one restriction which the writer has to observe is the need to maintain a plausible compatibility with the political thought of the dialogues.

The result is a very unsatisfactory compromise. A surface conformity is preserved in respect of each of several political ideals and principles found in the political dialogues. But the attempt to fuse them into a composite ideal ruins the author's plan to maintain compatibility with the dialogues. His decision to introduce into the letter certain liberal principles and policies not found in the dialogues is part of the attempt to liberalise Plato's political thinking. It is also prompted by the need to give some practical and substantial content to Plato's programme. His choice of liberal principles and policies is pretty well what we would expect. Plutarch notes that the ideals which the rhetoricians of the fourth century were continually advancing to the Greeks in their panegyric speeches were the ideals which Timoleon alone managed to realise¹. They were the ideals of restoring liberty in Sicily and asserting the cause of Hellenism against the barbarians. These ideals are incorporated in Plato's programme by the author of *Epistle VII*. And for the more detailed presentation of it as a policy he probably had Timoleon's realisation of the policy in mind. As I noted, Plutarch's mention of it as a rhetorical theme

¹ *Tim.* 37. See *Isoc.* IV 115-32; 169. *Lys.* XXXIII (*Olympiacus*).

is made when he is praising Timoleon as the only man to achieve the ideal. And the numerous similarities in detail between what *Epistle VII* advises in respect of this policy and what Timoleon actually achieved are enough to make very plausible indeed the arguments that *Epistle VII* was written with Timoleon's achievements in mind, and hence written after 336¹.

One final point. I am inclined to think that the letter is more than a rhetorical exercise. Its author is a rhetorician rather than a philosopher in his thought and attitudes. Yet there is an apparent seriousness of purpose in the attempt to present Plato as a liberal-minded political adviser. It suggests a background of criticism of Plato as harshly authoritarian in political theory and sympathetic to such authoritarian rulers as Dionysius. The desire to give some currency to a conception of a more liberal-minded Plato is a likely enough motive for the writing of the letter. The other Syracusan letters are much more obviously rhetorical exercises. The initial impetus for the writing of them no doubt came from acquaintance with *Epistle VII*. They are written by various hands, as is sufficiently shown by the discrepancies between them. There remain the short occasional letters to statesmen unconnected with Sicilian politics. The advice which they give is of the most general kind—that different political policies are appropriate to different forms of government, that a combination of theory with practical experience is the best basis for successful government, that men have a duty to take on public offices, and so on. Here and there we find echoes of Platonic theory or of phrases in the dialogues. We find, too, occasional curiosities of sentiment and expression which seem quite un-Platonic. But this does not give us much to go on.

¹ See especially Diod. XVI 70; 82-3; 90; Nepos *Tim.* 3, 5; Plut. *Tim.* 22-24; 35-7, 39.

And certainly the shortness of these letters and the generality and largely commonplace nature of their advice make it difficult to base any judgment of authenticity on their content. For me they make most sense as rhetorical extensions of the theme of Plato as the practical political adviser, the theme given currency by the more substantial Syracusan letters. Most probably they are products of the rhetorical schools.

In making out a case against the Platonic authorship of the *Epistles* I began by noting the inadequacies of the external evidence for their authenticity. The inadequacies are in certain respects serious enough, I suggested, to raise genuine doubt about the authenticity of the *Epistles*. But I have devoted the greater part of my attention to an examination of the compatibility between *Epistles* and dialogues in their political thinking. This seems to me to be a more positive and fruitful method in examining the problem of authenticity. I have tried to show that the political thought of the *Epistles*, and especially of *Epistle VII*, is irreconcilable with the thought of the dialogues and that this is a good reason for concluding that it is not Platonic. This conclusion does not have the serious consequences for our knowledge of Sicilian history from 367 to 353 B.C. which some scholars have imagined. The *Epistles* themselves assume that Plato's influence in the affairs of Sicily in that period was negligible. So that to remove from the historical tradition the evidence of the *Epistles* is to remove only a tale of ineffectual political advice. The consequences of the conclusion for the assessment of Plato's political theory are more substantial. If the conclusion is right, we need no longer try to accommodate the political thought of the dialogues to that of the *Epistles*. Those who have accepted the *Epistles* as Platonic have naturally assumed that such a method of interpretation is legitimate. But its application has resulted in a great deal of distortion of Plato's theory. The ancient tradition I mentioned earlier provides a simple illustration of this. It is

the tradition which assumes that the *Epistles* are by Plato and which on this assumption ascribes to Plato a tripartite classification of forms of *politeia*. It seems clear to me that Proclus was misled by this tradition into reading the classification into the political dialogues. It is not to be found there. It can be read into the dialogues only at the cost of distorting Plato's theory. In this respect, and in the many other respects in which the *Epistles* have been used to interpret and to date the political dialogues, it is wiser to let the dialogues stand on their own feet. The reasons for suspecting the authenticity of the *Epistles* are quite strong enough to justify us in leaving them out of account in interpreting Plato's philosophy¹.

¹ The scholars to whom I owe most in forming my views about the *Epistles* are Edelstein, Hackforth, Meyer, Morrow, Novotny, Post, Souilhé, and Vlastos. I have not weighted my notes with detailed references to their work. But my indebtedness to them will be clear, I trust, at many points in my argument.

DISCUSSION

M. von Fritz: Da Herr Gulley leider erkrankt ist und nicht hier sein kann, fällt mir die Aufgabe zu, seine Thesen zu verteidigen. Das ist etwas schwierig für mich, da ich nicht mit seinen Resultaten übereinstimme. Ich werde daher seine Argumente so gut wie möglich formulieren und dann die Frage an Sie alle richten, was Sie dafür oder dagegen zu sagen haben.

Das erste Argument ist, dass es vor Plutarch in der antiken Literatur keine Erwähnung von *Ep.* VII oder seines Inhalts gibt.

M. Aalders: It should be noted that Plutarch has information about Plato in Sicily which has not been derived from the Platonic *Epistles*. Without more proof it cannot be assumed that these details have been invented by him, as Prof. Gulley supposes. Though Plutarch is by no means a very critical historian, it is not his habit to invent additional evidence.

* * *

M. von Fritz: Das zweite Argument ist, dass Diodor die Aufenthalte Platons in Sizilien unter Dionys II nicht erwähnt habe, also auch sein Gewährsmann Ephoros nicht. Es ist wohl darauf hinzuweisen, dass mit diesem Argument nicht nur die Echtheit von *Ep.* VII, sondern auch die Geschichtlichkeit des 2. und 3. Aufenthaltes Platons in Sizilien bestritten wird.

M. Aalders: Prof. Gulley has mentioned this way of reasoning only as possible, without saying that he endorses it personally.

M. von Fritz: Aber es ist wichtig festzustellen, ob es sich für Herrn Gulley nur um die Echtheit von *Ep.* VII oder auch um die Geschichtlichkeit der Aufenthalte Platons in Sizilien handelt.

M. Aalders: It should be remarked that Diodorus' account of the beginnings of Dionysius II is rather poor and one may even doubt whether for that period he has made an extensive use of Timaeus.

* * *

M. von Fritz: Das dritte Argument ist, dass Aristoteles, wo er von Dions Empörung gegen Dionys spricht, als Grund nur Familienstreitigkeiten und ähnliches angibt, aber mit keinem Wort Platon erwähnt. Man kann das Argument vielleicht dadurch zu verstärken versuchen, dass man darauf hinweist, dass Aristoteles, wenn er schon aus irgend einem Grunde Platon nicht erwähnen wollte, doch mehr Einzelheiten über Entstehung und Entwicklung des Konfliktes zwischen Dion und Dionys II hätte anführen können (oder müssen?), wenn er *Ep.* VII gekannt hätte, den er doch, wenn er echt wäre, zur Zeit der Abfassung von *Politics* V hätte kennen müssen.

M. Aalders: It seems that Aristotle did not have such a favorable opinion about Dion as Plato had. In his *Politics* he mentions as Dion's motives for attacking Dionysius II ambition, scorn, and strife within the ruling family. After having mentioned the fall of the Deinomenids following the revolt of other members of the family against Thrasylbulus, he mentions (V 1312 b, 16 ff.) Dion's attack on Dionysius II. It even seems arguable that he considered Dion as a tyrant; in this respect I may point also to V, 1306 a, 1 ff., where it is said that the elder Hipparinus established the tyranny of Dionysius I; this offers an image of this Hipparinus which diverges from that of Plato. Moreover, in *Rhet.* I 1373 a 20, Aristotle sees in the embitterment of Callippus against Dion more or less an exculpation for his murder.

So we may infer that Aristotle probably considered Dion more as an ambitious politician, perhaps even a would-be tyrant,

than as a high-minded political reformer, and possibly had also his afterthoughts about Plato's involvement in Syracusan affairs : he may have considered this a personal affair of Plato, who because of his friendship with Dion became entangled in a fierce family strife and in dynastic intrigues ; therefore, he may have considered this whole affair irrelevant for political theory.

M. von Fritz : Man kann die Argumente von Herrn Aalders vielleicht dahin zusammenfassen, dass Aristoteles, wenn er *Ep.* VII überhaupt erwähnt hätte, sich sehr ausführlich damit hätte auseinandersetzen müssen.

M. Speyer : Aristoteles hat wohl aus Rücksicht auf Platon an dieser Stelle geschwiegen.

M. Aalders : I don't think that Aristotle is very careful not to criticize his master. But in the context of his *Politics* he was not interested in what he considered probably only as a private venture of Plato, which was irrelevant for his political analyses.

M. Hengel : Für den Aussenstehenden war der Streit in Syrakus eine Intrige innerhalb einer Tyrannenfamilie, die mit Verbannung und Mord endete. Aristoteles schweigt über Platons Rolle in dieser Sache und dessen Apologie, weil er Platons Meinung bei dieser unglücklichen Affäre nicht teilte und ihn nicht blossstellen wollte.

M. Smith : *Ep.* VII is definitely a letter of political and philosophical theory. Therefore to suppose that Aristotle considered Plato's relations with Dionysius and Dion a matter merely of personal intrigue, is to suppose that he ignored *Ep.* VII.

M. Thesleff : On the other hand one could argue that a reader of *Ep.* VII might well have become convinced (if he did not know it before) that Plato's advice was not followed, and that

Plato was not really responsible for what happened in Sicily. Hence Aristotle, if he knew the letter, rather naturally could ignore it in this connection.

M. Smith: Another possibility is that Aristotle *may* have distinguished between Plato's published and unpublished works, and have passed over the letter as not published and therefore not part of Plato's publicly acknowledged philosophy. But the letter seems designed for publication.

M. Speyer: *Ep.* VII scheint aber eine Apologie zu sein.

M. Thesleff: In that particular Aristotelian context there was surely no reason for mentioning such an apology.

M. Smith: But *Ep.* VII does contain specific political proposals.

M. Aalders: *Ep.* VII certainly contains some political ideas, but they may not have been very important in Aristotle's eyes: the letter offered nothing new for an author who had treated extensively the Platonic *Laws* and the Spartan constitution. Even the somewhat more elaborate treatment of the administration of justice in the Epistle is little more than a repetition of the regulations of the *Laws*.

* * *

M. von Fritz: Das vierte Argument Herrn Gulleys ist, dass Aristoteles, wo er zwischen den Verfassungstheoretikern unterscheidet, die nur Theorien aufgestellt haben, und denen, die auch eine tätige Rolle in der Politik gespielt haben, Platon ganz zur ersten Gruppe rechnet. Wenn er *Ep.* VII gekannt hätte, hätte er ihn zu den nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch sich Betätigenden rechnen müssen. Auch dieses Argument richtet

sich nicht nur gegen die Echtheit von *Ep.* VIII, sondern auch gegen die Geschichtlichkeit des 2. und 3. Aufenthaltes Platons in Sizilien.

M. Aalders: If Aristotle did not consider the Syracusan venture of Plato as a serious endeavour to put his political theory into practice, he had no reason to mention Plato among the πολιτευόμενοι.

M. Thesleff: Aristotle, of course, is thinking of active politicians. However, even in *Ep.* VII Plato does not pretend to be an active politician, but an "éminence grise" at the most.

* * *

M. von Fritz: Das fünfte Argument richtet sich gegen den Gebrauch des Ausdrucks πολιτεία δίκαιος καὶ ἰσόνομος in *Ep.* VII: der Ausdruck ἰσονομία oder ἰσόνομος bezeichnet im Griechischen die Demokratie, die Platon keineswegs hochschätzte, während der Ausdruck in *Ep.* VII in durchaus positivem Sinne gebraucht wird.

M. Aalders: Ἴσονομία is more a device than a form of constitution. The notion originated probably in Ionia towards the end of the 6th century B.C. and denoted a fair, republican government in contradistinction to tyranny. It has often been applied to democracy (cp. Her. III 80 and VI 43), but it does not necessarily denote that form of constitution. Cp. e.g. Thuc. III 62, 3 where there is talk of an ὀλιγαρχία ἰσόνομος in Thebes. The term had no doubt a strong democratic flavour, but was not identical with democracy. So Plato may have used this word in the *Republic* in an unfavourable sense when condemning radical democracy, and later, acknowledging a certain form and a certain restricted amount of democracy, in a more favourable sense. Ἴσονομία is a rather hazy idea. But it has certainly a marked connotation of fair, lawful, republican government.

M. Syme: Yes, "republican" is the proper term for translating ἰσόνομος. It stands in contrast to tyranny—or to anarchy. Ἰσόνομος and ἰσονομία are always employed in a favorable sense.

M. Aalders: I agree.

M. Hengel: Der Kontext von 326 d zeigt, dass Plato nicht grundsätzlich die Demokratie verteidigen will. Er wendet sich vielmehr gegen die katastrophalen politischen Verhältnisse in Sizilien, die zu einem ständigen Wechsel von Tyrannis, Oligarchie und Demokratie führten und ihren Grund in der dekadenten Lebensführung der sizilianischen Griechen hatten (326 b ff.). Ἰσόνομος ist hier fast mit δίκαιος identisch.

M. von Fritz: Man kann πολιτεία δίκαιος καὶ ἰσόνομος wohl am besten mit « Rechtsstaat » übersetzen.

M. Thesleff: I should like to draw attention to the context of the passage (326 d) to which Professor Hengel referred. It is carried by strong emotion, and even pathos. The same seems to apply to the other passage (336 d) where the ἰσονομία concept occurs, and here there is a curious reference to Athens which, in my view, either comes from the hand of a clumsy forger, or is an example of the somewhat grim playfulness of Plato in his old age. Now, it can be easily seen in Plato, like in other good authors, that an intense emotional engagement often produces linguistic ambiguities and other forms of play as part of the dramatization of the style (see e.g. Dorothy Tarrant, *Cl. Q.* 40 (1946), 109 ff; 8 (1958), 158 ff.).

Perhaps ἰσόνομος is here pregnant, so as to imply both a reference to the current sense in political jargon, and a reference to "proportional justice", and perhaps a reference to the "unchangeability" of the laws of a good State.

M. Smith: The question seems to be the sense of ἴσος in ἰσονομία and on this I should like to know Prof. Aalders' opinion.

Does he think it means (1) geometric equality—to each according to his worth—as recommended in the *Laws*; (2) the equality of all men *qua* subject to the same laws; (3) the equality of the laws, in the sense that they are to remain the same?

M. Aalders: You should, in my opinion, not press the term *ἰσονομία* in *Ep.* VII too much. But it is certainly in accordance with the overall trend of Plato's political ideas that he did not mean arithmetic or egalitarian equality, but the geometric equality, the equality κατ' ἀξίαν he enlarges upon in the *Laws*, and mentioned by him also elsewhere.

M. Smith: Would you then exclude definitely the second and third interpretations?

M. Aalders: I insist that you should not seek for a too precise and concrete meaning of *ἰσόννομος* and *ἰσονομία* in *Ep.* VII. That it should have there an unusual meaning does not seem very probable to me; the readers of the letter would not have thought of such a special meaning and would not have etymologized.

M. Burkert: Gewiss lässt sich *ἰσονομία* im Rahmen des Platonischen Werks im Sinn von *Leg.* 757 b-c interpretieren; trotzdem muss das Publikum des Briefes zunächst darunter das verstehen, was es ist: das alte, zentrale Schlagwort der Demokratie. Als solches hat es Platon im *Staat* lächerlich gemacht. Dass *Ep.* VII dieses Schlagwort programmatisch herausstellt, ist unbehaglich, auch wenn oder gerade wenn dies mit Hintergedanken geschieht.

M. Aalders: Just because *ἰσονομία* is not a very sharply defined notion we should not think it impossible that Plato used this notion in an unfavourable sense in the *Republic*, and in a different sense in *Ep.* VII. The flavour of this term is determined

by the content and the mood of the passage. One should compare the different use of δημοκρατία in the *Republic* and in the *Laws*.

M. von Fritz: Die Frage von Herrn Smith lässt sich vielleicht in folgender Weise beantworten:

Aristoteles diskutiert in der *NE* ausführlich das Verhältnis von δίκαιον und ἕσον. Das sind keine neuen Erfindungen von Aristoteles, sondern Analysen und Verdeutlichungen dessen, was schon früher in den Weisen, die Worte zu gebrauchen, enthalten war.

Er unterscheidet zwei Arten des ἕσον im Verhältnis zum δίκαιον: 1) das geometrische ἕσον; d.h. jeder soll bekommen, was ihm zusteht. Das ist jedoch nicht für jeden arithmetisch das selbe, sondern nach Stellung und Verdienst verschiedenes.

2) das arithmetische ἕσον: es findet seine Anwendung, wo das ἕσον Nr. 1 verletzt worden ist: jeder soll in dem, was ihm zukommt, in völlig gleicher Weise geschützt werden, der Arme oder nicht sehr Verdienstvolle um nichts weniger als der Reiche oder Verdienstvolle. In diesem δίκαιον διορθωτικὸν herrscht unbedingt Gleichheit.

3) Aber für Platon kommt noch ein drittes hinzu. M. Smith fragte, ob das ἕσον in ἰσόνομος bei Platon auch die Bedeutung habe, dass die Gesetze immer die gleichen bleiben sollten. Da Platon im *Politicus* die unvermeidliche Starrheit der Gesetze und ihren Mangel an Anpassung an die Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens beklagt, kann er kaum für absolute Unabänderlichkeit der Gesetze gewesen sein. Aber er sagt, dass in Staaten oder bei einer Lebensweise, wie sie in den italischen reichen Städten üblich ist, unvermeidlich ein Verfassungsumsturz auf den andern folgen muss, da unter solchen Umständen eine πολιτεία δίκαιος und ἰσόνομος unmöglich ist. Die ἰσονομία impliziert daher für ihn offenbar auch eine gewisse Stabilität der Lebensordnung und Gesetze.

M. Aalders: In this respect one might point also to *Ep.* VII 337 c 5, where Plato recommends the establishment of laws that

are equal to victors and conquered alike and speaks about τὸ ἕσον καὶ κοινόν, equitable distribution of justice for all citizens.

* * *

M. von Fritz: Das sechste und Hauptargument Herrn Gulleys betrifft die Unvereinbarkeit der politischen Ideen und Prinzipien, die den in *Ep.* VII gegebenen Ratschlägen zu Grunde liegen mit den in den Dialogen zu findenden.

In den Dialogen unterscheidet Platon zwischen Staaten, die schon bestehen und Staaten die, wie z.B. Kolonien, ganz neu geschaffen werden, so dass man sich auch die Bürger dazu auswählen kann. Für solche Staaten ist wenig Gewalttätigkeit nötig. Wo dagegen ein bestehender, nach der Zusammensetzung der Bürger notwendig unvollkommener Staat reformiert werden soll, ist, wie der *Politicus* vor allem zeigt, eine gewaltsame Reinigung der Bürgerschaft notwendig. Hier muss der weise Herrscher oder vollkommene Staatsmann nach eigenem Ermessen und ohne Bindung an Gesetze die schlechten Bürger töten lassen oder verbannen — in flagrantem Gegensatz zu *Ep.* VII, wo überall die Gewaltanwendung verurteilt wird.

M. Aalders: I have some fundamental objections to the paper of Professor Gulley. I doubt whether it is right to apply the tripartite division of political reform mentioned by Olympiodorus and other later Platonists, which probably goes back to Aristotle, to Plato's writings in the way Prof. Gulley does. Thus he connects the use of violent measures with reformism, whereas for Plato violent measures are only allowed in order to attain the ideal state and attention is focussed on the question how near this ideal in the existing circumstances may be approached. Therefore I have some qualms about Gulley's qualification of the states of the *Politeia* and the *Laws* as utopian (apart from the fact that the notion of utopia is in discussion nowadays): they

are far more models or blueprints which should be approached as nearly as possible. The third state of *Laws* V 739 e must, in my opinion, be a more extensive adaptation to practical circumstances and possibilities, for the state of the *Laws* which is already an adaptation to the realities of the polis-life and of human nature, is termed expressly the *only* second-best state.

Further I wish to emphasize that Plato never can have envisaged the realization of the ideal of his *Politeia* in Sicily. Indeed he always speaks in *Ep.* VII of a rule in accordance with the best possible laws.

M. von Fritz: Die Argumentation Herrn Gulleys stützt sich auf ein Missverständnis von Platons späten Dialogen. Was im *Politicus* über Recht und Pflicht des vollkommenden Staatsmannes gesagt wird, bezieht sich nur auf den Herrscher, der über der menschlichen Species steht. Im Folgenden wird gerade auf das nachdrücklichste auf die schlimmen Folgen hingewiesen, die daraus entstehen, wenn ein blosser Mensch sich einbildet, solche übermenschliche Qualitäten zu haben, oder seine Mitbürger sie ihm zuschreiben. Platon hat gewiss nicht Dionys II oder selbst seinen Freund Dion für einen solchen übermenschlichen Staatsmann gehalten.

In den *Gesetzen* finden sich mehrere Stellen, an denen darauf hingewiesen wird, dass, wie Kant es ausgedrückt hat, «der Besitz der Gewalt den freien Gebrauch der Vernunft unvermeidlich verdirbt» oder, wie Lord Acton es ausdrückt: «power corrupts, absolute power corrupts absolutely», am eindruckvollsten *Lg.* IV 713 c-d: γινώσκων ... ἄρα, [...] ὡς ἀνθρωπεῖα φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοοῦμενος ἐφίστη τότε βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειότερου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας, ... was sich natürlich auf den Κρόνος-Mythos des *Politicus* bezieht und beweist, dass zwischen diesem Dialog und den *Gesetzen* nicht die Diskrepanz besteht, die, worauf von Herrn Gulley hinge-

wiesen wird, manche Interpretatoren annehmen, um ihre unrichtige Interpretation des *Politicus* zu rechtfertigen.

In den *Gesetzen* steht auch, dass die beste Chance für die Verwandlung einer schlechten Verfassung in eine gute dann bestehe, wenn ein Tyrann bewogen werden könne, seine Herrschaft freiwillig zu Gunsten einer guten Verfassung aufzugeben. Denn nur, wo die Bürger an absoluten Gehorsam gewohnt seien, sei es möglich, alle *ohne Gewalt* zur Annahme einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung zu bewegen.

Die Warnung vor Anwendung von Gewalt « durch blasse Menschen » entspricht also durchaus den späten Dialogen *Politicus* und *Gesetzen*.

M. Hengel: Die zweite von Herrn von Fritz erwähnte *Nomoi*-Stelle würde das Engagement Platons in Sizilien hervorragend erklären. Er glaubte in Sizilien den philosophisch interessierten Tyrannen zu finden, der in der Lage war — ohne Gewalt — einer Polis eine bessere Verfassung zu geben.

M. von Fritz: Um zu der Frage zurückzukehren, ob *Ep.* VII zur Rechtfertigung Platons durch einen Fälscher geschrieben ist, darf man vielleicht bemerken, dass eine solche Rechtfertigung nur nötig war, wenn Platon im Gegensatz zu der Annahme Herrn Gulleys unter Dionys II in Sizilien war. Andernfalls bedurfte er keiner Rechtfertigung oder wäre es eine viel bessere Rechtfertigung gewesen, zu sagen: er war ja an der ganzen Sache gar nicht beteiligt.

Das eigentümliche ist jedoch, dass Maddalena, nachdem er die Unechtheit von *Ep.* VII nachzuweisen versucht, am Schluss zu der Vermutung kommt, Platon sei wahrscheinlich gar nicht unter Dionys II in Sizilien gewesen, obwohl damit der Zweck des Briefes hinfällig wird.

M. Syme: Let us rest assured that Plato was in Sicily. Perhaps his presence there was of negligible importance. None the less,

it would provide an attractive starting point for speculation (or for fiction) about the political role of a philosopher. Similarly, for the interest in his private life, compare the " corroborative details " in *Ep.* XIII, such as the four young girls needing dowries or the statue of Apollo acquired for the wife of Dionysius.

M. von Fritz : In diesem Fall wäre es wohl auch klüger gewesen, eben darauf hinzuweisen, statt Platon den Vorwurf « qui s'excuse s'accuse » zuzuziehen.

NOTE BY PROFESSOR N. GULLEY

I am very grateful to Prof. von Fritz for reading my paper in my absence and for presenting my arguments for discussion. I am also grateful to have the opportunity to add this reply to what appear to me to be important points in the discussion :

1. *The discussion suggests various possible senses for ἰσονομία in Ep. VII which would rid it of its apparent oddness as a Platonic political ideal. But I know of no evidence that the Greeks developed these possible usages of the term in the fourth century. It is significant that, although the distinction between numerical and proportional equality is made in political analysis by both Plato and Aristotle, neither of them extends the use of ἰσονομία to embrace the sense of proportional equality. I cannot imagine that Plato would introduce the term in a letter in any unprecedented sense without clear and precise specification of the meaning he was giving to it.*

2. *I agree with Prof. von Fritz's remarks about the "super-human" status of Plato's perfect statesman and about the dangers of entrusting political power to less than perfect leaders. But I do not find anything in Laws 709 e-711 c, as Prof. von Fritz seems to do, which enables the political thought of the late dialogues to be reconciled with that of Ep. VII. There are many difficulties in the interpretation*

of Laws 709 e ff. But if 735 d-736 c and 739 a-e are taken into account in interpreting it, the following points seem clear enough to me :

- i) the dictator has the same licence for the drastic use of force in realising the best state (735 d-e, cf. 711 c 4) as the perfect statesman of the *Politicus*.
- ii) the kind of dictator needed is just as unlikely to be found as the perfect statesman of the *Politicus* (711 c 8 ff.)
- iii) the " best state " which he would aid in effecting is the ideally best state (710 d 6 with 712 a 2 and 739 a 5-7).
- iv) the second-best state lacks any backing of dictatorial power for its establishment (735 d, 739 a).
- v) Plato simply presupposes, as the condition of the voluntary general acceptance of the new state and its laws, a " purity " in the character of its citizens sufficient at least to predispose them to accept the prescriptions of what is second-best (735 d-736 c).

Thus the benevolent dictator of the *Laws* is not envisaged as a man who is persuaded to co-operate in promoting, without the use of force, the general acceptance of a better political régime to replace his own dictatorship.

I agree entirely with Prof. von Fritz that Plato could hardly have thought of either Dionysius II or Dion as potentially perfect statesmen. I would add that he could hardly have thought of either of them in the rôle of the benevolent dictator of the *Laws*. And the fact that the Plato of *Ep. VII* entertains the idea of making a philosopher-king out of Dionysius is, for me, in itself a ground for suspecting that the letter is not Plato's. But my paper was particularly concerned to emphasize that the least one would expect of the Plato of the letter is that, having adopted such an ideal, he would stick to the reformist principles consistently associated with it in the dialogues.

3. I should have made explicit that it was no part of the purpose of my paper to deny that Plato visited Sicily and met the younger Dionysius there.

V

G. J. D. AALDERS H. Wzn.

Political Thought and Political Programs
in the Platonic Epistles

POLITICAL THOUGHT
AND POLITICAL PROGRAMS IN THE PLATONIC
EPISTLES

Nearly half a century ago E. Howald wrote about the authenticity of the Platonic *Epistles*¹: «...ausser beim ersten Brief... liegt die Entscheidung letzten Endes jenseits des Beweisbaren, sie liegt im Stilgefühl, und nur die schmerzliche Erkenntnis, auf dieser subjektiven Basis zu keiner Verständigung gelangen zu können, treibt einen immer wieder zu dem aussichtslosen Versuch, doch noch beweiskräftiges äusseres Material zu finden. Aussichtslos ist der Versuch schon deshalb, weil ein Rückblick auf die Arbeit von Generationen von Philologen uns lehrt, dass dieses äussere Beweismaterial (sei es geschichtlicher, sprachlicher oder philosophiegeschichtlicher Natur) an und für sich nicht zum kleinsten allgemein anerkannten Resultat geführt hat.» Since 1923 many valuable contributions to the solution of the problem of the authenticity of the Platonic *Epistles* have appeared, by J. Harward, Fr. Egermann, G. Pasquali, Fr. Novotny, G. R. Morrow, R. S. Bluck, G. Müller, L. Edelstein, K. von Fritz, M. Isnardi Parente, and many others. Nevertheless we are as far as ever from a general consensus about the authenticity of the *Epistles*. Even the growing consensus about the authenticity of *Ep.* VI, VII and VIII, which Howald² thought he could discern, influenced no doubt by the impact of U. von Wilamowitz, now seems to have fallen away. It seems a presumptuous and not very promising venture to tackle the whole problem afresh within the limited scope of a contribution to the present *Entretien* — a venture the net result of which may be just another item added to the already bulky bibliography.

¹ E. HOWALD, *Die Briefe Platons*, Zürich 1923, 12.

² *Ibidem*.

Therefore I shall concentrate upon a central aspect of the Platonic letters, the political thought and the political programs contained in them, in order to see whether this will yield some useful points of view in relation to the vexed problem of genuineness.

I

First some preliminary remarks :

1. The Platonic *Epistles* are a disparate whole ; they are written to several addressees and with different purposes, while their dates or supposed dates extend over a period of more than ten years. It is not easy to imagine how this collection could have been composed as a " Briefroman ", whether by Plato himself¹ or by someone else shortly after his death². Nevertheless they display a certain unity, for they are written to political protagonists or, in the case of *Ep.* X, to a close friend of one of these, and with exception of *Ep.* XIII, which was probably added later, they all have some relation with the concern of Plato, the philosopher, with practical politics. Even *Ep.* XIII, the later addition of which does not in itself exclude its authenticity, is addressed to a person who played a very important role in Plato's political activities. But the disparateness of addressees and of the occasions on which the letters are supposed to have been written, and the fact that some of them are of an entirely private character and others are open letters destined also for a larger audience, make it clear that we have to consider the authenticity of each letter on its own merits.

2. There is a general consensus concerning the value of the Platonic *Epistles* as historical sources, especially of

¹ So F. DORNSEIFF, *Platons Buch 'Briefe'*, *Hermes* 69 (1934), 223 ff.

² So F. DORNSEIFF in 1939 in his *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur*, Berlin 1939, 31 ff. There he speaks on p. 36 of « ... die Tatsache eines Briefromans über Platon in Sizilien aus der Zeit bald nach seinem Tod ».

the *Seventh Letter*, by far the most important piece of the collection. Even if the author of this letter were not Plato himself, he cannot have been very distant in time from the events he describes and must have had very detailed and reliable information¹; moreover, he will have aimed at the greatest possible historical accuracy, especially because a considerable part of his readers would be contemporaries or near-contemporaries of the events he wrote about. *Ep.* VII is by far the oldest source concerning Plato's Syracusan experiment that is extant, and we should accept its factual evidence as on the whole very reliable, whereas more caution is required with respect to the ideas and judgments contained in the letter. The same applies also to the *Ep.* V, VI and VIII.

3. It is a good method to accept the ancient tradition about the authorship of a literary document unless there is serious reason for doubt. The Platonic *Epistles* have been handed down as written by Plato and there seems to have been no doubt about this in antiquity, *Ep.* XII excepted. However, there *are* reasons for being cautious about accepting the other letters as genuine. Even irrespective of the fact that in the field of epistolography falsification in antiquity was rife, we have in the dialogues a number of doubtlessly Platonic documents which are not only of a totally different character, but which also seem to yield an image of Plato and his thought which is rather different from the image we get from the epistles.

4. The epistles display a number of remarkable similarities in style and in content with the later dialogues, especially with the *Laws*. This is, however, in itself no proof of authenticity and can also be attributed to a clever imitator. On the other hand there are, between letters and

¹ Cp. L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966, 59 ff.

dialogues, considerable differences in style, in philosophical level, and in other respects. These differences, however, are in themselves no proof of spuriousness. The dialogues are a genre in itself with Plato always speaking from behind a mask or a veil. Even in the laborious seriousness of the *Laws*, where Plato is no longer speaking from behind the mask of Socrates, he veils himself thinly as the stranger from Athens. In the epistles, however, the author speaks directly, in his own name, and writes in another genre and with a different purpose, for another kind of reader mostly, and on another philosophical level. A. Diès¹ has drawn attention to the fact that the *Laws* suppose a lower philosophical ability of the readers than the *Politeia*—"le palier moyen"—and H. Görgemanns has fruitfully enlarged upon this idea²). The *Laws* are not merely an adaption to political reality and possibilities, nor are they mainly a product of resignation influenced by the outcome of the Syracusan experiment, but they are written for another circle of readers than the *Politeia*, for a public that is philosophically less sophisticated. This explains the absence of the theory of Ideas in the *Laws*, which nevertheless remains in the background³, as is also the case with the political ideal of the *Politeia*, about which it is expressly stated in the *Laws* that it has by no means been abandoned⁴. Now the intellectual and

¹ In the Introduction of the first part of the Budé edition of the *Laws* (Paris 1951), xc ff.

² H. GÖRGEMANNS, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, München 1960, especially 59 ff. and 227.

³ See G. J. D. AALDERS, *Moderne Critiek op de Nomoi van Plato*, *Tijdschr. v. Philosophie* 15 (1953), 614 ff. To the literatur there referred to may be added: T. A. SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought*, London 1952, 205; H. GÖRGEMANNS, *op. cit.*, 218 ff.; O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, Paris 1945, 38; L. EDELSTEIN, *op. cit.*, 104 n. 77; C. J. DE VOGEL, *Het godsbegrip bij Plato*, *Acta Classica* 8 (1965), 48; H. C. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*², New York 1962, 60; N. GULLEY, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1962, 118 ff., 186 f. and *passim*.

⁴ V 739 a sqq.; IX 875 c.

philosophical level which the *Epistles* seem to suppose is not very impressive, the philosophical excursus in *Ep.* VII excepted, which has a special function¹. This is quite understandable in view of the purpose and the literary genre of the letters, in view also of the low level of philosophical interest and schooling of part of the audience they were written for. Therefore it would be as unjust to measure even *Ep.* VII with the yardstick of the *Politeia*, as it would be to judge the *Laws* by that supreme standard.

5. It is a well-known fact that a forger (or, broadly speaking, an author of pseudepigraphic literature) will try to make an impression as reliable as possible. So we may suppose that a forger of Platonic letters will not only try to imitate Plato's style and to insert words, turns of phrase and details from the dialogues, but also will do his utmost to avoid deviation from the dialogues in factual details, far more than probably would have been done by Plato himself, whose first concern certainly did not consist in exactness in detail. Therefore divergences, e.g. in historical details, between the dialogues and the epistles are often considered as indications of genuineness. Rightly so, but it should be emphasized that divergences of this kind do not always carry the same weight. As strong indications of authenticity we may consider those cases in which a forger who had carefully studied the dialogues certainly would have been aware of the divergence and thus wilfully would have impaired the credibility of his forgery. The detached way in which Plato speaks of his master Socrates in *Ep.* VII and the statement that, after Socrates' death, he gradually came to the conviction that it was impossible for him to cure

¹ The philosophical excursus is an act of philosophical self-defence against the philosophical pretensions and publicist activities of Dionysius II, which will have been less relevant for at least many of Dion's friends, to whom the *Epistle* was addressed. Cp. also 344 d 3, where the excursus is termed μῦθος καὶ πλάγος.

the Athenian state, are, in my opinion, very strong indications of the genuineness of *Ep.* VII¹. However, the difference between *Ep.* VIII 354 b, where the institution of the ephorate, in accordance with the general opinion of classical Greece, is attributed to Lycurgus, and *Lg.* III 692 a, where this is ascribed to another lawgiver, may be an indication of the genuineness of *Ep.* VIII², but certainly does not prove it. One should admit that the most plausible explanation is that in *Ep.* VIII, which was destined for a larger audience, Plato, for convenience or by mere negligence, followed the general opinion. And one cannot even exclude the possibility that the tradition of the establishment of the ephorate by a τρίτος σωτήρ became known to him only after the writing of *Ep.* VIII. However, in itself it is not impossible that a forger, even an astute forger, has made this mistake, or even silently corrected what he considered a slip of the pen in the *Laws*.

The same holds good also for the difference between the 37 nomophylakes of the *Laws* and the 35 of *Ep.* VIII. Plato may have changed the number subsequently when writing the *Laws*, he wilfully may have chosen another number when writing *Ep.* VIII, or he may have been inconsistent about such a minor detail³. But if *Ep.* VIII were a forgery the difference could easily be explained by negligence of the forger. I may, incidentally, remark here that, at least in my opinion, it is hardly possible to ascribe these and other inaccuracies in *Ep.* VIII *all* to the carelessness of an—otherwise very clever—forger⁴.

¹ See about this kind of argument especially the first chapter of K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenberrschaft*, Berlin 1968.

² So J. SOULHÉ in the Budé edition of the *Epistles* (Paris 1926), LXII f.; G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam 1968, 40 n. 11; The Authenticity of the Eight Platonic Epistle Reconsidered, *Mnem.* IV, 22 (1969), 240.

³ See G. J. D. AALDERS, *Mnem.* IV, 22 (1969), 239.

⁴ See G. J. D. AALDERS, *Mnem.* IV, 22 (1969), 240.

6. If one suspects that a literary document may be a forgery, it is a good method to try to establish the motive of the forger, though it will not always be possible to suggest a plausible one. A pseudepigraphic document may be a mere rhetorical exercise or tour de force, as may be the case with the letters attributed to Plato in the *Epistulae Socraticorum*. The collection of the 13 Platonic epistles is probably too early to be considered as a rhetorical exercise. Nevertheless, a forger may have been moved merely by his "Lust zum Fabulieren". Whereas for the spurious or probably spurious epistles in general the wish to emphasize and to enlarge upon Plato's concern with practical politics may be considered a very plausible motive of the forging, the author of *Ep.* XIII may have aspired only to write an interesting story about a celebrity and his concern with matters of everyday life, in order to "soddisfare la curiosità di generazioni avidi di documenti umani"¹.

7. Many expressions and utterances in the *Epistles* have been considered as a proof or at least an indication of spuriousness on philosophic, linguistic or historical grounds, and they have also been defended as authentically Platonic. On external grounds we may be fairly sure of the spuriousness only of *Ep.* I and XII.

That Plato should have been entrusted with the exercise of the power of Dionysius II and, as this tyrant's deputy should have ruled Syracuse with full powers on several occasions (*Ep.* I 309 a-b), is flatly incompatible with our other evidence about Plato's activities in Syracuse. Apart from the fact that the authenticity of *Ep.* XII was contested already in antiquity, this letter mentions writings of some importance by a non-Greek, which had been sent to Plato by his friend Archytas. Even if this letter did not in Diogenes Laertius VIII 79 ff. appear to be the answer to a

¹ G. PASQUALI, *Le Lettere di Platone*², Firenze 1967, 193.

clearly forged letter of Archytas to Plato, in which Ocellus Lucanus is mentioned, we should suspect in *Ep.* XII an allusion to the works attributed to this author, which are certainly later than the supposed date of *Ep.* XII. For we do not know anything about a philosopher of Italian stock, writing in Greek, in the 5th or 4th century B.C., and it seems indeed rather improbable that such a person existed at that time.

8. The foregoing, however, does not entitle us to accept the other eleven epistles at their face value. We will have to try to establish whether the differences in literary genre, in purpose, and in philosophical level, offer a sufficient explanation for the divergences between epistles and dialogues, and whether by accepting one or more letters as genuine we may arrive at a fairly consistent image of Plato, the man and the philosopher. Inevitably here will remain a certain margin of subjectivity.

As the Platonic *Epistles* circle mainly around the theme of Plato and practical politics, it may be rewarding to concentrate upon this topic and to try to establish how far the political thought and the political programs and counsels of the *Epistles* may be considered consistent with the Plato we know from the dialogues. In doing this we are not, of course, breaking new ground. Hence we should not expect startling novel results. But possibly this may lead to a certain reassessment of the evidence or of arguments, which may be of some use for future investigations.

9. It should be emphasized that arguments for or against the authenticity of a Platonic letter gained in this way will not always in themselves furnish sufficient proof. This is, in my opinion, only the case with *Ep.* V. But the results arrived at in this way may be of some value when combined with arguments of another kind; on principle they may form part of cumulative evidence for or against the genuineness of an *Epistle*.

II

The form of government was for the Greeks an issue of central importance. The first question at stake was, whether rule should be exercised in accordance with fixed laws, or as a personal government free from codified legislation. The latter is recommended by Plato for the ideal state of the *Politeia*. Though Plato repeats in *Ep.* VII (326 a-b; cp. 328 a; 335 d) the central idea of the *Politeia*, that the state should be ruled by philosophers, there is no trace that for Syracuse he ever envisaged a personal rule free from written laws. On the contrary, it is said repeatedly in *Ep.* VII that Plato and Dion aimed at rule in accordance with the best laws (324 b; 332 e; 336 a; 351 c).

It should be kept in mind that the state of the *Politeia*, about the possibility of the realisation of which Plato is not certain, is an ideal that according to him should be approached as near as possible (V 473 a; IX 592 b; cp. *Plt* 300 c sqq.; *Lg.* V 739 e), and that this ideal presupposes two fundamental conditions, viz. philosophical kingship and a drastic purge of the existing population (VI 501 a; VII 540 sqq.; cp. *Plt.* 293 d; *Lg.* 735 d-e).

These conditions could not be fulfilled when Plato went to Sicily in 367 B.C. at the summons of Dion. Though philopic rule was envisaged (*Ep.* VII 328 a; 335 c-d; 336 b; cp. 330 b), one may seriously doubt whether Plato can ever have fostered the hope that he might be able to obtain in Dionysius II—and perhaps even in Dion—the philosophical level and schooling required for the rulers of his ideal city. Further, Plato of course realized that he had to accept an existing polis with an existing population, and that therefore the *tabula rasa* theoretically required in the

Politeia was impossible¹. Thus adaptation to the existing political realities was necessary, nor was Plato altogether averse from such adaptation if it was inevitable, as we saw already (cp. especially *Lg.* V 739 a sqq.). The state of the *Laws*, though requiring no radical purge of the citizens and no tabula rasa, presupposes a considerable freedom in building up state and society by the fiction of an imaginary colony in a remote and rather isolated part of the Greek world, moreover on a site distant from the sea. But even there a third kind of state is envisaged, an adaptation that goes farther than that of the state of the *Laws* which is termed ἀθανασιᾶς ἐγγύτατα καὶ ἡ μία δευτέρως (V 739 b and e).

The political dialogue of Plato which is nearest in time to his Syracusan venture is the *Politicus*. There he maintains the ideal of the philosophic king, whose wisdom is not hampered by written laws, which always are more or less imperfect, but admits also the necessity of embarking upon a δεύτερος πλοῦς (301 d-e; 300 c), i.e. on a law-abiding régime, the best form of which he considers kingship in accordance with excellent fixed laws (302 e). If Plato had succeeded in converting Dionysius II into a philosophically minded βασιλεύς ruling in accordance with excellent laws, he would have reached something comparable to the best form of government of the δεύτερος πλοῦς of the *Politicus*. This presupposes a rather high intellectual level of the ruler, and it is perfectly in accordance with this that in *Ep.* VII the words φιλόσοφος, φιλοσοφία and φιλοσοφεῖν are not only used for Plato's own philosophical activity and in relation to the philosopher-kings of the *Politeia* (326 a-b; 329 b), but also for the instruction Plato thought he might be able to give to the young Dionysius and for the longing for

¹ In practical politics Plato abhorred such violent measures (cp. *Ep.* VII 327 d; 331 d; 351 c), nor did he accept them for the state of his *Laws* (cp. V 735 e sqq.). See G. J. D. AALDERS, *De wijsgeer en de praktische politiek*, *Tijdschr. v. Geschied.* 83 (1970), 8 n. 21.

τῆς φιλοσόφου ζωῆς which he hoped to be able to arouse in him (328 a; 330 b; 335 d; 336 b; 338 b; 339 b; 340 b sqq.). This presupposes of the ruler a higher intellectual capacity than is required for the rulers of the state of the *Laws* (except perhaps the members of the νυκτερινὸς σύλλογος), in relation to whom, as G. Müller observes¹, φιλοσοφία and cognate words do not occur. Therefore we may be somewhat suspicious about the genuineness of a letter in which these words are used in relation to a comparable or lower intellectual level.

The rule of an enlightened monarch keeping to written laws is also envisaged in *Laws* IV 709 e sqq. There Plato says that the best condition for radical political reform would be offered by a city ruled by an intelligent young tyrant of excellent character. He does not say that this tyrant should be moulded into the philosopher-king of the *Politeia*; he will be advised by a capable lawgiver. In this passage Plato possibly had in mind—and nostalgically idealized—what he thought he might have achieved with Dionysius II.

It seems appropriate to say here something about the difficult words πᾶσιν κοινὰ ἀγαθὰ in *Ep.* VII 337 d. What Plato and Dion had hoped to achieve after the definitive breach with Dionysius II is termed δεύτερον μῆν. It is a kind of compromise régime and a kind of republican government, which is, according to Plato, inferior to law-abiding kingship (cp. the *Politicus* and *Lg.* IV 710 d-e). Whatever Dion secretly, deep in his heart, may have longed for, Plato seems never to have envisaged the possibility that Dion would become philosopher-king of Syracuse. Πρῶτα is what Plato has hoped to achieve with Dionysius II as ruler and himself acting as his adviser. That would have resulted in πᾶσιν κοινὰ ἀγαθὰ. It is clear that this cannot refer to the communal state, the lofty ideal of the *Politeia*, but must refer

¹ G. MÜLLER, *Studien zu den platonischen Nomoi*, München 1951, 13.

to a rule by a philosophically trained and minded king in accordance with the best possible laws. Some scholars¹ have proposed to consider *πᾶσιν κοινὰ ἀγαθὰ* as a gloss referring to the community of goods, wives and children of the *Politeia*. This is no doubt a clear and easy solution, and it would not be difficult to explain the addition of the marginal gloss to the text. However I wonder if such a violent solution is not too easy. On the other hand the tame rendering by "for the benefit of all"² turns the words *πᾶσιν κοινὰ ἀγαθὰ* into a rather lame phrase; what is termed *δευτέρα* no doubt also aimed at the benefit of all. Therefore I venture the suggestion that Plato, after many years and after sorrowful deceptions, in retrospect idealized the possibilities that seemed to offer themselves in 367 B.C. and, perhaps unconsciously, attributed to them traits of the political ideal of the *Politeia*.

Not less important than the question of personal or law-abiding rule was the fiercely debated problem whether the government should be exercised by one ruler, by a selected minority or by all citizens. Although, regarding his ideal state, Plato is rather indifferent as to the number of rulers, he considers that for states ruled according to codified laws some forms of government are better than others, as is clear from *Politeia* VIII-IX, from the *Politicus* (cp. especially 302 e sq.) and from *Lg.* IV 710 d-e. And he says explicitly that kingship is the best form of state available in the *δευτερος πλοῦς*. In *Ep.* VII he also considers the rule of an enlightened monarch in accordance with the best laws as the best.

In the *Laws* this is considered as something unattainable, and therefore, in that dialogue there is envisaged a kind of

¹ See G. R. MORROW, *Plato's Epistles*², Indianapolis-New York 1962, 161; R. B. LEVINSON, *In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.) 1953, 112.

² «We must therefore interpret *πᾶσιν κοινὰ ἀγαθὰ*, if the words are not an interpolation, as meaning 'for the benefit of all'» (R. S. BLUCK, *Plato's Seventh and Eight Letters*, Cambridge 1947, 112).

mixed government ¹, a combination of kingly or aristocratic government with democratic rule, which de facto is preponderantly aristocratic. Now it cannot be denied that in Plato's eyes tyranny is the worst form of government, and this applies also to *Ep.* VII. But in certain—exceptional—circumstances tyranny may offer possibilities for a change into lawful kingship ². This idea does not occur explicitly in the dialogues, though it is implicitly assumed in *Lg.* IV 709 e sqq., but it seems to have been rather common in fourth century Greece and occurs in Isocrates and in Xenophon's *Hiero*. There is no reason to consider it as un-Platonic ³, certainly not when one takes into consideration the purpose and the addressees of the *Epistles* ⁴.

The device, however, according to Plato applied only to exceptionally favourable circumstances—and Plato went to *Sicily* in 367 B.C. because he thought such circumstances might exist there—and though he recognizes the merits of the Syracusan tyrants in averting the Carthaginian threat he does not try to apply it as a general device, as is done in the *Hiero* of Xenophon ⁵. For more generally occurring circumstances Plato advocates moderate republican government in accordance with the best laws, or, as in *Ep.* VIII, a mixed constitution. This is in accordance with the idea, expressed in the *Politicus* (cp. 309 b ; 311 b-c) that the true statesman is the kingly weaver who reconciles the contrasts in society, and it is also in accordance with the ideas underlying the *Laws*. This involves a certain acknowledgment of the

¹ See G. R. MORROW, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960, 521 ff.; G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung*, 38 ff.

² *Ep.* VII 333 b. Cp. also *Ep.* VIII and *Lg.* IV 709 e ff.

³ As L. EDELSTEIN does, *op. cit.*, 148 f.

⁴ See G. J. D. AALDERS, *Mnem.* IV, 22 (1969), 245.

⁵ The kingship of the political advice of *Ep.* VIII is a shared kingship with a very limited power.

merits also of democracy, however restricted de facto the influence of the δῆμος may be in Plato.

At first sight this seems hardly compatible with the radical condemnation of (Athenian) democracy in the *Gorgias* and the *Politeia*. However, on another level of knowledge, that of the ἀληθῆς δόξα, this condemnation is, in the *Meno*, not so absolute, and in the *Menexenus* and the *Laws* there is a certain appraisal of a good law-abiding democratic government, as well as in the δεύτερος πλοῦς of the *Politicus*. We may be sure that Plato never advocated radical egalitarianism and thought more in terms of the geometric equality about which he speaks elaborately in the *Laws* (V 744 b-c; VI 757 b-c; cp. *Grg.* 508 a; *Resp.* VIII 558 c). In *Ep.* VII he is as averse as ever from radical egalitarian democracy, which he rejects forcibly (351 b) together with its (at last in Athens) concomitant, imperialistic policy. But we should not be astonished that he displays in that letter a certain positive appraisal of ἰσονομία (326 d 5), which is here not identical with democracy¹, and recommends it for the extant situation (336 d 4; cp. also 337 c 5: τὸ δὲ ἴσον καὶ κοινόν). So there is no reason to consider the use of ἰσόνομος and ἰσονομία in the climate of the political thought of *Ep.* VII as an indication of spuriousness².

This preference for a moderate or balanced régime, after the failure of the conversion of Dionysius II to philosophy, is linked up with aversion from στάσις. This aversion, common in Greek political theory, is stressed especially in

¹ See *i.a.* G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung*, 9 ff.; M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford 1969, 181 f. The latter says that Plato in *Ep.* VII may have used ἰσονομία in the sense of "having equitable laws". This would indeed fit into the context, but we may doubt whether the readers of the letter would have understood this word in such an unusual sense, when no further explanation was added.

² As has been done by G. VLASTOS, Ἴσονομία πολιτικῆ in *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin 1964, 33 ff. and L. EDELSTEIN, *op. cit.*, 38 and 167.

Ep. VII and VIII in relation to a Sicily torn by fierce party-strife. Plato is convinced that compromise and reconciliation are called for in such a situation, and strongly advocates legislation that treats victors and conquered on the same footing (336 e sq. ; 337 c-d). It is not impossible that he had in mind the Athenian amnesty of 403 B.C. and its success (cp. *Ep.* VII 325 b), and by his care for equitable administration of justice after the hoped-for reconciliation we may probably explain the preponderance of the regulations for distribution of justice in the rather summary political advice of *Ep.* VIII ¹.

This is perfectly in accordance with the fact that Plato in Syracuse never envisaged a new start after a radical purging of the citizenry and that, in political practice, he abhorred violence and bloodshed ².

In the world of Greek πόλεις—as well as in the modern world—a peaceful internal order may be threatened from outside. However, neither in *Ep.* VII nor in *Ep.* VIII are explicit provisions made for foreign policy or for military organisation. The same applies to the states of the *Politeia* and the *Nomoi*. In the latter work military organisation properly speaking is treated summarily, whereas Plato enlarges upon the educational aspects of the military training of the youths. Certainly Plato was not a pacifist, but she seems to have been not very interested in warfare and “Realpolitik”. Even when advocating all-Greek unity, panhellenism, he does not enter into the military and political implications of this notion.

Panhellenism was a rather general and hazy notion which was in the air in the fourth century B.C. and which is by no means specifically Platonic. The notion occurs not only in the *Epistles*, but also in the *Menexenus*, the *Politeia* and the

¹ See G. J. D. AALDERS, *Mnem.* IV, 22 (1969), 249 f.

² Cp. *Ep.* VII 327 d ; 331 d ; 336 e ; 351 b-c. See also *supra* p. 156. n. 1.

Nomoi, and therefore cannot be considered un-Platonic¹. Plato must have been aware that panhellenic policy required, in Sicily, a forceful and warlike policy and he realized that in order to establish Greek rule over the whole island warfare against the Carthaginians in the future might be inevitable (cp. *Ep.* VII 336 a). But it is characteristic of Plato that even in this case he does not expatiate upon the military and political consequences of panhellenistic policy.

He envisages no doubt some kind of Syracusan leadership of the Sicilian Greeks, but only in the framework of a loose federation of Greek πόλεις (cp. *Ep.* VII 332 e; 351 b-c), perhaps in the spirit of the federation of Argos, Sparta and Messenia in *Lg.* III².

This policy involved recolonisation and re-hellenizing of the crippled and destroyed Greek cities in Sicily. This is expressly mentioned by Plato and Dion in their programs. The argument of K. J. Beloch³, revived by L. Edelstein⁴, that this presupposes the situation of the time of Timoleon, not of Dion, does not hold good⁵. For Greeks like Plato

¹ As G. MÜLLER does, *Die Philosophie im pseudoplatonischen siebten Brief*, *Archiv für Philosophie* 3 (1949), 274. The *Menexenus*, according to him, is spurious; he considers *Resp.* V 464 c 5-471 c 3 as an interpolation (*ibid.*, n. 48), and as for the *Laws* he does not consider panhellenism as a "wesentliches Motiv Platons" (*Studien zu den platonischen Nomoi*, 145 n. 3; cp. *Archiv für Philosophie* 3 (1949) 274). There is however in the *Laws* (and also in the *Critias*) abundant evidence for Plato's panhellenistic views; see G. J. D. AALDERS, *Tijdschr. v. Philos.* 15 (1953), 633.

² As has been suggested by G. R. MORROW, *Plato's Epistles*, 154; see also R. B. LEVINSON, *op. cit.*, 384 n. 319.

³ K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*², III, 2, Berlin-Leipzig 1923, 45.

⁴ L. EDELSTEIN, *op. cit.*, 32 ff.; cp. 166: "In part, the political counsel attributed to him (Plato) presupposes a historical situation that existed only after Plato's death."

⁵ See G. PASQUALI, *op. cit.*, 43 ff.; W. H. PORTER, *Plutarch: Life of Dion*, Dublin 1952, XXV. G. MÜLLER, in his review of Edelstein's book, speaks in relation to the program of resettlement and federation of Greek cities and of anti-Carthaginian panhellenism of «dies realpolitische und durchaus dem Zeitgeist um 350 konforme Ziel» (*Göttingische gelehrte Anzeigen* 221 (1969), 191).

and Dion, an anti-Carthaginian policy must have been an obvious possibility. This policy had firm roots in a glorious tradition among Sicilian Greeks and had also been one of the chief aims of the government of Dionysius I. There was also some reason to fear too great a power of the Oscan soldiers in Sicily¹, a considerable number of whom had been settled by Dionysius I in Sicilian towns. And there was certainly a serious decay of Greek civic life in Sicily outside the big city of Syracuse. In *Ep.* VII 332 c it is said that Dionysius I concentrated the whole of (Greek) Sicily into one big city, and in 334 c 6-7 Sicily is spoken of as a single polis².

This fits in with the image of the Greek cities in Sicily we get from Diodorus Siculus. By the devastating effects of the Carthaginian offensive of the last decade of the fifth century B.C. many Greek cities on the island had been laid waste, others had been destroyed subsequently by Dionysius I. Though resettlement took place, it seems to have been on a restricted scale (cp. D.S. XIII 114, 1; XIV 47, 5-6; XVI 82, 7), and Campanian mercenaries were settled in Catane, Naxos, Aetna and Leontini (D.S. XIV 15, 3 and 68, 3; XIV 96, 4; XIV 58, 2 and 61, 4 ff.; XIV 78, 2). Greeks from southern Italy and the Peloponnese were settled by Dionysius I in Messina and in the new-founded Tyndaris in 396 B.C. (D.S. XIV 78, 5-6). Whether Hadranum, founded by him about 400 B.C. (D.S. XIV 37, 4) was also a Greek city, is doubtful (though Diodorus here speaks of a πόλις)³. This picture seems to be in accordance with our tradition concerning the support Dion received from Sicilian

¹ G. J. D. AALDERS, *Mnem.* IV, 22 (1969), 243.

² Cp. G. PASQUALI, *op. cit.*, 50 f.; K. F. STROHEKER, *Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, Wiesbaden 1958, 168 ff.

³ It should be noted that all foundations of Dionysius I in Sicily date from 402-392 B.C.; see F. F. STROHEKER, *op. cit.*, 172.

Greeks after his descent on Sicily in 357 B.C.; only Geloans, Acragantines from Ecnomus, men from Camarina and Sicels from the interior of the island are mentioned (D.S. XVI 9, 5; Plut., *Dio* 26, 4). Obviously the Acragantines mentioned did not dwell in their city, which was refounded as a πόλις considerably later, by Timoleon.

The scantiness of organized Greek civic life in Sicily outside Syracuse seems also to be borne out by the fact that Dionysius II had Naxos refounded as Tauromenium, about 358 B.C. (D.S. XVI 7, 1), by the father of the historian Timaeus. He refounded also Rhegium, another town captured by Dionysius I, under the name Phoibeia (Strab. VI 1, 6, 258 C.).

The absence of important traces of public building activity (apart from fortifications) outside Syracuse¹ in the first half of the fourth century B.C. seems also to point to a considerable limitation and low level of Greek civic life in Sicily, Syracuse of course excepted. Nor is there important epigraphic evidence available which testifies to the contrary. Numismatic evidence is very scarce, which also may be a symptom of the meagerness of Greek city-life, for flourishing Greek cities were proud of their own money. Outside Syracuse no silver coins seem to have been struck, except under Carthaginian rule².

Avowedly this can be explained by centralization of coining in the capital by Dionysius I, but even then the absence of silver coins from other Greek cities on the island is significant for the dwindling of civic life, for the striking

¹ In contradiction to the extensive building activities inaugurated by the restoration of Timoleon; cp. *Kokalos* 4 (1958).

² See *i.a.* B. V. HEAD, *Historia nummorum*², Oxford 1911, 117; W. GIESECKE, *Sicilia numismatica*, Leipzig 1923, 151; C. M. KRAAY, *Greek Coins*, London 1966, 280; K. CHRIST, *Historische Probleme der griechisch-sizilischen Numismatik*, *Historia* 3 (1954/5), 393; survey of the Sicilian coinage by K. CHRIST in *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 5-6 (1954/5), 226 ff.

of coins is a token of sovereignty and its absence may be considered an indication of loss of autonomy and even of the identity of the poleis, in any case of a low ebb of πόλις-life. For adherents of the traditional πόλις-idea like Plato and probably also Dion (both admirers of the Doric way of life) there certainly must have been reason enough to advocate in their political program revival of the πόλις-life in the Greek towns of Sicily.

III.

It seems appropriate now to try to assess what results are yielded regarding the genuineness of the *Epistles* by focussing especially upon the political thought and political programs contained in them. So far our attention has inevitably been concentrated mainly on *Ep.* VII, and in a lesser degree on *Ep.* VIII, which are by far the richest in relation to political thought and programs. I think we may sum up our investigations by concluding that the political thought of *Ep.* VII is fairly compatible with that of the dialogues, especially of the *Politicus* and of the *Laws*, taking into account the purpose and the addressees of the letter. There are no matters of detail, historical or other, which offer unsurmountable difficulties to accept the genuineness of the letter. So, when (in 337 c) a legislative commission of 50 men is said to be sufficient for a μυριάνδρος πόλις, this does not imply that for the big city of Syracuse a commission of several hundreds would be needed, for as H. Schaefer has shown¹, the expression μυριάνδρος πόλις may simply denote a rather great, but not extremely great city. The religious mood of the epistle seems not to differ very much

¹ Πόλις μυριάνδρος, *Historia* 10 (1961), 292 ff., especially 295.

from that of the *Laws*¹. As for the difficult problem of the philosophical excursus, I think the objections against its genuineness raised in recent times, especially by G. Müller and L. Edelstein, are not conclusive².

On the other hand it is difficult to imagine how a forger could make Plato speak about Socrates in the detached way he does in *Ep.* VII or about the gradual growth of his conviction that it was impossible for him to cure the Athenian state. Nor is it very plausible that a forger would have fathered upon Plato the rather moderate programs that occur in the letter. Therefore we should, in my opinion, accept *Ep.* VII as it has been transmitted to us, as a letter of Plato.

The same applies to *Ep.* VIII³. The sketchy character of the political counsel contained in that letter and the lack of balance in this advice can be explained in a satisfactory way. Moreover one wonders how and why a forger should hit upon the idea that the despicable Dionysius II should be invited to become one of the kings of Syracuse. The preservation of just those two letters by Plato himself can be plausibly explained. *Ep.* VII was an open letter⁴ with an

¹ See H. GUNDERT, Θεῖος im politischen Denken Platons, in *Politeia und Respublica* (Palingenesia IV), Wiesbaden 1969, 106 f.

² See *i.a.* B. STENZEL, Is Plato's Seventh Letter spurious?, *AJP* 74 (1953), 383 ff.; H. PATZER, Mittelbarkeit der Erkenntnis und Philosophenregiment im 7. Platonbrief, *Archiv für Philosophie* 5 (1951), 19 ff.; H. G. GADAMER, Dialektik und Philosophie im siebenten platonischen Brief, *Sitzungsber. Ak. Heidelberg*, phil.-hist. Kl., 1964, 2; K. VON FRITZ, Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der 'esoterischen' Philosophie Platons, *Phronesis* 11 (1966), 117 ff.; H. GUNDERT, Zum philosophischen Exkurs im 7. Brief, in "Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie", *Sitzungsber. Ak. Heidelberg*, phil.-hist. Kl., 1968, 2, 85 ff.

³ See G. J. D. AALDERS, *Mnem.* IV, 22 (1969), 233 ff.

⁴ Cp. 324 b 5-6; 330 c 6; 337 e 5: ᾗ μέλει ἀκοῦειν; 345 a 5-6; 352 a. See R. S. BLUCK, *op. cit.*, 112; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon* II³, Berlin 1962, 299, who even says: "... ein offener Brief, für das Publikum bestimmt, nur zum Schein für die Adressaten".

explicitly apologetic aim, which may have had a rather large circulation. *Ep.* VIII was destined clearly for rather wide distribution in Syracuse¹. Therefore they had far more chance of preservation than any purely private letter and it is not improbable that there were still copies of just these two letters available when, someday between Plato's death and the collection and arrangement of Plato's writings by Alexandrian scholars, someone put together a number of letters ascribed to Plato, which, furthermore, had as their main theme that of Plato and practical politics.

In the *Second Epistle* (310 e) we read that intellect and great power always try to combine. This is not compatible with *Ep.* VII nor with the dialogues. Even in the *Politeia* the ideal state ruled by philosopher-kings is considered as very difficult to realize, and in *Lg.* IV, 709 e sqq. the availability of a young and well-endowed tyrant is described as a case of good luck that only seldom occurs. This rouses doubt as to the authenticity of the *Second Epistle*. This suspicion of spuriousness is confirmed by other arguments. One is astonished at a Plato who is not only anxious about his own authority among his followers (310 c) and about his fame in posterity (311 c sqq.), but even says he went to Syracuse in order to make his philosophy popular (311 e sq.), at a Plato, moreover, who even after 360 B.C.² was in correspondance with the tyrant about philosophy. One wonders why Dionysius II should burn the letter after frequent reading (314 c 5-6), and if he did so, why Plato kept his copy. One wonders also about Prometheus as a

¹ See G. J. D. AALDERS, *Mnem.* IV, 22 (1969), 244.

² That the Olympic festival mentioned in 310 d is that of 364 B.C. seems not very probable because of the hostilities in Elis in that year. Moreover, in *Ep.* VII there is no trace of correspondance between Plato and Dionysius II, in which the latter shows his interest in philosophy, between 367 and 360 B.C. Finally, 314 b then would imply an improbably early date for the foundation of the Academy.

councillor of Zeus ¹. If we assume that *Ep.* VII is genuine or, at any rate, a very early document that is reliable about historical facts, we are embarrassed by the difference with *Ep.* II. What Plato says about the reactions upon his arrival in Olympia in 360 B.C. in *Ep.* VII, 350 b sqq. is incompatible with *Ep.* II, 310 d: Plato cannot have spoken the truth in saying he did not hear there evil about Dionysius II. The judgment of the philosophical aspirations of the tyrant in *Ep.* VII, 345 b-c is contradiction with *Ep.* II, 312 b and 313 b. The curious *καλὸς καὶ νέος Σωκράτης* (314 c) implies a distance from the dialogues that is hardly compatible with the emphasis with which the central political doctrine of the *Politeia* is repeated *Ep.* VII, 326 a-b ². One may be inclined to consider 311 a 1-3 as an allusion to Xenophon's *Hiero*, but this would defer the date of the *Epistle*, if genuine, too much, because that dialogue will hardly have been written earlier than 357 B.C. ³.

In the *Third Epistle* Dionysius II is said to have reproached Plato for preventing him from becoming a king instead of a tyrant, and from colonizing the deserted Greek cities in Sicily (315 d; 319 c-d). It is pretty well impossible to suppose that Dionysius at that time considered himself as a tyrant, and moreover said so. Further, we know that about the time this letter is supposed to have been written Dionysius had re-founded two Greek cities. Thus it seems justified to doubt the genuineness of the letter. This doubt is strongly confirmed by other arguments: the queer rhetorical digression about the formula *εὖ πράττειν*, the contention that in 367 B.C. Dionysius II was *σφόδρα νέος* (316 c 8;

¹ 311 b. Cp. G. PASQUALI, *op. cit.*, 169: «Questo Zeus abassato al livello di un sovrano mitico è assurdo. Altrettanto assurdo che i primi uomini inventino relazioni tra il maggiore degli dèi e un eroe».

² See G. R. MORROW, *Plato's Epistles*, 114.

³ Cp. G. J. D. AALDERS, Date and Intention of Xenophon's *Hiero*, *Mnem.* IV, 6 (1953), 208 ff. More reserved, H. R. BREITENBACH, *RE* 9 A, col. 1745.

Ep. VII 328 a mentions only his νεότητα), and notably the far from negligible differences from *Ep.* VII in the reporting of facts ¹, especially the different report of the last discussion between Plato and Dionysius II (319 a-c; cp. *Ep.* VII, 349 a sqq.).

In the *Fourth Epistle* the author seems to approve of the attack of Dion on Dionysius II. This seems not to agree with what Plato says, after the death of his friend Dion, about his standpoint ². Thus the authenticity of this letter seems to be subject to serious doubt. So the warning against haughtiness (321 b-c) will indeed be what it sounds like, a *vaticinium ex eventu* ³.

In the *Fifth Epistle* the author says that each of the three basic constitutions has its own voice. Consequently they are considered as living beings. There is no trace of such an idea in Plato ⁴. Moreover, each constitution is considered as potentially good in itself, which is not compatible with the ideal program of the *Politeia* and *Ep.* VII, 326 a-b, nor with Plato's consistent opinion about the democracy of his own time, nor with the idea of mixis of constitutional forms in the *Laws* and also in *Ep.* VIII ⁵. Therefore one may confidently consider this letter as spurious. An additional argument for the non-Platonic authorship of the letter is the addition of 322 a 4 sqq. in order to justify

¹ On the grounds of which G. PASQUALI said that if *Ep.* VII is authentic, this cannot be the case with *Ep.* III (*op. cit.*, 147).

² Cp. M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli 1970, 38 f.

³ See M. ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, 39.

⁴ *Resp.* VI 493 a-c has been alleged as a parallel (see J. SOULHÉ, *op. cit.*, 23 n. 3), but there it is not the constitution but the mass that is depicted as an animal; cp. G. PASQUALI, *op. cit.*, 229.

⁵ See W. THEILER, *Gnomon* 14 (1938), 632: «Aber die Gleichsetzung der drei Hauptverfassungen besonders zusammen mit dem Verbot der Mischung ist unplatonisch».

Plato's abstention from political activity in democratic Athens, which has no significance for a Macedonian king. Probably the forger wished to kill two birds with one stone: to show that Plato entertained already good relations with the Macedonian court¹, and to justify his political inactivity in Athens.

In the *Sixth Epistle* one is astonished by the importance attributed to Hermeias' experience in "Realpolitik" (322 d-e). This would be unique in Plato. In itself this may not yet be sufficient to condemn the letter as spurious, but the suspicion about the authenticity is corroborated by other arguments. One should not rely too heavily on the fact that, in contradistinction to the letter (322 e 6-7), Strabo (XIII 1, 57, p. 610 C.) mentions Hermeias as a disciple of Plato and Aristotle in Athens². Strabo may simply be mistaken, and it is not altogether impossible even that Hermeias visited the Academy when Plato was absent from Athens³. It is strange, however, that the author speaks of the σοφία τῶν εἰδῶν whereas in the *Laws* there is no mention of the Ideas and even in *Ep.* VII the term does not occur. But the most serious difficulty is raised by the oath by the philosophical god in 323 d and the queer exhortation to re-read the epistle as often as possible (323 c; cp. *Ep.* II 314 c 5-6). E. Howald⁴ has tried to solve the difficulty by assuming that this is all παιδιὰ, but, in my opinion, this does not hold water: for Plato even παιδιὰ is not nonsensical, and it seems incompatible with the deeply religious mood of the old Plato to associate the solemnity of an oath

¹ Cp. M. ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, 14 f.

² Cp. G. PASQUALI, *op. cit.*, 214 ff.; M. ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, 33 n. 37.

³ See R. HACKFORTH, *The Authorship of the Platonic Epistles*, Manchester 1913, 78; J. HARWARD, *The Platonic Epistles*, Cambridge 1932, 186; D. E. W. WORMELL, *The Literary Tradition concerning Hermeias of Atarneus*, *Yale Class. Stud.* 5 (1935), 59.

⁴ E. HOWALD, *op. cit.*, 153.

with παιδιά. So there seems to be sufficient cumulative evidence to consider this letter spurious.

That Archytas, who served his city so well, did not need an admonition to remain in office is in itself no sufficient argument against the authenticity of the *Ninth Epistle*: Plato may have thought such an exhortation necessary in view of what he heard about Archytas' aversion from further political activities. Nor is the allusion to the φαῦλοι ἄνθρωποι (358 b) who would succeed Archytas an insult to Archytas and his friends, as G. Pasquali thought ¹, for the author may have feared that non-Pythagorean rulers would step into office when Archytas resigned. Nevertheless I feel rather uneasy about the authenticity of this letter, which is fairly unimportant with regard to political thought. This uneasiness is strengthened by the fact that the names of the Tarentines Philonides, Echeocrates ² and Archippus also occur in Pythagorean tradition ³. Anyhow it is chronologically impossible that the Archippus of this letter is the same as the Pythagorean who together with Lysis survived the Cylonian slaughter ⁴.

The *Tenth Epistle* is a quite unimpressive "billet de recommandation". Its philosophical content is extremely trite and pedestrian. One might ask if there was any reason for Plato to insert such an exhortation and moreover to speak on this level of φιλοσοφία.

The politico-philosophical contents of the *Eleventh Epistle*, which is considered as genuine by such an eminent philologist as G. Pasquali ⁵, is not very impressive.

¹ G. PASQUALI, *op. cit.*, 242.

² This cannot be the Echeocrates of Plato's *Phaedo*, who came from Phlius and cannot have been νεανίσκος when Plato wrote to Archytas.

³ Iambl., *V.P.* 267; 249; Diog. Laert. VIII 39. Cp. G. PASQUALI, *op. cit.*, 243 f.

⁴ See G. PASQUALI, *ibidem*.

⁵ G. PASQUALI, *op. cit.*, 234 ff. Cp. M. ISNARDI PARENTE, *op. cit.*, 43, who deems authenticity possible

However, the letter cannot be denied to Plato a priori. We are not entitled to declare un-Platonic the contention that legislation by itself does not yet warrant a good city-life, but that an authority is needed which regulates everyday life (359 a). One may think of the ephorate added, according to *Lg.* III 692 a, to the Spartan constitution by a τρίτος σωτήρ and of the nocturnal council of the *Laws*¹. Though this condition seems not to be fulfilled in the colony on behalf of which Laodamas calls in Plato's aid, a good result may not be excluded if a good leader emerges, says the letter (359 a-b). It would be rash to contend that Plato cannot have thought so: one could allege the relatively good government achieved by Cyrus and Darius in Persia according to *Lg.* III; one may perhaps point also to the possibilities afforded in exceptional cases by a clever young tyrant.

According to a wide-spread tradition, based no doubt on historic reality, Plato sent advice or advisers to assist in the legislation of various cities². But in *Ep.* XI he clearly avoids being implicated in the political problems of a new-founded city. If the addressee of the letter is indeed, as has often been thought, the mathematician Laodamas of Thasos, who was at least in mathematics a disciple of Plato (*D.L.* III 24), and if the colony in question is Datum or Crenides (possibly the same colony), referred to by ancient sources as a Thasian foundation about 360 B.C.³, this attitude is quite understandable⁴. The colony had been founded on the initiative of the banished Athenian politician Callistratus

¹ See G. PASQUALI, *op. cit.*, 239; R. HACKFORTH, *op. cit.*, 260.

² See P. M. SCHUHL, Platon et l'activité politique de l'Académie, *REG* 49/50 (1946/7), 46 ff.

³ Isocr. VIII 24; *D.S.* XVI 3, 7; Scyl. 67, p. 27; Zenob. IV 34 (*Corpus Paroemiogr. Graec.* I, 94).

⁴ Laodamas is not mentioned in relation to Datum and Crenides, but also in our letter he is clearly distinguished from the οἰκισταί (359 a 1). It might

and Plato may therefore have wished not to be entangled in political troubles in Athens by proffering advice with regard to his foundation. This could also explain why the politico-philosophical content of the letter is rather meagre for Plato to write to one of his disciples (who possibly, however, had only learnt analytical mathematics from him). Everything considered, there are no clear indications for either the spuriousness or the genuineness of the letter. It is, as a whole, too vague and too unimportant to assign it with any confidence either to Plato or to a forger.

The *Thirteenth Epistle*, which is not concerned with political philosophy, is in our tradition addressed to Dionysius II, styled τυράννῳ Συρακουσῶν. This would be an affront, but in this form the address may be a later addition. However, that Plato should have corresponded rather confidentially with Dionysius II after 367 B.C. does not seem very probable — there is no trace of such correspondence in *Ep.* VII — and the same applies to his alleged financial dealings with this tyrant after his first failure at the Syracusan court. Moreover, one is surprised at the rather benevolent tone of Plato in this letter. What we know about the seignorial behaviour of Dion towards Plato and his nephew Speusippus (cp. *Plut.*, *Dio* 17) can hardly be reconciled with Plato's trying to get some rather modest sums from Dionysius II, the more so because earlier Plato had refused an offer of money by the tyrant (*Ep.* VII, 333 d; *Plut.*, *Dio* 19, 2). The passage about Plato's financial obligations to his family arouses suspicion, especially what he says about the funeral of his mother, who at the supposed time of the

speaks in favour of the authenticity of *Ep.* XI that Socrates is here not called νέος Σ. That from all the members of the Academy exactly this Socrates has been asked for by Laodamas can also be explained: he was, like Laodamas himself, an analytic mathematician (see G. PASQUALI, *op. cit.*, 235 f.).

letter must have been extremely old and who, after Plato's father, had married a rather well-to-do individual ¹.

In spirit as well as in details this letter differs widely from the other letters, especially from *Ep.* VII. The writer's exhorting Dionysius II to philosophize (360 e; 363 c) is astonishing if we accept as historical the failure of the test for Dionysius' ability for philosophical life as described in *Ep.* VII. That Plato would have said to the tyrant that he should philosophize in order to get a good reputation (ἵνα... εὐδοξῆς, 360 e) is in contradiction with *Ep.* VII, 344 e. His behaviour towards Dion (362 e) is astonishing and would make him into an agent or at least a confidant of the tyrant, which is incredible. In short, this letter, which pretends to offer detailed information about Plato's more down-to earth dealings with the ruler of Syracuse, deviates so much from our other evidence, that we are entitled to consider it as a forgery.

Recapitulating we can say that focussing on political thought and programs has yielded for *Ep.* VII and VIII a rather consistent and credible image of Plato's involvement in practical politics and, in virtue of that, a substantial argument in favour of the Platonic authorship of these letters. By the same procedure we found sufficient argument to declare *Ep.* V spurious and some argument against the authenticity of *Ep.* II, III and VI, which, together with other indications of spuriousness, entitled us to consider those epistles as very probably spurious. As to the other epistles, we found by this method no indications of any importance

¹ Cp. E. HOWALD, *op. cit.*, 194: «Dieser letzte Brief ... ist weitaus der unverschämteste; keiner prunkt so, wie er, mit Kenntnissen der intimsten Dinge am syrakusanischen Hof und aus dem platonischen Leben; sie lassen sich leider nicht kontrollieren; gerade die Dinge aber, die noch am ehesten bis zu einem gewissen Grade auf ihre Wahrscheinlichkeit hin geprüft werden können, nämlich die Angaben aus Platons Verwandtenkreis (361 c 7 ff.) müssen unser Bedenken erwecken».

for or against spuriousness, though for other reasons their genuineness seems to be at least very doubtful, *Ep.* XI possibly excepted.

DISCUSSION

M. von Fritz: Das Exposé von Herrn Aalders behandelt mehr Probleme vielseitiger als dasjenige von Herrn Gulley. Auch er beschäftigt sich hauptsächlich mit Echtheitskritik. Aber er untersucht jeden einzelnen Brief für sich und berücksichtigt die Fragen nach dem jeweiligen Zweck, den Umständen, unter denen er wahrscheinlich entstanden ist, nach Zeit und Ort, mit denen sich die Entretiens dieses Jahres vor allem beschäftigt haben.

Wir können vielleicht mit den Problemen von *Ep.* VII beginnen.

M. Burkert: Seit vielen Jahrzehnten sind die Argumente für oder gegen die Echtheit des VII. Briefs hin- und hergewendet worden; ich bekenne meine Unsicherheit.

Frägt man nach der Absicht des Briefes, so ist sie am Schluss klar ausgesprochen: *προφάσεις πρὸς τὰ γενόμενα ἱκανάς*. Zu solcher Erklärung und Verteidigung hatte Platon nach Dions Katastrophe gewiss Anlass; nicht minder aber auch die Akademie nach Timoleons Erfolg: dem unphilosophischen Praktiker war geglückt, woran Platons Freund und Schüler gescheitert war, und er rief die Griechen *ἐπὶ πάσης Σικελίας κατοικισμὸν τε καὶ ἰσονομίαν* (vgl. 336 d). Neben der direkten Verteidigung Platons steht indirekte, u. a. in einer gewissen Distanzierung von Dions Unternehmen. Anders das ganz persönliche Bekenntnis zu Dion in dem berühmten Grabepigramm; *καλῶν ἐπινίκιον ἔργων* dort, *κακὰ ἕως ἂν ἐπιθυμῆτε* hier (350 d). Doch auch Dion wird indirekt verteidigt: Die Feststellung (351 c), er habe das Grässliche lieber leiden als tun wollen, blendet die berüchtigte Ermordung des Herakleides durch Dion aus. Eben vom Eintreten Platons für diesen Herakleides handelt das dramatischste Stück des Briefes (348 b-349 c); das Schweigen dort, die Ausführlichkeit hier sind kaum ohne Zusammenhang.

Nun ist in die apologetische Absicht eine andere eingeflochten, der der Brief sein berühmtes Zentrum verdankt, den *philosophischen Exkurs*: Dionysios habe eine Schrift über die Prinzipien des Seins verfasst (341 b, 344 d); Platon habe ihm jedoch darüber nichts mitgeteilt, überhaupt sei dergleichen nicht schriftlich fixierbar. Hatte Platon ein solches Interesse, nicht-autorisierte Verbreitung seiner Lehre zu verhindern, oder ist dies eher ein vitales Interesse der Akademie, allein das Erbe Platons zu verwalten? Dionysios müsste das Buch zwischen 360 und 352 verfasst haben, in einer Periode dauernder Wirren zwischen Kriegsvorbereitung, Vertreibung und Vorbereitung der Rückkehr. Musste zur Schriftstellerei hatte Dionysios, als er, endgültig vertrieben, sich in Korinth bestaunen liess. Damals hat ihn Aristoxenos besucht und nach der Wahrheit über sein Verhältnis zu Platon befragt (fr. 32 Wehrli) — in Aristoxenos' Πλάτωνος βίος war darüber zu lesen, und Platon kam nicht gut weg dabei. Damals musste die Akademie ein Interesse haben, gegenüber solch trüben Dionysios-Informationen den wahren Platon dem Publikum vorzustellen.

Dies ist kein Beweis; immerhin: manches wird einleuchtender unter der Hypothese, dass ein Manifest der Akademie aus der Zeit um 340 vorliegt, geschrieben von einem Schüler, der vielleicht mit in Sizilien gewesen war und der vielleicht auch einen authentischen λόγος Platons einarbeiten konnte. Dass Platons Schüler in der Lage waren, den Stil des Meisters zu kopieren, zeigt die *Epinomis*.

M. Speyer: Auffallend ist 341 b die dort gemachte Bemerkung über Dionysios als Plagiator Platons. Fälscher üben gerne Echtheitskritik, um von ihrem Tun abzulenken (Beispiele in meiner Monographie über die Fälschung, S. 61-3). Natürlich ist diese Parallele kein durchschlagendes Argument gegen die Echtheit von *Ep. VII*.

M. Smith: I admit to scepticism and I think that we should begin the discussion from more general considerations. If we

were to agree with Sir Ronald's opinion, that an ancient document of this sort is to be considered spurious until proved genuine, then I think the case for the authenticity of *Ep.* VII would be hopeless. But if, as I believe, ancient documents generally are to be considered genuine until proved spurious, the case is altered, and so is the scope of our discussion—we have to consider only the reasons for doubting the authenticity. To those already given one might add that most of the letters of the collection in which it occurs are admittedly spurious, but I must admit that Prof. Aalders has anticipated this by giving a good reason why *Ep.* VII and *Ep.* VIII should alone have been preserved.

M. von Fritz: Herr Burkert hat eine sehr einleuchtende Erklärung gegeben, unter welchen Umständen und aus welchen Motiven ein Brief wie *Ep.* VII von einem Fälscher verfasst worden sein könnte. Aber das alles sind nichts als Möglichkeiten. Man könnte demgegenüber darauf bestehen, dass «the burden of the proof» auf dem lastet, der die Unechtheit beweisen will. Aber im Fall von *Ep.* VII gibt es, wie mir scheint, ausnahmsweise eine Reihe von durchschlagenden positiven Beweisen für die Echtheit, von denen ich nur zwei anführen will.

1. Herr Aalders hat in seinem Vortrag darauf hingewiesen, dass ein Fälscher wohl nicht Platon so verhältnismässig leichtthin vom Tode des Sokrates hätte sprechen lassen und die Verzweiflung Platons an den Zuständen in Athen nicht auf einen Zeitpunkt lange nach dem Tode des Sokrates datiert hätte.

Immerhin wäre das an sich, wenn auch unwahrscheinlich, bei einem klugen Fälscher nicht ganz unmöglich. Das Entscheidende ist, dass, was der Autor des Briefes in der zweiten Hinsicht sagt, nachweislich wahr ist. Man hatte immer angenommen, der *Gorgias* als der leidenschaftlichste Dialog müsse kurz nach der Erschütterung Platons durch den Tod des Sokrates geschrieben sein, bis Jean Humbert mit unwiderleglichen Argumenten bewiesen hat, dass der *Gorgias* nach der Anklageschrift des Rhetors Polykrates,

daher mehr als zehn Jahre nach dem Tode des Sokrates verfasst sein muss. Es ist also *wahr*, dass Platons Verzweiflung an Athen erst so viel später eingetreten ist. Nun kann *Ep.* VII, ob gefälscht oder nicht, nicht vor 352 geschrieben sein. Es wäre ein wahres Wunder, wenn ein Fälscher so lange nachher so genau über die emotionale Entwicklung Platons ein Jahrzehnt nach dem Tode des Sokrates Bescheid gewusst hätte.

2. Das zweite wie mir scheint, durchschlagende Argument ist von Maddalena als Argument *gegen* die Echtheit vorgetragen worden. Es beruht darauf, dass Platon sagt, als er heimlich nach Athen habe zurückkehren wollen, habe kein Schiffseigentümer gewagt, ihn aufzunehmen, weil das Gerücht verbreitet gewesen sei, er stünde mit dem Tyrannen wieder auf dem besten Fusse. Das sei, meint Maddalena, doch ganz absurd. Wenn das Gerücht gewesen wäre, sie stünden schlecht miteinander, sei das Verhalten der Schiffseigner verständlich, aber nicht, wenn sie gut miteinander standen. Aber wie hätte ein sonst so geschickter Fälscher so etwas erfinden sollen?

In Wirklichkeit ist, was geschah, ganz verständlich, aber nur, wenn man etwas hinzunimmt, was nicht in *Ep.* VII steht, sondern von Plutarch überliefert ist: dass nämlich Platon bei seiner Ankunft in Syrakus mit riesigem Prunk empfangen wurde. Wenn er also gut mit dem Tyrannen stand, hätte er zum mindesten mit ehrenvollem Geleit entlassen werden müssen. Wenn Platon unter solchen Voraussetzungen sich heimlich davonmachen wollte, dann konnte irgendetwas nicht stimmen. Viel eher hätte eine solch klanglose Abreise harmlos erscheinen können, wenn man gehört gehabt hätte, der Tyrann sei Platons überdrüssig geworden.

Aber wem als demjenigen, der selber in der Lage gewesen war, konnte die Begründung des Zögerns der Schiffseigentümer mit dem Gerücht von dem *guten* Verhältnis zum Tyrannen, so natürlich erscheinen, dass er sie ohne Erklärung vortrug. Die Annahme, das ein Fälscher darauf hätte kommen können, erscheint als phantastisch.

M. Aalders: It is not incompatible with Plato's distancing himself from the warlike policy of Dion that he remained his friend and retained a deep-felt affection for him.

M. Thesleff: Prof. Burkert referred to the discrepancy between the *Dion epigram* and *Ep.* VII. However, a brilliant prose author does not necessarily write brilliant epigrams. Though I would like to think that the *Dion epigram* is by Plato, I find it hard to accept that Plato would have given any kind of publicity, let alone poetical publicity, to his feelings at the death of Dion, or at the memory of it.

M. Aalders: Plato may have spoken in one way about Dion and his politics before Dion started his expedition against Dionysius II, and in another afterwards, when this expedition was an irrevocable fact, and especially many years later, moreover under the fresh impression of Dion's death.

As to the philosophical writing of Dionysius II, one might also think of the possibility that Dionysius II wanted to compete with his rival Dion, who of course showed off his connection with Plato and his interest in philosophy, and even to outdo him. Of course this is very hypothetical, but no more than the other solutions offered for Dionysius' motives for posing as a platonising philosopher.

M. Thesleff: A few words on the stylistic aspect may perhaps be appropriate here. It is possible that a sound and sensible application of computers to these things will produce reliable results in the future. However, if computers are left out of account, I believe that a close reading of the Platonic letters, with particular regard to style, will reveal that the only two letters that have some claim to authenticity are *Ep.* VII and *Ep.* VIII. Of these, the 7th is in my opinion really very Platonic. It has some touches of Plato's late "baroque" (ὄγκος) style (cf. my *Studies in the style of Plato = Acta Philos. Fenn.* 20 (1967), 150 ff.), and it follows the normal pattern of Plato's

authentic works in having a *pedimental* structure with a visionary section in the centre (cf. *ibid.* 167 ff.). We do not know of any Academic able to imitate Plato as closely as this, as all the suspect or evidently spurious works of the Platonic corpus either lack these features or, occasionally, overdo them (see *ibid.*, 155 ff.; cf. e.g. the concluding sentence of *Ep.* XI with its ἀνοηταίνειν); Philippos of Opous may be an exception, if he wrote the *Epinomis*, but surely he has nothing to do with *Ep.* VII.

* * *

M. von Fritz: Wenn zu *Ep.* VII nichts mehr zu sagen ist, können wir uns wohl zum *Ep.* VIII zuwenden, über den Herr Aalders sehr viel Neues zu sagen hatte.

M. Aalders: About the linguistic argument just advanced by Prof. Thesleff I remain very sceptical. Opinions of scholars with a good knowledge of Greek differ widely; so long as no convincing stylometric evidence emerges, it does not seem right to me to condemn this letter on the grounds of stylistic arguments.

There are in *Ep.* VIII some apparent discrepancies from historical truth, but in my opinion they are not incompatible with Platonic authorship, as I have argued in my paper "The Authenticity of the Eighth Platonic Epistle Reconsidered", *Mnemosyne* IV, 22 (1969), 234 ff., to which I refer for the moment.

More serious seem the objections raised against the unclear and unbalanced character of the political advice. I think this may be explained by the fact that Plato in the existing situation took for granted the continuance of the existing institutions, ecclesia, boulè and minor officials, but wished to emphasize the necessity of a strong board of supreme magistrates called by him nomophylakes, and of a fair dispensation of justice. Therefore these topics, and of course the institution of a shared kingship with rather limited powers are delineated and even that has been done rather sketchily because Plato in the existing rather uncertain

situation must have postponed more precise regulations for future legislation.

M. Thesleff: I am sorry I cannot believe that Plato himself wrote *Ep.* VIII. The style is very rhetorical; apart from the *Gorgias*, Plato used such rhetoric only in parody. It is true that the *Laws* have rhetorical passages, but these are all more or less wrapped into the veil of Plato's late style, with its peculiar word order, archaisms, etc. The style of *Ep.* VIII seems to me very polished, almost Isocratean. If the contents seem authentic, it may perhaps be assumed that this is a 'secretary's work'. However, perhaps the use of computers will bring us closer to more objective results, some time.

M. von Fritz: Eine solche neue Befragung eines Computers müsste wohl mit grosser Vorsicht und Umsicht vorgenommen werden, da sich die Fehlbarkeit von Computern in Echtheitsfragen für *Ep.* VII erwiesen hat.

M. Smith: Computers of course do not say that works are genuine or false; they only answer quantitative questions, like, how many long and how many short sentences does a given work contain, or, more generally, how many words of certain kinds, and how many of certain sorts of arrangements of such words. The value of their answers depends therefore on two things: 1) the importance of the data on which they are asked to report; 2) how well the computer has been equipped to recognize these data. (It is not always easy to decide, for instance, just where a Greek sentence ends, and the computer, in this matter, has no better judgment than the man who prepares its data.) Consequently the fact that some uses of computers—Morton's for instance—have yielded obviously implausible results, should not be taken as discrediting the method in general. Computers should contribute greatly to the study and detection of pseudepigrapha, but I do not think that they should first be

used in disputed cases. If we could have, for all Greek literature, a detailed survey of the stylistic relations of recognizedly authentic letters to the recognizedly authentic literary works of their authors, and if we could also have a like survey of the stylistic relations of admitted spuria to the admittedly genuine works of the men the forgers imitated, we should then be able to make sense of the results about dubious cases. A primary task for computers, therefore, should be to produce such surveys, and their products would be so vast and so complex that they would have to be stored in tapes and consulted by computers.

M. von Fritz: Ich würde gerne noch einmal eine Stelle von *Ep.* VIII diskutieren, die mir so unklar erscheint, dass ich sie Platon schwer zutrauen kann: (356 d) πολέμου δὲ καὶ εἰρήνης ἄρχοντας νομοφύλακας ποιήσασθαι (...) μετὰ δήμου καὶ βουλῆς. Soll das heissen, dass die νομοφύλακες über Krieg und Frieden μετὰ δήμου καὶ βουλῆς zu entscheiden haben, oder dass sie im Krieg und Frieden μετὰ δήμου καὶ βουλῆς die Regierungsgewalt haben sollen. Herr Aalders hat in seinem Vortrag mit Recht gesagt, im ersten Fall müsste es κυρίουσ heissen.

Aber müsste es im zweiten Fall nicht ἐν πολέμῳ καὶ εἰρήνῃ heissen? Und was soll die Bestimmung heissen, dass sie im Krieg und Frieden die Regierungsgewalt haben sollen? Zwar gewinnen oft im Krieg die Generäle und Militärs mehr Einfluss auf die Regierungsentscheidung als sie im Frieden gehabt haben. Aber pflegt man irgendwo beim Übergang von Frieden zu Krieg oder umgekehrt automatisch die Regierung zu wechseln, so dass besonders betont werden müsste, dies solle unter der vorgeschlagenen Verfassung nicht der Fall sein?

M. Aalders: It is impossible that three bodies decide on war or peace—this decision must have been ultimately taken by the assembly. But Plato thinks a strong magistracy is needed in peace as well as in war.

M. Burkert: Die νομοφύλακες als πολέμου και εἰρήνης ἄρχοντες entsprechen in ihrer Funktion, neben βουλή und δῆμος, den attischen ἄρχοντες και στρατηγοί; die Formulierung ist vielleicht dadurch mitbestimmt, dass das Wort πολέμαρχος dem Autor vorschwebt.

M. Aalders: Indeed Plato seems to have wished to emphasize the need of a strong body of rulers with great power, who rule in accordance with council and assembly.

M. Speyer: Merkwürdig und ziemlich wirklichkeitsfremd ist der Vorschlag, in Syrakus mehrere Könige einzusetzen.

M. Aalders: The shared kingship is in Plato's eyes a necessity in order to attain his proposed new structure and for the necessary reconciliation of the members of the ruling family with their adherents and their soldiers. Otherwise the powers of the future kings of Syracuse are rather restricted; it is not even clear whether they would be, like the kings of Sparta, the supreme commanders of the army; only their priestly function (which has also its analogy in Spartan kingship) is mentioned explicitly.

The idea of a shared kingship was suggested by the dual kingship of Sparta. Moreover the idea of a shared rule—not altogether absent in Greek tyranny—seems to have been suggested by Dion to Dionysius I on his deathbed; it is said that such proposals had been made to Dion by Dionysius II, and Plato himself suggests a joint rule of Dionysius I and the elder Hipparinus (353 b); see *Mnemosyne* IV, 22 (1969), 252.

M. Syme: But the plan for the election of the νομοφύλακες is not very clear.

M. Aalders: Though Plato does not say *expressis verbis* by what procedure the νομοφύλακες should be appointed, we can suppose he thought they would be chosen by the people. For

also the supreme officers in Syracuse acting up to that date, the στρατηγοί, were chosen by the people, and moreover in the 4th century B.C. it was considered as aristocratic that officials were chosen (and not appointed by the κληρος). This is also in accordance with the *Laws*.

* * *

M. von Fritz: Wenn damit die Diskussion von *Ep.* VIII zu Ende ist, können wir uns vielleicht *Ep.* XI zuwenden, der auch sehr interessante Probleme bietet. Es hängt hier wohl wieder auf die Frage hinaus, wer "the burden of the proof" zu tragen hat.

M. Aalders: I am rather uncertain about *Ep.* XI. There is no clear proof of its spuriousness, for every difficulty there is a possible explanation available, but the whole is a very shaky structure based on a number of superimposed suppositions: *if* Laodamas is the mathematician from Thasos, *if* the colony is Daton or Crenides, and so on; I doubt whether it is permissible, in this case, dogmatically to apply the rule that we have to accept a document as genuine unless its spuriousness can be proved clearly.

* * *

M. von Fritz: Unter den Briefen, deren Unechtheit wohl mit Sicherheit angenommen werden kann, scheint mit *Ep.* II besonders interessant zu sein hinsichtlich Anlass, Zweck, und Zeit der Abfassung.

M. Aalders: *Ep.* II, which is certainly later than *Ep.* VII, gives a more favourable picture of the relations between Plato and Dionysius II than *Ep.* VII. Perhaps we may, with Pasquali (*Le Lettere di Platone*², p. 193 ff.) think of circles which wished to revile Plato, as did e.g. Aristoxenus.

M. Burkert: *Ep.* II knüpft offenbar an die Andeutungen von *Ep.* VII über geheime Lehren Platons an und macht daraus einen geheimnisvollen gemeinsamen Besitz von Dionysios und Platon; Gipfelpunkt ist der den Neuplatonikern so wichtige Satz über den *König* (312 e), dazu der Hinweis auf das Erweckungserlebnis « unter den Lorbeerbäumen » (313 a), die Abwertung der publizierten Werke Platons (314 c), und schliesslich die Aufforderung, den Brief zu verbrennen (314 c) — die, wie jeder Leser beglückt bemerken kann, unbefolgt blieb! Sucht sich hier ein mystischer Platonismus gegen die Skepsis der Akademie zu behaupten?

M. Speyer: Die Aufforderung, die vorliegende Schrift nach der Lektüre zu verbrennen, begegnet in der pseudepigraphischen Literatur, soweit ich sehe, nur noch einmal: Augustinus berichtet über Leon von Pella, *Civ. dei* 8, 5 (CCL 47, 221): *timens enim et ille quasi reuelata mysteria, petens admonet Alexandrum, ut, cum ea matri conscripta insinuauerit, flammis iubeat concremari* (vgl. F. Pfister, Ein apokrypher Alexanderbrief, in *Mullus, Festschrift Th. Klauser* (= *JbAC* Erg.-Bd. I (1964), 291/7); zur Büchervernichtung, vgl. W. Speyer *JbAC* 13 (1970), 123/52).

Die Aufforderung, ein Buch zu verbergen, liest man dagegen in pseudepigraphischen Schriften recht häufig. Vielfach sollten dadurch Offenbarungen oder Geheimschriften magischen, alchimistischen und astrologischen Inhaltes in ihrem Wert gesteigert werden (vgl. meine Monographie über die Fälschung, S. 63/5).

M. Burkert: *Ep.* XIII hebt sich von den anderen ab als eigentlich literarische Fiktion; der Verfasser hat Spass an der Sache, er fordert auch den Empfänger auf, den Brief aufzuheben oder gut abzuschreiben.

Ep. XII, der mit dem *Archytas-Brief* über Okkelos zusammengehört, kann nicht älter als das 2. Jh. v. Chr. sein. Er ist dem Corpus vermutlich sekundär angefügt, seine Echtheit war strittig; der *Ep.* XIII ist dann wohl noch später.

M. Speyer: In der heidnischen Antike sind Briefsammlungen, die aus echten und unechten Stücken bestehen, sehr selten. Echtes Gut unter unechtes zu mischen, ist allerdings ein Mittel der antiken Fälscher gewesen (Beispiele in meiner Monographie, S. 83 f.).

M. Burkert: In dem fast durchweg fiktiven Corpus der Sokratikerbriefe steht der Brief Speusipps an König Philipp, der allen Anspruch hat als echt zu gelten.

M. Speyer: Eine nähere Untersuchung erfordert die Frage nach dem Ursprung derartiger Briefsammlungen. Die Platonbriefe scheinen durch die Hände spätgriechischer Grammatiker gegangen zu sein. *Ep.* XII galt ihnen dabei als seiner Herkunft nach zweifelhaft und nahm deshalb wohl die letzte Stelle ein (vgl. das Scholion: ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος). *Ep.* XIII ist dann später hinzugefügt worden.

M. Thesleff: *Ep.* XIII includes much that might be described as « Pseudo-Pythagorean » matter. Several of the persons mentioned are elsewhere associated with Pythagoreanism, including Plato's mother (361 e; cf. Periktione among the Ps.-Pythagorica). So it somehow belongs together with *Ep.* IX and *Ep.* XII. This group (like the letter to Dion which is not preserved, see D.L. VIII 84) seems to have been composed in order to emphasize Plato's connections with Pythagoreans (see also *Pythag. Texts*, p. 45-7).

M. von Fritz: Unsere Diskussion hat wohl nicht zu eindrucksvollen neuen und sicheren Lösungen von Problemen geführt, hat aber doch manche Aspekte der Probleme geklärt und vor allem auf neue Probleme, wie das der Sammlungen, aufmerksam gemacht und auf Wege, die zu ihrer Lösung führen können.

VI

MORTON SMITH

Pseudepigraphy in the Israelite Literary Tradition

PSEUDEPIGRAPHY IN THE ISRAELITE LITERARY TRADITION

Let me begin by confessing uneasiness about the common distinction between Palestinian and diasporic pseud-epigrapha. The fact is that we do not know where most of the *OT* pseud-epigrapha were written. As Prof. Hengel has shown¹, Palestine was profoundly hellenized and we have no assurance that works of hellenistic form and spirit may not have been written there in Hebrew, in Aramaic, or in Greek. Conversely, we know that Hebrew and Aramaic were used in the diaspora²; for all we know they may have been used to write books there; we know of some Greek works written in the diaspora which not only perpetuated and developed *OT* forms and themes, but were intensely hostile to the Greco-Roman tradition—such, for instance, is the canonical *Apocalypse*. In sum, the conventional distinction of both Judaism and early Christianity into “diasporic” and “Palestinian” types is not justified, and I regret the current project for a corpus of the literary remains of diasporic Judaism. It will be a corpus of unjustified assumptions.

What is justified is a distinction between the Israelite literary tradition—perpetuated in Judaism, Christianity, Samaritanism, Islam, elements of the magical papyri, some popular literature of the middle ages, and so on—and the Greco-Roman literary tradition. These two traditions, each with its characteristic themes and forms, arise independently, develop, at first, independently, and live on,

¹ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 1969 (Wissenschaftliche Unters. zum N.T. 10).

² See the material in J. FREY, *Corpus inscriptionum iudaicarum*, Vatican City, 1936-52, 2 vols.

side by side and recognizably different, down to our own times. With the survival of the Greco-Roman tradition we are all familiar. *The Book of Mormon* is a recent example of influential work in the Israelite tradition and the poetical forms of that tradition are still alive in modern Israel. From at least the hellenistic period on, the two traditions profoundly influenced each other and various mixed forms were produced; these may be assigned to either tradition, according to the criteria chosen. By content, for instance, the *Sibylline Oracles* usually belong to the Israelite literary tradition, by form, they are Greco-Roman; *Ben Sira*, on the other hand, puts much hellenistic material into Israelite form.

Since the relations of literary forms are often easier to determine than those of contents, I shall make form my criterion and shall deal with pseudepigraphy in works which formally belong to the Israelite literary tradition and which were written before A.D. 70. For this purpose I have had to review the tradition from the beginning; only in this way can the pseudepigraphic works be seen in proper perspective. Beginning this review, I found myself engaged in an aspect of *Old Testament* criticism that has been almost totally neglected. U. von Wilamowitz actually said that forgery of documents was a characteristically Greek trait¹—an opinion Willrich went too far in correcting². In recent years the only monograph that touched on the subject (before the work of Dr. W. Speyer) was the apologetic tract of Sint³, and surveys of recent work in F o r m-

¹ In his review of the inscriptions of Magnesia, *Hermes* 30 (1895), 192; this reference I owe to Professor BICKERMAN.

² H. WILLRICH, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, Göttingen, 1924 (Forschungen zur Rel. und Lit. des A. und N.T., N.F. 21).

³ J. SINT, *Pseudonymität im Altertum*, Innsbruck, 1960. See the reviews by M. FORDERER, *Gnomon* 33 (1961), 440 ff. and M. SMITH, *Jnl. of Biblical Literature* 70 (1961), 188 f.

geschichte, Gattungsgeschichte, Traditionsgeschichte, Redaktionsgeschichte, and Überlieferungsgeschichte¹ indicate that none of the practitioners of these polysyllabic disciplines has paid any attention to pseudepigraphy as such, though one might suppose it a literary form important both for redaction and for the history of the way the material was handed down. This silence is not difficult to explain. "Pseudepigraphy" is, in theological circles, a discreditable term, and "forgery" is little short of unmentionable. The younger Delitzsch reported an amusing example of this attitude. He learned from his professor's lecture that *Deuteronomy* was not written by Moses, but was a work of the 7th century, composed for a specific purpose and for that purpose attributed to Moses. Deeply shocked, he went to call on the professor and asked, "Is *Deuteronomy*, then, a forgery?" "For God's sake, no!" said the professor, "That may very well be so, but you mustn't say so²." So much for the unmentionable. We shall later touch on other reasons for the neglect of the question in Biblical studies.

Delitzsch's professor would no doubt have tried to justify his reluctance by saying that "forgery" is primarily a legal term properly used of checks, receipts and similar documents. When one comes to literature, especially to the literature of a primitive people, often handed down by oral tradition before being fixed in writing, and then by a complex literary tradition before reaching its present form, the varieties of "authenticity" and "falsification" become so many and so subtle that it is impossible to distinguish

¹ K. BERNHARDT, *Die gattungsgeschichtliche Forschung am A.T.*, Berlin, 1959 (Aufsätze und Vorträge z. Theol. u. Religionswiss. 8); K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, tr. S. Cupitt, under the title *The Growth of the Biblical Tradition*, London, 1969; H. RINGGREN, Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte, *Theol. LitZ.* 9 (1966), 641 ff.

² *Die Grosse Täuschung*, Berlin, 1920-21, I, 5.

between them with legal precision. This is true, but I think it still possible to make at least rough distinctions. There will be general agreement—for instance—that the speeches in *Job* were from the beginning admittedly literary compositions, never intended to be thought “authentic”, whereas the editors who put the ten commandments into *Exodus* and *Deuteronomy* believed them, and intended them to be believed, substantially exact quotations. The New Yorker cartoon which showed a preacher declaring, “And the Lord said unto Moses, and I quote,” was not basically misrepresentative of the intentions of the editors of the *Pentateuch*.

With the word “editors” we touch, of course, on one of the major differences between the Israelite and the Greco-Roman literary traditions. In the Greco-Roman tradition the material is mostly preserved as individual works by specified authors. A book is commonly the work of a man, therefore a primary problem of literary history is to distinguish cases of misattribution and forgery. Interpolation, of course, does occur, but it is not the general rule and when it occurs it usually is not extensive; relatively few of the major documents have been produced by conflation of earlier ones. In the Israelite literary tradition, on the contrary, authors’ names are rarely reported and when they are reported the reports are almost always false. Of all the preserved works written in Biblical forms, or modifications of those forms, down to A.D. 70, only one—*Ecclesiasticus*—can with confidence be attributed to a known author¹ (The books of the prophets usually contain some prophecies by the men whose names they bear, but were not composed by them). Most documents of the Israelite tradition, and especially the most important ones, have been produced, not

¹ The work of Jason of Cyrene (the source of *II Maccabees*) is not preserved and probably belonged by form to the Greco-Roman tradition.

merely by conflation, but by repeated conflations by a series of editors, each of whom has interpolated and abbreviated *ad libitum*. The typical work is therefore a sort of literary onion which must be peeled layer by layer, not without tears. This is a second reason for the neglect of pseudepigraphy in *Old Testament* criticism. Critics have usually been anxious to discover the earliest, the "original", elements of the Biblical books. The question of attributions takes us away from these "original" elements into the diminishing vistas of the history of the literature. And even in this literary history the problems are to distinguish styles and schools and traditions, and to trace the development of literary forms as such, without regard to the unanswerable question, who were the individual authors?

Accordingly it is from false attribution, not from forgery, that we must begin our study of the pseudepigrapha in the Israelite-Jewish tradition. False attribution is relatively common—one thinks immediately of the *Psalms*. While the Psalter itself carries no attribution, many individual psalms are attributed to David, one to Solomon (72), one to Moses (90), a number to legendary singers or sages¹. All these are examples of what I shall call "simple misattribution", that is to say, the texts have not been altered to support the error. For a number, however, the mistake has been buttressed by a pseudo-historical heading or even a brief introduction specifying the occasion in David's life for which the psalm was thought to have been composed². These introductions must be older than the Septuagint text of *Pss.* which shares them with the Hebrew. Therefore historical study of Israelite texts—the attempt to discover, from their

¹ *Pss.* 88 and 89 and the *Asaph psalms*, if Asaph should be understood as an individual. (These and all subsequent references to the *Old Testament* use the numeration in the Hebrew text. References to the apocrypha follow A. RAHLFS, *Septuaginta*⁶, Stuttgart, N.D.).

² *Pss.* 3, 18, 34, 52, 54, 56, 57, 59, 60, etc.

contents, by inference, their historical Sitz im Leben—began in the early hellenistic, if not in the Persian period. Other examples of such simple misattribution, unsupported by alteration of the texts, are the sections of *Proverbs* attributed to Solomon, Agur, and Lemuel (or Lemuel's mother, 31,1), the *Song of Songs which is Solomon's*, the *Prayer of Manasseh*, and the *Psalms of Solomon*. The *Book of Malachi* probably belongs here, though its misattribution seems to have been produced by hypostatization of an author from a common noun ¹.

The list is interesting because it is so small and only one of the six items in it—the *Psalms of Solomon*—can be dated with certainty to the Greco-Roman period. It becomes more interesting when we consider that the great majority of the documents peculiar to the Qumran sect are not pseudepigraphic—the *War*, the *Hymns*, the *Manual of Discipline*, the *Damascus Document*, the *Blessings* (1Q Sb), the many commentaries and florilegia, so far as we can judge from their remains. This admittedly inadequate evidence suggests that the attribution of anonymous works to particular authors was a fashion which came into or developed in the Israelite tradition, perhaps mainly in the neo-Babylonian and Persian periods (though a heading in *Proverbs* (25, 1) seems to indicate that this one section was already thought Solomonic in the time of Hezekiah, the late 8th or early 7th century). Whenever it came in, the fashion surely did not win universal acceptance, and our limited evidence suggests it declined in the Greco-Roman period.

A closely related phenomenon is the insertion in, or attachment to larger works of compositions which the framework attributes either to the authors or to the heroes of the larger works, but which contain nothing to support

¹ The misattribution of the *Liber antiquitatum biblicarum* to Philo and to Josephus is later than our period.

the attribution and probably were not originally so attributed. Examples from the historical books are the prayer of Hannah (*I Sam.* 2, 1 b-10), the song of David on his deliverance from Saul (*II Sam.* 22, 2-51 = *Ps.* 18, 3-51), and the covenant of Nehemiah (*Neh.* 10, 30-40). In the prophets we have innumerable interpolations and additions—the whole of “Second” and “Third” *Isaiah*, *Zechariah* 9-14, and so on, down to such brief but clear examples as the thanksgiving of Hezekiah in *Isaiah* 38, 10-20. The prayer of Azariah in *Dan.* 3, 26-45 and the parables in *Enoch* (38, 1-6+39, 2 b-8; 45, 1-6; 58, 1-6) show the same treatment of material continued in later times. This list does not pretend to be complete; I am anxious to avoid the quagmire of disputes about authenticity and therefore mention only a few clear examples. In some of these the misattribution may have been the result of a mere error in transcription, the loss of a heading between the end of one book and the beginning of a second. But in others it goes a bit further. When short texts are built into longer ones, even though their own wording is not changed, they are interpreted, placed in their supposed historical settings or, at least, in settings for which they were thought appropriate (the line between historical and literary evaluation is here probably indiscernible).

Perhaps therefore it is significant that this sort of misattribution unsupported by alteration of the texts is commonest in the prophets and the *Pentateuch*, especially in the priestly material, where we have not only the “Song” and the “Blessing” of Moses (*Dt.* 32, 1-43; 33, 2-29), but also many laws attributed to Yahweh and one attributed to Moses that give in their texts no indication of the speaker’s identity¹. Had these laws been composed *ad hoc* by the editors they would probably have contained references to the situations and speakers for which they were intended. Since they do

¹ *Lev.* 1-7; 12-14, 32; 24, 2-9; 27, 2-33; *Num.* 19, 2b-22; 30, 3-16.

not, it seems that they were originally anonymous and the attributions are secondary. This appearance is strongly supported by the other instances of secondary attribution of anonymous material, to which we have already referred. It is even more strongly supported by the fact that there is, I believe, no example of a law in which it is clear from the content that Moses or Yahweh is the speaker, but which is not attributed to the one or the other by the context. From the sum of this evidence we derive the impression of a considerable body of anonymous material—oracles, songs, and laws—being dealt with by editors who wish to locate such items historically—to assign the oracles and songs to named individuals, and to specify the occasions on which the laws were given. This is not to say that the editors' historical methods were adequate or their results correct, but the basic pattern of their thought was of a historical sort, as opposed to philosophical, or mythological, or mnemonic arrangement by catchwords, or whatever. Historical interest was old in Israel, where a first-rate biography of David was written already in the 9th or perhaps even the 10th century B.C. But here we see this historical interest extending itself to organize what was apparently a body of non-historical texts. This seems to take place mainly in the neo-Babylonian and Persian periods, when the *Pentateuch*, the historical books, and the prophets were all reaching their final shape. How can we explain it?

We can move towards an explanation by considering the next type of pseudepigraphic material—that produced by editors who not only misattribute their texts, but also alter them. Of course, in moving, we must pass over a great many dubious and border-line cases. There are many passages of which we shall never know whether the editor inserted them as he found them, or partially rewrote them, or made them up out of whole cloth. We shall never know, either, what the editors cut out. Finally, any discussion of

pseudepigrapha can deal only with the examples that are suspect, that is, with the unsuccessful ones. There will always be a margin of error produced by the forgers who succeeded and whose works are now among those from which we derive our criteria of authenticity. But there are none the less many instances in which it is reasonably clear that the content of texts has been altered significantly by editorial insertions. Sometimes old material was used for this purpose—thus *Nehemiah* was made to testify to the patriotism of his enemies the priests by insertion in his “memoirs” of a list of wall builders, no doubt from the temple archives, in which the priests stood at the head (3, 1-32); another insertion made him the guarantor of an extensive collection of old genealogies (7, 6-62). More often new material was manufactured *ad hoc*. Thus the author of the *miserere* (*Ps.* 51, supposedly David) could not be permitted to declare that Yahweh was indifferent to animal sacrifices; a postscript was added to specify that this was true only before the restoration of the temple (20 f.). It would not do for Amos to foretell the final destruction of Israel; a happy ending, indeed, a series of happy endings, had to be added (9, 8 ff.; 11 f.; 13 ff.) Ezra’s commission from Artaxerxes was gratifying, but did not go far enough; it had to be extended to authorize him to impose the law of Moses on the whole trans-Euphratine province (*Ezra* 7, 25 f.) And so on; the examples are innumerable, especially in the works of the prophets where all the postscripts introduced by, “Behold the days are coming, saith Yahweh”, are *ipso facto* suspect, though a few may be genuine¹.

¹ Forms of attribution are of particular interest in *Ezekiel*, where they divide the book clearly into three parts: a first person narrative in chs. 1-11, a collection of oracles introduced (sometimes after a brief narrative) by the formula, “And the word of Yahweh (came) to me, saying, Son of man”, in chs. 12-39, and a first person narrative containing two long speeches in chs. 40-48. In the central section the oracles are normally of two parts,

Even more interesting for our purpose are the passages in the *Pentateuch* which show that the text of the laws has been modified to make clear that Yahweh or Moses is the speaker. These fall into two great groups—in the priestly material the speaker is almost always Yahweh¹ and the law is the law of Yahweh, in the earlier strata of the Deuteronomic material the law is the law of Moses and Moses is the speaker. Let us look at some examples.

The ten commandments (in *Exodus* 20, 2 ff. and *Deuteronomy* 5, 6 ff.) are particularly interesting because their basic text was certainly prior to both some priestly and some Deuteronomic editors, who edited it differently. Yet the basic text already shows the alteration of which I speak. Yahweh begins by identifying himself and speaks in the first person: "I am Yahweh your god . . . you shall have no other gods before me . . . for I, Yahweh, am a jealous god". But with the third commandment we come to the third person form, appropriate for anonymous laws: "Thou shalt not take in vain the name of Yahweh, thy god" (not, "My name"). And this form is maintained hence forth: Yahweh (not "I") will not acquit the transgressor; the seventh day is his sabbath; he blessed and hallowed it; he gives you the land. Since this alteration occurs in both the priestly and the Deuteronomic versions, and since we have already seen enough to justify the guess that the anonymous version of the law was prior to that which represented Yahweh as speaking and specified the occasion, we may conclude that the process of personalizing and historicizing

the second beginning, "Therefore thus saith Yahweh". Departure from this regular formulaic pattern, especially by the addition of third and fourth parts containing divine postscripts, are *ipso facto* suspect and are noticeably more frequent in the oracles against foreign nations, where the temptation to bring prophecy up to date was strong.

¹ The only exception I have noticed is *Num.* 30, 2-17.

the laws must have begun before the composition of *Deuteronomy* 5 and the priestly material in *Exodus* 20.

Deuteronomy 5 is particularly interesting for us because, of all the early Deuteronomic material, it alone departs from the school's customary representation of Moses as the giver of the law, to insist that Yahweh spoke these words (5, 4), and at the end of the commandments it repeats, "These words Yahweh spoke to all your assembly in the mountain . . . and he said nothing more," (literally, "he did not add", 5, 19)—a protest against pseudepigraphy repeated, as to its essentials, in 18, 16, cf. *Ex.* 20, 19. It is not unlikely to suppose that this protest was directed against one or more collections of laws attributed directly to Yahweh—the sort of thing we now find in the "Holiness Code" (*Lev.* 17-26, of which I shall speak presently). This supposition would fit the other indications that there was originally considerable friction between the priestly and the Deuteronomic schools, and that the present *Pentateuch* is a product, not only of compilation, but of compromise.

In the priestly material, by contrast to the Deuteronomic, Yahweh is constantly uttering laws. We have already remarked that a good many of those attributed to him contain nothing to show that he is the speaker; the attribution is purely external and secondary. In many others, however, he refers to himself or the text of the law somehow makes clear that he is the speaker. But in most of these the references or clarifications occur only at the beginnings and the ends of the laws, while the central parts refer to him, if at all, in the third person, an indication that they were originally anonymous.

This is particularly clear in *Leviticus* and *Numbers*. After the long body of internally anonymous laws with which *Leviticus* begins (chs. 1-7) and two chapters of narrative, comes the law on pure and impure animals: The only indications in the text of the law that Yahweh is the speaker are

in two verses tagged on at the end, not part of the law proper (11, 44 f.). Then come two more chapters of internally anonymous laws, including those on symptoms of "leprosy" and purification from it, and then again, in the law on "leprosy" in houses, a reference to the land of Canaan calls up the standard phrase, "which I shall give thee" (14, 34) to indicate that Yahweh is the speaker. This leads to another verb in the first person before the text goes back to the third. In the next chapter (15) comes the law on discharges from the body; it refers to Yahweh in the third person throughout (15, 14; 15, 30)—only a final, appended exhortation indicates that he is the speaker (15, 31). In the next chapter (16) the laws on the day of atonement regularly refer to Yahweh in the third person (16, 8 ff.; 12; 13; 18; 30; 34); only one explanatory phrase inserted at the very beginning (16, 2) indicates that he is the speaker. Turning to the legal material scattered through *Numbers* we find that in chapters 5 and 6 only 5, 3 and 6, 27 (the last verse of the law there) indicate that Yahweh is the speaker. In *Numbers* 8 and 15, the latter half of 18¹, 28-29, and 33, 50-35, the same pattern prevails. All this material seems to have been originally anonymous legislation; it has been attributed to Yahweh by minor changes in the text as well as by the editorial framework. This is the more striking because there is another strand of priestly legal material in which Yahweh constantly identifies himself as the lawgiver and makes this a major reason for observance of the law—"You shall be holy, for I, Yahweh your god, am holy." The great document of this type is the "Holiness Code" in *Leviticus* 17-26². Akin to it are the law on the priests and levites in *Numbers* 18, 1-24 and the directions for establish-

¹ Verses 26-32.

² Interrupted only by the anonymous laws on lamps and shewbread, 24, 2-10.

ment of the cult, *Exodus* 25-31, 17¹. But even in the "Holiness Code" it is sometimes possible to see, in the light of the material already presented, that originally anonymous laws which spoke of Yahweh in the third person have been adapted to the present first person form.

Moreover, something similar appears in *Deuteronomy*. The earliest part is the code in chs. 12-26 and 28. Here the speaker is for the most part anonymous². There are numerous passages in the first person, mostly exhortations "to keep and do all this commandment which I command you this day", or the like³, but the speaker does not identify himself nor say anything which, apart from the narrative framework, would identify him. The framework, however, has been built into the code and from the framework it is clear that the speaker is Moses. Not only are there numerous passages referring to the conquest of the land as future⁴, but the speech is located in trans-Jordan (12, 10) and the speaker identified as the prophet who, at Horeb, was the intermediary between Yahweh and the people (18, 16 ff.). But this last passage is unique. In the other historical references—to the Ammonites (23, 4 ff.), Miriam (24, 9), Amalek (25, 17), the servitude in and deliverance from Egypt (13, 11; 16, 1 ff.; etc.)—there is no reference to Moses although legend gave him a large part in the events referred to and although the references mostly belong to the hortatory and explanatory elements of the code, the elements that look most like additions. The lack of direct identification is particularly striking by contrast with the frequency with which the later strata of Deuteronomistic material—the introductions and conclusions with which the code is now surrounded—

¹ The "Covenant Code", *Ex.* 20, 23 - 23, 19, has been so much worked over that its text now presents no clear pattern.

² The colophon, 28, 69, is clearly a gloss.

³ Thus 12, 28; 13, 1, 19; 15, 5; cf. 15; 19, 9; etc.

⁴ So 12, 9, 29; 17, 14; 18, 9; 19, 1; etc.

make clear that Moses is the speaker ¹ and explicitly attribute the law to him ². The identifications extend even into the adjacent books: Joshua is provided with a "book of the law of Moses" to read to the people and to inscribe on the stones of a monumental altar on Mt. Ebal (*Joshua* 8, 30-35), and the claim of Mosaic authorship is extended by later editors to the whole priestly law ³.

This evidence from *Deuteronomy* seems to confirm that from the priestly material. In both the sorts of verses in which the attributions occur and their distribution alike indicate that originally anonymous laws have been attributed to individual authorities—either Yahweh or Moses—and have been given pseudo-historical settings.

Let me anticipate several objections to this argument.

F i r s t, if these changes in person of the verbs are the result of deliberate editorial alteration to identify the speakers, why were they not carried through consistently? The answer is, I think, that the editors were not aware of the possibility of literary and historical criticism. They wanted only to identify the laws as given by Yahweh or given by Moses. For this purpose it was enough to indicate the speaker in the framework or, at most, to change the first or last sentence to make clear who was or had been speaking. Once the deity or the prophet was identified as the giver of the law, the law could be copied out in its old, familiar wording. There was nothing in it, after all, that flatly contradicted the identification, and the inference that might be drawn from references to the deity in the third person did not occur to them.

¹ So especially in *Dt.* 1-3; 5; 9; 10. But also, though less frequently, in 6; 7; 8; 11.

² So 1, 1 ff.; 4, 44 ff.; 27, 1, 9, 11; 28, 69; 31, 9 ff., 24 ff.; etc.

³ *Num.* 36, 13, a colophon. For the present text of *Ezra* "the law of Moses" and "the law of Yahweh" are evidently identical, *Ezra* 7, 6, 10. The more reliable firman of Artaxerxes refers to *Ezra's* law as "the law of the god of the heavens" sc. Yahweh, *Ezra* 7, 12. Evidently the priestly terminology prevailed.

S e c o n d, alterations between first person and third person constructions and between references to Yahweh and references to the prophet as the speaker are constant in the prophets. Zephaniah, Micah and Amos speak at one moment in their own persons, at the next in that of Yahweh, and the like occurs, though less frequently, in most of the genuine prophetic works. It is also found in the magical papyri and in the Hermetica, and is a phenomenon of mystical thought in general: "I am thou and thou art I". Is it not then a mistake to use this same phenomenon, when it occurs in the laws, as evidence of editorial alterations? Not necessarily. The laws are a different literary form and reflect a different mental condition. Changes of person are not customary in them and when they do occur they follow a uniform pattern—they are concentrated at the beginnings and ends of the laws and in certain types of material (explanatory and hortatory) which on intellectual grounds also seem secondary. Finally, the supposition that they are due to alteration of the text fits an understandable historical development. In the prophets changes are common, no such pattern emerges, no such development can be discerned. Accordingly we shall leave the prophets aside, but see in the laws evidence for a deliberate pseudohistoricizing process.

T h i r d, how can this process be reconciled with the common notions of the history of Israelite law? Is it conceivable that the law was not from the first thought to have been given by Yahweh and by Moses? How can passages in *Deuteronomy* be understood as polemic against the priestly legal tradition if the Deuteronomic code was "found" by the priest of the Jerusalem temple and if the priestly legislation is, as commonly believed, half a century or more posterior to the finding of the Deuteronomic code? To these questions the answer is simply that theories must be tailored to fit the facts, not vice versa. That the laws were not originally attributed to Yahweh or Moses is—for

many laws—not only possible, but likely. The early desert code—“He who smiteth a man that he die shall surely be put to death” (*Ex.* 21, 12) and the like—is patently anonymous tribal law. Laws that go back to ancient Mesopotamian originals, laws that came from the shrine of El of the Covenant at Shechem or from Beth-El, were certainly not at first attributed to Yahweh, nor to Moses. The questions when and by whom Palestinian law was first “Yahwized” and “Mosaized” are therefore not only legitimate, but necessary, and it seems that in these apparent editorial changes we have indications of the dates of at least parts of the process. That the Deuteronomic law was launched by (one group of?) the Jerusalem priesthood, would suggest that some other group of priests, either in Jerusalem or elsewhere, was behind the priestly legislation, but there is no point in dogmatizing about these questions until the facts about the process are clear.

How early did the process begin? Attempts to date the elements of the priestly material are notoriously speculative; the surest evidence is the close relation of the language to that of Ezekiel. With the deuteronomic code we are on safer ground. That it was the document “found” in the temple of Yahweh in Jerusalem in 621 B.C. is the common and well-grounded opinion. But what was the original form of the code?

This brings us back to the question of Delitzsch: Is *Deuteronomy*, then, a forgery? We have now progressed from simple misattribution, through misattribution supported by alteration of the texts, to the point at which we can speak of forgery proper—the composition of a work intended *ab initio* to be falsely attributed. In writing such a work the author may have believed that his composition expressed the true teaching of the man to whom he attributed it, and he may have included much traditional material which he thought came from the pretended author, but these

considerations would not alter the fact that he knew he wrote the work, and he knew that the pretended author did not.

The evidence for and against supposing *Deuteronomy* 12-26 a forgery has already been partly presented. For the supposition are the facts that as the text stands the speaker in one passage (18, 16 ff.) identifies himself as Moses and in a number of other passages locates the speech at the time and in the area of Moses' traditional leadership. Against the supposition are the facts that these indications are rare and indirect, that most of them occur in verses which are intellectually secondary (explanatory or hortatory), that many opportunities for identification of the speaker are neglected, and that it is now generally recognized, on other grounds, that the code has been considerably interpolated, especially with hortatory material¹. A further consideration is the fact that the code was not introduced as the work of any individual or group, but was "found" in the temple by the priest. This was later a well known method for the introduction of forgeries². It is presumable that this finding was connected with pretensions of antiquity and consequent authority—otherwise why not present the work as a new composition, which its language, approximately that of Jeremiah, proves it was? But the story of the finding and introduction of the law, in *II Kings* 22-23, speaks of the work simply as, "the book of the law" (*II Kings* 22, 8, 11) and "the book of the covenant" (23, 2, 21) and the authority behind it is Yahweh (22, 13 ff.), he even may be represented as the author (22, 19). It is only the concluding editorial comment which declares that there was no earlier king like Josiah who "returned to Yahweh with all his heart and with

¹ So G. VON RAD, *Deuteronomiumstudien*², Göttingen, 1954. For the general acceptance of von Rad's conclusions in this matter see, e.g., H. RINGGREN, *op. cit.* above, p. 193, n. 1.

² W. SPEYER, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Göttingen, 1970 (*Hypomnemata* 21), 128 and note.

all his soul and with all his might, according to the whole law of Moses" (23, 25). In sum, *non liquet*. It is possible, indeed likely, but not certain, that the Deuteronomic code was the most influential forgery in the history of the world.

If a forgery, it must have been also one of the earliest in Israelite literary tradition. Ancient poems pretendedly spoken by legendary heroes and heroines (Jacob, *Gen.* 49; Balaam, *Num.* 23-24; Deborah, *Judges* 5) belong in a different category. Some prophetic oracles may have been forged before the late 7th century, but the dating of such material and the distinction between forgery and mere misattribution are highly subjective. With the work of the Deuteronomic school and the closely related interpolations of Jeremiah in the 6th century and later we are on firmer ground. The imitations of the styles are *prima facie*, but not conclusive, evidence of intent to deceive.

This is the time—the neo-Babylonian and Persian periods—to which we were led earlier by the evidence for misattribution of anonymous works. Both misattribution and forgery now appear as aspects of a process of historicizing clearly related to the Deuteronomic emphasis on history as the evidence for Yahweh's choice and rulership of Israel, and to the Deuteronomic belief that divine rewards and punishments will be given through historical events. Plenty and famine, health and pestilence, peace and war are all to be explained as consequences of divine approval or displeasure, which in turn are consequences of human observance or transgression of the divine law. Of course this belief was not peculiar to this period, nor to Israel. It appears already in Amos and in Hesiod, and is conspicuous in Egypt in the "Demotic Chronicle". But in the seventh century, with the rise of the Assyrian empire, history suddenly became of unprecedented importance for the Israelites. With the other little states of the Syro-Palestinian coast, they found themselves involved in historical processes quite

beyond their control, which threatened them with complete annihilation. Then the sudden collapse of Assyria, the sudden rise and fall of Egyptian power in Asia, the sudden triumph of Babylon and the consequent destruction of Jerusalem, brought home to them as never before the power of Yahweh as the controller of history and the importance of history as the manifestation of the will of Yahweh. Accordingly it is not surprising that the prophets of this period are primarily concerned with Yahweh's role in history, that Yahweh's ability to foretell the course of history is for *II Isaiah* the conclusive proof that he is the one true God ¹, that the god of *Deuteronomy* is primarily the god who shaped Israel's history, that the Deuteronomic school collects the people's legends and records and shapes from them a coherent ethnic history, that hitherto anonymous laws, prophecies and literary works are now located in this historical structure, and that new material is invented to fill out the structure and supply whatever elements are needed.

Once this pattern of pseudo-historical thought had been created it was perpetuated and extended. So in the post-exilic period the forgery of prophecies went on apace. With the work of the Chronicler we encounter the production of bogus legal documents, beginning with Cyrus' decrees permitting the return of the exiles and financing the rebuilding of the temple ². As might be expected, the author imitated

¹ *Isaiah* 42, 9; 43, 8 ff.; 44, 6; etc. Compare the importance of prediction for the contemporary prestige of the Delphic oracle, Herodotus I 46-55; etc.

² *II Chronicles* 36, 23; *Ezra* 1, 2-4; 6, 3-5. *Samuel* and *Kings* already summarized or quoted royal letters, including some the author could never have seen: *II Sam.* 11, 15; *I Kings* 21, 8 ff.; *II Kings* 5, 6; 10, 2 f., 5 f.; 19, 9-14. Chronicles followed and extended the practice. The line between summary and quotation is almost invisible. All these products may be attributed to the narrator's invention. They are, like conversations, speeches, prayers, etc., characteristics of ancient dramatic narrative rather than forgeries. But the Cyrus decrees could have been — and *Ezra* 6 claims that one was — used as legal precedents. This is something different.

the protocol of Persian royal decrees; some scholars have therefore believed his compositions authentic. But the fact that nothing seems to have been done to carry out these decrees suggests that they were not issued, but invented. Eighteen years later Haggai could say that not one stone had been set on another in the temple of Yahweh (2, 15). With *Ecclesiastes* we have a new phenomenon—a work written in a style associated with a well-known (legendary) author, but deliberately not attributed to him. The legendary author is in this case Solomon, whose 3000 proverbs were already known to *I Kings* 5, 12 and to whom the canonical book of *Proverbs* had already been attributed. But the author of *Ecclesiastes* does not claim to be Solomon. He calls himself in Hebrew K o h e l e t (which is probably as near as classical Hebrew could come to “Everyman”)¹ and he invites comparison with Solomon by his claims to have been a king in Jerusalem, acquired all wisdom, perhaps experimented in magic, certainly lived in luxury, been a successful builder, enjoyed great wealth, and indulged in all sorts of sexuality². Was this a bid for the misattribution which his work achieved, or a challenge to the reader to compare this new, disillusioned wisdom with the traditional wisdom of Solomon and decide which was wiser? The same problem—protective imitation or deliberate challenge—is posed by the *Wisdom of Solomon*, especially by chs. 7-9. Their reminiscences of the account of Solomon in *I Kings* 3-11 are unmistakable, but did the author wish his work to be thought Solomon’s autobiography, or to be contrasted, as an example of holy wisdom, with the shady record of the traditional wise man? The

¹ The normal form of the root is the *hiphil*, “to assemble” (transitive). The *qal*, therefore, should be the intransitive, “be assembled”, and the feminine participle, since a feminine referent is not to be found in the context, should be an abstract, something like “assembledness, membership in the assembly” (δῆμος?).

² *Eccles.* 1, 12 f., 17; 2, 1-12; cp. *I Kings* 3; 5-7; 10-11.

notion of a challenge is more likely because here again the author did not call himself Solomon, though he could easily have done so. The text is not itself pseudepigraphic, but the book has been made so by misattribution.

This state of affairs is typical of most of the so-called "apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament", as well as of the late canonical romances. The framework of *Job*, *Jonah*, *Ruth*, *Esther*, the stories in *Daniel* and additions to it (*Susanna*, *Bel et Draco*), *I Esdras*, *Judith*, *III Maccabees*, the *Life of Adam and Eve*, the *Martyrdom of Isaiah*¹, the *Enoch* and *Noah* stories (as distinct from the revelations inserted in them)²—all these belong to a genre which may loosely be called "the edifying romance" and none is pseudepigraphic. Works apparently pseudepigraphic do occur in the form. *Tobit*, for instance, pretends at the beginning to be the memoirs of its hero, but the total lack of embarrassment with which the pretense is dropped in the middle of the story (3, 7) shows that it was never intended to be taken seriously. It is no more a pseudepigraphon than is the romance of Achilles Tatius, where the convention of narrative in the first person is maintained throughout. That the original intention of *Esther* was not much more serious is suggested by the absence of pseudepigraphy from the Hebrew text. Had the author been seriously concerned for progaganda he would surely have included transcripts of the Great King's edicts in favor of the Jews (the Greek version supplied them). To the same class belongs the Qumram *Genesis Apocryphon* where, as in *Tobit*, first person and third person narratives alternate in what is essentially a romance. To the same class, also, belong the *Testaments*

¹ Or, *Testament of Hezekiah*, supposing the common dissection is in the main correct.

² One might add other works (like *IV Maccabees*) here excluded because by literary form they belong to the Greco-Roman rather than the Israelite literary tradition.

of the *Twelve Patriarchs*, though in some of them moral romance gives way to pure moralizing or to eschatological prophecy. That such romance was not limited to Israelite literature and that literary works could cross ethnic frontiers is shown by the framework of *Ahikar*: The sayings themselves are anonymous, the romantic frame begins in the third person, but changes to the first. It was read by the Jews in Elephantine and was admired by the author of *Tobit*, who made *Ahikar* *Tobit's* nephew (1, 21). More serious than these, but not wholly free of romance, the first two books of the *Maccabees* are not pseudepigrapha, but anonymous. So are the great majority of the works found at Qumran. The anonymous prayers attributed to Azariah and Manasseh and the anonymous psalms attributed to Solomon have already been mentioned. The *Song of the Three Children* has been made a pseudepigraphon by the insertion of only one verse (88) which breaks the sequence of the thought; originally it was anonymous. From all this it is clear that among the so-called "Old Testament pseudepigrapha" the truly and originally pseudepigraphic works are a small minority.

Of this minority the most numerous group are letters and these are of two types. In *I, II, and III Maccabees* and in the Greek additions to *Esther* we find careful imitations, in form and content, of Greek official letters of the hellenistic period; there are more of this sort in *Josephus*. As far as form goes these do not belong to the Israelite literary tradition. I mention them only because they are found, as foreign bodies, in larger works which do belong to that tradition; thus they testify to the cultural syncretism of the new age. The letter of Darius in *Daniel* 6, 26-28 and that of the Jerusalem community in *I Baruch* carry on the tradition of the forged decrees of Cyrus and the other interpolated or forged official documents of near eastern style in *Chronicles*. Besides these, however, the letter of

Baruch, the letter of Nebuchadnezzar, and the letter of Jeremiah show us the rudiments of epistolary form imposed on, respectively, a confession of sins, a second confession combined with a miracle story and homiletic additions, and a diatribe against idols. These extensions of the letter form immediately remind one of Greek practice and may well be due to Greek influence, though the content—confession of sins, and so on—comes from Israelite tradition. The combination of confession of sins and miracle story is again found in the Qumran *Prayer of Nabonidus* which, with *Job*, *Abikar*, and the Cyrus prophecies of *II Isaiah*, is interesting as one of the rare examples of adoption of a non-Israelite hero into the Israelite literary tradition ¹.

Next in frequency to letters, among the preserved Israelite pseudepigrapha of the period before 70, come prophecies: *Daniel* 7-12, the remains of the book or books of Noah, most of *I Enoch*, perhaps the original form of *II Enoch*, and the pre-70 apocalypses in *II Baruch* ² and *IV Ezra* ³. These form the bulkiest and most striking body of pseudepigrapha from this period. Their characteristics, as opposed to earlier Israelite prophecy, have often been described and discussed—extended narration by the prophet speaking in the first person, explanations by angels, opening of the heavens, periodization of history, expectation of major cosmic changes, messiahs, leaders of the powers of evil, and related phenomena. Many foreign influences—Persian, Mesopotamian, Egyptian, and Greek—can be found, but I think it clear that the structures, as structures, both in literary form and in most of their essential ideas, are developments of the native Israelite tradition. Their antecedents

¹ Ruth, I believe, is the only non-Israelite heroine to have a book to herself before 70. Asenath and Thecla belong to a later age.

² *Cbs.* 27-30, 1; 36-40; 53-74.

³ *Cbs.* 4, 52-5, 13 a; 6, 13-29; 13.

are *Jeremiah* and *Ezekiel*, especially *Ezekiel*. Their authors' practice of pseudepigraphy is also derived from the Israelite tradition, particularly from the interpolations and additions to the books of the prophets. The choice of figures other than the major prophets may be explained in part by the fact that the prophets had their books already. What they had to say was known; new revelations should be put in the mouths of new, but prestigious, speakers. It may be, too, that some awareness of the danger of stylistic and historical criticism played a role here. To write a book of Baruch, Enoch, or Noah was easier than to write one of Isaiah or Jeremiah, because no genuine writings of these pseudepigraphic heroes existed to serve as standards of comparison.

However, this consideration did not prevent the forging of additional works for the greatest of the prophets, Moses. Such are *Jubilees* and the Qumran *Speech of Moses* (1 Q 22). These do show some awareness of the stylistic problem and attempt to meet criticism by imitation of various elements (unfortunately discrepant) of Pentateuchal style. In a general way, all of these Israelite pseudepigrapha imitate, more or less, Biblical style. That this was deliberate imitation, not the mere consequence of writing in Hebrew or Aramaic, can be seen from the difference between these and the legal and exegetic works of Qumran, the *Fasting Scroll*, and the earliest elements of the *Mishnah*, which show that new, non-Biblical, Hebrew and Aramaic styles were available.

In summary, then, we can say that Israelite literature was originally and customarily anonymous. When interest in history became acute in the 7th and later centuries B.C. a considerable number of anonymous works were falsely attributed to famous historical figures or to Yahweh conceived as a historical figure (that is to say, as acting in history). In many cases such false attribution was supported by changes in the text, usually minor. At the same time

and for much the same reasons deliberate forgery, that is, the writing of new works with the intention of passing them off as compositions of authors other than their own, appears. The first great representative of this genre is probably, but not certainly, the Deuteronomic code (*Dt.* 12-26 and 28), written shortly before 621 B.C. Its original attribution to Moses is dubious, but it was almost certainly intended to be passed off as an ancient document. For the next three centuries imitators of the Deuteronomist, the various prophets, and the priestly laws were active and a good deal of their work is preserved in the Old Testament.

The intensification of Greek influence after Alexander's conquest seems to have brought no essential change. Romances about legendary heroes and heroines flourished, but these had already begun in the Persian period and usually were not pseudepigraphic. Even when they were pseud-epigraphic, the use of a false name was merely a literary device, not taken seriously. The forgery of letters became more popular, especially of letters by alien rulers which might have importance as legal precedents. This may reflect Greek influence; so may the extension of the epistolary form to serve new purposes. But the major pseudepigraphic forms of the period between Alexander and Titus—apocalyptic visions and Mosaic legal revelations—were direct outgrowths of the earlier Israelite tradition. It was typical of that tradition, too, that pseudepigraphy did not become the usual literary form, but remained occasional. The major religious pseudepigrapha—*Enoch*, *Noah*, *Jubilees* (and the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, a romance associated with them) are interconnected and seem to be the products of a single group, or at most of closely related groups, and definitely sectarian, not representative of the literature or of the religion as a whole. The bulk of the literature of the Israelite tradition, throughout this period, seems to have remained, as it was before, anonymous.

DISCUSSION

M. von Fritz: Zum Beginn der Diskussion darf ich vielleicht darauf hinweisen, dass in dem Vortrag von Herrn Morton Smith noch zwei Gesichtspunkte aufgetreten sind, die für das Problem der Pseudepigrapha im Ganzen von Bedeutung sind:

1. Wir hatten zu Anfang beschlossen, die völlig 'unschuldigen' Pseudepigrapha, bei der keinerlei Absicht bestand, ein Werk einem andern Schriftsteller zuzuschreiben als demjenigen, der das Werk faktisch verfasst hatte, ausser Betracht zu lassen. Nun hat Herr Smith gezeigt, dass es noch eine Art der Pseudepigraphie gibt, bei der diese Absicht nicht bestand und trotzdem das Werk nicht ohne Absicht unter einen fremden Namen geraten ist: dann nämlich, wenn der Versuch gemacht wurde, den Namen des Verfassers einer anonymen Schrift oder den wahren Verfasser einer als unter falschen Namen überliefert betrachteten Schrift herauszufinden und dann aufgrund des Ergebnisses dieser Untersuchung das Werk einem bestimmten Schriftsteller zugeschrieben wurde, aber irrtümlich. Diese Art unbeabsichtigter Pseudepigraphie gehört natürlich zu den Gegenständen unserer Betrachtung.

2. Herr Smith machte darauf aufmerksam, dass wir methodisch dadurch irreführt werden können, dass die Werke erfolgreicher Fälscher, die wir irrtümlich als sicher echt betrachten, für uns zum Kriterium der Echtheit werden können, so dass wir dann gleich von Anfang in die Irre gehen. Das ist gewiss ein sehr wichtiger Gesichtspunkt.

Zunächst möchte ich jedoch zwei spezielle Fragen stellen:

1. Herr Smith sagte, die (oder viele) Apokrypha seien eigentlich keine Apokrypha. Ich habe mich immer gewundert, warum eigentlich die sogenannten Apokrypha in der Bibel Apokryphen genannt werden. Könnte Herr Smith darüber nähere Auskunft geben?

2. Im Jahre 411 v. Chr. wurde in Athen eine Kommission damit beauftragt, im athenischen Archiv nachzuforschen, ob sich dort Dokumente über die *πάτριος πολιτεία* oder die *πάτριοι νόμοι* fänden. Später wurden die Mitglieder der Kommission beschuldigt, gefälschte Dokumente untergeschoben zu haben.

Nun sind Dokumente immerhin leichter zu fälschen als ganze Bücher. Ist es möglich zu erklären, wie die Auffindung ganzer « gefälschter », besonders unter fremden Namen verfasster Bücher im Tempel in Jerusalem zustande kam?

M. Smith: As to how it happened that "The Apocrypha" came to be so called, I don't remember. As to the Temple archives, the story about the finding of the law code gives us no information.

M. Hengel: Entscheidend war, dass das aufgefundene Gesetz dem König Josia vorgelegt wurde und er es akzeptierte (II *Kge.* 22, 10 ff.). Offenbar kam es seiner nationalen und religiösen Reform nach der tiefen Demütigung Judäas durch die Assyrer gelegen.

M. von Fritz: War dies im Wesentlichen auf die Zeit des Josia beschränkt?

M. Speyer: Über das Thema angeblicher und tatsächlicher Bücherfunde im Altertum handelt mein Buch: *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike* = Hypomnemata 24 (1970).

M. Syme: Is the incident at Jerusalem in 621 B.C. the first authentic case of a document being "discovered" in a temple or a tomb? The device had a long history thereafter and was naturally employed in fiction as well as for religious or political fraud: for example, Dictys of Creta or the Bernsteinhexe of P. Meinhold.

M. Speyer: In Rom sind die Bücher des Königs Numa, die der römische Senat nach ihrer Auffindung im Jahre 181 v. Chr. sogleich verbrennen liess, wohl der bekannteste Fall.

M. Smith: I don't know if the Deuteronomic code is the first document purportedly "found" in a temple. The theme was popular in Egypt and there may be older cases there, or in Mesopotamia.

M. Speyer: Parallelen zur Auffindung des *Deuteronomiums* unter Josia sind aus Antike, Mittelalter und Neuzeit in meiner genannten Abhandlung zusammengestellt. Ebd. S. 128 wurde bereits der Verdacht geäußert, dass es sich bei dem Fund unter Josia um eine in Szene gesetzte Bücherauffindung gehandelt hat. In der neueren Diskussion über diesen Bücherrfund blieb der materialreiche Beitrag von S. Euringer, « Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (IV Kge. 22 u. II Chr. 34) » in *Biblische Zeitschrift* 9 (1911), 230-43 und 337-49; 10 (1912), 13-23 und 225-37, zum Schaden der Sache ausser Acht.

M. Smith: Unfortunately ἀπόκρυφα does not mean "not to be read". It means "hidden away". Rabbinic judaism made a practice of hiding away books that were disapproved, and at first glance the term might seem to come from this. The apocrypha were hidden or, at least, rejected, but not secret books. However, it would be strange to find Christian authorities, at so late a time, taking over a rabbinic term, especially when they did not follow the rabbinic practice to which it referred.

M. Speyer: Die Bedeutung des Begriffes « Apokryph » haben R. Meyer - A. Oepke im *Theol. Wörterbuch zum NT* 3 (Stuttgart 1938) 959-99 ausführlich dargelegt; vgl. auch die Literatur im *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8-9 (1965-6), 94 f., Anm. 59. Tertullian, *Pud.* X 12 verwendet den Begriff *apocryphus* neben *falsus*.

M. Thesleff: But surely the Greek word ἀπόκρυφον cannot have meant originally "what has to be hidden", but rather "what has

been hidden”, whatever secondary connotations it may have received. What, precisely, does the corresponding Hebrew word mean?

M. Smith: The Hebrew *sepharim genuzim* (= *libri apocryphi*) can mean “books that have been hidden”, or “that are hidden”, or, loosely, “that ought to be hidden”. The sense is not sharply limited.

M. Speyer: In Israel wurden manchmal Schriften wegen ihres religiös anstößigen Inhaltes verborgen und nicht vernichtet. Die Angst vor dem Gottesnamen führte wohl zu dieser Art der Beseitigung; Beispiele in meinem Artikel «Büchervernichtung» im *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), 126 f.

M. Aalders: Die Christen haben die Apokryphen von der Synagoge, vom Judentum übernommen. Könnte man nicht versuchen von dorthier die Bedeutung von ἀπόκρυφα zu ermitteln?

M. Smith: In the synagogues of rabbinic Judaism these works play no role to speak of. There are some references to private reading of Ben Sira and the *Books of the Maccabees*, but none to synagogal reading. That they were read in diasporic, non-rabbinic synagogues, and that the Christians took them over from such synagogues, are common suppositions, but we know almost nothing of these synagogues.

M. von Fritz: Das Problem der im Tempel gefundenen Bücher und das Problem der Apokryphen hängen also offenbar eng zusammen. Aber wie stand es damit bei den Griechen? Gab es da auch die beiden Bewertungen der Apokryphen, die positive und die negative?

M. Speyer: In der heidnischen Geheimpliteratur besass der Begriff ‘Apokryph’ eine positive Bedeutung.

M. Hengel: Statt der traditionellen mit dem Problem der Kanonizität zusammenhängenden Unterscheidung Apokrypha — Pseudepigrapha wäre eine andere Differenzierung sachgemässer :

1. Autorenliteratur, deren Verfasser bekannt ist.
2. Anonyme Literatur.
3. Pseudepigraphische Literatur (mit falschem Autorennamen).
 - a) entsprechend der Schultradition bzw. der literarischen Konvention.
 - b) echte, bewusste Fälschung.

In der jüdisch-palästinischen Literatur kommt die letzte Gruppe (3 b) nicht vor, sie findet sich erst in der jüdisch-hellenistischen Literatur. Zu beachten ist, dass diese Formen ineinander übergehen können : das Geschichtswerk des Jason von Kyrene in 5 Büchern wird von einem anonymen Epitomator in ein Buch zusammengedrängt und ergänzt, es erhält dabei eine volkstümlich-erbauliche Form. Aus einem darin enthaltenen Märtyrerbericht macht dann ein anonym Verfasser wieder einen philosophischen Traktat, das sogenannte *IV Makkabäerbuch*.

M. Smith: I should agree that there were many similarities between the Greek and the Israelite literary traditions from their beginnings, and that after they came in contact with each other mixed forms were produced which obscured the difference between the traditions. But I think it undoubted that the traditions were originally different and remained, on the whole, distinct. And I think the best criterion by which to assign works to one tradition or the other is form, since it is objective and comparatively indisputable.

M. Speyer: Man muss wohl auch die Frage stellen, ob nicht unter Umständen eine anonyme Schrift als Pseudepigraphon zu bezeichnen ist. Man denke an Schriften, die Urkunden nachahmen und nur aus erfundenen Geschichtstatsachen bestehen : Anonyme Berichte über das Leben und den Tod von Märtyrern

und Heiligen wollen zunächst als geschichtliche Darstellungen gelten. Kann die moderne Kritik diesen Anspruch bestätigen, so haben diese Schriften als echte Urkunden zu gelten. Derartige Berichte wurden aber im Altertum auch nachgeahmt. Die Nachahmungen sind gewissermassen Pseudepigrapha, unter Umständen sogar regelrechte Fälschungen. Entsprechend sind alle jene antiken Schriften zu beurteilen, die wir heute als anonym überlieferte Geschichtsromane bezeichnen. Im Altertum wurden Bücher, in denen geschichtliche Personen und Schauplätze vorkamen, als Geschichtsdarstellungen angesehen. So hat beispielsweise Sulpicius Severus die Bücher Esther und Judith als Geschichtsquellen ausgewertet (*II Chron.* 12 f. = *CSEL* I 67 f.). Kann man nachweisen, dass derartige anonyme 'Geschichtsromane' ausserliterarische Absichten verfolgen, so dürften sie wohl als Fälschungen beurteilt werden.

M. Hengel: Das Problem wird dadurch kompliziert, dass das Judentum ein anderes Verhältnis zur Geschichte besass, als wir heute.

Das Bild der Vergangenheit wurde immer wieder variiert und neuen Situationen angepasst und einzelne Details beliebig ausgestaltet. Dies zeigen die überfließende palästinische Haggada wie auch die jüdisch-hellenistischen Geschichtswerke. Josephus wählt seine Quellen stark unter dem Gesichtspunkt ihrer Tendenz und Wirksamkeit aus, weniger unter dem ihrer Zuverlässigkeit. Mit moralischen Urteilen sollte man daher sehr zurückhaltend sein.

Im Grunde ist jede religiöse Schrift «Tendenzschrift» und man könnte vom modernen Standpunkt praktisch der ganzen jüdischen antiken Literatur «tendenziöse historische Fälschung» vorwerfen. Damit würde man jedoch nur den eigenen völligen Mangel an historischem Verstehen demonstrieren.

Das *Danielbuch* ist sicher ein Pseudepigraphon, aber es war auf dem Höhepunkt der Religionsnot als Trostschrift sinnvoll, ja notwendig.

M. Speyer: Man muss wohl zwischen pseudepigraphischer religiöser Literatur unterscheiden, die nur im Dienst eines höheren

Willens steht und ihm ihr Dasein verdankt — hierzu gehören vor allem Apokalypsen und Orakel —, und anderer pseudepigraphischer religiöser Literatur, die ausserliterarische Tendenzen verfolgt.

M. Aalders : Die Bemerkung Prof. Hengels über das jüdische Geschichtsverständnis scheint mir sehr wichtig. Die Juden sahen keinen Unterschied zwischen (profaner) Geschichte und Heilsgeschehen, für sie offenbarte sich ihr Gott in der Geschichte seines Volkes.

Nach jüdischer Ansicht ist die Geschichte wesentlich die Geschichte von Gottes Verhalten zu seinem erwählten Volk, die Geschichte der Errettung und Erhaltung dieses Volkes, inmitten einer feindlichen Welt, der bösen und gottlosen Welt des Hellenismus, durch die Hand Gottes.

M. Speyer : Die Wahl eines falschen Verfassernamens begegnet bei den Juden im grossen Masse erst in hellenistischer Zeit, gewiss unter dem Einfluss der griechischen Literatur. Im Hellenismus kamen zahlreiche Fälschungen vor, und der Begriff Fälschung war ganz geläufig (vgl. die Zeugnisse der antiken Echtheits- und Fälschungskritik in meinem Buch über *Die literarische Fälschung im Altertum*, 1971, 114-28 ; 152 f.). Methodisch ist es deshalb wohl nicht richtig, die jüdischen Pseudepigrapha der hellenistischen Zeit aus diesem Zusammenhang zu lösen.

M. Smith : Aristeas' letter is, by its form, a work of the Greco-Roman, not the the Israelite, literary tradition. As to classification of these works by the motives of their authors, that seems to me impracticable because in so many instances we are totally ignorant of their backgrounds.

M. von Fritz : Dann würde also hier Sir Ronald's Prinzip, dass man zuerst nach Zweck, Anlage und Motiv einer Verfassung von Schriften unter fremden Namen fragen muss, keine Anwendung finden?

M. Syme : On the question of motive : many classical *pseud-epigrapha* were produced, not for political or religious purposes, but for their own sake as pure literature.

M. Smith : Edifying literature can also be intended to amuse. Neither religious, nor even moral concern is an insuperable obstacle to the enjoyment of life. Consider *Esther*, for instance : as a religious work it tells of God's concern for Israel and his management of history to protect the Jews from the pagans, as a moral work it tells of virtue rewarded, as a political work it pleads for Jewish solidarity, and at the same time it is undoubtedly a story to be read for pleasure. How will you classify it by motive? Significantly, it becomes the center of a religious festival—*Purim*—which is one of the few major survivals in modern western religion of an important aspect of ancient religion—play, joking, mockery. The great examples are of course the Attic comedies, which were part of the festival of Dionysus and were presided over by his priest, so that in the *Frogs*, Dionysus can actually appeal to his priest to save him. Judaism never went so far as that, but *Purim* is a festival of fun, *Esther* is read in the synagogue to an accompaniment of rattles and rackets, cheers for Mordecai and curses for Haman, and there is a whole *Purim* literature of parodies and nonsense books, for reading on the festival. All this is—and is intended to be—religious, political, moral, and amusing. How should *Esther* be classified by motive?

M. Thesleff : Though I quite agree that disentangling the various motives and purposes of literary production often seems hopeless, I think we may, and indeed should, at least ask the *question* what motives are relevant in a particular case of pseud-epigraphon. In many cases we certainly can make a reasonable and acceptable distinction between *primary* and rather *secondary* and rather *irrelevant* motives.

M. Smith : I don't deny that there are some clear cases. My point is only that there are many obscure ones. Therefore an attempt to classify along these lines is not likely to be successful.

M. Hengel : Die Frage nach den Motiven bedeutet die Frage nach tieferen Gründen. Wenn wir verzichten, danach zurückzufragen, wird die Geschichte zur blossen Zusammenstellung von Fakten und damit uninteressant. Freilich wird der Historiker höchst selten nur einem einzelnen Motiv begegnen, sondern meistens ganzen Bündeln von Motiven.

M. von Fritz : Es kommen oft verschiedene Motive zusammen. Wie Eduard Schwartz in seinem Buch über den griechischen Roman gesagt hat, diene die Geschichtsschreibung zu einem grossen Teil demselben Bedürfnis wie heute der Roman : dem Bedürfnis nach spannender Lektüre ohne weiteren Zusatz.

Aber gegenüber der römischen Übermacht konnte die Geschichte Alexanders auch dem Bedürfnis nach nationaler Bestätigung dienen : wenn Alexander länger gelebt hätte, wären die Griechen jetzt Herren der Römer. Damit verband sich naturgemäss eine Verherrlichung Alexanders. Aber man konnte auch sogar aus ähnlichen Gründen, da Philipp und Alexander zuerst die Griechen unterworfen hatten, ihm gegenüber entgegengesetzte Gefühle haben mit der Konsequenz, in der historischen Darstellung seine Taten in möglichst negativer Beleuchtung erscheinen zu lassen (vgl. die Umdeutungen bei Curtius Rufus).

So diene zweifellos das *Estherbuch* verschiedenen Zwecken : der reinen Unterhaltung und der Befriedigung des Rachebedürfnisses an den Unterdrückern sowie der Erweckung der Hoffnung, es könne sich Ähnliches wiederholen.

M. Syme : On the "playfulness" of the Jewish haggada, on which Morton Smith says emphatic : propaganda (it can be said) may be humorous as well as serious, and it is the characteristic of the Jewish writings that they all have a religious and nationalistic purpose.

M. Burkert: Haben die Juden einen anderen Wahrheitsbegriff, insofern 'ämät Wahrheit und Treue — Treue zu Gott und zum Volk — zugleich bedeutet?

M. Hengel: Offenbar hatte das antike Judentum — wie überhaupt Menschen, die in einem vorwissenschaftlichen, mythischen Weltbild leben — einen anderen historischen Wirklichkeitsbegriff als wir heute. Vieles was wir als Widerspruch empfinden, wurde durchaus nicht als solcher empfunden oder durch eine für uns unmögliche exegetische Beweisführung aufgelöst.

M. Smith: Of the contradictions in the *Old Testament* the serious ones, for the ancients, were those between laws, since these led to practical problems. When the priestly redactors of the *Pentateuch*, in Jerusalem after the exile, put side by side collections containing contradictory laws, they were compiling a work to be used as the authoritative code of the temple and, probably, the province. Therefore they must have had some system of exegesis by which these apparent contradictions could be eliminated and a single, workable law determined. This is not surprising, since it is generally supposed that the codes themselves were compiled from earlier oral law, and certainly cannot have included all of it. Therefore beside the written laws there must always have been a considerable body of oral law, and this will presumably have included from the earliest times some methods of interpretation. Accordingly the legal contradictions in the *Old Testament* are not to be taken as evidence of a sense of reality different from ours. Instead, they are evidence of the existence of a system of harmonistic exegesis.

M. Hengel: Dieses andere Wirklichkeitsverständnis eines vorwissenschaftlichen Denkens wirkt bis heute noch. Ein Beispiel: Ein Pfarrer machte in einer Diskussion über Widersprüche in der Bibel auf die verschiedenen Chronologien der Könige in den *Königs-* und *Chronikbüchern* aufmerksam. Ein Gemeindeglied ant-

wortete : « Oh Herr Pfarrer, mir macht das nichts aus, ich glaub' beides. »

M. Smith : A great deal of the haggada and the fantastic stories or earlier times—*Tobit*, for instance—are to be explained by reference to the playful side of religion. Admittedly, Israelite and ancient Jewish mentality differed from ours, they were not so much concerned about historical accuracy, and so on. But I should locate the difference mainly in things like conception of religion, rather than conception of “reality” which is, to a considerable extent, experimentally determined and therefore relatively uniform. “Reality” makes itself felt.

M. von Fritz : Kann man nicht eine Art historische Erklärung für den angeblichen verschiedenen Wirklichkeitssinn geben?

Die Gebote der Juden wurden alle als Gebote Gottes betrachtet. Wenn sie einander widersprachen, musste notwendig der Versuch gemacht werden, eine harmonisierende Erklärung zu geben.

Nietzsche sagt : Wenn ich mir einer Sache bewusst bin, die meiner Selbstachtung abträglich ist, entsteht ein Kampf zwischen meinem Gedächtnis und meinem Wunsch nach uneingeschränkter Selbstachtung. Schliesslich gibt mein Gedächtnis nach. So musste hier der Wirklichkeitssinn, auch wenn er durchaus wie bei andern vorhanden war, vor der unmöglichen Situation kapitulieren.

M. Smith : I suppose the contradictions in historical works may be due to mere slovenliness or lack of scholarship, the fantastic stories and haggadic material are often playful, and the contradictions between laws are evidence of the existence of a system of oral harmonization. None of these, therefore, implies a different sense of reality, though I should not deny, of course, that the Israelite and ancient Jewish notion of reality was considerably different from ours.

M. von Fritz: Ich möchte nur die Entwicklung eine Stufe weiter zurück verfolgen: um widersprechende Gesetze in dem *Pentateuch* aufnehmen zu können, mussten sie vorher harmonisiert werden. Aber um ihre Harmonisierung notwendig zu machen, mussten sie erst einmal unharmonisiert mit dem Anspruch, Gebote Gottes zu sein, existiert haben.

M. Smith: It is generally recognized that the *Pentateuch* contains legal material from at least two major schools — the Deuteronomic and the priestly — and that the laws of these two schools differ on a number of significant points. I think it possible that the schools may have represented not only different legal traditions, but different and to some extent opposed social groups, and that the *Pentateuch* may thus be the product of compromise. For this compromise, and the consequent compilation, some system of harmonistic exegesis would have been pre-requisite.

M. von Fritz: Da der Vortrag von Herrn Hengel dasselbe Gebiet behandeln wird wie das von Herrn Smith, wird die Diskussion des Beitrags von Professor Smith nach dem Vortrag von Herrn Hengel fortgesetzt werden können.

VII

MARTIN HENGEL

Anonymität, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung»
in der jüdisch-hellenistischen Literatur

ANONYMITÄT, PSEUDEPIGRAPHIE UND « LITERARISCHE FÄLSCHUNG » IN DER JÜDISCH-HELLENISTISCHEN LITERATUR

1.1 Die Überschrift deutet auf eine Einschränkung hin. Ich werde mich im Folgenden auf jene Schriften beschränken, die während der hellenistisch-römischen Zeit ursprünglich in griechischer Sprache abgefasst wurden, die also nicht auf Übersetzungen aus dem Hebräischen oder Aramäischen beruhen. D.h. es geht um diejenige jüdische Literatur, die zwischen dem 3. Jh. v.Chr. und dem 2. Jh. n.Chr. in der griechischsprechenden Diaspora entstanden ist¹. Der Schwerpunkt dieser literarischen Produktion lag ohne Zweifel in Ägypten², das bis zur Ausrottung der jüdischen Minderheit durch die Aufstände 116/117 n.Chr. mehr Juden beherbergte als das palästinische Mutterland und in Alexandrien ein geistiges Zentrum mit jüdisch-hellenistischem Schulbetrieb besass; aber auch Palästina selbst brachte eine Reihe von jüdischen Autoren hervor, die Griechisch schrieben.

VORBEMERKUNG: Die Abkürzungen theologischer Zeitschriften entsprechen dem Gebrauch in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*³, 1957 ff., VI, 1962, XIX ff.

¹ Die Texte finden sich zum Teil bei A.-M. DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Leiden 1970; vgl. auch P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928 (Nachdr. Heidelberg 1966). Zu den einzelnen Schriften s. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III⁴, 1909 (2. Nachdr. 1970); A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigrapbes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden 1970. Völlig unzureichend ist P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur* = *Theologische Forschung* 4, 1954. Für freundliche Literaturhinweise danke ich Herrn Dr. W. Speyer.

² Zum Judentum in Ägypten s. die Einleitung von Tcherikover in V. A. TCHERIKOVER - A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, 1957, I-III. Man darf nicht vergessen, dass es daneben eine grosse aramäischsprechende Diaspora in Mesopotamien gab (s. J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, 1965 ff., Bd I-IV).

1.2 Die Abgrenzung dieses Bereichs ist freilich schwierig. Einmal ist die Grenze zwischen dem Aramäisch bzw. Hebräisch sprechenden Judentum Palästinas und Babylonien und der griechischsprechenden Diaspora längst nicht so schroff, wie früher angenommen wurde; man muss gerade in Palästina mit einer in den gebildeten Schichten weitverbreiteten Zweisprachigkeit rechnen¹. Zum andern ist es häufig nicht einfach, bei einer griechisch oder gar äthiopisch, altslawisch und lateinisch überlieferten Schrift die Ursprache zu bestimmen, zumal, wenn darin das semitisierende Griechisch der LXX nachgeahmt wurde. Schliesslich ist die aus jüdischen Quellen stammende religiöse Erbauungsliteratur in der Regel mehr oder weniger christlich überarbeitet, und in einzelnen Fällen lässt es sich kaum mehr entscheiden, ob eine Schrift einen jüdischen Kern besitzt oder ob sie nur ein christliches Werk in alttestamentlich-jüdischem Gewande darstellt.

1.3 Das uns interessierende Problem der Pseudepigraphie², die nicht ohne weiteres mit dem moralisch bestimmten Begriff der « literarischen Fälschung » identifiziert werden darf, kann nicht von vorgegebenen psychologischen, moralischen oder theologisch-dogmatischen Prämissen aus untersucht werden³, sondern nur in der Gestalt einer

¹ M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* = WUNT 10, 1969, 108-143; J. N. SEVENSTER, *Do You know Greek?* = SupplNovTest 19, 1968; J. A. FITZMYER, *The Languages of Palestine in the first Century A. D.*, *CBQ* 32 (1970), 501-531.

² J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum* = *Commentationes Aenipontanae* 15, 1960; jetzt grundlegend die Untersuchungen von W. SPEYER: *Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum*, *JbAC* 8/9 (1965-66), 85-125; Art. Fälschung, literarische, *RAC* 7, 1969, 236-277, und vor allem *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* = HAW I, 2, 1971; (dort z. Judentum, S. 150-168). H. R. BALZ, *Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum*, *ZTK* 66 (1970), 403-436. Vgl. auch B. M. METZGER *JBL* 91 (1972), 3-24.

³ Dies war der Nachteil der älterer Untersuchungen wie F. TORM, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums* =

« Literaturgeschichte »; d.h. die Motive der « Anonymität » bzw. « Pseudonymität » müssen bei jeder einzelnen Schrift bzw. Schriftengruppe herausarbeitet und auf einem komplexen literargeschichtlichen Hintergrund gedeutet werden. Zwei Grundvoraussetzungen sind dabei bedeutsam:

1. Das Judentum bildete eine für die hellenistische Welt einzigartige, scharf umrissene Buchreligion. Der Mose zugeschriebene *Pentateuch* hatte gegen Ende der persischen Herrschaft im 4. Jh. v.Chr. seine endgültige Form und « kanonische » Geltung erlangt, im 3. Jh. v.Chr. setzte sich auch die Anerkennung der « prophetischen Schriften » als religiöser Autoritäten durch¹. Daneben gab es im Mutterland wie in der Diaspora eine lebhaft literarische Produktion, deren Wirkung jedoch von irgendeiner Form der Rückbindung an die normative Vergangenheit abhängig war. Dies gilt selbst für die mündliche Überlieferung. Das Rabbinat führte z.B. seine Gesetzstradition auf Mose zurück; er habe sie zusammen mit der schriftlichen *Tora* von Gott selbst am Sinai empfangen². Für das antike Judentum des Mutterlandes und der Diaspora, das sich gegenüber der neuen, überlegenen Zivilisation behaupten musste, besass so der rückblickende Bezug auf die eigene heilige Geschichte eine sehr viel grössere Bedeutung als in der griechischen Literatur: Die Norm lag grundsätzlich in der Vergangenheit, die Gegenwart wurde eher unter negativem Vorzeichen betrachtet. Für Josephus und

Studien d. Luther-Akademie 2, 1932, und der Entgegnung von A. MEYER, Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem, *ArchGesPsych* 86 (1932), 171-190 = *ZNW* 35 (1936), 262-279. Auch das abschliessende Urteil von H. R. BALZ, *op. cit.* 436, über die frühchristliche Pseudonymität: « Flucht vor personal verantworteten theologischen Neuansätzen in der Verkündigung Jesu » verkennt die historische Situation.

¹ O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*³, 1964, 755 f.; 765 ff.

² *Pirque Abot* I 1; vgl. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV 1, 1928, 439 ff.

IV. Esra liegt der Einschnitt bei Artaxerxes I, bzw. bei Esra, mit ihm ist die τῶν προφητῶν ἀκριβῆς διαδοχή und d.h. zugleich die Inspiration zu Ende (*C. Ap.* I 41; *IV Esra* 14, 18 ff).

2. W. Speyer macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Möglichkeit literarischer Fälschungen eine klare Vorstellung vom geistigen Eigentum voraussetzt¹. Während sich diese im griechischen Bereich bereits im 7. Jh. herausbildete, konnte sie sich selbst in hellenistischer Zeit im Judentum nie voll durchsetzen. Dies gilt in besonderer Weise von Palästina, wo im Grunde nur das Werk Ben Siras die Anonymität bzw. Pseudepigraphität durchbrach². Die Individualität und Autorität des Lehrers wurde nicht durch sein schriftliches Werk, sondern durch seine mündliche Lehre begründet und auch zunächst allein durch sie festgehalten. Wenn spätere Werke einzelnen Rabbinen zugeschrieben wurden, so sind auch sie ausgesprochene Sammelwerke, keine originale Schöpfungen³.

2.1 Es gehört nun zu den wesentlichen Unterschieden des griechischsprechenden Judentums gegenüber dem Mutterland, dass wir in seiner Literatur sehr viel mehr Werke finden, bei denen der Verfassersname bekannt war. So sammelte gegen Mitte des 1. Jh. v. Chr. der Raritätenjäger Alexander Polyhistor für seine Schrift *Über die Juden* Exzerpte jüdisch-hellenistischer und nichtjüdischer Schriftsteller, da sich das römische Publikum auf Grund der Eroberung des Orients — 63 v. Chr. unterwarf Pompeius

¹ W. SPEYER, *Lit. Fälschung* 3 ff.; *JbAC* 90 f.; *RAC* 237.

² M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* 241 ff. Die Gestalt und das Werk Ben Siras ist ein typisches Beispiel für die Wirksamkeit des hellenistischen Geistes auch im jüdischen Palästina.

³ Zur rabbinischen Literatur s. H. L. STRACK *Einleitung in Talmud und Midrasch*⁵, 1921, (Nachdr. 1961).

Judäa — für die Gebräuche und Geschichte dieser fernen Völker interessierte ¹.

2.2 Euseb zitierte daraus in der *Praeparatio Evangelica* neun jüdische bzw. samaritanische Autoren, die ohne Ausnahme teils in Prosa, teils in poetischer Form Themata aus der heiligen Geschichte ihres Volkes behandelten. Im Gegensatz zum palästinischen Brauch schrieben sie weder anonym noch unter dem Namen einer Autorität der Vergangenheit. Josephus, der das Werk des Polyhistor nur oberflächlich eingesehen hat ², sah in einem Teil dieser jüdischen Autoren heidnische Schriftsteller (*C. Ap.* I 218), vor allem verwechselte er den Chronographen Demetrios ³ mit dem ihm vom *Aristeasbrief* her wohlbekannten Demetrios von Phaleron ⁴, während ihn Euseb im Anschluss an Clemens von Alexandrien mit Recht zu jenen jüdischen Geschichtsschreibern rechnet, die « das höhere Alter des Moses und des jüdischen Volkes gegenüber den Griechen bewiesen haben » (*Hist. eccl.* VI 13, 7). Euseb hat damit den Zweck dieser nüchternen und gewissenhaften, ganz an der LXX orientierten, überwiegend chronographischen Arbeit, die wohl noch im 3. Jh. v. Chr. zur Zeit Ptolemaios IV. Philopator (221-204) entstand, im Grunde richtig erfasst,

¹ Texte: *FGrH* 722-727; A.-M. DENIS, *Fragmenta* 175-198 und 203-216. Zu Alexander Polyhistor und den Juden s. F. JACOBY *FGrH* Komm. zu III a 273, S. 248 ff. und 268 ff. Grundlegend J. FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, Heft 1 und 2, Breslau 1875. Die Exzerpte der — überwiegend — judenfeindlichen heidnischen Schriftsteller hat Euseb ausser Molon weg gelassen; vgl. etwa auch *FGrH* 273 F 70 über die Hebräerin Moso, die angeblich das jüdische Gesetz niederschrieb.

² J. FREUDENTHAL, *op. cit.* 33 f. und 169 f.

³ *FGrH* 723 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 175 ff.; dazu *Introduction*, 248 ff.; B. Z. WACHOLDER, *Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles*, *HTbR* 61 (1968), 451-481 (452-58).

⁴ Dass dies « kaum auf Zufall oder Irrtum, sondern auf Absicht beruhen » soll, wie W. SPEYER, *Lit. Fälschung* 165 Anm. 1 im Anschluss an F. Jacoby vermutet, ist schwer einzusehen.

man wird jedoch diesem apologetischen Bemühen noch nicht eine Fälschungsabsicht unterschieben und von einer «zurechtgemachten Zeitrechnung» reden dürfen. «Ein grosser Teil der chronologischen Ansätze ist ... durch Kombination ... wirklicher Daten der heiligen Schrift (d.h. der LXX) gewonnen»¹. Die wissenschaftliche Chronologie hatte eben erst in Alexandrien ihren Höhepunkt erreicht, und es galt, die griechischen und orientalischen Chronologien in Übereinstimmung zu bringen. Demetrios unterscheidet sich hier durchaus positiv von den phantastischen Berechnungen, die unter dem Namen Manethos und Berossos' über das Alter der ägyptischen und babylonischen Überlieferung verbreitet waren. Eine weitere Aufgabe, der er sich widmete, war die Auflösung von Widersprüchen nach der bei den hellenistischen Philologen Alexandriens üblichen Methode der ἀπορίαι καὶ λύσεις. Ob und wie weit spätere jüdische Chronographen die Chronologie des Manetho veränderten, um sie ihrer eigenen Zeitrechnung anzupassen², bleibt ungewiss, zumal die Überlieferung der jüdischen wie der ägyptischen Chronologie in hellenistischer Zeit selbst nicht einheitlich war. Dass jüdische Historiker im 2. und 1. Jh. n. Chr. versuchten, die nationale Zeitrechnung mit der ihrer hellenistischen Umwelt zu synchronisieren, war an sich eine Notwendigkeit. Beim Polyhistor haben sich hier Spuren erhalten³. Unwahrscheinlich ist dagegen die generelle Annahme jüdischer «Fälschungen» unter dem Namen

¹ E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, 472. Zwischen der Chronologie des hebräischen Textes und der LXX bestand ein erheblicher Unterschied. Demetrios folgt schon der LXX; s. dazu B.Z. WACHOLDER, *op. cit.*, 454 ff.

² Einen solchen Eingriff vermuten R. LAQUEUR, Art. Manetho, *PW* 14, 1 (1928), 1087 ff.; vgl. W. HELCK, *Untersuchungen zu Manetho...* = *Unters. z. Gesch. und Altertumsk.* Äg. 18 (1956), 41 ff.; 62 ff.; 83 ff. und ders. Art. Manetho, *Der Kleine Pauly* 3 (1969), 952 f.

³ B. Z. WACHOLDER, *op. cit.*, 463 ff.

eines Berossos, Apollodoros und Eratosthenes¹. Der angebliche «jüdische Fälscher» war ein zu beliebtes Motiv früherer Forschergenerationen. Wenn z.B. H. Diels 1890 in seinem Aufsatz über «ein gefälschtes Pythagorasbuch» von «jener jüdischen Fälscherbande» spricht, «die sich in dem Labyrinth des Polyhistor eingenistet hat», so steht dahinter ein Anflug von jenem Antisemitismus, der gerade bei deutschen Gelehrten verbreitet war².

2.3.1 Unter dem Namen des Eupolemos verbergen sich, wie Freudenthal gezeigt hat, in den Fragmenten des Polyhistor zwei völlig verschiedene Schriftsteller³. Der eine ist ein Samaritaner, von dem wir eine *Geschichte Abrahams* besitzen⁴. Dieser wird darin als Kulturbringer dargestellt, der die Phönizier und Ägypter die Astrologie lehrte, die ihrerseits wieder auf Henoch zurückgeht. Noah wird mit Bel-Kronos und Henoch mit dem ersten Philosophen und Astrologen Atlas, dem Bruder des Prometheus, identifiziert. Wir haben in diesem Fragment — ganz ähnlich wie in der ältesten Sibylle — eine Verbindung von jüdisch-apokalyptischer Tradition mit babylonischer und griechischer Mythologie vor uns, die freilich in euhemeristischer Weise «entmythologisiert» wird. Im Vordergrund steht der Altersbeweis, zugleich zeigt das Fragment, wie man

¹ Gegen W. SPEYER, *Lit. Fälschung*, 165, Anm. 3 und B. Z. WACHOLDER, *op. cit.*, 465, Anm. 55. Es bleibt völlig unsicher, ob bereits Ps. Apollodor eine Synchronisation der griechischen, babylonischen und jüdischen Flutsage und Urgeschichte vollzogen hat. Darüber hinaus sollte man diese verbreiteten «Synchronisationen» nicht als Fälschungen bezeichnen.

² *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* hrsg. von W. BURKERT, Hildesheim 1969, 286. Eine typische Tendenzschrift in dieser Richtung ist H. WILLRICH, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur* = FRLANT 38 (1924); vgl. unten, Anm. 1, S. 247.

³ *Hellenistische Studien*, 82-103.

⁴ FGrH 724 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 197 f.; *Introduction*, 261 f. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 162 ff.; N. WALTER, Zu Pseudo-Eupolemos, *Klio* 43-45 (1965), 282-290. F 2 wurde anonym überliefert.

versuchte, in einer neuen historischen Situation die eigene heilige Geschichte mit den Traditionen der anderen Völker zu verbinden, ohne den Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens aufzugeben. Entstanden ist das Werk in vormakkabäischer Zeit unter seleukidischer Herrschaft, möglicherweise in Samarien selbst. Ob der Name des Verfassers verlorenging oder dieser gar ebenfalls Eupolemos hiess und dadurch die Identifikation mit dem jüdischen Geschichtsschreiber bei Alexander Polyhistor zustandekam, lässt sich nicht mehr sicher entscheiden; da Alexander Polyhistor sonst nur jüdische Autorenliteratur überlieferte, möchte man annehmen, dass das Werk nicht ursprünglich anonym war.

2.3.2 Der Jude Eupolemos¹ schrieb einige Jahrzehnte später zur Zeit der siegreichen makkabäischen Expansion in Palästina, möglicherweise ist er mit dem *I Makk.* 8, 17 und *II Makk.* 4, 11 erwähnten Priester Eupolemos, S. d. Johannes, identisch, der im Auftrage des Judas Makkabaios eine Gesandtschaft nach Rom leitete. Auch bei ihm findet sich das Kulturbringermotiv. Mose habe als der «erste Weise» Juden die Schrift gelehrt, über die Phönizier sei sie dann später zu den Griechen gelangt (F 1). Der Schwerpunkt der Fragmente liegt jedoch auf dem Tempelbau Salomos. Im Anschluss an die Nachrichten über den Austausch von Botschaften zwischen Salomo und König Hiram von Tyrus *I Kg.* 5, 15-23 und *II Chr.* 2, 2-15, die nach *II Chr.* 2, 10 bereits in Briefform erfolgten, verfasste Eupolemos einen fiktiven Briefwechsel zwischen Salomo und den Königen von Phönizien und Ägypten (F 2 § 32-41, 1). Auch Josephus gibt dem alttestamentlichen Bericht die Form eines Briefaustausches und versichert, dass «Abschriften dieser Briefe» nicht nur in den jüdischen Schriften

¹ *FGrH* 723 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 179 ff.; vgl. *Introduction*, 252 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 169 ff. Josephus betrachtet ihn ebenfalls als Heiden: *C.Ap.* I 218.

sondern auch in den « tyrischen Archiven » erhalten seien (*Ant.* VIII 50-56), nach *C.Ap.* I 111 sollen « sich Salomo und Hiram viele Briefe geschrieben haben, die bis heute bei den Tyrern erhalten sind ». Josephus beruft sich dabei auf zwei Schreiber phönizischer Geschichte, Menander von Ephesus und Dios, nach denen Salomo und Hiram ständig Rätsel ausgetauscht hätten, ein Motiv, das auch im *Achikarroman* bzw. in der *Äsopvita*¹ eine Rolle spielt (*FGrH* 783 F 1 § 119 und 785 F 1 § 114 f.). Dagegen ist der Briefwechsel des Salomo mit dem Pharao Uaphres bei Eupolemos eine freie Analogiebildung zu dem vorgegebenen Austausch mit dem phönizischen König. Das Ziel dieser historischen Fiktion war die Betonung der politischen Macht Salomos, die dem wiedererwachenden politischen Selbstbewusstsein der Juden nach den Makkabäerkämpfen entsprach. Beide Könige werden praktisch als Vasallen dargestellt, die Salomo als « Grosskönig » anreden und seinem Befehl um Unterstützung des Tempelbaus ohne Verzug nachkommen².

2.4 Die romanhafte, aretalogische Mosebiographie des ägyptischen Juden *Artapanos*³ könnte auf Grund ihrer politischen Ansprüche und ihrer synkretistischen Tendenz aus der Militärkolonie um den jüdischen Tempel von Leontopolis stammen. Aber auch eine vormakkabäische Entstehung ist nicht völlig auszuschliessen. Unwahrscheinlich ist dagegen die Vermutung Freudenthals⁴, ein jüdischer

¹ Achikar: R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* ... II, 1913 (Nachdr. 1963), 750 ff.; 780 ff.

² Ein derartiger Austausch von Nachrichten oder Briefen zwischen Königen gehört, wie die Achikarüberlieferung, *Esra/Nehemia*, *Esther* und *Daniel* zeigen zum weisheitlich-orientalischen Erzählungsstil und sollte — gegen W. SPEYER, *HAW* 164 — nicht als « Fälschung » bezeichnet werden. Vgl. etwa auch die Vielzahl von Königsbriefen im *Alexanderroman* des Ps.-Kallisthenes.

³ *FGrH* 726 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 186 ff.; vgl. *Introduction*, 255 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 166 f.; 170 f.

⁴ *Hellenistische Studien*, 143 ff.

Fälscher habe diese Schrift, ähnlich wie bei *Pseudo-Aristeas*, einem Nichtjuden, und zwar einem ägyptischen Priester, unterschoben. Artapanos war ein persischer, kein ägyptischer Name und persische Namen finden sich auch sonst bei Juden. Wie bei dem unbekanntem Samaritaner und Eupolemos begegnen wir dem Kulturbringer- und Erfindermotiv, ja es wird bis zur letzten Konsequenz durchgeführt. Hier stammt nicht nur die Astrologie von Abraham, sondern entsprechend von Joseph die Landvermessung, die Aufteilung des Ackerbodens einschliesslich des Tempellandes; der grösste Erfinder ist jedoch Mose selbst, dem nahezu alle Kulturgüter vom Kriegswerkzeug bis zur Philosophie zuzuschreiben sind. Er hat nicht allein die politische Ordnung Ägyptens stabilisiert, sondern gleichzeitig die ägyptische Religion erfunden; er erhielt so beim Volk «gottgleiche Verehrung» und wurde wegen der τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἐρμηνεῖα Hermes(-Thot) genannt. Für die Griechen war er dagegen Musaios, der Lehrer des Orpheus. Das traditionelle Verhältnis der beiden, dem wir im jüdischen Testament des Orpheus begegnen, wird hier einfach umgekehrt. Der Name Musaios wird dann später von dem judenfreundlichen Neupythagoräer Numenius wieder aufgenommen¹. Aus alledem ergibt sich, dass Artapanos mit der biblischen Geschichte äusserst frei umging, u.a. wird sie durch Mirakel ausgeschmückt: Wie bei Dionysos oder Apollonios von Tyana öffnen sich die Kerkertüren von selbst, Mose geht vom Gefängnis direkt in den Königspalast², der König fällt unter der Wirkung des ihm ins Ohr gehauchten Gottesnamen wie tot zu Boden und wird durch

¹ Eus. *Pr. ev.* IX 8, 2 (GCS 43, 1 Mras 494); vgl. E. R. DODDS in: *Entretiens* V (1960), 5 ff. und J. H. WASZINK, *Entretiens* XII (1966), 50 ff. Zu Mose als Erfinder s. J. JEREMIAS, Art. Μωυσης IV (1942), 854 f. und K. THRAEDE, Art. Erfinder, *RAC* V (1962), 1244 ff.

² Zum Motiv: O. WEINREICH, Gebet und Wunder, *Genethliakon W. Schmidt* 1929 = *Religionsgeschichtliche Studien*, 1968, 118-179.

Mose wieder zum Leben erweckt. Hier wird deutlich, warum Mose für die Antike als der grosse *Magier*¹ erscheinen konnte, weiter wird die Macht des geheimen Gottesnamens der Juden sichtbar, der als *Iao*² in den Zauber-Papyri und -Gemmen eine grosse Wirkung entfaltete. Trotz dieser bizarren Züge ist der Roman des Artapanos eine ausgesprochen nationale Tendenzschrift. Sie soll die religiöse, intellektuelle und politische Überlegenheit der Juden demonstrieren, die ja im 2. Jh. seit der Gründung von Leontopolis eine bedeutende politisch-militärische Rolle in Ägypten spielten.

2.5 Eine ähnliche Tendenz, in der sich Synkretismus und Nationalstolz miteinander mischen, zeigt das bei Josephus überlieferte, ebenfalls aus dem Werk des Polyhistor stammende Fragment des « Propheten » *Kleodemus Malchos*³ über Abraham und Ketura (*Gen.* 25, 1-6). Die Söhne und Enkel aus dieser Ehe habe Abraham teilweise zur Kolonisation Afrikas ausgesandt. Sie seien dann Herakles bei seinem Feldzug gegen Lybien und Antaios zu Hilfe gekommen und Herakles habe eine Enkelin Abrahams geheiratet. Derartige Spekulationen beleuchten auch die Entstehung der Legende über die *Verwandschaft* der Juden und Spartaner durch ihre gemeinsame Abstammung von Abraham, eine Legende, die nicht nur von den jüdischen Hellenisten in Judäa, sondern auch von ihren makkabäischen Gegnern geglaubt wurde. *I Makk.* und Josephus berichten von einem unechten Brief des

¹ Zu magischen Moseschriften s. A.-M. DENIS, *Introduction*, 140; I. HEINEMANN, *PW* 16, 1 (1933), 363; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 436 f.

² R. GANSCHINIETZ, *PW* 9, 1 (1914) 698 ff.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 472; 476 ff.

³ *FGrH* 727 = 273 F 102 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 196 f.; vgl. *Introduction*, 259 ff. Es ist das einzige Fragment, das von Josephus, *Ant.* I 238-241, überliefert wird. Möglicherweise stammt es nicht aus Alexanders *Über die Juden*, sondern aus den *Lybika*; vgl. jedoch F. JACOBY, *Komm. zu III a 273, S.* 301.

spartanischen Königs Areus (I. gestorben 265 v. Chr.) an den jüdischen Hohenpriester Onias (I.). Die Entstehung dieser Legende ist jedoch sicher nicht in Sparta, sondern in hellenistischen Kreisen Judäas im 3. Jh. v. Chr. zu suchen¹. Auch der Hinweis auf die Freundschaft Abrahams mit den Vorfahren der Pergamener beruht auf ähnlichen Vorstellungen, dürfte jedoch aus einem echten Dokument aus der Zeit Hyrkans I. (134-105) stammen².

2.6 Diese synkretistisch gefärbte und zugleich nationalstolze « Geschichtsschreibung » in Prosa wird ergänzt durch zwei epische Werke und ein dramatisches Opus. Von dem älteren Philo³ sind 24 Hexameter erhalten, die in dunkler, Lykophrons Cassandra nachahmender Sprache Isaaks Opferung durch Abraham, die Herrschaft Josephs über Ägypten und den angeblich international berühmten Wasserreichtum Jerusalems schildern. Auch dieses Werk dürfte trotz seines Titels *Über Jerusalem* vor allem die jüdische Geschichte dargestellt haben. Das Gegenstück dazu ist die Verherrlichung Sichems, der « heiligen Stadt » (ιερόν ἄστυ), in homerischen Hexametern durch den Samaritaner Theodos⁴. Die Stadt wurde gegründet durch Sikimios, den Sohn des Hermes. D.h. Theodotos projiziert den nach Gen. 34 erwähnten König Emmor (hebr. ḥāmôr) und seinen Sohn

¹ *I Makk.* 12, 7-9; Josephus, *Ant.* XII 226 f.; vgl. XIII 164-170; *I Makk.* 12, 5-23; *I Makk.* 5, 9; dazu B. CARDAUNS, Juden und Spartaner, *Hermes* 95 (1967), 317-324; M. HENGEL, *op. cit.*, 133 f.

² Josephus, *Ant.* XIV 255, dazu E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III, 13.

³ *FGrH* 729 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 203 f.; vgl. *Introduction*, 272 f.; Y. GUTMAN, Philo the Epic Poet, *ScrHier* 1 (1954), 36-63. Auch ihn betrachtet Josephus als heidnischen Autor: *C.Ap.* I 218.

⁴ *FGrH* 732 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 204 f.; vgl. *Introduction*, 272 f.; vgl. den Preis von Sicheim-Neapolis in der samaritanischen Synagogeninschrift in Thessalonich: B. LIFSHITZ / J. SCHIBY *RB* 75 (1968), 369: ἀξι Νεάπολις μετὰ τῶν φιλοῦντων [αὐτήν ...

Sikimios in die mythologische Urzeit zurück, verwandelt Em-mor in Hermes und schafft die Möglichkeit einer Gründungs-sage, wie wir sie auch häufig bei Stephan von Byzanz finden¹.

2.7 Als letzter der von Alexander Polyhistor gesammelten Autoren wäre der Tragiker Ezechiel² mit seiner dramatischen Schilderung der Mose und Exodus-überlieferung im Stile des Euripides zu nennen. Trencsényi-Waldapfel³ sieht in diesem Werk einerseits ein klassisch gestaltetes Drama in fünf Akten, auf der anderen Seite weist er eine Reihe von Parallelen zum palästinischen *Midrasch* nach. Die Traumvision Moses erinnert an die zahlreichen Deutevisionen des palästinischen *Targums*⁴. Zu kühn ist dagegen wohl seine Vermutung, dass sich hinter dem Angriff gegen den Tragiker Theodectes in *Ps.-Arist.* 316, der mit Blindheit geschlagen wurde, weil er biblische Texte in ein Drama übertragen wollte, eine Polemik gegen das Werk des jüdischen Tragikers verberge. Die mögliche Entsprechung der Namen war bereits H. Graetz aufgefallen⁵.

¹ E. SCHÜRER, *op. cit.*, III, 500, Anm. 34.

² A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 207-216; Euseb. *Pr. ev.* IX 28, 2-4 (*GCS* 43, I, S. 525-527); vgl. Clem. Alex. *Strom.* I 23, 155, 2-7 und 156, 2; Euseb. *Pr. ev.* IX 29, 16 (*GCS* 43, I, S. 537 f.). Ein anonymes Fragment über die Schlange als Versucherin findet sich bei Epiphanius, *Panar.* 64, 29, 6 (*GCS* 31, S. 447 f.). Vgl. A.-M. DENIS, *Introduction*, 273 ff.; J. WIENECKE, *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur Ἐξᾶγωγῆ fragmenta*, phil. Diss. Münster 1931. Zu Text und Metrum s. auch J. STRUGNELL, *HTbR* 60 (1967), 449-457.

³ Une tragédie grecque à sujet biblique, *Acta Orientalia* 2 (1952), 143-164; vgl. auch A. KAPPELMACHER, Zur Tragödie der hellenistischen Zeit, *Wiener Studien* 44 (1924-5), 69-86 und B. SNELL, Ezechiels Mosedrama, *Antike und Abendland* 13 (1967), 150-164.

⁴ Zur targumischen Deute-Vision, s. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* = Frankfurter theol. Studien 4, 1970, 201-248. Vgl. auch die Traum-Vision des Pharao *Tg. Jer.* I zu *Ex.* I 15 ff., dazu die Parallele Josephus *Ant.* II 205 f., sowie den Traum Amrams *Ant.* II 212 ff.

⁵ I. TRENCSENYI-WALDAPFEL, *op. cit.* 161 Anm. 27. In Wirklichkeit handelt es sich um den Rhetor Theodectes, einen Zeitgenossen des ebenfalls erwähnten Theopomp; s. E. DIEHL, *PW* 2. R 5, 2 (1934), 1725 f.

Auf jeden Fall weist die Notiz in *Ps.-Aristeas* darauf hin, dass derartige Dramatisierungsversuche der heiligen Überlieferung auch bei Juden abgelehnt wurden, die sonst dem hellenistischen Geist positiv gegenüberstanden.

2.8 Es ist auffallend, dass alle diese so verschiedenartigen von Alexander Polyhistor zusammengestellten jüdischen und samaritanischen Autoren sich um die positive Darstellung ihrer heiligen Geschichte und gleichzeitig um den Nachweis ihrer Überlegenheit gegenüber den nichtjüdischen Völkern, vor allem den Ägyptern, Griechen und Phöniziern (= Kanaanäern) bemühen. Eine grosse Rolle spielt dabei der Altersbeweis und das Kulturbringermotiv, gegenüber synkretistischen Kombinationen ist man teilweise recht grosszügig, dieselbe Freiheit zeigt man — mit Ausnahme des Demetrios — auch gegenüber der überlieferten biblischen Erzählung, die nach Belieben zur grösseren Ehre des eigenen Volkes ausgestaltet wurde. Wir finden diese — für unsere Vorstellungen erstaunliche — Grosszügigkeit freilich genauso in den palästinischen haggadischen Nacherzählungen der heiligen Geschichte, etwa im *Jubiläenbuch*, dem *Genesisapokryphon* oder in den pseudophilonischen *Antiquitates biblicae*. Die Angleichung an die hellenistische Literatur betraf weniger den Inhalt als Form und Stil, dort wo man auf die griechische Mythologie Bezug nahm, geschah es meist, um sie euhemeristisch zu entkräften oder sie der eigenen Tradition einzuordnen.

3.1 Unsere Ausgangsthese, dass in der Diaspora die schriftstellerische Individualität und damit das Bewusstsein des geistigen Eigentums stärker ausgeprägt war als im palästinischen Mutterland, wird erst recht durch die Werke der grossen Geschichtsschreiber und Religionsphilosophen bestätigt: Jason von

Kyrene, Josephus, Justus von Tiberias¹, Aristobul und Philo von Alexandrien. Und dennoch lohnt es sich, kurz bei ihnen zu verweilen, weil deutlich wird, wie nahe Authentizität und Anonymität, echte Verfasserschaft und Pseud-epigraphie beieinanderliegen.

3.2 Die in der 2. H. des 2. Jh. v. Chr. entstandenen fünf Bücher des Jason von Kyrene² über den Aufstand des Judas Makkabäus und seine Vorgeschichte waren ein typisches Beispiel für die rhetorisch-pathetische Geschichtsschreibung. Erhalten sind sie jedoch nur noch in der Form einer anonymen Epitome aus dem Anfang des 1. Jhs. v. Chr., dem sogenannten *II Makkabäerbuch*³. Der Epitomator hat nach seinem eigenen Urteil «all das, was von Jason von Kyrene in fünf Büchern dargelegt worden ist ... auf ein einziges Buch zusammengedrängt» (2, 23). Freilich hat er nicht nur stark verkürzt, sondern auch je und je nach Belieben erweitert und verändert. Gemäss seinem Schlusswort 15, 38 f wollte er den Leser durch «Wein ... mit Wasser vermischt» angenehm unterhalten. So beginnt er mit zwei Briefen, von denen der erste durch E. Bickermann als echtes Schreiben der Jerusalemer an die Judenschaft in Alexandrien erwiesen wurde (1, 1-10 a), während der 2. umfangreichere Brief eine Fälschung darstellt oder aber

¹ *FGrH* 734; A.-M. DENIS, *Introduction*, 267; vgl. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* 1, 58 ff.; F. RÜHL, *RbM* 71 (1916), 289-308. Leider ist von seinem Werk, das noch dem Patriarchen Photios vorgelesen wurde, praktisch nichts mehr erhalten.

² S. jetzt die grosse Arbeit von J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, phil. Diss. Köln 1971; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 176-183.

³ Ed. R. HANHART/W. KAPPLER, *Septuaginta Göttingensis* Bd. 9, 1959; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 785 ff.; L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen...*, 1971, 58 ff.; vgl. R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times*, New York 1949, 506-524; H. BUNGE, *op. cit.*, 153 ff.; 595 ff.

zumindest stark interpoliert ist (I, 10 b - 2, 18)¹. Weiter fügte der Epitomator im Anschluss an den Bericht vom Martyrium des Schriftgelehrten Eleazar (6, 18-31) die ganz aus dem Rahmen fallende Erzählung vom Märtyrertod der sieben Brüder mit ihrer Mutter vor dem König ein (c.7). Sie wurde der Prototyp der späteren christlichen und jüdischen Märtyrerverlegende und fand nicht nur Eingang in die rabbinische Tradition (*Gittin* 57 b), sondern bildete die Grundlage zu einem stark stoisch geprägten philosophischen Traktat über die Frage, « ob die fromme Vernunft Selbstherrscherin der Triebe sei » (εἰ αὐτοδέσποτος ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός, *IV Makk.* 1, 1). Auch diese Schrift war anonym, sie entstand im 1. Jh. n.Chr. vermutlich in Antiochien und wurde bereits von Euseb und Hieronymus dem Josephus zugeschrieben. Die heute übliche Bezeichnung *IV Makkabäerbuch* findet sich seit Synkellos².

3.3 Der jerusalemische Priester, Befehlshaber der Aufständischen in Galiläa und spätere Pensionär des flavischen Kaiserhauses, Josephus, ist diejenige hellenistisch-jüdische Schriftstellerpersönlichkeit, deren Individualität wir am besten erfassen können³. Dennoch stellt sich gerade bei seinem Hauptwerk, den *Antiquitates*, nicht nur die in der Antike allgegenwärtige Frage von « Dichtung und Wahrheit »,

¹ E. BICKERMANN, Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v.Chr. (*II Makk.* 1, 1-19), *ZNW* 32 (1933), 233-254. H. BUNGE, *op. cit.*, 32-152 hält auch *II Makk.* 1, 10 b - 18 a und 2, 16-18 für einen echten Brief aus dem Jahr 164 und sieht in *II Makk.* 1, 18 b - 2, 15 eine Interpolation mit apokryphen « Aufzeichnungen der Denkwürdigkeiten Nehemias (2, 13) und einem midraschartigen Exkurs über die Tempelrestauration ».

² Text bei A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1939, I, 1157-1184; dazu E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, 524 ff.; O. EISSFELDT, *op. cit.*, 831 ff.; L. ROST, *op. cit.*, 80 ff.; zum philosophischen Hintergrund s. I. HEINEMANN, *Poseidonios metaphysische Schriften* I, 1921, 154 ff.; zur antiochenischen Märtyrertradition, s. E. BICKERMANN(N), *Les Maccabées de Malala, Byzantion* 21 (1951), 63-83.

³ S. M. HENGEL, *Die Zeloten* = AGSU 1, 1961, 6-16.

sondern auch die nach der Grenze zwischen tendenziöser Darstellung und bewusster Fälschung. Dies gilt etwa für die zahlreichen in seinem Werk verstreuten Briefe und Urkunden, über die man heute im ganzen positiver urteilt, als zur Zeit von H. Willrich; die zahlreichen «Reden» sind dagegen völlig frei gestaltet¹. In der Darstellung der alttestamentlichen Geschichte verwendet Josephus nicht nur häufig zur Ausmalung die palästinische Haggada², sondern auch die bunten Farben des hellenistischen Romans. Die Szene von Joseph und Potiphars Weib spinnt er unter Verwendung des Hippolytos-Motivs zu einer dramatischen Liebesnovelle aus³; die mit reichem nichtbiblischem Material ausgestafferte Mosegeschichte erhält den Charakter eines biographischen Romans, wobei er auf Traditionen zurückgreift, die auch Artapanos verwendet hat. Ein weiteres Problem ist die

¹ S. oben Anm. 2, S. 237; vgl. *Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur*, 1900, und die schroff antijüdische Herodesbiographie: *Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom*, 1929. Das Urteil von A. SCHALIT, *König Herodes*, Stud. Jud. 4, 1969, IX «das Werk zeugt für den leidenschaftlichen Judenhass des Verfassers» ist keine Übertreibung. Zu den jüdischen Urkunden s. E. BICKERMANN, Une question d'authenticité, Les privilèges juifs, *Mélanges I. Levy = AIPHOS* 13 (1953), 11-34.

² S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Wien 1930; B. HELLER, Grundzüge der Aggada des Flavius Josephus, *MGWJ* 80 (1936), 237-246 (241 ff.): Apologetische Tendenzen = Verschweigen, Harmonisierung, Rettungen, Beschönigungen, Verherrlichungen, rationale Begründungen, Flucht vor dem Anonymen, Hellenisierungen, Allegorese; I. HEINEMANN, Josephus' Method in the Presentation of Jewish Antiquities, *Zion* 5 (1940), 180-203 (hebr.). Auf weite Strecken folgt Josephus getreu dem alttestamentlichen Geschichtsbericht; s. N. G. COHEN, *JQR* 45 (1963-4), 311-332.

³ *Ant.* II 41-59; M. BRAUN, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung* = Frankfurter Studien z. Rel. u. Kult. d. Ant. 6, 1934, 58, 23-117: die «älteste uns bekannte romanhaft ausgestaltete 'Phädrabel'», vgl. ders. *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, 44-93; H. SPRÖDOWSKY, *Die Hellenisierung der Geschichte von Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus* = Greifswalder Beiträge 18, 1937. M. HADAS, *Hellenistic Culture*, New York/London 1959, 153 ff.; H. J. TSCHIEDEL, *Phaedra und Hippolytos*, phil. Diss. Erlangen 1969, 33 ff. S. auch unten S. 265 das *T. Joseph.*

Fragwürdigkeit gewisser Quellen. Zwar betont Josephus immer wieder die Zuverlässigkeit seines Berichts¹, aber gerade bei den jüdischen Quellen war nicht zuletzt der Gesichtspunkt wesentlich, ob sie der höheren Ehre seines Volkes und seines Gesetzes dienen, das älter und grösser ist als alle griechische Weisheit. Aus diesem Grunde arbeitet er den Aristeebrief als eine für ihn zuverlässige Quelle ein², ja er möchte nach dem Prolog der *Antiquitates* für den griechischen Leser dieselbe Rolle spielen wie der Hohepriester Eleazar für Ptolemaios II. Philadelphos und wünscht dem Leser den gleichen Eifer, wie ihn der König dem Gesetz entgegenbrachte (*Ant.* I 10-12). Weiter zitiert er als erster jüdischer Autor die Sibylle³ und übernimmt aus einem jüdischen *Alexanderroman* den Bericht von der Huldigung Alexanders vor dem Hohenpriester in Jerusalem. U.a. sei dort Alexander das *Danielbuch* mit der Weissagung, dass ein Grieche das Perserreich zerstören werde, gezeigt worden und er habe dies sofort mit Freuden auf sich bezogen (*Ant.* XI 313-347). Derartige Alexanderlegenden tauchen später nicht nur in der talmudischen Überlieferung auf, sondern auch in gewissen Versionen des *Alexanderromans* von Ps. Kallisthenes⁴. Eine weitere Quelle berichtet über das Schicksal der ersten jüdischen « Bankiersfamilie », der Tobiaden⁵, und schliess-

¹ *Bell.* I 16; VII 455; *Ant.* I 4, 16 f.; VIII 56; XVI 187; XX 157.

² *Ant.* XII 12-118 und *C.Ap.* II 45-47. Er macht u.a. Apion den Vorwurf, diese « Quellen » übersehen zu haben; vgl. auch A. PELLETIER, S. J., *Flavius Josèphe adaptateur de la lettre d'Aristée*, Paris 1962.

³ *Ant.* I 118 = *Sib.* III 97-104, vermutlich nach Alexander Polyhistor wegen des Plurals θεοί; vgl. A. RZACH, *PW* 2. R. 2, 2(1923), 2101; anders JACOBY *FGrH* 273 F 79, 4 dazu Komm. S. 283; 289; vgl. auch Abydenos *FGrH* 685 F 4 b, 2.

⁴ Lit. bei W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 164, Anm. 10; erg. F. PARTHE, *Der griechische Alexanderroman*, Rez. Γ Buch III = *Btr. Klass. Phil.* 33, 1969, 402 f.; 406 f. Zur talmudischen Literatur s. P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, Index IV, 1214 s.v. Alexandersagen; vgl. unten S. 257 Anm. 2.

⁵ *Ant.* XII 160-236, dazu M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 486-503.

lich verbindet er die im *Bellum* noch einseitig vorherrschende positive Darstellung des Herodes durch Nikolaos von Damaskus mit einer schroff antiherodianischen Quelle, vermutlich priesterlicher Herkunft. Da Josephus in der Regel nur seine nichtjüdischen Quellen nennt, wissen wir nicht, ob es sich hier um anonyme, pseudonyme oder durch den Verfassernamen gekennzeichnete Quellen handelt. In seiner Apologie *C. Apionem*, wo er sich besonders um den Altersbeweis bemüht, verwendet er nicht nur das gefälschte Geschichtswerk des Hekataios *Über die Juden* (s. unten S. 301 ff.), sondern möglicherweise auch teils projüdisch, teils anti-jüdisch überarbeitete Manethotexte¹.

3.4 Der erste bekannte jüdische Religionsphilosoph ist Aristobul². Seine durch Clemens Alexandrinus und Euseb erhaltene Lehrschrift wurde seit Richard Simon, 1685, in ihrer Echtheit immer wieder angefochten, in neuerer Zeit vor allem durch A. Elter und P. Wendland. Man sah in dieser Schrift «das Produkt eines christlichen... pseudonym schreibenden Philon-Nachahmers aus dem 2. oder 3. Jh. n. Chr.»³. Mit einer gründlichen Arbeit hat N. Walter ihre Echtheit nachgewiesen, nachdem schon R. Keller die Verwandtschaft mit der Sprache eines Polybios, Diodor und der ptolemäischen Papyri aufgezeigt hatte⁴. In einer ca. 170

¹ R. LAQUEUR, *PW* 14, 1 (1928), 1064-1080; vgl. W. HELCK, *Der Kleine Pauly* 3 (1969), 952.

² Text: A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 217-228.

³ S. den Forschungsüberblick von N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos* = TU 86 (1964), 1-6 (zit. S. 2); vgl. ders., Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos, *Helikon* 3 (1963), 353-372 und ders., Frühe Begegnungen zwischen jüdischem Glauben und hell. Bildung in Alexandria, *Neue Beiträge z. Gesch. d. Alten Welt* I, 1964, 367-378. Von «(Pseudo-)Aristobulos» spricht selbst noch P. KATZ, *ZNW* 47 (1956), 212.

⁴ R. KELLER, *De Aristobulo Judaeo*, phil. Diss. masch. Bonn 1948. Zur Charakterisierung, s. N. WALTER, *op. cit.*, Anm. 4 und 120 f. Vgl. auch M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 195-307; A.-M. DENIS, *Introduction*, 277-283; J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, 53 ff.; 67 ff.

v. Chr. dem jungen Ptolemaios VI. Philopator gewidmeten Lehrschrift deutet Aristobul mit seiner gegenüber dem späteren *Aristeasbrief* und Philo noch wenig entwickelten Allegorese die anthropomorphe Redeweise des *Pentateuch* (*Pr. ev.* VIII 9, 38-10, 17), in einem weiteren Fragment betont er als erster die Abhängigkeit Platos und Pythagoras' von Mose und äussert im Gegensatz zum späteren *Aristeasbrief* die Hypothese einer älteren griechischen Teilübersetzung des mosaischen Gesetzes, die schon Plato vorgelegen habe, das ganze Gesetz sei dann auf Betreiben von Demetrios von Phaleron unter Ptolemaios II. Philadelphos übersetzt worden; d.h. er kennt schon die Legende, die später Ps. Aristeas literarisch ausgestaltet hat. Zur Unterstützung seiner Meinung, dass «Pythagoras, Sokrates und Plato» die Erschaffung und Erhaltung der Welt durch die Kraft des einen Gottes erkannt hätten, beruft er sich auf den noch älteren Orpheus (s.u.S. 293). Unmittelbar darauf folgt das Zitat des berühmten Anfangs der *Phainoumena* von Aratos, wobei Aristobul ausdrücklich begründet, warum er den Begriff Zeus des Originals durch «θεός» ersetzt: «Alle Philosophen sind sich darüber einig, dass man von Gott heilige Begriffe haben müsse. Unsere Schule (αλήθεσις) dringt mit Recht am meisten darauf» (XII 6-8). Man kann aus dieser Begründung seiner Änderung schliessen, dass Aristobul seine Quellen *bona fide* verwendete und selbst kein Fälscher war¹, auch wenn er gegen Ende

¹ Man sollte darum besser nicht vom «jüdischen Fälscher Aristobulos» sprechen, s. W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 101. Gegen Speyer 162 weist Aristobulos nicht aus «Vorsicht» auf die Änderung des Aratoszitats hin, sondern aus theologischen Gründen. Er lehnt bewusst die Verwendung des heidnischen Gottesnamens ab. Ps. Aristeas 16 und Josephus *Ant.* XII 22 sind in diesem Punkt weniger empfindlich, vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 481 ff. Vgl. auch die euhemerisierende Deutung des Gottesnamens Zeus, *Sib.* III 141. Anders, *Ant.* XIII 260: der jüdische Gesandte Diodoros Sohn des Jason in Rom, Philo, *De prov.* 91, der Ausruf «beim Zeus» (Quelle?) und das Testament des Orpheus bei Ps. Justin, unten S. 293 f. Gegen eine derartige «leichtfertige» Verwendung des Begriffs «Zeus» will A. mit diesem Hinweis polemisieren.

seiner Lehrschrift einige gefälschte bzw. veränderte Hesiod- und Homerverse sowie Verse des mythischen Sängers Linos über die Bedeutung des 7. Tages, bzw. der Siebenzahl überhaupt, anführt, die für ihn wie für die Pythagoreer ontologische Bedeutung besass. Bei Clemens Alexandrinus erscheinen die Linosverse unter dem Namen des Kallimachos ¹. Wahrscheinlich stammten sie aus einem Florilegium jüdisch-pythagoreischen Ursprungs ².

3.5 Es ist ein Zeichen für die gründliche, wohl alle seine jüdischen Vorgänger und Zeitgenossen überragende griechische Bildung Philo, dass er, der die griechischen Dichter und Philosophen seit Homer und den Ioniern häufig erwähnt und zitiert, niemals derartige Tendenzfälschungen verwendet. Orpheus und die Sibylle erwähnt er überhaupt nicht. Aber auch die Prophetenbücher und Hagiographen treten völlig zurück, obwohl er — wie seine Schrift *De prae-miis et poenis* zeigt — eine sehr realistische, politisch-nationale Eschatologie besass. Erst recht lässt sich bei ihm keine Kenntnis von Apokalypsen und anderen Pseudepigrapha nachweisen. Sein Interesse konzentrierte sich in erster Linie auf die Interpretation des von Gott offenbarten *Pentateuch* mit Hilfe der alexandrinischen Hermeneutik, vor allem der Allegorese. Selbstverständlich war auch er überzeugt vom höheren Alter der jüdischen Religion und der Abhängigkeit der griechischen Philosophen von Mose ³, aber er bedurfte

¹ A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 226 (*Strom.* V 14, 107, 4) vgl. unten, S. 294 f.

² N. WALTER, *op. cit.*, 150-171; vgl. W. SPEYER, *loc. cit.* Ähnlich wie bei Orpheus (s. unten S. 292 ff.) erweckte der Pythagoreismus das Interesse gewisser jüdischer Kreise — nicht umgekehrt, s. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings*... Acta Ac. Abo. 1961, 48 ff.

³ Zu den griechischen Schriftstellern bei Philo, s. den Sachweiser zu Philo von W. THEILER in: Philo von Alexandria. *Die Werke in deutscher Übersetzung*. VII, 1964, 388-392. E. SCHÜRER, III, 698 f.; H. A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge Mass. 1962, I, 87-115; 140 ff. In *Quaest. in Gen* 4, 152 erscheint bereits das Diebstahlsmotiv; ähnlich *Spec. leg.* 4, 61 (C.-W. V, 223), dazu K. THRAEDE, *RAC* 5 (1962), 1243 f. s. unten S. 296 Anm 2.

zur Unterstützung dieser Meinung keines Rückgriffs auf trübe Quellen. Wenn er in seiner *Vita Mosis* den Heros in der Form eines philosophischen Erziehungsromans nach Art der *Cyropaedie* Xenophons verherrlicht, ihn zu einer übermenschlichen Gestalt hochstilisiert und sich reicher haggardischer und psychologischer Ausmalung bedient, obgleich er sich damit weit von den schlichten Aussagen der LXX entfernt¹, so entspricht dies der philosophisch-rhetorischen Manier seiner Zeit und dem Geschmack der griechisch gebildeten Leser, die er mit diesem apoletischen Roman ansprechen wollte. Ähnlich ist es auch mit den von der Tendenz her verwandten Schriften *C. Flaccum* und *Legatio ad Gaium*. Von modernen Vorstellungen her müsste der angebliche *Brief des Agrippa I. an Caligula* sicher als Fälschung betrachtet werden, denn er wurde, wenn überhaupt — Josephus berichtet hier ganz anders —, gewiss nicht in dieser barocken, manierierten Weise geschrieben; aber selbst hier folgt Philo nur der literarischen Konvention². Als Schriftsteller und Gelehrter steht Philo in einsamer Höhe über den anderen jüdischen Literaten der hellenistisch-römischen Zeit, das Problem der tendenziösen Fälschung tritt an ihn am wenigsten heran. Auch darin zeigt sich die Überlegenheit seiner griechisch-jüdischen Bildung.

3.6 Damit hätten wir den Kreis der hellenistisch-jüdischen Verfasser abgeschrieben, von denen eine gewisse

¹ L. TREITEL, Agada bei Philo, *MGWJ* 53 (1909), 28-45; 159-173; 286-291; E. STEIN, *Philo und der Midrasch* = *BZAW* 57, 1931; vgl. A. PRIESSNIG, Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandrien, *MGWJ* 73 (1929), 143-155.

² *Leg. ad C.*, 276-329; vgl. dagegen Josephus *Ant.* XVIII 289-301. E. M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini legatio ad Gaium*, Leiden 1961, 291 f., hält den zeitgenössischen Bericht Philos für ursprünglicher, räumt jedoch ein: «the letter given by Philo is probably not a verbatim copy of that actually written by Agrippa, but, in accordance with the conventions of ancient historiography, merely reproduces its general contents.» Selbst dies scheint mir noch fraglich zu sein.

schriftstellerische Individualität sichtbar wird. Sie sind durchweg **Tendenzschriftsteller**: Im Mittelpunkt ihres Bemühens steht die Darstellung der Geschichte und religiösen Anschauungen und heiligen Traditionen ihres Volkes. Gemeinsam ist ihnen weiter die apologetische Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur, an der sie jedoch selbst durch ihre literarische Bildung mehr oder weniger teilhaben. In der Frage des Altersbeweises und der Abhängigkeit der griechischen Philosophie wird die Frage der geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit — die sie im modernen kritischen Sinne freilich noch gar nicht stellen konnten — der apologetischen Tendenz völlig untergeordnet. Die Vergangenheit wird ganz unter dem Gesichtswinkel der Probleme der Gegenwart gesehen, sie hat für dieselbe paradigmatische Bedeutung. Die verwendeten Quellen wie auch die Methode ihrer Kombination ist häufig von zweifelhafter Art und die Abgrenzung gegenüber der wirklichen Fälschung ist oft nur schwer möglich. Diese Tendenz war mitbedingt durch die seit den Makkabäerkämpfen immer stärker anschwellende antijüdische Literatur, die die Juden und ihre Vergangenheit in z.T. unsinniger Weise diffamierte, wobei selbst bedeutende Schriftsteller wie Tacitus derartigen Behauptungen Glauben schenkten¹. Diese sogenannte «apologetische» Literatur diente freilich nicht nur der Verteidigung der Juden nach aussen, sondern mindestens eben so sehr den literarischen Bedürfnissen des gebildeten jüdischen Publikums, einschliesslich der heidnischen Sympathisanten. Gegenüber der überwiegend judenfeindlichen Umwelt bedurfte gerade das Selbstbewusstsein der Gebildeten je und je der Festigung, der Abfall vom angestammten Glauben war in diesen Kreisen keine Seltenheit. Das beste Beispiel dafür bietet Tiberius Iulius Alexander,

¹ S. dazu die Texte bei Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895 (Nachdr. 1963) und I. HEINEMANN, Art. Antisemitismus, *PW* Suppl. 5 (1931), 3-43.

der Neffe Philos, der Prokurator in Judäa und spätere Präfekt in Ägypten ¹.

4.1 Diese mehr oder weniger mit griechischem Geist durchtränkte unter dem Verfassernamen verbreitete Literatur bildete freilich nur eine Art von Überbau. Darunter gab es eine breite Schicht von volkstümlichen, erbaulichen Schriften, die ähnlich wie der grösste Teil des palästinischen Schrifttums als anonyme Werke ohne Verfassernamen oder aber als Pseudepigraphen mit dem Namen einer Autorität der heiligen Vorzeit verbreitet wurden.

4.2 Hier wäre zunächst die *Novelle* nach der Art der palästinischen (bzw. babylonischen) Bücher *Ruth*, *Esther*, *Judith*, *Jona* oder *Tobit* zu nennen ². Diese Novellen wurden, wie auch die jüdischen Weisheitsbücher *Hiob*, *Proverbia*, *Kobelet* und *Ben-Sira*, noch während des 2. Jhs. ins Griechische übersetzt. Der Enkel des Ben-Sira, der das Werk seines Grossvaters ins Griechische übertrug, schildert im Prolog die Schwierigkeiten einer derartigen Übertragung. Der vermutlich unechte Brief *II Makk.* 2, 13 ff. verweist auf die angeblich von Nehemia begründete Bibliothek in Jerusalem und schliesst mit dem Hinweis an die Alexandriner: « Wenn ihr nun davon braucht, so lasst es euch holen » ³. D.h. die griechischsprechende Diaspora war — trotz ihrer eigenen Produktion — auf literarischem Gebiet weiterhin stark vom Mutterland abhängig. Diese Abhängig-

¹ V. T. BURR, *Tiberius Julius Alexander* = Würzburger Jahrbücher f. d. Altertumswiss. 5, 1950/1; E. G. TURNER, *JRS* 44 (1954), 54-64; V. A. TCHERIKOVER/A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum* II, 1960, 188-197.

² Zur jüdisch-palästinischen *Novelle* und Weisheitsliteratur, s. Morton SMITH, in: Fischer Weltgeschichte 5, *Griechen und Perser*, hrsg. von H. Bengtson 1965, 364 f.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 202 ff.

³ *Op. cit.*, 186 ff.: J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, 111 f.; 137 ff.

keit wurde von Palästina aus bewusst gefördert, weil auf diese Weise die geistige und politische Bindung der Diaspora an Jerusalem gefestigt werden konnte.

4.3 Ein typisches Beispiel bietet dafür das Buch *Esther*. Nach seinem Kolophon wurde es in Jerusalem von einem gewissen Lysimachos ins Griechische übersetzt und von dem Priester Dositheos und seinem Sohn Ptolemaios als «Festbrief des Purim» nach Alexandrien gebracht, vermutlich mit dem Ziel, dort die Feier dieses Festes einzuführen. Bezeichnend ist nun, dass diese griechische Fassung keine bloße Übersetzung mehr, sondern eine durch Zusätze wesentlich erweiterte Bearbeitung darstellt, wobei sich — entsprechend der Änderung des geistigen Klimas durch die Makkabäerkämpfe — das fremdenfeindliche Motiv verstärkt hat. In *Esther* 9, 24 wird aus dem Agagiter Haman der Makedone Haman und in dem in original griechischer Sprache abgefassten, zusätzlich hinzugefügten Dekret des Artaxerxes wird nicht nur Mardochai als σωτήρ und εὐεργέτης des Königs gepriesen, sondern zugleich Haman beschuldigt, er hätte «das Reich der Perser in die Hände der Makedonen spielen wollen» (τὴν τῶν Περσῶν ἐπικράτησιν εἰς τοὺς Μακεδόνας μετάξει *E.* 10-14 = 8, 12 k-p). Bedenkenlos wird die ältere Erzählung der neuen politischen Situation angepasst¹.

4.4 Auch das *Danielbuch*, hinter dem ja von Anfang an eine breitere Erzählungstradition steht, erhält in seiner griechischen Fassung liturgische und novellistische Z u s ä t z e².

¹ E. BICKERMAN(N), The Colophon of the Greek Book of Esther, *JBL* 63 (1944), 339-362; Notes on the Greek Book of Esther, *PAAJR* 20 (1951), 101-133; R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times*, 304-312; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 800 ff.; L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, 61 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 58, Anm. 211; 187 f.; 202; 560.

² R. H. PFEIFFER, *op. cit.*, 433-456; O. EISSFELDT, *op. cit.*, 797 ff.; L. ROST, *op. cit.*, 64 ff.

Aus dem Rahmen fällt vor allem die *Susanna-Novelle*, sie stellt eine weisheitlich-volkstümliche Erzählung dar, die in Daniel nicht den königlichen Berater und apokalyptischen Seher, sondern den weisen Richter sieht¹. Bereits Sextus Iulius Africanus hat in einem *Brief an Origenes* mit historisch-kritischem Scharfsinn die Echtheit dieser Novelle bezweifelt. U.a. wies er darauf hin, dass sie in originalem Griechisch abgefasst sei und mit dem biblischen Daniel nichts zu tun haben könne².

4.5 In das sogenannte apocryphe *Erste Esrabuch*, das eine durch freie Zusammenstellung von Texten aus *II Chronik*, *Esra* und *Nehemia* gewonnene Geschichte von der Passafeier Hiskias bis zum Passa im wiedererneuerten Tempel unter Esra enthält, hat der Kompilator eine weisheitlich-volkstümliche Novelle vom *Rätselwettkampf der drei Pagen* (c. 3-5, 3) eingefügt, zu deren Helden er Serubabel machte. Vermutlich wollte er die auf Grund der vielen Listen und königlichen Erlasse trockene Materie durch diese Szene für den Leser schmackhafter machen. Josephus mit seinem guten Sinn für dramatische Effekte legte seinem Bericht in den *Antiquitates* nicht die kanonischen Bücher von *Esra* und *Nehemia* zugrunde, sondern eben diese apokryphe Kompilation, wobei er die *Drei-Pagen-Novelle* noch weiter ausmalte (*Ant.* XI 31-68)³.

¹ W. BAUMGARTNER, *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*. Ausgewählte Aufsätze, Leiden 1959, 42-67 (= *ARW* 24 (1926), 258-280; 27 (1929), 187 f.); F. ZIMMERMANN, *The Story of Susanna and its Original Language*, *JQR* 4 (1957-8), 236-241.

² W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 153, Anm. 2.

³ R. H. PFEIFFER, *op. cit.*, 233-257; O. EISSFELDT, *op. cit.*, 777 ff.; L. ROST, *op. cit.*, 71 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 57 f. Gegen W. SPEYER, *op. cit.*, 164 kann man die « Urkunden im dritten Buch Esra » nicht generell als « unecht » bezeichnen, da sie nur Wiedergaben der aramäischen Dokumente des hebräischen Esrabuches darstellen, deren Echtheit heute — im Rahmen des in antiker Geschichtsschreibung Üblichen — durchaus positiv beurteilt wird: *III Esra* 6, 7-22 = *Hebr. Esra* 5, 6-17; 6, 23-26 = 6, 3-5; 6, 26-33 = 6, 6-12; 8, 9-24 = 7, 12-26. Vgl. dazu W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia* = *HAT* 20, 1949, 51-77; s. dort auch IV-XIX und XVII zu den Motiven des Josephus. Auch das Urteil Speyers über die Urkunden von *I Makk*, *loc. cit.* ist zu einseitig.

4.6 Ganz anderer Art sind die in vielen, z.T. Epiphanius von Salamis zugeschriebenen Rezensionen überlieferten *Vitae Prophetarum*¹. Hinter der christlichen Überarbeitung steht eine jüdisch-hellenistische Urschrift, die ihrerseits wieder auf palästinische Überlieferungen gründet. Die besonders ausführliche *Jeremiasvita* scheint in ihrer Urform auf einen ägyptischen Juden zurückzugehen. Sie berichtet nicht nur, dass Jeremia in Taphnai in Ägypten (*Jer.* 43, 9) gesteinigt worden sei, sondern auch, dass sein Grab Heilung bei Schlangenbissen verschaffe. Diese Legende wurde mit der jüdisch-hellenistischen Alexandersage verbunden. Der makedonische König habe die Gebeine des Propheten nach Alexandrien gebracht, sie dort « verehrungsvoll an verschiedenen Stellen im Kreis um die Stadt beigesetzt » und so Schlangen und Krokodile aus dem Stadtgebiet vertrieben².

4.7 Ausgesprochen romanhaften Charakter besitzt die in gutem Griechisch geschriebene, aus der ägyptischen Diaspora stammende reizvolle Schrift *Joseph und Aseneth*³. Der Titel wechselt in den verschiedenen Handschriften und Versionen: *Gebet*, *Bekehrung* oder auch *Leben Aseneths*. Dies zeigt, dass nicht eigentlich Joseph, sondern die Frau Held

¹ Ed. Th. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae...*, BT 1907; vgl. ders., *Propheten- und Apostellegenden...* = TU 31, 3 (1907); dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 85-90; O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* = WMANT 23 1967, 247-250.

² Ed. Th. SCHERMANN, 71, 15 ff. vgl. 44, 19 ff.; 63, 3 ff.; dazu J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, 1958, 15 ff.; F. PFISTER, *Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias* = SAH 1914, 11, 20 ff.; ders. *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen* = AAB 1956, 3, 24 ff.; 29 f.; 47.

³ Text: P. BATIFFOL, *Le Livre de la Prière d'Aseneth*, in: *Studia Patristica* I-II, Paris 1889-90, I-115; M. PHILONENKO, *Joseph et Aseneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes = *Studia postbiblica* 13, 1968 dazu kritisch C. BURCHARD, Zum Text von «Joseph und Aseneth», *Journal for the Study of Judaism* 1 (1970), 3-34; vgl. ders. *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth* = WUNT 8, 1965; A.-M. DENIS, *Introduction*, 40-48.

des Romans ist. In einer ganzen Reihe jüdischer Novellen steht eine Frauengestalt im Mittelpunkt. Den Ausgangspunkt bildet die Septuagintanotiz von *Gen.* 41, 45 über die Heirat Josephs mit Aseneth, der Tochter von Pethephre, dem Priester von Heliopolis, d.h., wie in der palästinischen Haggada, die biblische Erzählung. Das darin angedeutete Problem der Ehe des Patriarchen mit einer heidnischen Priestertochter gibt dem Roman seine innere Bewegung. Er beginnt mit der Schilderung der Schönheit und Männerverachtung der jungen Aseneth, die sich jedoch beim ersten Zusammentreffen in die übernatürliche Gestalt Josephs verliebt, es folgt ihre Bekehrung zum wahren Gott, die in einer Erscheinung des höchsten Erzengels gipfelt, die Heirat mit Joseph und als Abschluss ein Anschlag des eifersüchtigen Sohnes des Pharaos, der glücklich abgewehrt wird. Der Roman hat beachtliches religiös-ethisches Niveau — am Ende steht mehrfach die Mahnung, auf keinen Fall Böses mit Bösem zu vergelten, es atmet in ihm ein universaler Geist und eine tolerante Haltung gegenüber dem Nichtjuden. Von grosser Bedeutung ist dabei der jüdische Missionsgedanke. Nicht zufällig bilden die Reue und wunderbare Bekehrung der Aseneth den Höhepunkt, sie werden in mysteriöser Sprache geschildert und könnten fast als eine Art von *hieros gamos* gedeutet werden. Verschiedentlich wurde darum therapeutischer Ursprung angenommen. Zuweilen ist schwer zu unterscheiden, ob symbolischer Tiefsinn oder nur farbige romanhafte Einkleidung vorliegt. Auf die starken Beziehungen zum antiken Roman hat jüngst wieder C. Burchard hingewiesen¹.

¹ Zu *Joseph und Aseneth* und seinen Beziehungen zum antiken Roman, s. C. BURCHARD, *Der dreizehnte Zeuge* = FRLANT 103, 1970, 59-86: «Die Fabel von JA ist aufs ganze gesehen nichts anderes als eine Variante des einen Vorwurfs, der den erotischen Romanen der Chariton, Xenophon, Achilleus, Tattius, Heliodor... mit ihrem bizarren Handlungsgeflecht aus sex, crime and royalty samt einem Schuss kommoder Religion zugrunde liegt» (63). Auch «die Bekehrungshandlung hat ihre nächsten Parallelen ebenfalls

Wie in den Novellen *Esther*, *Judith*, *Susanna* oder *Tobit* spielt auch hier das erotische Motiv keine geringe Rolle, freilich erhält es eine tiefere religiöse Bedeutung. Ein weiterer Zug, den *Joseph und Aseneth* nicht nur mit seinem Ausgangspunkt, der Josephsnovelle in *Gen.* 39-47, sondern auch mit anderen jüdischen Novellen, speziell der persisch-hellenistischen Zeit, gemeinsam hat, ist der Charakter der Hofgeschichte¹. Ihr begegnen wir schon im *Achikarroman* von Elephantine, dessen Kenntnis auch im *Tobitbuch* vorausgesetzt wird, und der die *Äsopvita* beeinflusste², in *Esther* und der *Drei-Pagen-Novelle* den Danielgeschichten c. 1-6, dem Tobiadenroman bei Josephus und —

im Roman» (65), vor allem in der Bekehrung des Lucius im XI. Buch der *Metamorphosen* des Apuleius. Über diesen formalen und inhaltlichen Beziehungen zum antiken Roman sollte jedoch der typisch jüdische Charakter der Schrift nicht zu gering eingeschätzt werden. Gerade ein Vergleich mit den *Metamorphosen* zeigt auch extreme Unterschiede, die beweisen, dass sich hier zwei verschiedene Welten gegenüberstehen. In *Joseph und Aseneth* zeigt sich die Rezeption wie der Gegensatz zum Hellenismus. Zur Literaturgattung s. auch J. W. B. BARNS, *Egypt and the Greek Romance*, *Mitt. a. d. Papyrusammlung d. Öst. Nat. bibl.*, NS 5 (1956), 29-36.

¹ Zur Hofgeschichte s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 55 ff.; 97; 188. Die positive Haltung zur heidnischen Obrigkeit und das Fehlen der fremdenfeindlichen Züge lässt eine Entstehung in ptolemäischer Zeit bzw. im frühen Prinzipat als wahrscheinlicher erscheinen als im 1. Jh. n. Chr., wo sich die Situation in Ägypten vor allem seit Caligula und Claudius mehr und mehr verschärfte.

² A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the fifth Century B.C.*, Oxford 1923 (Nachdruck 1967), 204-248. Die verschiedenen Versionen sind abgedruckt bei R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II*, 715-784. Das Buch ist heidnischen Ursprungs, wurde aber von den Juden übernommen. Die griechische Achikarüberlieferung ist vom Judentum unabhängig und geht ins 4. Jh. v. Chr. zurück, s. schon Theophrast n. Diog. Laert. V 20, dazu O. REGENBOGEN, *PW Suppl.* 7 (1940), 1541; vgl. E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912, 102 ff. Auch bei dem Demokritzitat Clem. Alex. *Strom.* I 15, 69 darf man keinen jüdischen Einfluss annehmen gegen W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 167, eher könnte man den Fälscher Bolos von Mendes für diese ganze Pseudo-Demokrit-Überlieferung verantwortlich machen, s. H. STECKEL, *PW Suppl.* 12 (1970), 197-200. Vgl. oben S. 239, Anm. 1 f.

in völlig hellenisierten, pseudepigraphischer Form — im *Aristeasbrief*. Diese Beliebtheit der « Hofgeschichte » in der persischen und frühhellenistischen Zeit deutet u.a. darauf hin, dass Angehörige der jüdischen Oberschicht im Mutterland und in der Diaspora Wert darauf legten, in den Dienst der fremden Könige zu treten. Selbst für den gegenüber der Fremdherrschaft so kritischen Ben-Sira ist dies eine angemessene Betätigung für den Weisen :

ἀνὰ μέσον μεγιστάνων ὑπηρετήσῃ
καὶ ἔναντι ἡγουμένων ὀφθήσεται (39,4).

4.8 Ganz im Gegensatz zu dieser letztlich positiven Haltung gegenüber der heidnischen Obrigkeit steht das sogenannte *III Makkabäerbuch*¹. Dieser unter römischer Herrschaft — vielleicht zur Zeit Caligulas oder Claudius (Schürer III, 491) — in Alexandrien entstandene anonyme « historische Roman » schildert die Verfolgung der ägyptischen Juden unter Ptolemaios IV. Nach seinem Siege bei Raphia, 217 v. Chr. habe der König versucht, den Tempel in Jerusalem zu betreten, sei aber durch ein göttliches Straf Wunder zurückgehalten worden. Es erscheint hier das Gottesfeind-Motiv, wie in der Heliodorlegende *II Makk.* 3, das dann in abgewandelter Form auch in der rabbinischen Titussage wiederkehrt². Nach Ägypten zurückgekehrt nimmt er Rache, beraubt die Juden ihrer Bürgerrechte und versetzt

¹ Text : ed. R. HANHART, *Septuaginta Göttingensis* IX, 3, 1960 ; dazu O. ERSSFELDT, *op. cit.*, 788 f. ; L. ROST, *op. cit.*, 77 ff. ; zur historischen und gattungsmässigen Einordnung s. M. HADAS, III. Maccabees and the Tradition of Patriotic Romance, *Chronique d'Égypte* 47 (1949), 97-104 ; ders. Aristeas and III Maccabees, *HTbR* 42 (1949), 175-184 ; ders. *Hellenistic Culture*, 121 f. ; 127 ff. ; V. A. TCHERIKOVER, The Third Book of Maccabees as a Historical Source, *Scripta Hier* 7 (1961), 1-26 ; *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, 37 ; 47 ff. ; 64 ; 68 ; 74 f.

² Zur Titussage : *bab. Talmud*. Traktat *Gittin* 56 b ; P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, 946 ff. mit parr. Vgl. auch das Schicksal des Pompeius nach *Ps. Sal.* 2, 26 ff.

sie in den Sklavenstand, es sei denn, sie fallen ab und lassen sich in die Dionysosmysterien einweihen¹. Nicht genug damit, befiehlt er, die Juden in Alexandrien in der Rennbahn zusammenzubringen, mit dem Ziel, sie durch Elefanten zertrampeln zu lassen. Die Elefanten stürzen sich jedoch auf die Soldaten des Königs, worauf dieser die Freilassung befiehlt und die Juden mit der Erlaubnis entlässt, die Apostaten zu töten. Eine ältere Form der Elefanten-Legende erscheint in *C. Ap.* II 53-56 unter Bezugnahme auf Ptolemaios VIII Physkon. Der Roman enthält zwar wertvolle historische Details — etwa über die Schlacht von Raphia —, im ganzen ist er jedoch ein tendenziöses Machwerk, das gegen die Entrechtung der Juden im römischen Ägypten polemisiert und sich wohl zugleich auch — ähnlich wie das *Estherbuch* — als Festlegende eines nationalen Befreiungsfestes der Judenschaft in Alexandrien empfiehlt. Es kündigt sich darin bereits jener zelotische Geist an, der dann in der Katastrophe 116/117 n. Chr. endete.

5.1 Eine Zwischenstellung zwischen der haggadischen Novelle, der paränetischen Weisheitsschrift und der Apokalypse nehmen die sogenannten *Testamente* ein. Nach gemeinantiker Ansicht war der Mensch in *specie mortis* mit übernatürlichen Kräften begabt². Sein Segen und Fluch besass besondere Kraft, weiter war er in der Lage, Zukünftiges zu weissagen. Schon der Jakobs- und Mosesegen (*Gen.* 49; *Dtn.* 33) sind Zeugen dieser Anschauung, im palästinisch-essenischen *Jubiläenbuch* sind mehrere apokalyptische Testamente eingestreut³, auch die Mahnreden

¹ *III Makk.* 2, 29 f.; dazu M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 480, Anm. 43.

² Vgl. etwa Cicero *Div.* I 30, 63-65 unter Berufung auf Poseidonios, den Brahmanen Calanus (I 47) und Hector (*Il.* XXII, 355 ff.) dazu die zahlreichen Belege in dem Kommentar von A. S. PEASE; weiter E. STAUFFER, Art. Abschiedsreden *RAC* I (1950), 29 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 391 f.

³ *Jub.* 10, 13 ff.; 20-23; 31; 35; 36.

bzw. der « Brief » Henochs¹ haben im Grunde die Form eines Testaments (*Äth.* 91, 1 ff; *Slaw.* 43 ff; 58 ff). Ein neutestamentliches Beispiel sind die Abschiedsreden Jesu, *Joh.* 13-17. Auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur finden sich einige Beispiele dieser Gattung: Es erscheinen dabei — im Gegensatz zu anonymer Novelle oder Roman — pseudepigraphische Verfassernamen.

5.2 Das *Testament Job*², das an gewisse biographische Details der eigenwilligen griechischen Übersetzung des *Hiobbuches* anschliesst und diese in haggadischer Weise ausdeutet, hat die Form eines Rückblicks des sterbenden Hiob auf sein Leben. Es besitzt so mehr erzählenden als apokalyptischen Charakter. Der Bericht wird von seinem Bruder Nereus aufgeschrieben (51, 2-4). Man wird diese Angabe des unbekanntes Verfassers kaum als bewussten Täuschungsversuch gegenüber dem Leser verstehen dürfen, es ist genauso ein novellistischer Zug wie der Hinweis auf die sonst völlig unbekanntes *Paralipomena* des Hiobfreundes Eliphaz (41, 6). Üblicherweise nahm man an, dass die Söhne derartige *Testamente* niederschrieben. Die biographischen Details stammen z.T. aus derselben Tradition, aus der auch der von Polyhistor exzerpierte jüdische « Historiker » Aristeas schöpft und die ausserdem in einem « aus dem Syrischen » (d.h. Aramäischen) übersetzten Anhang zur LXX von Iob

¹ Der letzte Teil des sog. *Äth. Hen.* trägt nach dem griechischen Text die Überschrift ἐπιστολὴ Ἐνώχ; s. C. BONNER, *The last Chapters of Enoch in Greek* = Stud. and Doc. 8, 1937, (Nachdr. 1968) 10. 87. Vgl. c. 100, 6 und J. T. MILIK, Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân, *HTbR* 64 (1971), 333-378, 360 ff.: der Brief war in seiner aramäischen Urform schon in der Bibliothek von Qumrân.

² Text: *Testamentum Iobi*, ed. S. P. BROCK = Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece II, Leiden 1967; dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 100-105; M. PHILONENKO, Le Testament de Job, *Semitica* 18 (1968), 1-75; D. RAHNEN-F. FÜHRER, Das Testament des Hiob und das Neue Testament, *ZNW* 62 (1971), 68-93.

erscheinen¹. Danach war Hiob ursprünglich Heide, identisch mit dem Edomiterkönig Jobab, dem Urenkel Esaus nach *Gen.* 36, 33. Durch eine Vision bekehrt, änderte er seinen Namen in Job. Die mit der Bekehrung verbundene Zerstörung eines Götzenbildes veranlasst Satan, den Kampf gegen Job aufzunehmen. Die Freunde Hiobs, die ihn nach 20 Jahren Krankheit besuchen, werden zu arabischen Königen befördert. Das grösste der alttestamentlichen Weisheitsbücher verwandelt sich so in einen naiv-erbaulichen Roman, dessen Grundthema der siegreiche Kampf des Helden gegen den Satan darstellt, ein Kampf, der u.a. auch mit Bildern des gymnasialen Wettkampfes geschildert wird. Grosse Bedeutung hat der Auferstehungsgedanke und die unverbrüchliche Hoffnung Hiobs auf seine Erhöhung durch Gott — das Gegenbild bietet dazu seine Frau, die in Armut und Verzweiflung als Sklavin stirbt. Mit Hingabe wird dann auch die Rehabilitation des standhaften Frommen geschildert: er heiratet eine Enkelin Jakobs, seine drei Töchter aus dieser Ehe werden mit der Sprache der Engel begabt, d.h. wohl mit der auch im Urchristentum geschätzten Glossolalie.

5.3 Die inhaltlich bedeutsamste, freilich auch überlieferungsgeschichtlich komplizierteste Schrift dieser Gattung sind die *Testamente der 12 Patriarchen*², d.h. eine Sammlung,

¹ *FGrH* 725 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 195 f.; dazu *Introduction*, 258 f. Zur LXX von *Hiob* s. H. M. ORLINSKY mit seinen zahlreichen Aufsätzen in *HUCA* 1957-59; 1961; 1962; 1964; 1965; dazu S. JELICOE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, 310 ff.

² Text: *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* ed. R. H. CHARLES, Oxford 1908 (Nachdr. 1960); *Testamenta XII Patriarcharum* ed. M. DE JONGE = *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* I, Leiden 1964, basiert auf dem Text der von Charles zu Unrecht zurückgesetzten Handschrift b. Dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 49-59; M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1953; Ch. BURCHARD / J. JERVELL / J. THOMAS, *Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, hrsg. v. W. Eltester = *BZNW* 36, 1969 und grundlegend J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen* = *AGAJU* 8, 1970.

die das letzte Vermächtnis der zwölf Söhne Jakobs an ihre Söhne enthalten soll. Auf Grund gewisser christlicher Passagen vermutete de Jonge einen judenchristlichen Ursprung. Man kann jedoch diese Stücke relativ leicht ablösen, sie beruhen deutlich auf einer sekundären Überarbeitung. Aber auch der dahinterstehende jüdische Komplex ist nicht einheitlich. Erschwert wird das traditionsgeschichtliche Problem durch die Vielfältigkeit der Überlieferung mit zahlreichen Varianten. Die Texte dieser volkstümlich-erbaulichen, paränetischen oder apokalyptischen Literatur waren leicht Veränderungen und Interpolationen unterworfen, da im Gegensatz zu den kanonischen Schriften keinerlei kritische Kontrolle und Reinigung der Texttradition stattfand. Trotz starker palästinischer Einflüsse neigt man heute dazu, eine original griechische Urschrift anzunehmen. Bereits in der Geniza der Synagoge von Kairo und dann wieder in Qumran wurden Stücke eines aramäischen *T. Levi* und hebräischen *T. Naphtali* gefunden, die vom *T. XII* unabhängig sind, jedoch auf gemeinsame Tradition zurückgehen. Vor allem J. Becker hat sich in jüngster Zeit um eine literarkritische Scheidung der verschiedenen Schichten bemüht. Er versucht so, ein in Ägypten entstandenes Original herauszuarbeiten, das vom «Thema der Nächstenliebe» beherrscht worden sei und noch keine apokalyptischen Bestandteile enthielt¹. Freilich überfordert er damit die literarkritische Methode, auch weckt das abgerundete Ergebnis den Verdacht, dass es bereits vor der Untersuchung vorlag. Zum Inhalt der *Testamente* gehören autobiographische Ich-Berichte, apokalyptische Belehrung und vor allem die ethische Ermahnung. Das paränetische Schwergewicht der Schrift ergibt sich bereits aus den Überschriften zu den einzelnen *Testamenten*: *Testa-*

¹ *Op. cit.*, 383. Die Genizafragmente sind bereits in einem Anhang der Ausgabe von Charles abgedruckt; zu den Qumranfragmenten s. die Analyse von J. BECKER, *op. cit.*, 69 ff.

ment Ruben über die Gesinnung, *Testament Simeon* über den Neid, *Testament Levi* über das Priestertum und den Hochmut, *Testament Juda* über die Tapferkeit, den Geiz und die Unzucht usw. Auch Einleitung und Schluss sind stereotyp: « Abschrift (ἀντίγραφον) des Testaments Ruben, das er seinen Söhnen auftrug, bevor er starb im 125. Jahre seines Lebens ». Am Ende jedes *Testaments* steht eine Notiz über den Tod, die Totenklage und das Begräbnis des Patriarchen. Vor allem in den kleineren *Testamenten* überwiegt die rein ethische Tendenz, wobei das Liebesgebot keine geringe Rolle spielt: « Aber liebet den Herrn und den Nächsten, habt Erbarmen mit dem Armen und Schwachen » (*T. Iss.* 5, 2) oder « Liebt den Herrn mit eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigem Herzen » (*T. Dan.* 5, 3). Hier kommt das Werk dem Geist der Evangelien nahe¹. Aus dem Rahmen fällt dagegen das *T. Jos.* Es hat in ähnlicher Weise wie Josephus die Potipharerzählung novellistisch ausgestaltet und behandelt im Grunde nur diese eine Episode mit den Mitteln der erotischen Novelle. Man hat hier den Eindruck, als ob der Verfasser das Thema Περὶ σωφοροσύνης im Blick auf die sonst zuweilen etwas zu moralische Materie dazu verwendet hat, die Schrift für den Leser attraktiver zu gestalten².

6.1 Das sogenannte *Testament Abrahams* und das verwandte, jedoch sehr viel stärker christlich gefärbte *Testament Isaaks* sind vom Inhalt her bereits eher Apokalypsen. Sie behandeln die Erlebnisse der Patriarchen kurz vor ihrem Tode und den Tod selbst. Der Ausgangspunkt ist ihre Weigerung zu sterben, diese Weigerung führt dann zu einer

¹ Zum neutestamentlichen Liebesgebot und den *T. XII* s. Ch. BURCHARD, in: *Der Ruf Jesu...*, *Festschrift J. Jeremias* 2. 70. *Geburtstag*, 1970, 55 f.

² Vgl. oben, S. 247, Anm. 3 und J. W. B. BARNES, *Egypt and the Greek Romance*, in *Mitt. a.d. Papyrussammlung d. Ost. Nat. Bibl.*, N.S. 5, 31 f., der auf eine Parallele aus einer ägyptischen Volkserzählung hinweist.

Himmels- und Höllenreise und zu Offenbarungen über das Gericht und die Theodizee ¹.

6.2 Derartige apokalyptische Schriften werden in der Regel als eine Besonderheit des palästinischen Judentums betrachtet. In seinem Artikel « Apokalyptik » in der *RGG* konnte z.B. H. Ringgren die These aufstellen : « Die jüdische A. scheint fast ausschliesslich (Ausnahmen Sib. und sl. Hen.) auf palästinischem Boden gepflegt worden zu sein » ². Diese weit verbreitete Anschauung lässt sich so nicht aufrechterhalten. Die jüdische Religion war als Buchreligion zugleich eine an das Medium des göttlichen Wortes gebundene Offenbarungsreligion. Die schrittweise Abgrenzung kanonischer Schriften und die Begrenzung der normativen « Offenbarung » auf die « Propheten » und « Weisen »

¹ *T. Abraham* : ed. M. R. JAMES, *The Testament of Abraham, Texts and Studies II*, 1892, dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 31-39; vgl. auch G. H. BOX, *The Testament of Abraham*, London 1927 und K. BERGER, *Die Amen-Worte Jesu* = BZNW 39 (1970), 4 ff. Das *T. Isaak* ist nur Koptisch (Sahidisch und Bohairisch), Arabisch und Äthiopisch erhalten, s. A.-M. DENIS, *op. cit.*, 32 Anm. 6; 34 Anm. 17-20. Übersetzungen : W. E. BARNES, in : *Texts and Studies II*, 1892, 140 ff.; S. GASELEE, in G. H. BOX, *op. cit.*, 55 ff. und unvollständig P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1135 ff. Einen sahidischen Text mit Übersetzung und kurzer Einleitung hat K. H. KUHN, *JThS* 8 (1957), 225-239 und 18 (1967), 324-336 vorgelegt. Ob die Ursprache Griechisch war, bleibt umstritten, ebenso die jüdische Herkunft, vermutlich ist es ein christliches Werk unter Verwendung jüdischer Tradition, ja vielleicht eine direkte Nachahmung des *T. Abrahams*; s. K. H. KUHN, *JThS* 8 (1957), 226 f.; P. NAGEL, *Wissenschaftl. Zeitschr. d. M. Luther-Univ. Halle-Wittenberg* 12 (1963), 259 ff. und die Antwort von KUHN, *JThS* 18 (1967), 325 f. Beziehungen bestehen bei beiden Werken zum koptischen *T. Jakob* (s. W. E. BARNES, *op. cit.*, 152 ff.; S. GASELEE, *op. cit.*, 77 ff.) und zum Tod Josephs, s.b. S. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* = TU 56, 1951, 177 ff. Es zeigt sich hier, wie aus der jüdischen Erbauungsliteratur in Ägypten nahtlos eine christliche Volksliteratur herauswächst. J. T. MILIK, *RB* 79 (1972), 77-97 (92 ff.) vermutet auf Grund von in Qumran gefundenen Fragmenten eines *T. Amrams* (des Vaters Moses) die Existenz einer Testamenten-Trilogie (Levi, Kahat, Amram), die auch in griechischer Übertragung verbreitet war.

² *RGG* ³ I, 464.

der Vergangenheit hatte in hellenistischer Zeit ein religiöses Vakuum im Blick auf brennende Fragen der Gegenwart geschaffen, zu denen vor allem die Theodizee gehörte. In der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Aufklärung und den Verfolgungen der makkabäischen Religionsnot zerbrach das alte Tat-Folge-Schema und es stellte sich die Frage nach dem Sinn der Geschichte, der Ursache des Leidens und des Bösen in der Welt und nach dem Schicksal des Individuums nach dem Tode¹.

Hier konnten weder die *Tora* noch die älteren Prophetenschriften eine der neuen Situation entsprechende zureichende Antwort geben; um diese «göttlichen Geheimnisse» zu erschliessen, bedurfte man neuer, unmittelbarer «Offenbarung». Freilich traten solche «Offenbarungen» grundsätzlich als Pseudepigrapha mit dem Namen der Autoritäten der normativen Vergangenheit auf. Die erste «Apokalypse» war das *Danielbuch*. Ein unbekannter Verfasser hatte eine ältere weisheitlich-aretalogische Erzählungssammlung auf dem Höhepunkt der Religionsnot 165 v. Chr. in eine Apokalypse umgestaltet².

6.3 Diese neue Gattung der «Apokalypsen» fand sehr rasch auch in der Diaspora Verbreitung. Hier war die Frage nach dem Ziel der Geschichte und der Erlösung Israels so akut wie im Mutterland, und das 2. Problem, das Schicksal des Individuums nach dem Tode, hatte die griechische Religion, längst bevor es in Israel bedacht wurde, in der Orphik und den Mysterienreligionen zu lösen versucht. Gegen 140 entstand die erste jüdische

¹Die Theodizeefrage wurde schon durch *Hiob* und *Kobelet* vorbereitet. *Ben-Sira* versuchte sie noch einmal in konservativer Weise zu lösen, s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 210 ff.; 252 ff.

²Zum Neuansatz bei Daniel, s. *op. cit.*, 330 ff.; 357 ff.; zur Aretalogie, 205 f.; zum Offenbarungsverständnis, 369 ff. Die Danielapokalypstik setzte sich in der Alten Kirche fort: A.-M. DENIS, *Introduction*, 309-314.

Ursibylle (s. unten S. 286 ff.), daneben besitzen wir eine ganze Reihe von Apokalypsen in original griechischer Sprache. Weitere Werke wie das erweiterte *Danielbuch*, eine Sammlung von Henochschriften, die *Assumptio Mosis*, die *Apokalypse Abrahams*, die *IV Esraapokalypse* und die syrische *Baruchapokalypse* wurden ins Griechische übersetzt. Auch diese Übersetzungen zeigen das Interesse an dieser Art von Literatur in der Diaspora. Wenn bei einem Schriftsteller wie Josephus die apokalyptische Heilserwartung völlig zurücktritt, so hat dies politische Gründe¹. Eine methodische Schwierigkeit bleibt freilich stets die Trennung des jüdischen Kerns von der christlichen Bearbeitung, denn « die jüdische A. (geht) bruchlos und unmerklich . . . in die christliche über »². So hat z.B. die christliche *Ascensio Jesajae* ein älteres jüdisches *Jesaja-Martyrium* eingearbeitet³. Auch die *Johannesapokalypse* enthält ganz überwiegend jüdische Traditionen. Genau wie im Mutterland erscheinen auch in der Diaspora als Autoren die grossen prophetischen Gestalten der Vergangenheit, einmal die Väter der Urzeit von Adam bis Mose, dann wieder die Propheten, vor allem der Spätzeit von dem Jeremia-Schüler Baruch bis Esra, mit dem nach pharisäischer Lehre und dem Zeugnis des Josephus das Wirken des Geistes ein Ende fand, d.h. der Zeit der Zerstörung Jerusalems, des

¹ M. HENGEL, *Die Zeloten*, 245. A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis* = AAH 1960, 2, 111 weist darauf hin, dass synkretistisch-dualistische Anschauungen, die dem palästinischen Essenismus nahestehen, « bei Philo stärker hervortreten, wo er auf das Gemeindeverständnis zurückgreift ». D.h., dass in den breiten Schichten der jüdisch-alexandrinischen Bevölkerung apokalyptische Anschauungen stärker verbreitet waren als in der griechisch erzogenen Oberschicht.

² H. KRAFT, *RGG*³ I, 469. Vgl. oben, S. 266, Anm. 1.

³ E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, Traduction de la version ethiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave, Paris 1909; vgl. A.-M. DENIS, *Introduction*, 170-176; griechische Fragmente in *Fragmenta*, 105-114. Deutsche Übersetzung bei E. HENNECKE / W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II*³, 1964, 454 ff.

Exils und des Neubeginns im Heiligen Land. Die Frage der Theodizee konnte besonders gut von « Augenzeugen » der Zerstörung Jerusalems und des Exils, d.h. der tiefsten Erniedrigung Israels, gestellt werden. Erst die christliche Apokalyptik setzte — im Bewusstsein des endzeitlichen Geistbesitzes — wie in der *Johannesapokalypse*, dem *Hirten des Hermas* und gewissen montanistischen Prophezeiungen den Verfassernamen ein; aber auch hier kehrte man rasch in die Pseudepigraphität zurück.

6.4 Es ist wenig sinnvoll, die verschiedenen jüdisch-hellenistischen Apokalypsen, die griechischen *Baruch-* und *Esraapokalypsen*¹, die Offenbarungen unter dem Namen Sedrach², Zephanja (Sophonias)³ und Hesekiel (*Apokryphon Ezechiel*)⁴ in diesem Zusammenhang einzeln ausführlicher zu besprechen. Die Grundmotive wiederholen sich, dies beweist, dass es sich hier in besonderer Weise um *T r a d i t i o n s l i t e r a t u r* handelt. Das Medium der Offenbarung ist die Vision bzw. der Traum, beides lässt sich kaum trennen, und — noch stärker als in der palästinischen Überlieferung — die Himmels- und Höllenreise. Entscheidende Bedeutung erhält der *angelus interpretis* als Offenbarer und Geleiter, d.h. die Offenbarungsmedien sind weithin die der hellenistischen

¹ *Baruch*: ed. J.-C. PICARD, *Apocalypsis Baruchi Graece, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* II, Leiden 1967; A.-M. DENIS, *Introduction*, 79-84.

Esra: ed. C. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae*, 1866 (Nachdr. 1966), XII ff.; 24-33; A.-M. DENIS, *Introduction*, 91-96, dort auch Beispiele für die christliche Esraapokalyptik (*V* und *VI Esra*), vgl. E. HENNECKE/W. SCHNEEMELCHER II, 488 ff.

² Ed. M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota = Texts and Studies*, II, 3, Cambridge 1893 (Nachdr. 1967), 127-137; A.-M. DENIS, *Introduction*, 97-99.

³ Wir besitzen sahidische und achmimische Fragmente: G. STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias, Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse* = TU 17, 3 (1899); ein griechisches Fragment bei A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 129; *Introduction*, 192 f., 166 A. 11. Deutsche Übersetzung auch bei P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 168-177.

⁴ A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 121-128; *Introduction*, 187-192.

Umwelt¹. Wichtige Themata bilden die Darstellung der Heilsgeschichte häufig in der Form des *vaticinium ex eventu*², Diskurse über die Frage der Theodizee, den Ursprung der Sünde und das kommende Gericht³. Gegenüber der palästinischen Apokalyptik steht die Frage nach dem Heil des Individuums noch mehr im Vordergrund, die Schilderungen der endzeitlichen Ereignisse treten dagegen hinter den Himmelsreisen und den Darstellungen des Gerichts, der Höllenqualen und des Heils der Geretteten zurück. Hier mag ein stärkerer hellenistisch-orphischer Einfluss vorliegen, wie ihn etwa G. H. Macurdy für *T. Abraham* c. 12 f. wahrscheinlich gemacht hat, wobei er auf die Parallele des mythischen Berichts des Pamphyliers Er über das Totengericht in Platons *Staat* (X 614 b ff.) verwies⁴. Man wird in diesem Zusammenhang an die Bemerkung von M. P. Nilsson erinnert: «Leider bleibt es dabei, dass die Hölle eine griechische Erfindung ist»⁵.

¹ Zu den Offenbarungsformen s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 381-394.

² E. OSSWALD, Zum Problem der vaticinia ex eventu, *ZAW* 75 (1963), 27-44; M. HENGEL, *op. cit.*, 184 ff., 337 ff. Wir finden dieselben auch in der ägyptischen und griechischen Weissagung der hellenistischen Zeit. Literarische Beispiele bieten das Töpferorakel (Anf. des 2. Jh. v. Chr.), s. L. KOENEN, *ZPE* 2 (1968), 178-209; vgl. M. HENGEL, *op. cit.*, 338 f., 391 und Lykophrons *Alexandra*; dazu St. JOSIFOVIĆ, *PW*, Suppl. 11 (1968), 888-930; die Form des vaticiniums wird später von Vergil übernommen (922 f.). Vgl. unten, S. 288.

³ Vgl. den Rechtsstreit mit Gott um die Frage der Theodizee, *IV Esra* 1 und 2; 7, 15; die *Sedrachapokalypse*, c. 7 (James 132); *Apok. Abr.* 23; die griech. *Esraapokalypse*, ed. Tischendorf S. 24 ff. und E. L. DIETRICH, Die rabbinische Kritik an Gott, *ZRGG* 7 (1953), 193-224. Diese Motive wirken dann in der mandäischen Gnosis weiter; s. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I³, 1964, 136 f. Vgl. auch W. HARNISCH, *Verhängnis und Verbeissung der Geschichte* = *FRLANT* 97 (1969) zur Syr. *Baruch* und *IV Esraapokalypse*.

⁴ Platonic Orphism in the Testament of Abraham, *JBL* 61 (1942), 213-226; vgl. schon A. DIETERICH, *Nekyia*², 1913 (Nachdr. 1969), 214 ff., 225 ff.; zum palästinischen *Henochbuch* und T. F. GLASSON, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961. Beim *T. Abraham* liegt zusätzlich ägyptischer Einfluss vor; s. S. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* = *TU* 56 (1951), 123 ff.

⁵ *Geschichte der Griechischen Religion*, II², 1961, 558.

6.5 Diese apokalyptisch gefärbte Offenbarungsliteratur muss in der jüdischen Diaspora wie auch im frühen Christentum ausserordentlich beliebt gewesen sein. Da sie von der Reichskirche später zurückgedrängt wurde, ging vieles verloren¹, von manchen Schriften sind nur noch der Titel oder kleine Bruchstücke erhalten, anderes z.B. das äth. und slavische *Henochbuch* wurde aus der griechisch-sprechenden Kirche hinausgedrängt. Fragmente besitzen wir noch vom sog. *Gebet Josephs*, in dem der Erzvater Jakob unter dem Namen Israels mit dem obersten Engel Gottes identifiziert wird², ein Text, der auch zum Verständnis der Entstehung der Christologie von Bedeutung ist; weiter von der *Poenitentia Iannes et Mambres*, den beiden ägyptischen Erzzauberern der jüdischen Haggada, auf die *II Tim.* 3, 8 anspielt³. Eine andere vom *Hirten des Hermas* zitierte Schrift (7, 4) handelt von den Propheten Eldad und Modad, die nach *Nu.* 11, 26-29 unter Billigung Moses in ekstatische Verzückung fielen⁴ eine *Eliasapokalypse* wird vermutlich in

¹ E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, 357 ff.; 395 ff.; M. R. JAMES, *The Lost Apocrypha of the Old Testament*, London 1920; A.-M. DENIS, *Introduction*, XIV vgl. unten, S. 303, Anm. 2.

² A.-M. DENIS, *Fragments*, 61 f.; *Introduction*, 125-127; dazu die gründliche Untersuchung von J. Z. SMITH, *The Prayer of Joseph*, in *Religions in Antiquity*, ed. J. NEUSNER, 1968, 253-294, nach ihm gehört das Werk « within the environment of first or second century Jewish mysticism » (291). Vgl. auch A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, 1972, II, 931 f.

³ A.-M. DENIS, *Fragments*, 69; *Introduction*, 146-149. Ein altenglisch erhaltenes Fragment des 11. Jhdts beschreibt die Beschwörung der Seele des verstorbenen Jannes durch Mambres; s. M. R. JAMES *JTS* 2 (1901), 572-577, deutsche Übersetzung bei P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 496. Die Tradition von den Zauberern erscheint sowohl in der palästinischen Überlieferung, (P. BILLERBECK III, 660 ff.; *CD* V 18; *Tg Jer.* I zu *Ex.* 1, 15), wie bei Plinius, *NH* XXX, 1, 11; Apuleius, *Apologie* 90 und Numenius (Euseb, *Pr. ev.* IX 8, 1). Es zeigt sich hier die Verbreitung der jüdischen Magie. S. auch L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 1909 ff., VII, Index s.v. 251.

⁴ A.-M. DENIS, *Introduction*, 142-145, vgl. L. GINZBERG, *op. cit.*, III 251 ff.; VI 88 ff.

I Kor. 2, 9, *I Clem.* 34, 8 und bei Clemens Alexandrinus zitiert¹. Schliesslich und endlich wäre das vielverzweigte Adam-Schrifttum zu nennen, das wohl ursprünglich auf palästinische Überlieferung zurückgeht, wo sich eine reiche, spekulative Adamhaggada entwickelte. Der Mythos vom « Urmenschen » war für alle Formen der synkretistischen Variation besonders geeignet². Diese Adamschriften konnten mehr biographischen Charakter erhalten, teilweise besitzen sie die Form eines Testaments an seinen Sohn Seth, andere geben sich wieder als Apokalypse. Auch — halbmagische — Gebete Adams waren im Umlauf. Diese Adamliteratur besass einen grossen Einfluss auf die Entwicklung der jüdisch-christlichen Gnosis, in der die Urgeschichte von *Gen.* 1-10 eine entscheidende Rolle spielte. Unter den Schriften der 1947 entdeckten koptisch-gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi, die eine ganze Reihe von « Apokalypsen » (im Sinne von « Offenbarungsschriften ») enthält, befindet sich auch eine *Offenbarung des Adam*, die er seinen Sohn Seth im 700. Jahr gelehrt hat³.

¹ A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 103 f.; *Introduction*, 163-169. Eine koptische *Elia-apokalypse*, die freilich mit den griechischen Fragmenten in keinem Zusammenhang steht, hat G. STEINDORFF (*TU* 17, 3 [1899]) ediert; vgl. auch H. P. HOUGHTON, *The Coptic Apocalypse*, *Aegyptus* 39 (1959), 40-91 und 179-210 und die deutsche Übersetzung bei P. RIESSLER, *op. cit.*, 114-125. Sie ist offensichtlich christlich und stammt aus dem Ende des 3. Jhdts., verwendet jedoch älteres jüdisches Material. Etwa aus derselben Zeit stammt eine hebräische Apokalypse (ed. M. BUTTENWIESER), *Die hebräische Eliasapokalypse*, 1897; s. A.-M. DENIS, *op. cit.*, 168 Anm. 17.

² *Introduction*, 3-14; M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, 1-18; vgl. auch E. C. QUINN, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago-London 1962, und U. BIANCHI, *Gnostizismus und Anthropologie*, *Kairoi NF* 11 (1969), 6-13. Zum « Urmenschen » s. J. JERVELL, *Imago Dei = FRLANT* 76, 1960; H.-M. SCHENKE, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, 1962.

³ Biographischen Charakter haben die *Vita Adae et Evae* und die ihr entsprechende sog. *Apokalypse Mosis* (ed. Tischendorf, Anm. 1-23). Eine christliche Weiterentwicklung bildet die syrische *Schatzhöhle* (A.-M. DENIS, *op. cit.*, 8 f.). Ebenfalls Syrisch erhalten ist ein *Testamentum Adae: Patrologia Syriaca* I, 2 1917, 1307-1360. Ein darin enthaltenes *horarium* wird auch Apollonios

6.6 Aus der Fülle der apokalyptischen Überlieferung des griechischsprechenden Judentums möchte ich nur einen paradigmatischen Fall herausgreifen: Es handelt sich hier — wie bei den Adamapokalypsen — um eine Schrift, die in einem breiten Traditionsstrom steht, und zwar innerhalb der Henochüberlieferung¹. Auf eine umfangreiche mündliche Geheimlehre in Verbindung mit dem Namen Henochs deutet schon die karge Notiz *Gen.* 5, 24 hin: « Henoch wandelte mit Gott, und er war plötzlich nicht mehr da, denn Gott hatte ihn fortgenommen ». Ein weiterer Hinweis auf diesen Traditionsstrom erscheint im Lob der Väter des *Ben Sira* (44, 16), der Henoch ein « Beispiel der Erkenntnis » nennt. Im sogenannten äthiopischen *Henochbuch*, das keine geschlossene Einheit, sondern eine Sammlung von 5 Henochschriften darstellt, treten gewisse Züge dieser Geheimüberlieferung zutage. Die apokalyptische Tradition geht jedoch weiter und mündet ein in die Thronwagen- und Himmelspekulation der nachchristlichen, jüdischen Kabbala, wo Henoch mit

von Tyana (!) zugeschrieben (*op. cit.*, 1370 ff.); vgl. M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, 138 ff. Zu dem Adamebet, s. E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'ἀνάγκη*, *RB* 55 (1948), 199-214 = deutsch in: *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, 1959, 107-129. Zur gnostischen Adamapokalypse s. A. BÖHLIG/P. LABIB, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, *Wiss. Zeitschr. d. M. Luther-Univ. Halle-Wittenberg* 1963, Sonderband 86-117; dazu K. RUDOLPH, *TbR* 34 (1969), 160 ff. Über jüdischen Einfluss auf die Gnosis s. A. BÖHLIG in *Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina*, Leiden, 1970, 109-140; ders., *Mysterion und Wahrheit* = *AGSU* 6, 1968, 149-161; K. RUDOLPH, *TbR* 36 (1971), 98-124 (Lit). Vgl. auch U. BIANCHI, *La rédemption dans les livres d'Adam*, *Numen* 18 (1971), 1-8.

¹ H. ODEBERG, Art. 'Ενώχ, *TbWNT* II (1935), 553-557; H. L. JANSEN, *Die Henochgestalt* = *Skrifter utgitt av det norske Vedenkapsakademi i Oslo*, 1939; P. GRELOT, *La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible*, *RechSR* 46 (1948), 5-26; 181-210; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 165 f., 360 ff., 371 ff.; H. R. BALZ, *ZThK* 66 (1970), 424 ff. Zur späteren Entwicklung s. H. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928 und G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1967, 72 ff., 399 f.

dem göttlichen Wesir Metatron identifiziert wird. Ein Zeichen dafür, dass diese «Henoch-Apokalyptik» auch in der griechischsprechenden Diaspora Einfluss gewann, ist der neutestamentliche *Judasbrief*, der die griechische Übersetzung des *Äth. Henoch* (V. 6 = *Äth. Hen.* 10, 4 ff.; v. 14 f. = 1,9 vgl. 60, 8) anführt. Der sog. *Barnabasbrief* zitiert 16, 5 f. *Äth. Hen.* 89, 56. 66 f. als *γραφή*, d.h. als heilige Schrift¹. Spuren dieser apokalyptischen Henochtradition finden sich weiter in jüdischen Gebeten der Diaspora, ja selbst in der Gnosis, wo Henoch die Abfassung der Bücher Jeû zugeschrieben wird².

¹ Der Anfang und Schluss des Buches (c. 1-32, 6 und 97, 6-104; 106/7, 3 der Brief Henochs s. oben S. 262, Anm. 1) liegen in Griechisch vor s. *Apocalypsis Henochi Graece = Pseudepigrapha Vet. Test. Graece* III, ed. M. BLACK, 1970; dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 15-30. Von 4 der 5 ursprünglich selbständigen Einheiten des *Äth. Hen.* wurden Fragmente in Qumran gefunden; s. J. T. MILIK, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*, *HTbR* 64 (1971), 333-378. Das *Äth. Hen.* 72-82 überlieferte astronomische Buch lag dort in sehr viel umfangreicherer Form vor, während das wegen der Menschensohnüberlieferung bedeutsame Buch der Bilderreden 37-71 in Qumran noch fehlt. J. T. Milik vermutet, dass es erst gegen Ende des 3. Jhdts. n.Chr. in griechischer Sprache entstanden sei und zum Genus der christlichen Sibyllinen gehöre (373 ff.), eine freilich sehr kühne Vermutung, denn die Schrift enthält keinerlei spezifisch christliche Züge noch zeigt sie — von den allgemein apokalyptisch-eschatologischen Zügen abgesehen — stärkere Beziehungen zu den Sibyllinen. Die Identifikation des erhöhten Henoch mit dem «Menschensohn» in c. 71 kann unmöglich einem Christen zugeschrieben werden. Sehr viel stärker sind gerade in diesem entscheidenden Kapitel die Beziehungen zum III. hebräischen *Henochbuch* ed. Odeberg. Zu dem Motiv der geflügelten Engel, *Äth. Hen.* 61, 1 (378), könnte man auf die geflügelten Geister der 4 Winde in der Darstellung der Totenerweckung nach *Hes.* 37 in der Synagoge von Dura Europos verweisen. Jüdischer Ursprung ist dadurch in keiner Weise ausgeschlossen, u.U. wird man jedoch mit einer Entstehung in der griechischsprechenden Diaspora rechnen müssen.

² *Koptisch-Gnostische Schriften* I³, *Die Pistis Sophia; die beiden Bücher des Jeû...* ed. C. SCHMIDT/W. TILL, 1962 (*GCS* 45), 158, 19 und 228, 35. Die Verbindung zur kabbalistischen jüdischen Henochtradition zeigt sich auch an der Gestalt des «kleinen Jaô» (7, 36; 8, 11), der im hebräischen (III.) *Henochbuch* mit Henoch-Metatron identifiziert wird (ed. Odeberg 12, 5; 48 C, 7; 48 D vgl. S. 273, Anm. O.). Zu den jüdischen Gebeten s. E. PETERSON in: *Früh-*

6.7 Eine von der palästinischen Henochüberlieferung abhängige, aber im ganzen doch eigenständige jüdisch-hellenistische Ausprägung findet sich im sogenannten slawischen *Henochbuch*¹. Es ist praktisch völlig frei von christlichen Einflüssen und dürfte in seiner Urform in griechischer Sprache noch während des 1. Jhs. n.Chr. in Alexandrien entstanden sein. Das Buch enthält die Schilderung einer Himmelsreise des Patriarchen 30 Tage vor seiner Entrückung, anschliessend eine Abschiedsrede und endet mit der Entrückung selbst, es kommt so von der Form her einem « Testament » nahe. Die Himmelsreise führt Henoch durch alle 7 Himmel vor den Thron Gottes, er verwandelt sich dort in die himmlische Glorie der Engel und wird zum Schreiber eingesetzt, der alles im Himmel und auf Erden notiert. Den Höhepunkt bildet die Offenbarung der Geheimnisse der Schöpfung durch Gott selbst. Dabei werden ägyptisch-orphische Spekulationen sichtbar. Das All ist aus dem « grossen Adoil » d.h. dem « grossen Aion », der die Gestalt des Welten-Eis hat, hervorgegangen (c. 25 Charles = S. 29 f. Vaillant). Trotz dieser

Kirche, Judentum und Gnosis, 1959, 36 ff. Nach J. T. MILIK, *op. cit.*, 366 ff. und in *Tradition und Glaube*, Festgabe für K. G. Kuhn, 1971, 117-127 ist das *Buch der Riesen* von Mani durch eine in Qumran verbreitete *Henochschrift* beeinflusst, die im 4. Jh. n. Chr. in griechischer Übersetzung auch im christlichen Ägypten bekannt war.

¹ Text und Übersetzung: A. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, Paris 1952, Die älteren Übersetzungen von Bonwetsch, Charles und Riessler sollten, nachdem diese Ausgabe vorliegt, nur mit Vorsicht verwendet werden, da sie auf sekundären Textformen beruhen. Das *Metusalem-Noah-Apokryphon* S. 65 ff., das im slawischen Text mit dem *Henochbuch* verbunden ist, dürfte eine sekundäre, christliche Zutat sein, da hier von der jungfräulichen Geburt des Melchisedek berichtet wird. Dagegen hat das *Henochbuch* — gegen A. VAILLANT und A.-M. DENIS, *Introduction*, 28 f. — keinerlei christliche Züge; s. G. SCHOLEM, *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958), 250 ff. und *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 1962, 64 f. Vgl. auch A. RUBINSTEIN, *Observations on the Slavonic book of Enoch*, *JJS* 13 (1962), 1-29. J.-T. MILIK, *op. cit.* 373, vermutet eine sehr späte Entstehung (9. Jh. n.Chr.); hier bleibt jedoch das Fehlen aller christlichen Elemente völlig rätselhaft.

synkretistischen Schöpfungslehre wird jedoch jeder gnostische Dualismus abgewehrt (c. 33, 7 = S. 35). Auf Gottes Befehl schreibt Henoch alles in Bücher nieder, die er an seine Söhne weitergeben soll: «Übergib ihnen die Bücher, die von deiner Hand geschrieben sind, und sie sollen sie lesen und den Schöpfer aller Dinge erkennen... und sie sollen die von deiner Hand geschriebenen Bücher an ihre Kinder weitergeben, und die Kinder an die Kinder, von Verwandten zu Verwandten, von Geschlecht zu Geschlecht». Der Hinweis auf die «Bücher» deutet auf eine umfangreichere Henoch-Literatur hin. Zur Erde zurückgekehrt ruft Henoch seine Söhne zu einer ethisch geprägten Abschiedsrede zusammen und offenbart ihnen seine künftige Funktion: Er wird der Himmelsschreiber werden, der alle Werke der Menschen aufschreibt. Man hat fast den Eindruck, dass den Anhängern der Henoch-Apokalyptik diese Schriften Henochs mindestens so wichtig waren wie der Pentateuch, denn sie decken die Geheimnisse auf, die bei Moses nur angedeutet werden. Es ist verständlich, wenn sich daher gegen die Henochapokalyptik im jüdischen Palästina, in der Diaspora und im frühen Christentum auch Widerstände regten. Die Einwände gegen die Echtheit der Henochschriften, von denen Tertullian berichtet¹, hatten weniger «historische» als dogmatische Ursachen. Möglicherweise war das Argument, gegen das Tertullian dieselben zu verteidigen sucht, dass nämlich dieses Werk die Sintflut nicht überlebt haben könnte, bereits dem Verfasser des slav. *Henoch* bekannt. Der Auftrag Gottes an Henoch über die ihm diktierten Bücher schliesst mit der bezeichnenden Verheissung:

«Denn die Schrift deiner Hand und die deiner Väter Adam und Seth werden nicht vernichtet bis zur letzten Zeit,

¹ *De cultu fem.* I 3, 1 (CCL I, 346); vgl. W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 153. Zum Widerstand gegen die Henochüberlieferung s. auch P. BILLERBECK, *Kommentar*, III 744 f.

denn ich habe meinen Engeln Arioch und Marioch befohlen... deine und deiner Väter Schrift zu bewahren, damit sie nicht in der nahen Flut verlorenginge...».

6.8 Vielleicht könnte man bei einer derartigen apokalyptischen Traditionsliteratur am ehesten von echter religiöser Pseudepigraphie¹ reden. Freilich nicht deshalb, weil es sich hier um nachweisbar inspierte Schriften handelte. Der dogmatisch belastete Begriff der «Inspiration» ist in diesem ganzen Zusammenhang schwerlich brauchbar². Auch das Kriterium der Erlebnis-echtheit hilft hier kaum weiter, da das Entscheidende in der jüdischen Apokalyptik nicht nachweisbar erlebte Visionen, sondern die mündliche und schriftliche Tradition war. Der autobiographische Bericht des Paulus in *II Kor.* 12, 1 ff. über seine Entrückung in den 3. Himmel bzw. ins Paradies stimmt zwar mit dem slav. *Hen.* (8 = S. 9) und der *Adam-apokalyptik* (*Apok. Mos.* 37) überein, da sich auch dort das Paradies im 3. Himmel befindet, aber es folgt daraus nur, dass sich visionäres Erlebnis und traditionelles Deuteschema nicht trennen lassen. Auch echte Visionen wurden in ihrer Deutung dem interpretierenden Raster der Tradition unterworfen³. Das entscheidende ist der *religiöse Traditionsstrom*,

¹ S. W. SPEYER, *JbAC* 89, 109 ff.; *Literarische Fälschung* 339, Index s. v. Pseudepigraphie, «echte religiöse».

² Der Begriff der Inspiration war in der griechischen Tradition stärker verankert als in der alttestamentlich-jüdischen. S. dazu W. SPEYER, *JbAC* 91, Anm. 24 und unten S. 311 ff. und H. KLEINKNECHT, *TbWNT* VI (1959), 341 ff. Typisch ist etwa Ps. Longinus, *De sublimitate* 8, 4; 13, 2; 16, 2. Im Judentum hat sich die literarische Inspirationsvorstellung erst relativ spät entwickelt; s. P. KATZ, *ZNW* 47 (1956), 209 ff.; E. SCHWEIZER, *TbWNT* VI, 1959, 382 ff.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 248; 299 f.; 374 ff.; 390 ff. Dazu Josephus (*C. Ap.* I 37 ff.), der die Auswahl der 22 kanonischen Schriften bei den Prophetenbüchern durch Inspiration begründet.

³ Paulus bedient sich bei der Darstellung seiner Erlebnisse der aretalogischen Form, H. D. BETZ, *ZThK* 66 (1969), 288-305, die selbst wieder eine lange, innerjüdische Traditionsgeschichte besitzt: M. HENGEL, *op. cit.*, 203; 205 f.; 285 ff.

der immer wieder neue literarische Form gewinnt, für die dann die pseudepigraphische Form eine Selbstverständlichkeit ist, weil nicht die Individualität des Schreibers, sondern die Gestalt des religiösen Heros, an dessen Überlieferung und Geist man allein gebunden ist, die entscheidende Norm darstellt. Am ehesten könnte man diese apokalyptische Henochüberlieferung mit dem hermetischen Schrifttum vergleichen, zumal der Himmelsschreiber Henoch mit dem göttlichen Schreiber Hermes-Thoth eine ganze Reihe verwandter Züge besitzt. In einem späten magischen Traktat werden sie dann auch beide identifiziert ¹.

7.1 Gerade die Henoch-Apokalyptik enthielt ein sehr starkes weisheitliches Element, wie denn überhaupt die jüdische Apokalyptik aus der Verbindung von alttestamentlicher Weisheit und Prophetie herausgewachsen ist. Auch die alttestamentliche Weisheitstradition fand in der Diaspora ihre Fortsetzung, und zwar — es konnte nicht anders sein — unter dem Namen jenes Heros, der nach *I Kg.* 5, 11 ff. die Weisheit in Israel begründet hatte, d.h. als Weisheit Salomos. In Palästina wurde ihm die im 3. Jh. v. Chr. abgeschlossene Sammlung der *Sprüche Salomos* zugeschrieben (1, 1; 10, 1), obwohl darin auch Sprüche anonymere (22, 17; 24, 23) und altarabischer Weiser (30, 1 ff.; 31, 1 ff.) enthalten waren; weitere Pseudepigrapha unter seinem Namen waren das *Hobe Lied*, *Kobelet* — nach dem Anfang des Buches 1, 1.12 — und die pharisäischen *Psalmen Salomonis* im 1. Jh. v. Chr. ². Wie diese Wirksamkeit Salomos in der

¹ M. HENGEL, *op. cit.*, 390; vgl. auch die aramäische Zauberschale bei J. A. MONTGOMERY, *Aramaic Incantation Texts in Nippur*, 1913, 98 f.; der grosse Herr Armasa (= Hermes) Metatron (= Henoch). Dazu J. T. MILIK, *op. cit.*, 369.

² Zu dem Schrifttum im Namen Salomos, s. K. PREISENDANZ, *PW Suppl.* 8 (1958), 660-704; J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum*, 154 f.; E. LOHSE, *ThWNT* VII, 1964, 459 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 237 ff.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 60-69 (65 ff.). Bei *Kobelet* zeigt sich schon im 3. Jh. v. Chr. in

Diaspora eingeschätzt wurde, zeigt die LXX zu *I Kg.* 5, 12: Sie machte aus den 1005 Liedern des hebräischen Textes 5000. Diese $\phi\delta\alpha\iota$ wurden dann z. T. als $\epsilon\pi\omega\delta\alpha\iota$, d. h. als magische Beschwörungen, verstanden und begründeten den Ruf Salomos als Magier¹. Auch die Übersetzung von 5, 14 steigerte die universale Geltung seiner Weisheit: «Und alle Völker kamen, die Weisheit Salomos zu hören, und er empfing Gaben von allen Königen der Erde, welche seine Weisheit gehört hatten». Aristobul verweist darum auf Salomo als einen seiner philosophischen Vorgänger, der die archetypische Bedeutung der göttlichen Sophia viel klarer zum Ausdruck gebracht habe als die Schule der Peripatetiker (Euseb. *Pr. ev.* XIII 12, 10 f.). Die *Weisheit Salomos* wurde dabei auf den ganzen Kosmos ausgeweitet und philosophisch interpretiert: οὐδεμίαν γὰρ φύσιν ἠγνόησεν... ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησε... sagt Josephus von ihm *Ant.* VIII 44. Hier liegt die Wurzel für die schon bei Josephus selbstverständliche Bedeutung Salomos als Magier und das unter seinem Namen umlaufende magische Schrifttum (VIII 45). Ein Beispiel bietet dafür das auf jüdische Quellen zurückgehende in verschiedenen Versionen erhaltene *Testamentum Salomonis*². Wenn Salomo so zum Autor von magischer oder weisheitlicher Literatur gemacht wurde, so war dies so naheliegend, wie wenn Fabeln Äsop, naturwissenschaftlich-magische Schriften Demokrit und Gnomensammlungen Theognis oder Menander zugeschrieben wurden.

7.2 Auch der unbekannte Verfasser der sogenannten *Sapientia Salomonis* führte nicht deshalb in 7, 1 (vgl. 9, 7 f.) die Gestalt Salomos, in der ersten Person redend, als Lehrer ein, um durch eine bewusste literarische Fälschung — vor-

Palästina starker griechischer Einfluss; s. R. BRAUN, *Kobelet und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und zur Popularphilosophie*, theol. Diss. Erlangen, 1971.

¹ K. PREISENDANZ, *op. cit.*, 662 f.

² *Op. cit.*, 684 ff. und A.-M. DENIS, *Introduction*, 67 f., ed. C. C. McCown, *UNT* 9, Leipzig 1922.

nehmlich bei Griechen und Römern — «seinem Werk dadurch Ansehen (zu) verschaffen»¹. Im Gegenteil, er wollte in dieser protreptikosartigen Lehrschrift gerade nicht seine Individualität und ihr Werk in den Vordergrund stellen, sondern die überzeitliche und überindividuelle Weisheit selbst, als deren Traditionsträger er sich verstand und deren paradigmatischer Repräsentant Salomo war. Der Verfasser versteht die Weisheit als göttlichen Geist (1, 4 ff.; 6, 12 ff.; 7, 7; 7, 22 b - 8, 1 u. ö.), der von Gott ausgehend wie die platonische «Weltseele» oder der stoische «Logos» das All durchdringt und versucht, die Herrschaft über den Menschen zu gewinnen. Diese Identität der Weisheit als Geist Gottes überbrückt die Zeiten:

μία δὲ οὔσα πάντα δύναται
καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει
καὶ κατὰ γενεάς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα
φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει (7,27).

Auf Grund der Identität der göttlichen Weisheit kann der Verfasser Salomo als den von Gott selbst vorbildlich mit Weisheit begabten Herrscher in den Mittelpunkt stellen und ihn sprechen lassen:

αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γινῶσιν ἀψευδῆ
εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων,
ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων,
τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν,
ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἄστρον θέσεις,
φύσεις ζῴων καὶ θυμούς θηρίων,
πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμούς ἀνθρώπων,
διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις ῥιζῶν,
ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔργων.
ἦ γὰρ πάντων τεχνῆτις ἐδίδαξέν με σοφία. (7,17—22 a).

¹ Gegen die Deutung von W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 166. Lit. bei O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 812-817, 1022; L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen*, 41 ff.

Auch in diesem Falle kann man von einem «echten religiösen Pseudepigraphon» (s. oben S. 277) sprechen, nur ist es nicht die verborgene, mündliche oder schriftliche Tradition des Apokalyptikers, sondern der Geist der Weisheit, der Salomo als das Idealbild des vollkommenen weisen Königs mit dem jüdisch-hellenistischen Lehrer verbindet.

7.3 Der Verfasser steht dabei auf einer geistigen Grenzscheide. Er verfügt, wie J. M. Reese¹ gezeigt hat, über rhetorische Bildung, einen reichen und gewählten, z.T. fast maniert erscheinenden Wortschatz und beachtliche popularphilosophische Kenntnisse. Besonders auffällig ist der Einfluss der Sprache der Isisaretalogien und des Epikureers Philodemos von Gadara. Dieses rhetorische, griechische Sprachgewand, das sich wesentlich vom Stil der LXX unterschied, hatte zur Folge, dass einzelne gebildete Kirchenväter wie Origenes und Hieronymus² erkannten, dass die Schrift nicht von Salomo stammen könne. Gleichzeitig hält der Verfasser jedoch bewusst an der jüdischen Tradition fest, verwendet den traditionellen semitischen *Parallelismus membrorum* und verzichtet — im Gegensatz zum Übersetzer der *Proverbia Salomonis*, der zuweilen die hebräischen Verse in Jamben und Hexameter verwandelte³ — auf den Gebrauch des fremden Metrums. Stark betont wird die Unsterblichkeit der Seele — die palästinische Vorstellung von der Auferstehung des Leibes spielt dagegen keine Rolle

¹ *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* = *Analecta Biblica* 41, Rom 1970. Vgl. auch P. C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969. Schon I. HEINEMANN, *Poseidonios metaphysische Schriften* I, 1921, 136-153, vermutete eine von Poseidonios abhängige Quelle.

² W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 154, Anm. 6.

³ H. J. THACKERAY, *The Poetry of the Greek Book of Proverbs*, *JThS* 13 (1912), 46-66; G. GERLEMAN, *The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document*, *OTS* 8 (1950), 15-27 und *Studies in the Septuagint III, Proverbs* = *Lund Universitets Årskrift* I, 52, 1956, Nr. 3; vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 292 ff.

— doch die Unsterblichkeit wird gut biblisch mit der *imago Dei* nach *Gen.* 1, 27 begründet. Umstritten ist, ob in 8, 20 und 15, 8 die platonische Anschauung von der Präexistenz der Seele auftaucht, J. M. Reese sieht darin mehr eine quasi-aristotelische Anschauung von der Seele als der Form des Leibes¹. Während die griechische Verehrung der Gestirne noch relativ milde beurteilt wird (13, 6 ff.), tadelt der Verfasser schroff den ägyptischen Tierkult (12, 23 ff.; 15, 14 ff.); der mit der Begrifflichkeit der Mysterienreligionen dargestellten kanaanäischen Religion wird der Vorwurf des Kannibalismus gemacht, den gewisse Griechen gegen die Juden erhoben². Der Verfasser steht so mitten in dem geistigen Kampf der jüdischen Religion um ihre Selbstbehauptung, die angesprochenen Leser waren wohl weniger gebildete Griechen und Römer als junge Juden, es könnte sich bei dem Werk ähnlich wie bei *Ben Sira* um eine Zusammenfassung von Lehrvorträgen handeln, freilich nicht aus einem Jerusalemer, sondern aus einem alexandrinischen Lehrhaus³. In den Schlusskapiteln wird an Hand des Paradigmas der Errettung der Juden aus Ägypten Gottes Treue gegenüber seinem Volk und sein Gericht über die Heiden dargestellt. Das Schlusswort dient der nationalen, religiösen Selbstbestätigung:

κατὰ πάντα γάρ, κύριε, ἐμεγάλυνας τὸν λαόν
σου καὶ ἐδόξασας
καὶ οὐχ ὑπερεῖδες ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ
παριστάμενος. (19,22).

¹ *Op. cit.*, 80 ff.; vgl. auch P. C. LARCHER, *op. cit.*

² 12, 5; vgl. Damokritos (Reinach, *Textes*, 121) und Apion (Reinach, 131 f. = *C. Ap.* II 91-97). Hier liegt der Ursprung der Ritualmordlegende.

³ J. M. REESE, *op. cit.*, 117 ff., 146 ff. Das «Lehrhaus» (bêt hammidraš) und der Stuhl des Lehrers (ješibā) tauchen erstmalig in *Sir* 51, 23 und 29 auf. Sie sind eine typische Errungenschaft des Erziehungseifers der hellenistischen Zeit; s. M. HENGEL, *op. cit.*, 143-152. Zum Lehrbetrieb in Alexandria, s. W. BOUSSER, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* = *FRLANT* 23, 1915, der vor allem die Schultraditionen bei Philo herauszuarbeiten sucht.

8.1 Wenn man die unter ihrem *V e r f a s s e r n a m e n* überlieferte jüdisch-hellenistische Literatur — von Philo und Josephus abgesehen — mit der anonymen und pseudographischen vergleicht, so muss man sagen, dass auch in der Diaspora letztere überwog, vor allem wenn man noch die zahlreichen Übersetzungen aus der palästinischen Literatur hinzurechnet. D.h. selbst im jüdisch-hellenistischen Bereich war das Bewusstsein des geistigen Eigentums und der schriftstellerischen Individualität gegenüber der griechisch-römischen Welt unterentwickelt. Bei der Fortführung des Vergleichs fällt weiter auf, dass sich die «Autorenliteratur» durchweg mit ihrer hellenistischen Umwelt direkt auseinandersetzt, sei es, dass die jüdische Geschichte mit der heidnischen verbunden und zugleich ihre Überlegenheit postuliert wird, sei es, dass man wie Aristobul den philosophischen Charakter der jüdischen Religion erweisen wollte. In der anonymen und pseudographischen Literatur spielt dagegen dieses «apologetische» Element kaum eine Rolle, selbst die *Sapientia* hütet sich, *expressis verbis* auf die heidnische Mythologie, Geschichte oder Philosophie einzugehen, sie will vielmehr das Walten der göttlichen Weisheit in und für Israel beschreiben. D.h. diese beiden Literaturtypen gehören — bis zu einem gewissen Grade — verschiedenen Bildungsschichten an. Die «Autorenliteratur» setzt ein stärker gebildetes Publikum voraus, das unmittelbar von der Frage des Verhältnisses zur hellenistischen Kultur bewegt war. Natürlich gibt es auch Ausnahmen, dazu wäre bei der anonymen und pseudographischen Literatur neben der *Sapientia* auch das stark stoisch gefärbte *IV. Makkabäerbuch* (s. oben S. 246) zu rechnen. Gemeinsam ist beiden Gruppen, dass es sich um ausgesprochene Tendenzliteratur handelte und dass der Sinn für die historische Wirklichkeit und Wahrheit in der Regel unterentwickelt war.

Bei Anlegung moderner Massstäbe müsste man hier wie dort ständig von « Fälschungen » sprechen. Man würde freilich mit einem derartigen ahistorischen-moralisierenden Urteil der geschichtlichen Situation nicht gerecht.

8.2 Der Unterschied zwischen der Anonymität und Pseudepigraphität hängt eng mit der Gattung der jeweiligen Schrift zusammen. Die Novelle, wie auch der Geschichtsbericht konnten auf jeden Verfassernamen verzichten, da hier die erzählte Geschichte an sich das Interesse des Lesers erweckte. In diesem Bereich war auch der profane Einfluss am grössten. Dennoch versuchte man, in irgendeiner Weise profane Erzählungen wie die *Susanna-* oder die *Drei-Pagen-Novelle* durch Übertragung auf einen jüdischen Helden der Vergangenheit mit der heiligen Geschichte zu verbinden. Bei der Testamentenliteratur, den Apokalypsen und weisheitlichen Lehrschriften war es aus Gründen der Autorität der Schrift unabdingbar, sie als Offenbarungsschriften eines der Männer der Urzeit bzw. der Propheten der israelitischen Geschichte auszugeben. Eine derartige Übertragung wurde kaum als Betrug empfunden, denn einmal trat das Bewusstsein des individuellen geistigen Eigentums gegenüber der Bindung an die transsubjektive Tradition und den Schulzusammenhang stark zurück, und zum anderen glaubte man an das Fortwirken der Autorität, des Geistes und der Weisheit bestimmter Personen und wollte nichts anderes, als sie zur Sprache bringen. Einer geistigen Welt, in der ein Henoch, Mose, Elia oder Jeremia *redivivus* erwartet wurde, wo man gewiss war, dass einzelne Gestalten wie Henoch, Jakob, Pinehas oder Elia zu Gott als himmlischer Schreiber, Heerführer, Hoherpriester, Intercessor oder Nothelfer erhöht seien, war auch das lebendige Weiterwirken ihrer autoritativen Tradition vertretbar. In diesem Punkte bestand zwischen dem Mutterland und der Diaspora kein grund-

sätzlicher Unterschied. Eine Konsequenz dieser Betrachtungsweise war auch, dass man diese Schriften, soweit man sie nicht durch Kanonisierung absicherte, beliebig erweiterte, veränderte oder verkürzte. Die Integrität eines Textes erschien so wenig ein feststehender Wert wie das « geistige Eigentum » seines Verfassers. Entscheidend war vielmehr das Bestreben, die autoritative Norm der Vergangenheit für die Gegenwart wirksam zur Sprache zu bringen.

9.1 Einen Bereich hatten wir bisher ausgespart: Die jüdischen Fälschungen unter dem Namen eines nichtjüdischen, in der Regel griechischen Verfassers. Im Blick auf das zuvor Gesagte wird man grundsätzlich feststellen können, dass wegen des « unterentwickelten » Bewusstseins für das geistige Eigentum und die literarische Individualität, sowie des relativ geringen Sinnes für historische Distanz, Wirklichkeit und Wahrheit der Schritt zu derartigen « Fälschungen » leicht war. Auffallend ist weiter, dass uns praktisch alle für die jüdisch-hellenistische Literatur typischen « Gattungen » unter den Fälschungen wiederbegegnen. Der Geschichtsschreibung entspricht das Hekataios zugeschriebene Werk *Über die Juden*, der novellistischen Hofgeschichte der *Ps.-Aristeasbrief*, der Testamentenliteratur das *Testament des Orpheus*, den Apokalypsen die jüdischen *Sibyllen* und der Weisheitsliteratur die *Sprüche des Ps.-Phokylides* und die gefälschten Klassikerzitate. Auszuscheiden sind die nur syrisch erhaltenen *Sprüche des Weisen Menander*¹, die sich stark mit der jüdischen

¹ Text: ed. J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca* I, Leiden 1862, 64 ff. (156 ff.); französische Übersetzung mit Kommentar bei J. P. AUDET, *La sagesse de Ménandre l'Égyptien*, *RB* 59 (1952), 55-81: Der Verfasser sei kein Jude, sondern ein « Gottesfürchtiger » (80). Deutsche Übersetzung bei P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1047 ff.; vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 209 ff. (211, Anm. 49).

Spruchweisheit berühren, da damit zu rechnen ist, dass die Überschrift sekundär zugewachsen ist, weiter die *Briefe Pseudo-Heraklits*¹, die stoisch-kynischen Ursprungs sind, das *Orakel des Hystaspes*², das aus einer hellenistisch-iranischen Quelle stammt, sowie — aus methodischen Gründen — der ganze Komplex der angeblich gefälschten Urkunden in den *Makabäerbüchern* und bei Josephus (s. oben S. 247 Anm. 41).

9.2 Beginnen wir mit der jüdischen Sibylle³, da sie den innerjüdischen Pseudepigraphen sachlich am nächsten steht. Nach einer rabbinischen Anschauung besaßen nicht nur das auserwählte Volk, sondern auch die Heidenvölker Propheten, die diese im Namen Gottes warnen sollten, freilich habe die Gabe des Geistes an die Völker mit der Übergabe der *Tora* in Israel aufgehört. Zu diesen Propheten zählten u.a. Bileam, Hiob und seine Freunde. In der Diaspora konnten auch Griechen als « heidnische Propheten » betrachtet werden, Philo bezeichnet, *Leg. ad Cai.* 99, Hermes als ἑρμηνεύς καὶ προφήτης τῶν θεῶν und Apollon als μάντις ἀγαθός (109). In den Pastoralbriefen wird der sagenumwobene Kreter Epimenides *Tit.* 1, 12 auf Grund seines Zitats über die lügnerischen Kreter προφήτης genannt. In der alten Kirche erhielten dann die Weissagungen der heid-

¹ J. BERNAYS, *Die Heraklitischen Briefe*, 1869, vertrat eine jüdische Bearbeitung des 4. und eine Fälschung des 7. Briefes; der 9. Brief stamme von einem jüdisch-christlichen Verfasser (26-35; 61-81; 109 ff.); vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 220 ff. und *Fragmenta*, 156 ff. S. dagegen mit Recht W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 167 und J. STRUGNELL-H. ATTRIDGE, *HTbR* 64 (1971), 411 ff.

² Text gesammelt bei J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés* II, Paris 1938, 357-377; vgl. dazu I, 215-223, weiter H. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam 1929; A.-M. DENIS, *Introduction*, 268 f.; vgl. C. COLPE, *Kairos* 12 (1970), 85 ff.

³ Zur Literatur bis 1920, s. A. RZACH, *PW* 2. R. 2 (1923), 2073-2183; A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, 1-23; 364 ff. Lit.; ders. in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* II³, 1964, 498 ff.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 111-122. Ausführlich A. PERETTI, *La Sibilla Babilonese* = *Biblioteca di Cultura* 21, Firenze 1943. Zur ältesten 3. Sibylle, s. V. NIKIPROWETZKY, *La troisième Sibylle*, Paris 1970.

nischen « Propheten » eine grosse Bedeutung, wobei die Sibylle im Mittelpunkt stand ¹. Für den hellenistischen Juden waren die Sammlungen sibyllinischer Prophezeiungen, die sich seit der Alexanderzeit immer grösserer Beliebtheit erfreuten, besonders interessant. Hier begegnete er einer weder an heidnische Orakel noch an magische Praktiken gebundenen, durch freie göttliche Eingebung gewirkten Prophetie, die ihn an die eigenen Propheten erinnern musste, zumal sie ganz überwiegend Unheil voraussagte. Da die Zahl der « Sibyllen » in hellenistischer Zeit ständig wuchs — Herakleides Ponticus nennt im 4. Jh. nur 2 bzw. 3 ², Varro ca. 300 Jahre später aus griechischer Quelle insgesamt 10 ³ — und sich einzelne zudem den Rang streitig machten, lag es für den griechisch gebildeten jüdischen Autor in Alexandrien nahe, auch eine hebräische Sibylle zu Wort kommen zu lassen. Wahrscheinlich war ihm bekannt, dass selbst Griechen als älteste Sibylle eine orientalische, die persische, vermuteten ⁴. Auch der Zeitpunkt zu einem derartigen Unternehmen war günstig. In den Makkabäerkämpfen hatten die Juden in Palästina das seleukidische Joch abgeworfen und in Ägypten einen bedeutenden Macht-

¹ Zu der heidnischen Prophetie bei den Juden s. P. BILLERBECK, *Kommentar*, II, 233 = *Baba Batra* 15 b und *Seder Olam R* 21; III, 63 f. = *NuR* 20. Zur christlichen Deutung s. Irenäus, *Adv. haer.* IV 33, 3 (Homer); Clem Alex. *Strom.* I 59; 69; VI 42; 66; vgl. V 108, 2 (Platon); H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4 (1941), 167 ff.; 180-182; 213 ff.; vgl. auch A. VON PREMERSTEIN, *Byz. neugr. Jahrb.* 9 (1934), 338-374.

² Fr. 130 und 131 a-c ed. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* VII, 1953, 40 f.; vgl. 104 f. und RZACH, *op. cit.*, 2076: Die nach Delphi gekommene phrygische, die Erythräerin Herophile und die hellespontische, die mit der phrygischen identifiziert wird.

³ Nach Laktanz, *Div. inst.* I 6, 8, *CSEL* 19, 1, 20 ff.

⁴ So Varro, *loc. cit.*; vgl. dazu A. RZACH, *op. cit.*, 2097. Sie soll schon von Nikanor (*FGrH* 146), einem Alexanderhistoriker, erwähnt worden sein. Später wurde sie mit der hebräisch-chaldäischen identifiziert, eine ursprüngliche Identität liegt jedoch nicht vor.

zuwachs erhalten. Das Gefüge der hellenistischen Monarchien war durch Rom zerstört worden, die Zukunft gerade für den östlichen Mittelmeerraum drohend und ungewiss (*Sib.* III 174 ff.). In diese Zeit hinein liess der unbekannt Dichter seine Sibylle sprechen und ein Bild der Weltgeschichte entwerfen, das mit der von Mose geschilderten Urzeit beginnt und mit der Gottesherrschaft endet (III 652 ff. ; 741 ff. ; 767 ff.). Die jetzige Ursibylle setzt mit dem Turmbau zu Babel ein (III 97 ff.), der ursprüngliche Anfang ist weggebrochen, er wurde jedoch in dem jüngeren 1. Buch verarbeitet ¹. Neu gegenüber den älteren Sammlungen sibyllinischer Weissagungen war, dass hier ein geschlossenes literarisches Werk mit einer festen Konzeption entstand. Darin verbanden sich 2 Komponenten : 1. die jüdische des apokalyptischen Geschichtsbilds, das uns erstmals bei Daniel und in der Tiersymbolapokalypse (*Äth. Hen.* 83-90) begegnet und 2. die hellenistische der literarischen « Weissagung » in Versform, wie sie uns zu Beginn des 2. Jhs. in Lykophrons *Alexandra* entgegentritt ². Beide Formen verbindet der ständige Gebrauch des *vaticinium ex eventu* zum Zweck der Geschichtsdeutung, der selbst wieder ältere ägyptische Vorbilder besitzt (s.o.S. 270).

Die « Prophetin des grossen Gottes » (III 818) stellt sich als Tochter (oder Schwiegertochter) Noahs vor ³. Sie ist so

¹ A. RZACH, *op. cit.*, 2122 ff. Zum I. (und II.) Buch s. 2146 ff. und A. KURFESS, *ZNW* 40 (1941), 151-165. Es enthält einen jüdischen Grundstock, der christlich überarbeitet wurde. Zur Abhängigkeit seiner Sprache von Homer und Hesiod s. ders. *Phil.* 100 (1956), 147-153.

² Zu Lykophron, s. St. JOSIFOVIĆ, *PW* Suppl. 11 (1968), 888-930, zur Datierung s. 925 ff. : nach der Schlacht bei Kynoskephalai 197 v.Chr.

³ Vgl. III 823 ff. E. SCHÜRER, III, 561 und A.-M. DENIS, 113 sprechen auf Grund von III 827 : τοῦ μὲν ἐγὼ νόμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτόχθην nur von einer « Tochter » Noahs. Dazu würde auch passen, dass die griechischen Sibyllen Jungfrauen sind : A. RZACH, *op. cit.*, 2079 f. Für die Deutung « Schwiegertochter » spricht dagegen I 277 ; 287 ff. und das Scholion zu Platon *Phaedr.* 244 b : καὶ ἐνὶ τῶν παίδων τοῦ Νῶε εἰς γυνᾶικα ἀρμοσθῆναι καὶ συνεισελθεῖν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἐν τῇ κίβωτῳ, weiter der Sprachgebrauch der LXX, der νόμφη

keine eigentliche «Heidin», sondern partizipiert an der «Uroffenbarung» der biblischen Frühgeschichte. Zugleich ist eine derartige Personenverbindung typisch für die uns schon mehrfach begegnete Methode der jüdischen Haggada¹. Ihr Name scheint ausgefallen zu sein, möglicherweise hiess sie nach späteren Quellen Sambethe bzw. in der Kurzform Sabbe, so Pausanias (X 12, 9), der hinzufügt, ihr Vater sei Berossos gewesen und sie würde von einigen auch die babylonische oder ägyptische Sibylle genannt². Man wird jedoch aus diesen dunklen Angaben kaum schliessen dürfen, dass der jüdische Verfasser selbst wieder auf eine ältere babylonische Sibylle zurückgegriffen habe³. Was er verwendet,

zur Wiedergabe von «kallā» = Braut-Schwiegertochter verwendet, weiter die Tatsache, dass *Gen.* 6, 18; 7, 7; 8, 16 nur von den Frauen der Söhne Noahs, nicht aber von einer Tochter die Rede ist. Die Übersetzung «Schwiegertochter» ist die übliche: s. F. BLASS in KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen* II, 1900, 201; A. KURFESS, *Sib. Weiss.* 111; LANCHESTER in R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, 393; vgl. auch A. RZACH, *op. cit.*, 2102. Möglicherweise wurde diese Deutung erst in der späteren Tradition als Interpretament eingetragen. Die christlich-koptische Überlieferung kennt die Sibylle als Schwester des Henoch, s. J. T. MILIK, *HTbR* 64 (1971), 376.

¹ Namen der Schwiegertöchter Noahs erscheinen auch in *Jub.* 7, 14 ff.; im *Melchisedek-Apokryphon* (s. oben S. 275, Anm. 1) ist ein Bruder Noahs Nir, in gnostischen Texten die Frau Noahs Norea Offenbarungsträger: s. R. A. BULLARD, *The Hypostasis of the Archonts* = *Patr. Texte und Studien* 10 (1970), 94 ff.; vgl. M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, London 1920, 12 ff.

² RZACH, *op. cit.* 2097 ff.

³ Gegen W. BOUSSET, *ZNW* 3 (1902), 23-49; J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, 1902, 1 ff.; A. PERETTI, *La Sibilla Babilonese*, 43 ff.; A. KURFESS, *Sib. Weiss.* 16 und in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER II, 500. S. dagegen A. RZACH, *loc. cit.* und V. A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum* III, 43-56: The Sambathion. Vermutlich hängt der Name mit den Enkeln Noahs nach *Gen.* 10, 7 Saba und Sabatha zusammen. Eine nichtjüdische, babylonische Göttin dahinter zu vermuten, ist abwegig. Der Name Berossos bei Pausanias könnte auf eine *Interpretatio graeca* des Namens Noah hinweisen: vgl. Henoch-Atlas, Mose-Musaios-Hermes (s. oben S. 273; 240) oder auch Ezechiel-Zoroaster bei Clem Alex. *Strom.* I 15, 70, 1. Vgl. jetzt die kritische Beurteilung der angeblichen älteren babylonischen Sibylle bei N. NIKIPROWETZKY, *op. cit.*, 11-36.

sind ältere griechische Orakel, die er geschickt einflacht und dadurch erreicht, dass seine Prophetin gleichzeitig mit der bedeutendsten griechischen Sibylle, der Erythräerin, wie auch mit der italischen von Cumae, identifiziert wird: Die Prophetin verlässt Babylon und geht nach Griechenland, um auch dort zu weissagen. Lactanz sieht in ihr eindeutig die erythräische Prophetin¹. Durch eine euhemeristisch-historisierende Darstellung entmythologisiert der Verfasser die griechische Götterwelt der Hesiodischen *Theogonie* (110 ff.), der Kampf zwischen Titan und Kronos wird als der erste Krieg unter den Menschen gedeutet (154). Erst die Gottes-herrschaft bringt den Frieden wieder (755; 780). Jedoch nur die Völker, die das Gesetz Gottes anerkennen, werden dieser Friedenszeit teilhaftig werden. Alle anderen verfallen dem Gericht (686 ff.; 710 f.; 756 ff.). Die Polemik gegen den *ψευδογράφος* Homer (419 ff.) stammt wohl aus einer Überlieferung der erythräischen Sibylle, der Verfasser nimmt sie gerne auf: Homer habe Sprache und Metrum aus den Büchern der Sibylle gestohlen: Der dichterische Heros der Griechen wird vom jüdischen Fälscher des geistigen Diebstahls bezichtigt (vgl. XI 163 ff.)².

¹ III 809 ff.; 813 ff.: *καὶ καλέσουσι βροτοὶ με καθ' Ἑλλάδα πατρίδος ἄλλης, | ἐξ Ἐρυθρῆς γεγαυῖαν ἀναιδέα· οἱ δὲ με Κίρκης | μητρὸς ἀγνώστοιο πατρὸς φήσουσι Σίβυλλαν.* Dazu Lactanz, *Div. inst.* IV 15, 29 (*CSEL* 19, 1, 336). Auch der Erythräerin wurden übermenschliches Alter und Weltreisen nachgesagt. S. das Epigramm aus der Nymphengrotte von Erythrai bei RZACH, *op. cit.*, 2085 (z. 9 f.):

τρὶς δὲ τριηκοσίοισιν ἐγὼ ζῶουσι ἐνιαυτοῖς
παρθένος οὖσ' ἀδμῆς πᾶσαν ἐπὶ χθόν' ἔβην.

Möglicherweise ist die hebräisch-chaldäische Sibylle auf der berühmten Noahmünze von Apameia Kibotos in Phrygien dargestellt; s. B. VON HEAD, *Historia Nummorum*² (Nachdr. 1963), 666 f.; dazu A. RZACH, 2102.

² A. RZACH, *op. cit.*, 2086 f.; vgl. Apollodor von Erythrai *FGrH* 422, dazu den Komm. III b S. 242 f. und Noten S. 160 f. Zur weiteren jüdischen Homer-kritik vgl. Josephus *C. Ap.* I 12; II 14, 155; 256, die letzte Stelle unter Berufung auf Plato *Rep.* III 398 a.

9.3 Von allen jüdischen Apokrypha hat wohl die Sibylle die grösste Wirkung entfaltet, die weit bis ins Mittelalter hineinreicht und zusammen mit dem Vier-Weltreiche-Schema Daniels das abendländische Geschichtsbild mitgeformt hat. Die Ursibylle wurde erweitert und ergänzt; immer neue jüdisch-hellenistische Sibyllendichtungen schlossen sich ihr an. Dazu gehören u.a. die von Theophilus von Antiochien in *Ad Autolyicum* überlieferten Fragmente und das ganz politisch gefärbte XI. Buch¹. Von dem Anhänger einer jüdischen Täufergruppe stammt wohl das IV. Buch, das kurz nach dem Ausbruch des Vesuvs 79 n.Chr. entstand, gegen die Zerstörung des Tempels polemisiert und zur Rettung vor dem bevorstehenden Weltenbrand die *μετάνοια* und die Reinigung durch Untertauchen in fließendem Wasser fordert (IV 161 ff.). Seinen antirömischen Charakter erweist es auch durch das Motiv vom *Nero redivivus*, das hier erstmalig auftaucht (4, 119 ff.; 138 ff.). Die V. Sibylle bildet ein buntes Konglomerat und wurde wohl in der Zeit Hadrians aus älteren Stücken zusammengefügt. Auffallend ist darin der tiefe Hass gegen die römischen Unterdrücker: Wie in der *Johannesapokalypse* wird Rom-Babylon die baldige Vernichtung angekündigt (V 159 ff.). Die Verschärfung der jüdischen Situation unter römischer Herrschaft spiegelt sich so auch in der Sibyllendichtung wieder². Seit den Apologeten des 2. Jhs. wurden christliche Schriftsteller mehr und mehr auf

¹ A. RZACH, *op. cit.*, 2129 f.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 118 f. Zu Buch XI, s. A. KURFESS, *ZRGG* 7 (1955), 270-272; *Sib. Weissagungen*, 333-341. Das Buch habe « die gleiche Tendenz wie das III. Makk.-Buch, den Zustand der Juden in Ägypten erträglicher zu machen » (339).

² A. RZACH, *op. cit.*, 2131 ff.; 2134 ff.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 119. Zum *Nero redivivus*, s. IV, 119 ff.; 137 f.; V 28 ff.; 138-153; 216 ff.; 363 ff.; VIII 70 ff.; 140 ff.; dazu das Sibyllenzitat Dio Cass. LXII 18, 4 und Sueton, *Nero* 39; dazu J. BISHOP, *Nero, The Man and the Legend*, London 1964. Zu den Sibyllen als Kampfschriften gegen Rom, s. H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom*², 1964. Bereits die III. Sibylle enthält in den späteren Ergänzungen romfeindliche

diese Prophetin im heidnischen Gewande aufmerksam¹. Christliche Sibyllen fügten sich fast nahtlos an die jüdischen an. Es zeigt sich auch hier die Einheit zwischen jüdischer und christlicher Apokalyptik. Gegen Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jhs. entsteht der Hauptteil des VIII. Buches, der sich durch das Akrostichon Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σαυρὸς (217-243) als christliche Schrift erweist. Damit war auch hier die Kirche in das Erbe des hellenistischen Judentums eingetreten².

9.4 Noch eine weitere Gestalt der mythischen Urzeit der Griechen hat das Interesse der hellenistischen Juden in Ägypten erweckt. Artapanos machte Mose-Musaïos zum Lehrer des Orpheus (s. oben S. 240) und nach Aristobul hat Orpheus in seinem «Hieros Logos» gelehrt, «dass alles durch göttliche Kraft zusammengehalten werde und erschaffen sei und dass Gott über alles herrsche» (Eus. *Pr. ev.* XIII 12, 4). Dieses Interesse an der Gestalt des Orpheus erstreckt sich bis in die bildlichen Darstellungen in Synagogen, ja selbst in einem apokryphen Davidpsalm von Qumran wird der junge David mit den Farben des heidnischen Sängers gezeichnet. Möglicherweise fanden die hellenisierten Juden in Ägypten bei den orphischen Mysteriengemeinschaften gewisse Züge, die ihnen verwandt erschienen, die strenge gesetzliche Lebensweise des Ὀρφικὸς βίος, die Vergeltungslehre mit Totengericht und der opferlose Gottesdienst mit Hymnengesang und Lesung und

Orakel, die Feindschaft gegen Rom steigert sich jedoch und erreicht im V. und VIII. Buch ihren Höhepunkt. Diese Entwicklung entspricht ganz der der jüdisch-palästinischen Apokalyptik, s. *op. cit.*, 30 ff.; 79 ff.

¹ Der früheste Hinweis findet sich beim *Hirten des Hermas* 8, 1 (= vis 11, 4); vgl. Justin, *Ap.* 20, 1; 44, 12 jeweils zusammen mit Hystaspes; Athenagoras 30, 1 = *Sib.* III 108 ff.

² Zu den christlichen Sibyllen, s. A. KURFESS in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER II 500 ff.; vgl. *Sib. Weissagungen*, 208 ff.

Deutung heiliger Schriften¹. Dieses Interesse hat offenbar auch Dichtungen im Namen des Orpheus hervorgebracht, von denen 2 erhalten sind. Die erste ist ein *Hymnus*, der durch Clemens Alexandrinus überliefert ist, in dem Gott als allmächtiger Weltenherrscher geschildert wird, vor dem die Dämonen zittern (*Jak.* 2, 19), den die Götterversammlung fürchtet (*Ps.* 82, 1) und dem die Moiren gehorchen. Um seinen feurigen Thron stehen die Engel, die sich um das Schicksal der Menschen bemühen (*Hebr.* 1, 14)².

9.5 Bedeutsamer ist das sogenannte *Testament des Orpheus*, das in 6 verschiedenen Fassungen vorliegt. Die ausführlichste ist die der *Tübinger Theosophie*, die die divergierenden älteren Fassungen kompiliert, dann folgt die in dem Aristobulfragment bei Euseb überlieferte. Sie ist wohl erst sekundär in den Text Aristobuls eingefügt worden. Clemens verwendet in seinen zahlreichen Zitaten zwei variierende Versionen, die beide kürzer sind als die Eusebs, die knappste Fassung ist bei Pseudo-Justin *De Monarchia* erhalten. Da in ihr der von den anderen ausgeschiedene Name Zeus erscheint und Gott die Verursachung des Bösen in der Welt zugeschrieben wird, eine Aussage, die die späteren Versionen ins Gegenteil umkehren, erweist sie sich klar als die älteste. Orpheus, der Vater des Polytheismus, der die Verehrung von 360 Göttern eingeführt haben soll, bereut in dem

¹ H. STERN, The Orpheus in the Synagogue of Dura-Europos, *Journal of the Warburg-Institute* 21 (1958), 1-6; A. DUPONT-SOMMER, *Semítica* 14 (1964), 37-40; M. PHILONENKO, David-Orphée sur une mosaïque de Gaza, *RHPPhR* 47 (1967), 355-357; vgl. den Bericht von A. OVADIAH, *IEJ* 19 (1969), 195 und Pl. 15 a; dazu M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 171; 367 f.; 478 und ders. in: *Tradition und Glaube*, Fs. K. G. Kuhn, 1971, 165. Orphische Spekulationen über den Allgott, wie wir sie in dem Derveni-Papyrus finden, konnten auch bei Juden Interesse finden. Vgl. S. G. KAPSOMENOS, *Archaiologikon Deltion* 19 (1964), 17-25. Dazu W. BURKERT, Orpheus und die Vorsokratiker, *Antike und Abendland* 14 (1968), 93-114. Vgl. oben S. 320.

² Clem. Alex. *Strom.* V 125, 1 = fr. 248 Kern. Vgl. dazu E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ = FRLANT 41, 1926, 296 ff.

Gedicht seinen Irrtum und bekennt sich gegenüber seinem Sohn Musaios zu dem einen wahren Gott, der selbst unsichtbar ist, aber vom Himmel aus die Welt regiert. In einer Fassung des Clemens ist noch Abraham eingeführt, der ihn als einzigen sah, Euseb(-Aristobul) hat darüber hinaus einen Hinweis auf die Gesetzgebung Moses; in den späteren Versionen wurde so der jüdische Glaube Schritt für Schritt entfaltet. Die von Pseudo-Justin, Clemens und der Theosophie überlieferte Bezeichnung $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\alpha\iota$ ist sicherlich ursprünglich: Es geht um das Vermächtnis des Orpheus, der sein ganzes bisheriges Lebenswerk als Irrtum bekennt und damit den Polytheismus der Griechen *ad absurdum* führt. Der « $\epsilon\iota\rho\delta\varsigma$ λόγος» bei Aristobul deutet dagegen auf ein ursprünglich anderes Zitat hin, das ausgewechselt wurde ¹.

9.6 In der pseudo-justinischen Schrift *De Monarchia* ² wie auch bei Clemens im V. Buch seiner *Stromateis* finden sich ausser dem Orpheustestament noch eine ganze Reihe anderer *Klassikerverse*, die ebenfalls den Glauben an den einen wahren Gott bekennen und z.T. schon von der Sprache her den Stempel der Fälschung tragen. Bezeichnend ist dabei, dass nur ein Teil der Clemens und Ps. Justin gemeinsamen Verse auch denselben Dichtern zugeschrieben werden. Verse die *De Monarchia* unter dem Namen des

¹ Text: A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 163-167 = fr. 245-247; dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 230 ff.; N. WALTER, *TU* 86, 1964, 202-261. Zum umfangreichsten Text, s. H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien* = Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4, 1941, 180-182. Vgl. N. ZEEGERS-VAN DER VORST, Les versions juives et chrétiennes du fr. 245 / 7 d'Orphée, *L'Ant. Class.* 39 (1970), 475-506.

² Text: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* ed. I. C. Th. von OTTO III, 2³, 1879, 127-158. Die kleine Schrift wurde in der patristischen Forschung der letzten 70 Jahre fast völlig vergessen: s. B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie* 7, 1966, 68. Entstehungszeit: Ende 2. oder Anfang d. 3. Jh. n.Chr.; s. A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* II, 1, 1897 (Nachdr. 1958), 512. *Terminus ad quem*: Euseb von Caesarea. Vgl. E. PETERSON, *Theologische Traktate*, 1951, 63, 118 f.

Philemon bringt, werden bei Clemens dem Diphilos und Menander zugeordnet, ein echtes Euripideszitat aus *Phrixos* (fr. 835 N²), das dann durch ein gefälschtes fortgesetzt wird, erscheint bei Clemens ebenfalls innerhalb des Diphiloszitats, umgekehrt zitiert Clemens den «κωμικός» Diphilos, wo *De Monarchia* in einer Kette von echten Menanderzitaten auf eine angebliche Komödie «Diphilos» dieses Dichters Bezug nimmt. Während *De Monarchia* praktisch nur eine Aufzählung von Zitaten bringt, in der die gefälschten bei weitem überwiegen, und über das von Clemens Gebrachte hinaus nur noch einen Pythagoras-Vers, sowie einige echte Euripides- und Menanderverse anfügt, stellt Clemens eine Vielzahl von anderen Schriftstellern zusammen ¹. Die gemeinsame Quelle lässt sich so kaum mehr rekonstruieren. Vermutlich handelte es sich um ein Florilegium von Dichterszitaten, in dem die Einzigartigkeit und Schöpfermacht Gottes, seine Unvergleichlichkeit mit dem Menschen, seine Funktion als Richter nach dem Tode, die Forderung ethischen Verhaltens und die Torheit des Götzendienstes dargestellt wurden, wobei unter die gefälschten Texte auch echte Stücke eingestreut waren. Der Wechsel der Verfassernamen mag darauf zurückgehen, dass Clemens und dem unbekanntem Verfasser von *De Monarchia* ² verschiedene Rezensionen derselben Schrift vorlagen. Weiter war auch die Zitationsweise des Clemens nicht sonderlich sorgfältig. Einen Hinweis auf eine mögliche Herkunft enthält das Sophokleszitat bei Clemens *Strom.* V 113, 2, das mit dem Zusatz eingeführt wird: «Wie Hekataios in der Schrift über Abraham und die Ägypter sagt». Hekataios war der erste griechische Schriftsteller, der gegen 300 v. Chr. ausführlich und positiv über die Juden berichtet hatte, aus diesem Grunde wurde ihm später eine Schrift Περὶ Ἰουδαίων zugeschrieben, auf die

¹ Die Texte der Fälschungen sind übersichtlich zusammengestellt bei A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 160 ff.; 167 ff.; dazu *Introduction*, 223-230.

wir noch eingehen werden. Clemens weist hier wohl auf eine weitere Fälschung im Namen des Hekataios hin, die dieses Florilegium monotheistischer Stellen aus griechischen Dichtern enthielt. Auch sie war sicher jüdischen Ursprungs. Vielleicht sollte darin die Abhängigkeit der Griechen von Abraham als dem ersten Weisen nachgewiesen werden. Auch Josephus zeichnet Abraham in den Farben eines griechischen Philosophen, wobei er sich auf das Zeugnis des Berossos, Nikolaos von Damaskus und eben des Hekataios beruft (*Ant.* I 158 f.), im letzten Falle kann er nur eine gefälschte Schrift meinen¹. Die *De Monarchia* und Clemens gemeinsamen Verse, die so vielleicht auf eine gefälschte Hekataioschrift zurückgehen, sind grundsätzlich von den *Siebenerversen* (s. oben S. 251) zu unterscheiden, die sich schon bei Aristobul finden und die wohl aus einer jüdisch-pythago-reischen Quelle stammen. Auch sie wurden von Clemens übernommen, der gewissenhaft alles zusammentrug, was das grössere Alter der jüdischen Überlieferung und den « Diebstahl » der Griechen beweisen konnte².

9.7 Einen wesentlich anderen Charakter besitzt die unter dem Namen des Phokylides³, einem Spruch-

¹ Vgl. dazu jetzt N. WALTER, *op. cit.*, 187-201. Zu Abraham als « Philosophen » bei Josephus: F. H. FELDMAN, *TAPA* 99 (1968), 143-156 und G. MAYER, *EvTh* 32 (1972), 118-127.

² Vgl. dazu K. THRAEDE, Art. Erfinder, *RAC* 5, 1962, 1250 f. Er wird bereits von Philo angedeutet (s. oben, S. 251, Anm. 3), von Tatian (*Or. ad Gr.* 40, 1) und Tertullian klar ausgesprochen und von Clemens ausgebaut.

³ Text: *Theognis, Ps.-Pythagoras, Ps.-Phocylides*... ed. E. DIEHL-D. YOUNG = BT 1961, 95-112; A. FARINA, *Silloge Pseudofocilidea* = Collana di Studi Greci 37, Napoli 1962. Abdruck bei A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 149-156; zu V. 5-79 vgl. *Or. Sib.*, II 56-148. Dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 215-219 und W. KROLL, *PW* 20, 1 (1941), 505-510. Nach Kroll sind stark jüdisch beeinflusst V. 3-39 und 84 f.; 140-149; 170-188; 220-227. Diese Einteilung ist jedoch fraglich, der jüdische Einfluss geht durch das ganze Gedicht, das eine Einheit bildet. Kroll unterschätzt den überwiegend jüdischen Gesamtcharakter der Schrift. Zahlreiche rabbinische Parallelen bringt G. KLEIN, *Der älteste christliche Katechismus*, 1909, 143-153.

dichter des 6. Jhs. und Zeitgenossen des Theognis, entstandene Spruchsammlung. Auch hier geht es um ein echtes Pseudepigraphon, das der Fälscher zu Beginn mit einer Sphragis versehen hat. Dass dieser ein Jude war, kann m.E. nicht bezweifelt werden; zu stark ist das ganze Gedicht von der Alttestamentlich-jüdischen Weisheitstradition her geprägt. Einem Griechen wäre es kaum eingefallen das Gebot von *Dtn.* 22, 7: «Die Vogelmutter sollst du freilassen, nur die Jungen darfst du nehmen» in der Form von Hexametern als ethische Regel vorzutragen (84 f.). Dass sich in dem Gedicht auch starke Anklänge an die griechische Gnomik finden, ist bei dem internationalen, universal-ethischen Charakter gerade auch der jüdischen Weisheitsdichtung selbstverständlich. Das einmalige Vorkommen des Plurals θεοί (104) im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Auferstehung ist nicht mehr als eine freie Redeweise, ganz abgesehen von der freien Ausdrucksweise Philos, werden in *Sap. Sal.* und in *Jos. As.* mehrfach der Fromme bzw. Joseph als υἱὸς θεοῦ bezeichnet, in Qumran werden die Engel häufig «'elîm» genannt¹. Wenn weiter die Gestirne (10 ff.) als beseelte Wesen betrachtet werden, die in neidloser Harmonie zueinander stehen, so hat auch dies jüdische Parallelen². Der häufige Gebrauch von θεός (1, 8, 11, 17, 29, 111, 194), der in der Aussage von V. 54 gipfelt: εἰς θεός ἐστὶ σοφὸς δυνατός θ' ἄμα καὶ πολύολβος, die strenge Sexual- und Familienethik (175 ff.) oder auch die Warnung vor der Magie (149) entsprechen ganz jüdischer Lebensform in der Diaspora. Das Gedicht ist von seiner Moral her etwa mit den *Testamenten der 12 Patriarchen* verwandt. Dass die exklusiv-jüdischen Züge fehlen, hängt mit dem weisheitlichen Charakter der Schrift und ihrem pseud-

¹ S. dazu E. SCHWEIZER, *TbWNT* VIII (1969), 355 ff. und M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 424 ff. Zum vielseitigen Sprachgebrauch Philos, s. H. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini Opera*, II, 1930, 381 f.

² M. HENGEL, *op. cit.*, 427 ff.

epigraphischen Gewande zusammen. Sie sind in den gefälschten Klassikerzitaten genausowenig anzutreffen. Die Charakterisierung am Schluss: ταῦτα δικαιοσύνης μυστήρια... zeigt, wie der Schwerpunkt der jüdischen Frömmigkeit in der Diaspora ganz auf der Ethik lag. Dies erklärt auch ihre Missionserfolge¹.

9.8 Einen Briefroman in der Form einer Hofgeschichte mit stark popularphilosophischem Einschlag haben wir im *Aristeasbrief*² vor uns. Seine Entstehung dürfte nach den Untersuchungen von Bickermann in die 2. Hälfte des 2. Jhs. fallen, in der sich das Selbstbewusstsein der Juden in Judäa und Ägypten stark entwickelt hatte³. Die Grundlage bildet die dem Vf. vorgegebene Legende von der Übersetzung der Tora unter Ptolemaios II. Philadelphos auf Veranlassung von Demetrios von Phaleron, sie war bereits Aristobul bekannt. An dieser Legende dürfte historisch sein, dass die Übertragung noch im 3. Jh. v.Chr. in Alexandrien zur Zeit der Herrschaft des 2. Ptolemäers (285-247) erfolgt ist. Bei der straffen Regierung der ersten Ptolemäer und der Bedeutung der jüdischen Minorität im Lande als Militärkolonisten ist ein solches Unternehmen wohl kaum ohne königliche Billigung erfolgt⁴. Die Beteiligung von Demetrios von

¹ Die jüdische Religion stellt sich hier gewissermassen als « ethische Mysterienreligion » dar. Zur Übernahme der Mysteriensprache im hellenistischen Judentum s. M. HENGEL, *op. cit.*, 368, Anm. 570.

² Text: P. WENDLAND, *Aristeas ad Philocratem Epistula*, BT 1900; A. PELLETIER S.J., *Lettre d'Aristée à Philocrate* = Sources Chrétiennes, 89, 1962, dort 254-259 ausführliche Bibliographie; vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 105-110 und S. JELICOE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968, 29-58.

³ Zur Datierung des Pseudo-Aristeas, *ZNW* 29 (1930), 280-298; vgl. A. MOMIGLIANO, *Aegyptus* 12 (1932), 161-172. Neuere Versuche einer Frühdatierung vor der makkabäischen Erhebung s. S. JELICOE, *op. cit.*, 47 ff., können gegenüber den Argumenten Bickermanns kaum überzeugen.

⁴ Zur Situation der Juden im frühptolemäischen Ägypten s. V. A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1961, 273 ff.; 299 ff. und ders. *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, 1957, 3 ff., zur Septuaginta s. 31 f. Zur Übersetzung selbst s. R. HANHART, *Vet. Test.* 12 (1962), 139-163 (161 ff.): Das Hauptmotiv war der gottesdienstliche Bedarf.

Phaleron ist dagegen unwahrscheinlich, da er von Philadelphos nach dessen Regierungsantritt verbannt wurde und bald starb¹. Die Legende entwickelte sich auch nach der Entstehung des *Aristeasbriefes* selbständig weiter². Philo in seiner *Vita Mosis* (25-44, 37) weiss von dem durch göttliche Inspiration bei allen Übersetzern übereinstimmenden Text zu berichten, der der Urschrift gleichwertig sei. Justin und Irenäus dehnen die Übersetzung auf alle alttestamentlichen Schriften aus und der Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles* will bei einem Besuch in Alexandria die Reste der 70 Hütten auf Pharos gesehen haben³. Selbst in den *Talmud* ist die Legende eingedrungen⁴. Als Verfasser erscheint ein sonst unbekannter Aristeas, ein hoher Beamter des Königs (40). In dem Brief an seinen Freund Philokrates berichtet er von seiner durch Demetrios von Phaleron angeregten Gesandtschaft zu dem jüdischen Hohenpriester Eleazar. Von dem jüdischen Souverän huldvoll empfangen, hat er Gelegenheit den Tempel und Jerusalem zu bewundern und mit dem Hohenpriester Gespräche über die allegorisch begründete Bedeutung des Ritualgesetzes zu führen. Begleitet von den 72 Übersetzern mit ihren wertvollen Schriftrollen kehrt er nach Alexandria zurück. Bei einem Bankett führt der König philosophische Gespräche mit den jüdischen Weisen, der Verfasser hat hier einen hellenistischen Traktat *Περὶ βασιλείας* eingearbeitet⁵.

¹ E. BAYER, *Demetrios Phalereus, der Athener* = Tüb. Btr. z. Altertumswiss. 36, 1942 (Nachdr. 1969), 113 ff.; vgl. O. HILTBRUNNER, Art. Demetrios von Phaleron, *Der Kleine Pauly* I, 1964, 1468 f.

² S. die Zeugnisse bei A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 78-98.

³ C. 13 ed. I. C. Th. von OTTO, *Corpus apologetarum* III 2, 56.

⁴ P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV 414: *Meg.* 9 a, Baraita: Hier wird schon die weiterentwickelte Form Philos vorausgesetzt. Die Urteile der Rabbinen zur griechischen Übersetzung, deren Abweichungen genau notiert wurden, waren überwiegend kritisch. S. *loc. cit.*, *Sepher Tora* I § 8 und *Meg. Taan.* 13.

⁵ Grundlegend P. HADOT, Art. Fürstenspiegel, *RAC* 7, 1970, 555-632 (zu Aristeas 587-589); dazu W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*,

In 72 Tagen (307) vollenden sie in der Einsamkeit der Insel Pharos das Übersetzungswerk. Durch gegenseitigen Vergleich hatten sie je und je ihre Übersetzungen aufeinander abgestimmt (302). Die neue Übersetzung wird dem «Politeuma»¹ der Juden in Alexandrien vorgelesen und von diesem legitimiert (308 ff.), über jeden, der eine Änderung vornimmt wird ein Fluch ausgesprochen (311). Jetzt erst wird die Übersetzung dem König vorgelegt, wobei Demetrios erklärt, warum das Gesetz bisher von griechischen Dichtern und Historikern nicht erwähnt wurde. Wegen seiner Heiligkeit und seines göttlichen Ursprungs seien alle, die Stücke daraus entnahmen, z.B. Theopomp und Theodectes, von Gott gestraft worden, «da sie die göttlichen Dinge... profanen Menschen ausliefern» wollten².

Der Sinn dieser in späterer Zeit so wirksamen Schrift offenbart sich an ihrem Schluss: Es handelt sich um eine Apologie des hellenistischen Judentums in Alexandrien und zwar in doppelter Hinsicht: einerseits gegenüber den heidnischen Verächtern des jüdischen Glaubens und jenen Juden der Oberschicht, die ohne innere Beziehung zum Glauben der Väter in der Gefahr waren, der fremden Zivilisation zu verfallen. Zugleich wendet sie sich aber auch gegen die jüdischen Verächter der hellenistischen Kultur und der loyalen Bindung an die judenfreundliche, ptolemäische Herrschaft. Möglicherweise polemisiert sie auch gegen von

Cambridge 1938, 414-436 und A.-J. FESTUGIÈRE, *Greco et Sages orientaux*, *RHR* 130 (1945), 29-41; O. MURRAY, *Aristeas and Ptolemaic Kingship*, *JThS* 18 (1967), 337-371.

¹ Zu den jüdischen Politeumata im ptolemäischen Machtbereich s. V. A. TCHERIKOVER, *Hell. Civ.*, 299 ff.; *CPJ* I, 273 f., Index s.v.; M. HENGEL in *Tradition und Glaube*, *Festgabe K. G. Kubn*, 146.

² Ps.-Arist. 312-315, vgl. 31. Zum Motiv der Profanierung heiliger Schriften durch Übersetzung vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 386 f. Wie Jonatan b. Uzziel die Propheten ins Aramäische übersetzt, ertönt eine Himmelsstimme: «Wer ist es, der meine Geheimnisse den Menschen verraten hat?», *bab. Talmud Meg.* 3 a.

Palästina aus gesteuerte Versuche, den im 3. Jh. übersetzten *Pentateuch* zu revidieren. Derartige Revisionen wurden dann später im 1. und 2. Jh. n. Chr. von Theodotion und Aquila vorgenommen. Die Änderung dieses von der jüdischen Gemeinde akzeptierten Werkes käme einer Gotteslästerung gleich. Eine Missionsschrift kann man dagegen den Briefroman kaum nennen. Ein gebildeter Grieche wäre wohl von einer derartigen Schrift so sehr abgestossen worden wie von der jüdischen Sibylle oder den gefälschten Klassikerzitaten. Sie diene in erster Linie der Hebung des eigenen jüdischen Selbstbewusstseins. Lediglich heidnische Sympathisanten von der Art, wie Aristeas selbst geschildert wird, konnten ein derartiges Opus mit Zustimmung lesen ¹.

Ob man dem unbekanntem Verfasser die Absicht einer wirklichen Fälschung unterschieben darf, scheint mir sehr fraglich zu sein. Aristeas war ja keine bekannte historische Figur und der gebildete griechische Leser musste bei einigem Wirklichkeitssinn die Fiktion durchschauen. Übernommen wurde sie nur von dem, der selbst « tendenzgebunden » war, etwa Josephus, Philo und den christlichen Apologeten. Ausserdem goss der Verfasser ja nur eine schon bestehende und selbständig weiterwirkende Legende in eine konventionelle literarische Form. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen, dass ein grosser Teil der griechischen literarischen Briefe Pseudepigrapha sind ².

9.9 Die von Josephus in seiner Apologie (184-204) *C. Apionem* ausführlich zitierte angebliche Schrift des Hekataios von Abdera *Ἐπι τῶν Ἰουδαίων* ist in ihrer Echtheit bis in die jüngste Zeit heftig umstritten. So bedeutende Gelehrte wie P. Wendland und Hans Lewy hatten sich

¹ Vgl. V. A. TCHERIKOVER, *The Ideology of the Letter of Aristeas*, *HTbR* 51 (1958), 59-85.

² W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 79 ff.; 129 f.; 137 f. J. SYKUTRIS, *Art. Epistolographie*, *PW* Suppl. 5 (1931), 208 ff.

für ihre Authentizität eingesetzt, und erst vor kurzem hat J. G. Gager von Princeton wieder ihre Echtheit vertreten¹. Auch die Zahl derer, die diese Frage offenlassen wollen, ist nicht unbeträchtlich². Auf jeden Fall spricht diese Unsicherheit in der Forschung — auch wenn sich die Waagschale der Argumente auf die Seite der Unechtheit neigt — für die Qualität der Fälschung. Dennoch wurden bereits in der Antike Zweifel an ihrer Echtheit laut: Nach Origenes (*C. Cels.* I 15) hat schon Herennios Philon ihre Herkunft von Hekataios bezweifelt, « wenn sie aber von ihm stamme, sei er durch die Überredungskraft der Juden verführt worden und habe sich ihrer Lehre angeschlossen »³. Gerade der letzte Satz macht deutlich, dass es sich — im Gegensatz zu dem echten, wesentlich zurückhaltenderen Bericht des Hekataios über die Juden, der im Geschichtswerk des Diodorus Siculus erhalten ist⁴ — doch wohl um eine apologetische Fälschung handelt. Für eine Entstehung nach der siegreichen makkabäischen Erhebung spricht der Hinweis auf die Martyriumsbereitschaft der Juden und ihren Eifer gegen fremde Kulte, der selbst vor der Zerstörung heidnischer Heiligtümer nicht Halt machte — nach Ps. Hekataios soll sich dies freilich unter Alexander d.Gr. in Babylonien zugetragen haben, weiter der Hinweis auf die angebliche Übertragung samaritanischer Bezirke an die Juden durch Alexander (*C. Ap.* I 192 f.; II 43), die wohl erst unter Demetrios II. (*I. Makk.* II, 34) stattfand. Auf eine Abfassung

¹ J. G. GAGER, Pseudo-Hecataeus again, *ZNW* 60 (1969), 130-139; vgl. H. LEWY, *ZNW* 31 (1932), 117-132, dort 117, Anm. 2 zu P. Wendland und anderen älteren Vertretern der Echtheit. Gegen die Echtheit E. SCHÜRER III, 603 ff.; F. JACOBY, *FGrH* III a Komm. zu 264 F 21-24 S. 61 ff. und in neuerer Zeit vor allem B. SCHALLER, *ZNW* 54 (1963), 15-31. Zum Ganzen vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 262-267.

² S. die bei R. SCHALLER, *op. cit.*, 22, Anm. 44 und J. G. GAGER, *op. cit.*, 131, Anm. 5 aufgeführten Forscher.

³ *FGrH* 790 F 9, vgl. dazu W. SPEYER, *op. cit.* 160 f.

⁴ Diod. XL 3 = Phot. *Bibl.* 244, p. 380 a 7 = *FGrH* 264 F 6.

durch einen ägyptischen Juden deutet das Lob des 1. Ptolemäers hin, das seiner wirklichen Haltung gegen die Juden widerspricht, der nach Ägypten übergesiedelte «Hohepriester» Ezekias, der bei den Zurückgebliebenen Propaganda für die Vorzüge der neuen πολιτεία der Juden in Ägypten machte, könnte eine Anspielung auf den Hohepriester Onias IV und seine Militärkolonie in Leontopolis enthalten (I 187 f.), die Nachricht, dass nach dem Tode Alexanders viele Juden nach Phönizien und Ägypten ausgewandert seien «wegen des Aufruhrs in Syrien», ist dagegen eine Spitze gegen die ständigen Unruhen im zerfallenden Seleukidenreich (I 194). Auch der «Augenzeugenbericht» über den aufgeklärten Juden Mesullam (I 201-204) kann kaum Vertrauen erwecken. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass die Fragmente interessante historische Details enthalten, die Gesamttendenz ist jedoch zu durchsichtig, um sie für authentisch halten zu können. Der wohl gelungenen Fälschung Περὶ Ἰουδαίων folgte dann später wahrscheinlich eine weitere über «Abraham und die Ägypter» mit falschen Dichterszitenaten¹.

10. Damit hätten wir die Durchsicht der uns überlieferten jüdisch-hellenistischen Literatur abgeschlossen. Fassen wir den Ertrag kurz zusammen:

1. Vermutlich sind uns nur mehr oder weniger zufällige Bruchteile des wirklichen Schrifttums erhalten², weiter dürfen wir nicht vergessen, dass diese Werke und Fragmente

¹ S. oben S. 295 f. Auch Ps.-Aristeas beruft sich § 31 auf Hekataios von Abdera, wobei offen bleiben muss, ob es sich hier um eine Erfindung *ad hoc* oder um ein Zitat aus einer unbekanntenen Schrift handelt. Zum Ganzen vgl. F. JACOBY, *op. cit.*, Komm. zu F. 23/24 S. 74 f.

² Vgl. die zahlreichen anonymen Zitate von verlorengegangenen «apokryphen» Schriften bei den Kirchenvätern, A.-M. DENIS, *Introduction*, 284-305 dazu die Textauswahl *Fragments*, 229 ff. und M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, passim.

allein durch christliche Vermittlung zu uns gekommen sind. Das Judentum der griechisch-römischen Welt hatte seit der Christianisierung des Reiches und dem Einbruch des Islam kein Interesse mehr an der Erhaltung seiner griechischsprachigen Überlieferung.

2. Diese Schriften zeigen eine ausserordentliche Vielfalt der Form und des Inhalts, auch die Unterschiede der Bildung und des sozialen Standes der Verfasser waren erheblich. Einfache Volksliteratur in primitiver Koine steht neben Werken in dichterischer Form, die sorgfältig die Sprache der heidnischen klassischen Vorbilder nachahmen. Ausserdem gibt es Zwischenstufen.

3. Auf der anderen Seite enthalten sie trotz dieser Pluralität eine relativ eindeutige Tendenz: Sie wollen der Verherrlichung des eigenen Volkes, seiner heiligen Geschichte, seines Glaubens an den einen Gott und des von ihm gegebenen Gesetzes dienen, wobei das Gesetz gerne in allgemeingültiger, ethischer Weise interpretiert wurde. Diese Tendenz ist unabhängig davon, ob eine Schrift unter dem Namen des Verfassers, anonym oder als Pseudepigraphon überliefert wurde, ob als ihr Verfasser eine Gestalt der heiligen Überlieferung oder ein heidnischer Name erscheint. Die Unterschiede liegen mehr in der Gattung. In weisheitlichen Texten und in Teilen der apokalyptischen Überlieferung, wo man mehr an den himmlischen Geheimnissen und dem Schicksal des Individuums interessiert war, konnte der nationale Bezug teilweise stärker zurücktreten, in der Geschichtsschreibung wurde er dagegen stärker sichtbar.

4. Auffällig ist die Häufung dieser «Tendenzliteratur» in den Jahrzehnten nach der makkabäischen Erhebung. Offenbar hatte dieses tiefgreifende «revolutionäre» Ereignis und sein erfolgreicher Ausgang die literarische Produktion wie auch den Bedarf nach «national-

religiöser » Literatur stark angeregt und zwar in der Diaspora fast noch stärker als im Mutterland ¹.

5. Zwar war das Bewusstsein für schriftstellerische Individualität und geistiges Eigentum in der griechischsprechenden Diaspora mehr ausgebildet als in Palästina, doch überwiegt auch noch hier — wenn man von den grossen Werken Philos und Josephus' absieht — das anonyme und pseudonyme Schrifttum. Die Unterordnung unter die transsubjektive Tradition blieb stärker als der Drang, die Person des Schriftstellers zur Geltung zu bringen. In der eigentlichen Offenbarungsliteratur bei Apokalypsen und Testamenten war die Autorität einer religiösen Schrift ausserdem von der Bindung an eine Autorität der Vergangenheit abhängig.

6. Das Bewusstsein für die historische Wahrheit und Wirklichkeit war — gemessen an unseren heutigen Begriffen — unterentwickelt. Es wäre darum verfehlt, etwa beim Begriff der « Fälschung » unsere kritischen und moralischen Vorstellungen ohne weiteres auf die damalige Zeit zu übertragen. Die Wahrheitsfrage war für die jüdischen Verfasser im Grunde durch ihr Bekenntnis zur religiösen Wahrheit gelöst, der Zweck, diese Wahrheit in möglichst wirksamer Weise zu vertreten, heiligte — bewusst oder unbewusst — die Mittel.

7. Das Judentum hatte gegenüber der hellenistischen Umwelt einen Kampf um seine religiöse und ethnische Existenz zu bestehen. Da die Juden gerade in Ägypten mit Erfolg versuchten, sich

¹ In jener Zeit ca. zwischen 170 und 100 v. Chr. entstanden das Geschichtswerk des Eupolemos, der aretalogische Roman des Artapanos, die Lehrschrift des Aristobulos, die 5 Bücher Jasons von Kyrene, die erweiterten Bücher *Esther* und *Daniel*, das *Testament der 12 Patriarchen*, die jüdische Ursibylle, der *Ps. Aristeasbrief* und *Ps. Hekataios*; bei einer Reihe anderer Schriften ist die Entstehung in dieser Zeit zumindest möglich.

kulturell der überlegenen griechischen Herrenschicht anzuschliessen und die Gefahr, auf die Stufe der unterdrückten ägyptischen Bevölkerung herabgedrängt zu werden, abwehren — es gibt z.B. keine jüdisch-demotische oder jüdisch-koptische Literatur — waren sie der Gefahr der völligen Hellenisierung und Assimilation in besonderer Weise ausgesetzt. Die Zahl der Apostaten muss vor allem in Zeiten politischer — und d.h. zugleich auch religiöser — Unterdrückung besonders in der Oberschicht beträchtlich gewesen sein. Eine Karriere im Staatsdienst war häufig nur durch den Verrat am väterlichen Glauben möglich¹. Die jüdisch-hellenistische Literatur diente zunächst einmal dieser ethnisch-religiösen Selbsterhaltung. Ihre bildungsmässige soziale Abstufung entsprach der soziologischen Differenzierung der Judenschaft selbst. Ihr Ziel war so nicht in erster Linie die missionarische Gewinnung von Griechen, sondern die Befriedigung des literarischen Bedarfs der griechischsprechenden Juden selbst, ihre Bindung an die Tradition und den Glauben der Väter und die Stärkung ihres religiös-nationalen Selbstbewusstseins. Gerade die Gewissheit des grösseren Alters der eigenen Religion oder der Abhängigkeit der griechischen Denker von Mose und Abraham konnte das Vertrauen in die Wahrheit und Überlegenheit des eigenen Glaubens stärken.

8. Das apologetische Moment gegenüber den Griechen mochte bei einzelnen Schriften — wie z.B. Ps.-

¹ Zu Tiberius Iulius Alexander s. oben S. 254, Anm. 1; weitere Beispiele bieten die Angehörigen der Familie des Herodes und unter Ptolemaios IV Philopator der königliche Sekretär und Alexanderpriester Dositheos S. d. Drimylos, s. *III Makk.* 1, 3; dazu V. TCHERIKOVER, *CPJ* I 37, 231 ff. Vgl. auch *III Makk.* 2, 30 f.; 7, 10 ff.; *Sap.* 3, 10; Philo, *Vit. Mos.* I 31; II 30 f. (Anspielung auf den Abfall seines Neffen?) 193; *De Jos.* 254; *Spec. leg.* I 54; 319 ff.; *Conf. Ling.* 2 f. Zum Ganzen V. A. TCHERIKOVER, *Jewish Apologetic Literature Reconsidered*, *Eos* 48 (1956) = *Symbolae Rapphaeli Taubenschlag dedicatae* III, 181. Das Problem bedürfte einer gründlichen Untersuchung.

Hekataios, bei Josephus' *C. Apionem* oder Philos *Vita Mosis* eine entscheidende Rolle spielen, aber aufs ganze gesehen tritt dieses Motiv gegenüber dem innerjüdischen Literaturbedürfnis zurück. Gerade der gebildete Jude stand vor dem Überangebot der heidnisch-polytheistischen oder auch philosophisch-religionskritischen Literatur und er brauchte dazu einen positiven Ausgleich und zwar in der Sprache und dem Geist, in dem er ausgebildet worden war. Ich halte es durchaus für möglich, dass ein Teil der sogenannten Fälschungen, etwa die unechten Klassikerfragmente, letztlich auf rhetorische Übungen des jüdisch-hellenistischen Schulbetriebs zurückgehen könnten¹.

9. Gewiss wurden auch je und je einzelne Griechen vom jüdischen Glauben angesprochen, die jüdische Mission war ja — vor allem in der Zeit zwischen Cäsar und dem Jüdischen Krieg — recht erfolgreich. Nach Josephus, Lukas oder auch Juvenal war es vor allem die Damenwelt, die sich mit Interesse dem neuen Glauben zuwandte. Aber diese jüdische Mission vollzog sich eher durch persönliche Kontakte, die hohe Ethik und organisierte Armenpflege, sowie durch den in der Antike einzigartigen Wortgottesdienst in der Synagoge. Das geschriebene Wort kam erst in 2. Linie. Darüber hinaus haben die Juden niemals organisierte Mission getrieben. Darum kann man auch nicht im strengen Sinne von jüdischer «Missionsliteratur» sprechen.

10. Auf's ganze gesehen ist es vielmehr erstaunlich, wie wenig die jüdische Überlieferung in der Antike bekannt war. Man machte sich über Äusserlichkeiten lustig, namhafte Schriftsteller tradierten die abge-

¹ Ich folge damit weitgehend der These, die V. A. TCHERIKOVER, *op. cit.*, entwickelt hat. Der beliebte Begriff «Missionsliteratur» führt in die Irre, weil er den wachsenden Eigenbedarf des Diasporajudentums nach einer bildungssoziologisch vielgestaltigen Erbauungsliteratur verkennt.

schmacktesten Greuelmärchen, die LXX blieb weitgehend ein völlig unbekanntes Buch¹. Erst die hermetische Tradition und die Neuplatoniker ab Numenios nahmen von ihr stärker Notiz, und auch hier interessierte man sich in erster Linie nur für die Anfangskapitel der *Genesis*. Die Wirksamkeit der sogenannten jüdisch-apologetischen Literatur nach aussen auf das wirklich gebildete antike Publikum kann so nicht sehr gross gewesen sein. Natürlich gab es Ausnahmen: Neben dem berühmtesten Zitat aus *De sublimitate* wieder Numenios, der Josephus *C. Apionem* zitiert, ohne den Verfasser zu nennen². Der unterschwellige Einfluss der jüdischen Magie war jedoch sehr viel grösser. Erst die Christen haben die jüdisch-apologetische Literatur wirklich zu Ehren gebracht.

¹ Das viel zitierte *Genesis*zitat bei Ps. Longinos, *De sublimitate* 9, 9 ist die Ausnahme, die die Regel bestätigt; s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 473.

² Euseb, *Pr. ev.* IX 9. Zu dem Einfluss der jüdischen Urgeschichte auf die Hermetica und besonders Poimandres, s. C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, 1945 (Nachdr. 1964), 99 ff. Zu einer möglichen Beeinflussung der pseudo-pythagoreischen Schrift des Ekphantos Περὶ βασιλείας durch *Gen.* 1 und 2, s. W. BURKERT oben, S. 49 f. Dagegen scheint mir der von R. HARDER, *Ocellus Lucanus* = *NPhilUnt* 1, 1926, 22 Z. 18 und 128 f. vermutete Einfluss von *Gen.* 1, 28 fraglich zu sein. Vgl. auch die Diskussion unten S. 315 f. Zu Galen, s. R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, 1949.

DISCUSSION

M. von Fritz: Herr Hengel hat die von ihm zu behandelnden Schriften in zwei Hauptgruppen eingeteilt:

1. solche Schriften, die aller Wahrscheinlichkeit nach ohne hebräische Vorlage sogleich griechisch geschrieben worden sind, aber *nicht* unter dem Namen eines griechischen Autors.
2. solche, die unter dem Namen griechischer Autoren veröffentlicht wurden.

Die erste Gruppe hat er weiter untergeteilt in:

- a. solche Schriften, die sicher oder wahrscheinlich unter dem Namen eines jüdischen Autors veröffentlicht wurden.
- b. anonyme Schriften: meist novellenartige pseudohistorische Schriften wie *Esther*, *Jonas*, *Daniel*.
- c. angebliche *Testamente* mit weitgehend apokalyptischen Inhalt.
- d. Die *Sapientia Salomonis*.

Zur zweiten Gruppe gehören:

- a. die *Sibyllina*.
- b. *Orphica*.
- c. gefälschte Klassikertexte: Aeschylus, Sophokles, Menander, Diphilus.
- d. *Pseudophokylidea*.
- e. *Aristeasbrief*.
- f. Hekataios von Abdera.

Es wird sich wohl empfehlen, zunächst dieser Reihenfolge zu folgen und am Schluss eine Diskussion von allgemeineren Problemen anzuschliessen, die sich aus den Vorträgen von Herrn Smith und Herrn Hengel ergeben.

Die erste Gruppe beginnt mit dem sogenannten *Samaritanischen Fragment*, das keinen Verfassernamen trägt, aber vermutlich nur weil es ein Fragment ist, dessen Titel und Anfang verloren ist.

M. Smith : An initial question seems to me that of the relation of pseudepigraphy to the notion of intellectual property (*geistiges Eigentum*). Prof. Hengel says he agrees with Dr. Speyer, that the latter is a necessary condition for the appearance of deliberate pseudepigraphy. But from his material it appears that what led to Jewish pseudepigraphy was primarily the need of authority, and if, as I suggested yesterday, the *Deuteronomic code* was originally intended to be passed off as an ancient work, but not attributed to Moses, we should have an instance in which the authority claimed was not personal at all, but merely that of antiquity. I think this the case with many forged antiques and pretendedly ancient documents like monastic records—they claim antiquity but not individual authorship. To what extent, then, must we modify the proposition that pseudepigraphy depends on the notion of intellectual property?

M. Hengel : Vielen Dank für diesen interessanten Hinweis ; ich glaube jedoch nicht, dass wir bei der jüdischen Literatur auf den Begriff des geistigen Eigentums ganz verzichten können. In der Diaspora war er zum Teil vorhanden, wenn auch in Vergleich mit der hellenistischen Umwelt in unterentwickelter Form. Während im hellenistischen Judentum die Novelle bzw. der Roman teilweise anonym bleibt, hat sie bei den Griechen in der Regel einen Verfassernamen. Immerhin zeigt die Nennung des Hiobbruders Nereus als Verfasser im *T. Job*, dass man das Problem sah. Beim *Mose-Roman* des Artapanos ist der Verfassernamen erhalten. Entsprechend ist darin die Auseinandersetzung mit der hellenistisch-ägyptischen Umwelt intensiver als etwa in *Joseph und Aseneth*. Man kann sagen: je höher die Bildungsstufe, desto mehr tritt die Anonymität zurück.

M. Speyer: Zahlreiche Pseudepigrapha der Juden wie der Heiden und Christen zeigen eine niedrige Bildungsstufe. Der kritische Sinn der Verfasser derartiger Schriften wie ihrer Leser war oft wenig entwickelt (Mangel an Bibliotheken und Vergleichsmaterial, geringe Schulung). Diese Tatsache war eine der Voraussetzungen für die meist erfolgreiche Verbreitung von Fälschungen im Altertum.

M. Smith: Some notion of literary criticism presumably existed in Israel since those who interpolated the later prophets and *Deuteronomy* went to the trouble of imitating their styles, and this, in the case of *Deuteronomy*, through a period which seems to have extended over two hundred years.

M. Speyer: Mit dem Begriff des geistigen Eigentums ist eng die Echtheitskritik verknüpft. Das älteste Zeugnis hierfür stammt aus Griechenland: Herodot II 116 f. und IV 32; vgl. Verfasser, *Fälschung* 114. Aus dem Alten Testament gibt es kein Zeugnis für Echtheitskritik. In späthellenistischer Zeit unterschieden die Rabbiner zwischen kanonischen (inspirierten) und apokryphen Schriften. Bei ihnen tritt der Offenbarungsbegriff an die Stelle des Begriffs vom geistigen Eigentum (vgl. Verfasser, *Fälschung* 152 f. u. ebd. 175 f. zur Analogie bei den christlichen Echtheitskritikern). Inwiefern kann man aus Stilimitation auf Echtheitskritik zurückschliessen?

M. Aalders: Es gibt auch unbewusste Stilimitation.

M. Smith: The statement that the critique of authenticity begins in Greece with Herodotus, is based on the fact that we have no earlier preserved example, is it not? And it is therefore an argument from silence, is it not? And this argument from silence is probably false, since it rarely happens that we have the very first example of a new intellectual phenomenon.

M. Speyer: Das *argumentum e silentio* ist nicht *a limine* als unerlaubt abzuweisen. Ohne diesen Beweisgrund könnte beispielsweise die Geschichte der Frühzeit einer Kultur nicht geschrieben werden.

M. Hengel: Das Stilgefühl war teilweise recht gut entwickelt, das zeigen schon die Fälschungen unter dem Namen griechischer Schriftsteller. Man darf jedoch Stilgefühl und historisch-kritischen Sinn nicht identifizieren. Das Stilgefühl war nicht immer Ausdruck für literarische Individualität, sondern teilweise auch für die Zugehörigkeit zum Kollektiv einer Schule.

M. Speyer: Wenn die Prophetenbücher innerhalb der Schule eines Propheten durch stilistisch ähnliche Zusätze ergänzt und erweitert wurden, so ist damit noch nicht der Beweis für eine im alten Israel vorhandene Echtheitskritik geliefert. Der Zwang der Schule und des literarischen Genos erforderte auch in Griechenland, den Stil des autoritativ erlebten Urhebers einer Gattung nachzuahmen: man denke an die Pseudo-Homerica, PseudoHesiodeia und PseudoHippocratica.

M. Hengel: Eine ausgedehnte Auseinandersetzung über die Verfasserfrage gab es in Palästina beim Kampf um die « Kanonisierung » einzelner Bücher wie *Hesekiel*, *Kohélet*, *Sprüche Salomos*, *Esther* und *Hobes Lied*. Freilich spielten dabei weniger « historisch-kritische » als lehrmässige Gesichtspunkte eine Rolle. Von einer « Echtheitskritik » im hellenistischen Judentum wissen wir kaum etwas, wir dürfen jedoch bei Autoren wie Philo und Josephus sehr wohl die Fähigkeit kritischer Unterscheidung voraussetzen. Was für Palästina gilt, gilt erst recht für die Diaspora.

M. von Fritz: Herr Hengel stellte zu Anfang fest, dass es nach Esra keine Tradition der Inspiration mehr gebe. Könnte man vielleicht sagen, dass sich daraus, auch abgesehen von dem grösseren Selbstgefühl des Individuums in dieser Zeit, eine gewisse

Notwendigkeit ergibt, historische und philosophische Traktate mit einem Verfassernamen zu versehen, da an die Stelle der Inspiration die Verantwortlichkeit des Verfassers treten muss.

Bei romanhaften Erzählungen ist eine solche Verantwortlichkeit nicht notwendig. Sie bleiben anonym.

Bei Schriften dagegen, die, wie alle Apokalyptik, göttliche Inspiration in Anspruch nehmen, gibt es, wenn eine Inspiration in der Gegenwart nicht mehr als gegeben angenommen wird, keinen anderen Ausweg als sie auf inspirierte Autoren einer fernen Vergangenheit zurückzuführen. Eben dies ist bei den *Testamenten* des Abraham, des Isaak, der Söhne Jacobs usw. der Fall. Das Individuum als Individuum spielt hier keine Rolle. Daher können die Gegenstände der *Testamente* unter die Jacob-söhne (mit Ausnahme des Joseph, der natürlich eine besondere Rolle spielt) ziemlich willkürlich verteilt werden. Es kommt nur auf die Autorität als solche an. Halten Sie dies für richtig?

M. Hengel: Neue Probleme erfordern neue Antworten. Da die «Inspiration» mit Esra abgeschlossen war, *musste* man sich bei solchen neuen Antworten auf angebliche Offenbarungen der Autoritäten der Vergangenheit berufen, die das Charisma der göttlichen Inspiration besaßen. Die Pseudepigraphität wurde die notwendige Voraussetzung für den religiösen Fortschritt. Dass es auch Widerstände gab, zeigt die schroffe Opposition der konservativen Sadduzäer gegen jede Art apokalyptischer Lehre.

M. Aalders: In der griechisch-römischen Literatur versuchte man die Zuweisung einer pseudepigraphischen Schrift an einen berühmten Autor glaubwürdig zu machen durch eine möglichst genaue Imitation dieses Schriftstellers. Gibt es dasselbe auch bei den jüdisch-hellenistischen Pseudepigrapha?

M. Hengel: Das Niveau der Fälschungen war verschieden. Die Klassikerfragmente machen einen dürftigen Eindruck. Pseu-dophokylides ist dagegen so gut gelungen, dass man zweifelte, ob es sich um eine jüdische Fälschung handelte.

M. Smith: The discussion of Jewish as opposed to pagan pseudepigrapha is based in part on a circular argument. We define as "Jewish" those pseudepigrapha that express recognizedly Jewish themes, and as "pagan" all the rest. Similarly in Palestinian archaeology, all objects that show Jewish motifs are automatically declared "Jewish", and all the rest are automatically "pagan". Thus it is not surprising that Jewish pseudepigraphic literature shows the remarkable unity of *Tendenz* which Prof. Hengel has discovered in it, since possession of that *Tendenz* was the criterion by which the works were selected. And similarly our pagan material is remarkably free of Jewish traits. To what extent Jews actually wrote—for example—pseudo-Pythagorean works without Jewish traits, we shall never know.

M. Hengel: Eine «halbjüdische», synkretistische Literatur finden wir in manchen Zauberpapyri und dann in den gnostischen Texten. Möglicherweise stammt auch der Traktat des Ekphantos Περὶ βασιλείας von einem völlig hellenisierten Juden. Aber das bleibt eine Vermutung. Selbst bei Alexander Polyhistor und Numenius dachte man schon daran, ob es sich nicht von Juden handeln könnte. Falls Caecilius von Calacte Jude war (s. *Suda* s.v. Καικίλιος) hätten wir ein Beispiel dafür, dass ein Jude aus seinen Schriften nicht erkannt wurde.

M. Aalders: Die Zwittererscheinungen bleiben dann doch schwierig einzuordnen, wie z.B. die Inschriften, die dem Ζεὺς oder θεὸς ὕψιστος gewidmet wurden.

M. Hengel: Seit der hellenistischen Zeit war ὕψιστος die offizielle Bezeichnung des jüdischen Gottes. Bei Inschriften ist es jedoch häufig unmöglich zu sagen, ob es sich bei einem Hinweis auf den θεὸς ὕψιστος um eine heidnische, jüdische oder judaisierende Inschrift handelt, wenn keine anderen Kriterien vorhanden sind. In Delos erweisen sich z.B. die Dedikationen an den θεὸς ὕψιστος dadurch als jüdisch, dass auch von einer

προσευχή die Rede ist (CII 726). Weiter konnten die Juden bei ihrer Mission auch an griechische εἰς θεός-Aussagen anknüpfen.

M. von Fritz: Vielleicht kann man als Parallele hinzufügen, dass Xenophanes, der dezidiierter Monotheist war, ganz unabhängig von der jüdischen Überlieferung, in etwas widersprüchlicher Formulierung (21 B 23 Diels-Kranz) sein Gedicht mit den Worten beginnt:

εἰς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.

M. Smith: Prof. Thomas Kraabel has recently made a study of the ὑψιστος inscriptions of Asia Minor and has come to the conclusion that very few, if any, have any relation to Judaism. On the basis of this he has called in question the relation in other areas. For Asia Minor I think he has a good case, though perhaps in a few instances he has pushed it too far. In other areas, however—Delos, for instance, Egypt and the Black Sea—the relation of ὑψιστος to Judaism seems indubitable.

M. Hengel: Man kann hier weder ein generelles Urteil im positiven noch im negativen Sinne fällen. Jedes Zeugnis ist individuell zu prüfen.

M. Thesleff: In the case of Pseudo-Pythagorica, the part played by the Jews apparently was not after all very important. Since Pythagoreanism was traditionally associated with religion and/or ethics, we should expect a Jewish forgery to contain, in the first place, traces of Jewish religion or ethics. However, there seem to be only two such fragments: the monotheistic poem quoted by Justin. Mart., *De mon.* II, 2 p. 134 Otto³ (*Pythag. Texts*, p. 174), and the Ekphantos fragment analyzed by Prof. Burkert in his paper.

M. Hengel: Der Einfluss der Juden auf die Pseudo-Pythagorica wurde sicher überschätzt. Es gab eine Zeit da man ihnen alle möglichen Fälschungen zuschrieb (Pseudo-Apollodor, Pseudo-

Demokrit, Pseudo-Proros, Pseudo-Manetho usw.; Beispiele bei Speyer, *Fälschung*, S. 162, 165, 167). Das war sicher eine starke und völlig ungerechtfertigte Übertreibung.

M. Smith: One must remember, however, the great variety of Judaism, not only in theological ideas, but also in moral practices. Prof. Hengel has rightly spoken of its propagation by reason of its high ideal of family ethics; he might also have spoken of its propagation by reason of its adaptability to other ethical situations. Josephus was introduced to Poppaea by a Jewish actor popular in the court of Nero, and he describes her as a pious and god-fearing woman. The theatrical side of Judaism—so prominent at present—runs far back in its history and would make an interesting study.

M. Aalders: Meinte Josephus, Poppaea wäre eine gottesfürchtige Frau, oder nicht vielmehr, eine Dame die dem Judentum mit Sympathie gegenüberstand?

M. Hengel: Sicherlich das letztere: θεοσεβής (*Ant. Jud.* XX 195) bedeutet hier nicht fromm im religiösen Sinne, sondern die Sympathisantin. Im übrigen ist der Umfang der jüdischen « Fälschungen » gar nicht so gross. Es handelt sich ausser der Sibylle nur um die Orpheus- und Klassiker-Fragmente, Pseudo-Phokylides und Pseudo-Hekataios. Schon Pseudo-Aristeas kann man nur bedingt als « Fälschung » bezeichnen. Es gab — besonders bei den Philosophen — genügend « monotheisierende » Aussagen, auf die man zurückgreifen konnte. Ausserdem sprachen die Fälscher wohl nur das « halbgebildete » Publikum an. Bei Philo finden wir keine derartigen zweifelhaften Zitate.

* * *

M. von Fritz: Wir können dann wohl zum Problem der anonymen Novellen übergehen.

M. Hengel: Ein Vergleich zwischen der jüdischen Novelle und dem hellenistischen Roman wäre sehr wünschenswert. Einen Ansatz dazu bietet das neue Buch von Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 1971, der *Joseph und Aseneth* mit Apuleius *Metamorphosen* XI vergleicht. Die jüdische Novelle trägt unter anderem stark aretalogische Züge. Reitzenstein nennt zum Beispiel des Jonabuch « die älteste (Aretalogie), die wir ausserhalb Ägyptens finden » (*Hell. Wundererzählungen*, 1906, 35).

M. Smith: The Hebrew romances are interesting because they are considerably earlier than the Greek, but seem related to the sort of popular story telling of which Trenkner has found many traces behind classical literature and of which there is also evidence in Egypt. We should therefore see the Hebrew material as an important piece of evidence for this continuous Eastern Mediterranean narrative tradition, running from Egyptian times down to the Arabian Nights and beyond.

M. Hengel: Typisch für diese volkstümliche Erzählungsliteratur ist, dass sie sich ständig verändert. Von der Mehrzahl der jüdischen Novellen und Romane haben wir mehrere Versionen. Sie wurden je nach Bedürfnis erweitert und verkürzt.

M. von Fritz: Solche Fälle gibt es in der griechischen Literatur durchaus auch. Ich will nur zwei Beispiele sehr verschiedener Natur anführen.

1. die von Herodot an den Anfang seiner Werke gestellten Versionen der Erklärungen der Ursachen des Krieges zwischen Orient und Occident durch die verschiedenen Völkern. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass, wie hier gezeigt, dieselben Sagen und Geschichten von den λόγοι der verschiedenen Völker zur Rechtfertigung, bzw. *in maiorem gloriam*, ihrer eigenen Völker immer wieder neu abgewandelt worden sind.

2. Ein besonders schlagendes Beispiel einer anderen Form des Vorganges ist der sogenannte *Alexanderroman*, der unter dem

Namen des Kallisthenes umlief. Er entwickelte sich im Anschluss an die zwar sehr laudatorische, aber sonst durchaus ernsthaft historische Alexandergeschichte des Kallisthenes. Ziemlich früh wurde eine ursprünglich ganz unabhängige Sammlung von Briefen zwischen Alexander und Aristoteles, die nach Meinung mancher Gelehrter echte Stücke enthielt, aber wahrscheinlich als ganzes ein ziemlich früh entstandener, später erweiterter Briefroman war, dem « Geschichtswerk » eingefügt. Im Lauf der Zeit erfuhr es immer weitere phantastische Erweiterungen.

M. Hengel: Im *Alexanderroman* haben wir eine sehr interessante Parallele zu dieser jüdischen Volksliteratur. Bei ihr spielt der Verfasser keine Rolle mehr. Es gibt ja auch Versionen die jüdisch bearbeitet sind. Freilich schlägt gerade in diesen immer die religiöse Tendenz durch. Alexander bekennt sich zu dem einen wahren Gott. Das antike Judentum kannte kaum eine völlig tendenzfreie Unterhaltungsliteratur und blieb sich seines Judentums immer bewusst.

M. Syme: We are perhaps in danger of going too far back to the origins of all prose fiction, to stories and legends, indeed, to the field of oral literature, in which verse should be included as well as prose. Notably historical ballads. But *literary forgery* presupposes written books and documents.

M. von Fritz: Ich meinte nicht, dass die vorliterarischen Anfänge unter den Pseudepigraphen ausführlich behandelt werden sollten, da sie dies ihrer Natur nach nicht sein können; nur schien es mir nützlich, auf diesen Hintergrund einen Blick zu werfen, da sich manche Eigenheiten der späteren Entwicklung daraus erklären.

M. Smith: It should also be remarked that most of these romances in Israelite and Jewish literature are not pseudepigraphic.

M. Hengel: Auch die anonyme Novelle kann in gewissem Sinne als Pseudepigraphon betrachtet werden. Sie hat zwar keinen Verfasser, wohl aber einen Titelhelden. Im Zweifelsfalle galt er als der Verfasser; bei Jona und Tobias ist das eindeutig.

M. Speyer: Man denke auch an die anonym überlieferte griechische Erzählung von König Apollonios von Tyros.

* * *

M. von Fritz: Wir können nun wohl zu den Fälschungen unter griechischen Namen übergehen: den *Sibyllen* und den *Orphica*.

M. Hengel: Die *Sibylle* war die einzige wirklich erfolgreiche Fälschung; sie hat immer wieder neue sibyllinische Produktionen angeregt, weit bis in Mittelalter hinein. Durch sie hat sich auch das apokalyptische Weltbild Daniels mit den vier Reichen im Abendland durchgesetzt. Auffallend ist das Interesse der Juden an der Gestalt des Orpheus. Die Orpheusgestalt dringt selbst in bildlichen Darstellungen in die Synagoge ein. In einem pseud-epigraphischen Davidpsalm aus Höhle 11 von Qumran wird David mit den Farben des Orpheus gezeichnet.

M. Smith: The equation of David with Orpheus appears in the Dura frescoes and a number of synagogue mosaics, where it is iconographically unmistakable. The passage in the Qumran Psalms scroll is to be interpreted in accordance with these. It is also interesting as an example of testimony to the existence and would-be testimony for the authenticity of numerous pseud-epigrapha that have not come down to us. This practice of pseud-epigrapha to "authenticate" each other deserves notice. It is particularly important in *Enoch*, *Jubilees*, and the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, which are closely interrelated and probably come from a single sect.

M. Hengel: Ich habe hier eine Frage: Orpheus galt einerseits als Vater der Polytheismus, er lehrt 360 Götter und die Mysterienreligionen. Auf der andern Seite finden sich gerade bei ihm viele εἶς und πάντα-Formeln. Was für Anschauungen standen hier dahinter?

M. Burkert: Es gibt in Orphischer Tradition alte Formeln über den einen Allgott; durch den Papyrus von Derveni ist der Vers bezeugt « Zeus der Anfang, Zeus die Mitte, aus Zeus wird alles vollendet ». — man hat auch Aischylos fr. 70 N² dazu gestellt (*ZPE* 1 (1967), 22) —; in einem unveröffentlichten Stück des gleichen Papyrus heisst es von dem Gott, wohl Zeus, dass « alle Götter » und die Teile des Kosmos « ihm angewachsen waren » (προσέφυν), sodass er « der einzige war » (αὐτὸς δ' ἄρα μόνος ἔγεντο). Diese Aussagen stehen aber im Zusammenhang der Kosmogonie, es geht um die Entfaltung der Vielfalt und ihre Einheit, der *eine Gott* ist komplementär zum Polytheismus und von diesem untrennbar.

Auch bei Xenophanes B 23 ist der *eine Gott* « unter Göttern und Menschen der grösste ». Hiezu gibt es persische und ägyptische Parallelen.

M. Hengel: Dieses Fragment kann sehr wichtig werden zum Verständnis der Entstehung der Gnosis, wo aus dem einen Allgott viele Emanationen heraustreten und die sukzessive Entstehung der Welt einleiten.

M. von Fritz: Ist die Gnosis nicht überhaupt bis zu einem gewissen Grad dualistisch, insofern sie einen entweder überhaupt bösen oder wenigstens minderwertigen Schöpfergott dem höchsten Gott gegenüberstellt?

M. Hengel: Die verschiedenen gnostischen Systeme haben sowohl monistische wie dualistische Aspekte. Das übliche Schema ging von der Vorstellung eines Falls gewisser ema-

nierter Himmelswesen und ihre Bindung durch die Materie aus. Bei diesen Mythen spielte häufig *Gen.* 1-8 eine entscheidende Rolle. Möglicherweise gab es Kombinationen mit der orphischen Kosmogonie. Auch in der slawischen *Henochapokalypse* besteht hier ein deutlicher Einfluss (s. oben S. 275 f.). Gegenüber der durch Reitzenstein, Bultmann und anderen propagierten iranischen Ableitung der Gnosis sollte man den griechischen Einfluss nicht unterschätzen. Meines Erachtens haben sich hier jüdisch-apokalyptische Elemente mit einem «proletarischen Platonismus» (vgl. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, 113) verbunden.

M. Theisler: Yes, Platonism rather than Pythagoreanism which also figures among the supposed sources of Gnosticism. As I said before (*supra* p. 315), it is reasonable to make the inference that the authors of the pseudo-Pythagorica were not on the whole Jews. One is perhaps too ready to assume direct connections between Pythagoreanism and Judaism.

M. Smith: I doubt that the role of Jews in producing the pseudo-Pythagorica can be determined by looking for Jewish elements in the products. The question is, what became of those Jews who left Judaism? Some, of course, simply went into the every-day pagan world. But those who were of a more religious temper, who wanted to hold to a sort of monotheism and to feel themselves members of a sort of religious community with a holier-than-thou attitude and a pretence to esoteric wisdom—those who were looking for a substitute for Judaism which would not cut them off from pagan society—probably often went into neo-Pythagoreanism.

M. von Fritz: U. von Wilamowitz sagt (*Glaube der Hellenen* II 190 ff.), die Orphik sei das plebeische Gegenstück zum aristokratischen Pythagoreismus. Vielleicht wurde der Pythagoreismus, wo er seinen hocharistokratischen Charakter bis zu einem

gewissen Grad verliert, für Benützung zu pseudepigraphischen « Fälschungen » brauchbarer.

M. Burkert: Neben den bewusst jüdischen Schriften, von Juden verfasst, gibt es nicht-jüdische Schriften, die jüdischen Einfluss verraten, etwa Hermetica oder einige Pythagorica. Ist damit zu rechnen, dass Juden, die sich vom Judentum trennten, « Abgefallene » in diesen Zirkeln zu Worte kamen, oder handelt es sich eher um Nicht-Juden, die das *Alte Testament* zur Kenntnis genommen hatten?

M. Hengel: Theoretisch bestünde die Möglichkeit, dass der Ekphantostraktat von einem Juden stammt, der zum Pythagoreismus übergetreten war und seine Tradition miteinbrachte. Wir besitzen eine Reihe von Nachrichten (vgl. z.B. die Inschrift *OGIS* 573) über ein jüdisch-paganes Milieu in Kleinasien und im bosporanischen Reich. Eine weitere jüdisch-heidnische Gruppe waren die « Gottesfürchtigen ». Freilich ist bis heute ihre Bedeutung und ihr Status umstritten. Nach Lukas und Josephus waren es nicht zuletzt Damen, die das Judentum attraktiv fanden.

* * *

M. von Fritz: Jetzt könnten wir die gefälschten Klassikerverse behandeln.

M. Hengel: Diese Fälschungen hatten keinen grossen Umfang und auch keine grosse Wirkung (Clemens, Pseudo-Justin, Euseb, Aristobul). Im ganzen machen sie einen recht zufälligen Eindruck. Aus dem Rahmen fallen die jüdisch-pythagoreischen Verse über die Siebenzahl bei Aristobul.

M. Thesleff: In the case of the Hellenistic and Jewish speculations on number seven, Pythagorean influence is commonly

taken for granted. It should be noted, however, that the hebdomad plays no significant rôle in original Pythagorean arithmology (contrary to the τετρακτύς), and the Pseudo-Pythagorean Proros' Περὶ τῆς ἑβδομάδος (*Pythag. Texts*, p. 154), with its apparent reference to Latin *septem*, may be comparatively late. The supposed dependence of Philon, *Opif.* 127, upon Proros is far from certain.

M. Hengel: Es ist doch auffallend, dass selbst Josephus, der grösste Apologet des Judentums, nichts von diesen gefälschten Klassikerfragmenten erwähnt. Er nennt nur (Pseudo) Hekataios als Zeuge für die Philosophie Abrahams. Erst die christlichen Apologeten schenken ihnen stärkere Beachtung.

M. Speyer: Die unechten Klassikerfragmente können an die Adresse eines halbgebildeten griechischen Publikums gerichtet gewesen sein.

M. Aalders: Die Christen, besonders die christlichen Apologeten, haben den Euhemerismus vielfach verwandt zur Bekämpfung des heidnischen Polytheismus. Ist etwas derartiges auch bei den Juden der Fall gewesen?

M. Hengel: Der Euhemerismus war für die Juden seit dem samaritanischen Anonymus (ca 190 v. Chr.) ein beliebtes Mittel zur Erklärung und Desavouierung des heidnischen Polytheismus. Man betrachtete sich selbst als die wahren Philosophen und legte Wert auf einen aufklärerischen Akzent. Auch in der *Sibylle* spielt der Euhemerismus eine grosse Rolle: die griechischen Götter brachten als die Urkönige nach dem Turmbau zu Babel den Krieg über die Menschen, der erst mit der Gottesherrschaft beendet wird. Die jüdische Apologetik wurde zum Arsenal für die spätere christliche und lieferte dieser die Waffen.

M. von Fritz: Wir könnten jetzt zu den Pseudophokylidea übergehen.

M. Speyer: Gehört Pseudo-Phokylides überhaupt hierher? Die falsche Autorangabe Vers 1 f. kann, wie bereits J. Bernays vermutet hat, erst im Laufe der Überlieferung vor die anonym umlaufende Spruchsammlung gestellt worden sein. Durch die bekannte Formel καὶ τὸδε Φωκυλίδεω dürfte dieser Dichter bei den Griechen eine gewisse Berühmtheit erlangt haben, so dass die Wahl dieses Pseudonyms nicht allzu überraschend ist.

M. Hengel: Dass der Name Phokylides der Schrift später zugeschrieben wurde, glaube ich nicht, da hätte man einen bekannteren Namen gewählt. Das Ganze bildet eine Einheit, nur gewisse Verse erweisen sich auf Grund der handschriftlichen Überlieferung als Zutat. Interessant ist, dass am Schluss die jüdische Religion gewissermassen als «ethisch bestimmte Mysterienreligion» umschrieben wird.

* * *

M. von Fritz: Hat jemand zum *Aristeasbrief* etwas zu sagen? Es ist nicht der Fall. Dann können wir zu Hekataios von Abdera übergehen.

M. Burkert: Die Geschichte des «Hekataios» *FGrH* 264 F 21, wie der Jude Mosollamos den weissagenden Vogel erschiesst, unterstellt der Vogelschau eine Simplizität, für die es keiner seherischen *Kunst* bedurft hätte; aber die Ornithomantie spielt, im Gegensatz zur Leberschau, bei Feldzügen meines Wissens keine Rolle, und auch die Leberschau tritt in hellenistischer Zeit zurück: hier wird, ohne Kenntnis von der Sache, ein Popanz aufgebaut und lächerlich gemacht. Auch dies erweist die Schrift als jüdische Fälschung.

M. Hengel: Hekataios war für eine Fälschung besonders gut geeignet, weil er den ersten ausführlichen positiven Bericht über die Juden schrieb. Es war zum Beispiel ein Problem für Josephus, dass die Juden von den Griechen erst so spät « entdeckt » wurden. Selbst Hieronymus von Kardia, der ja als Offizier des Antigonos Monophthalmos in Palästina wirkte und das Tote Meer und die Nabatäer beschreibt, sagt von den Juden kein Wort. Josephus schreibt diese Unterlassungssünde seinem Mangel an Wahrheitsliebe zu (*C. Ap.* I 213 f.). Umsomehr konnte man sich an Hekataios halten.

M. Burkert: Und das Zeugnis Theophrasts (*Porph. Abst.* II 26) über die Juden?

M. Hengel: Die frühesten griechischen Zeugnisse (Theophrast, Hekataios, Megasthenes, Klearch von Soli) stellen die Juden als barbarische Philosophen dar. Diese positive Einstellung ändert sich nach den Makkabäerkriegen. Selbst Poseidonios beurteilt Mose noch positiv als grossen Gesetzgeber. Der Verfall habe — entsprechend seiner Geschichtstheorie — erst später eingesetzt.

* * *

M. von Fritz: Damit sind wir am Ende der Diskussion der Einzelprobleme angelangt, die Herr Hengel in seinem Vortrag behandelt hat, und können nun vielleicht noch auf ein paar allgemeinere Fragen eingehen, die sich aus den Vorträgen von Herrn Hengel und Herrn Smith ergeben.

M. Hengel: Die griechische gebildete Bevölkerung der Diaspora brauchte erbaulichen Lesestoff, sie konnte sich nicht mit der in ihren Augen weitgehend « destruktiven » griechischen Literatur zufriedengeben. Heute noch wird ideologische Tendenzliteratur weniger von Aussenstehenden als von Anhängern

gelesen. Die sogenannte jüdisch-apologetische Literatur fand entsprechend bei Nicht-Juden kaum Beachtung. Tacitus las vermutlich das prorömische *Bellum Judaicum* des Josephus, nicht mehr jedoch die projüdischen *Antiquitates*. Seine «Kenntnis» der jüdischen Geschichte hat er aus recht dunklen Quellen.

M. Smith: I should agree that the bulk of the Jewish pseud-epigrapha were for Jewish consumption, rather than for propaganda among the gentiles. This supposition is most likely, of course, for those written in Hebrew, since it was probably little understood outside Judaism. But many of the Greek works are translations from the Hebrew, and most forms of this literature are found first in Hebrew, so it would seem that the literature began, at least, for internal consumption, and, pending proof of the contrary, one would suppose it remained very largely so.

M. Aalders: Ich möchte hier zur Erklärung auf die Einzigartigkeit des Judentums in der antiken Welt hinweisen. Gerade weil die jüdische Religion nachdrücklich betonte, es gebe nur einen wahren Gott, den des jüdischen Volkes, alle andere Götter seien nur Götzen, befand das jüdische Volk sich in einer Ausnahme-position. Es wollte und konnte sich nicht assimilieren, und weckte gerade dadurch Widerstand (Vorwurf der *μισανθρωπία*).

M. Hengel: Die Juden bilden in der Antike ein einzigartiges Phänomen. Einerseits bemühten sie sich um die Übernahme und Verarbeitung der überlegenen hellenistischen Kultur, auf der anderen Seite kämpften sie mit ganzer Kraft um die Bewahrung ihrer religiösen und nationalen Eigenständigkeit. Dabei war freilich ihre Stellung zum Hellenismus nicht einheitlich, es gab einen radikalen Flügel, der alles Fremde erbittert ablehnte, und es gab Kreise, die die völlige Assimilation anstrebten. Aufs Ganze jedoch bestand bei den Juden ein ausgesprochen dialektisches Verhältnis zu den Griechen und Römern. Ihre Haltung lässt sich meines Erachtens letztlich nur verstehen, wenn man über den Auftrag

Israels in der Geschichte reflektiert. Das bedeutet jedoch für den Historiker eine Grenzüberschreitung.

M. Aalders: Die hellenistischen Griechen, zum Beispiel die in Alexandrien, waren zwar interessiert an den Sitten fremder Völker, aber doch vorwiegend Völkern, die in weiter Ferne lebten, wie die mit einem romantischen Hauch umgebenen Inder (vgl. Eratosth. ap. Str. I 4, 9 = p. 66 C). Von Interesse an dem Leben, den Sitten und der Religion der so nahen Juden und Ägypter ergibt sich in den uns erhaltenen Bruchstücken fast nichts. In der uns erhaltenen griechischen Literatur hat das jüdisch-hellenistische Schrifttum kaum Spuren hinterlassen. Aber auch mit Manetho ist das der Fall: die Fragmente stammen vorwiegend aus Josephus und aus christlichen Schriftstellern. Konnte dieses erstaunlich geringe Interesse nicht die Folge eines starken Gefühles der kulturellen Überlegenheit bei den Griechen sein?

M. Hengel: Die Griechen lernten sehr selten fremde Sprachen, sie fühlten sich gegenüber den Barbaren überlegen und waren doch auf der anderen Seite wieder von ihrer uralten Weisheit fasziniert. Die Reaktion gegenüber den Barbaren (und das heisst auch den Juden) war zudem örtlich verschieden. In Alexandrien und in der Cyrenaica war die Spannung gegenüber den Juden besonders stark. In Kleinasien bestand offenbar ein besseres Verhältnis. Im Grunde lag auch auf griechischer Seite ein ambivalentes Verhältnis vor.

M. von Fritz: Die Ambivalenz ist, wie mir scheint, bei Griechen und Juden ganz verschieden.

Bei den Griechen ist es ganz undenkbar, dass jemand wegen Abfalls (*ἀπόστασις*) zu einem fremden Volk umgebracht oder für tot erklärt wird, sofern er nicht *V e r r a t* begeht, was etwas ganz anderes ist. Man würde ihn verachten und für verrückt halten, aber eben deshalb nicht so drastisch verfahren.

Umgekehrt betrachten sich die Griechen zwar als allen andern Völkern überlegen, würden aber nie daran denken, sich als von Gott auserwähltes Volk zu betrachten. Sie können die Weisheit der Ägypter bewundern, ohne darin einen Abfall oder eine Gefahr für ihre religiöse oder nationale « Identität » zu sehen.

Der Unterschied ist wohl daraus entstanden, dass die Griechen bis zur römischen Eroberung, bei der *Graecia capta victores vicit*, ausser durch die schnell überwundene Persergefahr nie in ihrer Existenz bedroht gewesen sind, sondern sich vielmehr frei ausgebreitet haben. Die Juden dagegen waren dauernd von Völkern von erdrückender Übermacht nicht nur umgeben, sondern jeweils zusammengepresst. Daher das fast fanatische Streben, ihre Identität mit Hilfe ihrer Religion zu erhalten.

M. Hengel: Das Bildungsniveau der Juden war sehr verschieden und war auch sozial bedingt. Philo, der Bruder des jüdischen Alabarchen Alexander, besass z.B. eine souveräne Bildung, in der er kaum von einem griechischen Zeitgenossen übertroffen wurde. Wir finden auch in der Cyrenaica und in Kleinasien mehrfach jüdische Namen auf Ephebenlisten. In Sardes lag die grosse Synagoge direkt neben dem Gymnasium, einige der dortigen Juden waren nach Inschriften Ratsmitglieder.

Entscheidend für die schwierige Situation des antiken Judentums war seine Stellung als selbstbewusste, nicht assimilationsbereite Minderheit. Dahinter stand zugleich der Wahrheitsanspruch der alttestamentlichen Offenbarung als der « wahren Philosophie », die man aber durchaus auch in einer welt-offenen, universalen Weise darstellen konnte. So stammt von Hillel, dem grössten Lehrer des 1. Jhs. v. Chr., der selbst aus der babylonischen Diaspora nach Palästina kam, das Wort: «...Liebe die Geschöpfe (d.h. die Menschen) und bringe sie näher zur Tora» (*Pirqa Abot* I 12).

M. von Fritz: Zum Abschluss dieser Diskussion kann man wohl sagen, dass sie neues Licht auf eine grosse Menge von

Problemen geworfen hat, vor allem auch wiederum gezeigt, wie viele Probleme noch der Lösung harren, und auf welche Weise sie durch Einzeluntersuchungen der Lösung näher gebracht werden können.

VIII

WOLFGANG SPEYER

Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und
«echte religiöse Pseudepigraphie»

FÄLSCHUNG,
PSEUDEPIGRAPHISCHE FREIE ERFINDUNG
UND
« ECHTE RELIGIÖSE PSEUDEPIGRAPHIE » *

Die literarische Hinterlassenschaft der Griechen und Römer gliedert sich hinsichtlich der Verfasserangabe in anonyme, orthonyme und pseudonyme Schriften. Statt von pseudonymen Schriften sollte terminologisch genauer von pseudepigraphischen Schriften gesprochen werden. Denn nach heutigem Sprachgebrauch versteht man unter einem Pseudonym einen freigewählten literarischen Decknamen, der nicht mit dem Namen eines bekannten Schriftstellers übereinstimmen darf, damit nicht der Schein einer Fälschung entsteht.

Die Anonymität zeichnet die Literatur des Alten Orients, Ägyptens und Israels in besonderem Masse aus. Orthonym sind in diesen Kulturen meist nur die Erlasse und Briefe der Könige überliefert. Mit Fälschungen und Verfälschungen derartiger Königsurkunden ist allerdings schon in früherer Zeit zu rechnen ¹.

Erst im Griechenland des 7. und 8. Jh. tritt der einzelne Schriftsteller mit seinem Namen hervor. Die Parallele zu den bildenden Künstlern, die seit ebendieser Zeit ihre Schöpfungen mit ihrem Namen versehen, ist deutlich ². Die Griechen zeigen damit, dass sie den Begriff vom geistigen Eigentum entdeckt haben. Dieser Vorgang hat sich in Ionien und auf

* (*Für wertvolle Anregungen und fördernde Kritik habe ich Herrn Dr. Aloys Kehl, Köln-Bonn, und Fräulein Rotraut Reis, Bonn, zu danken.*)

¹ Vgl. W. SPEYER, Art. Fluch: *RAC* 7 (1969), 1171/3.

² Vgl. Ed. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern* (Lund-Leipzig 1939), 265 f. (292 f.) und W. SPEYER, Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum, *Jahrb. f. Ant. und Christent.* 8/9 (1965/66), 90 f.

den der kleinasiatischen Küste vorgelagerten Inseln abgepielt. Sein Ursprung ist ebensowenig zu begreifen wie etwa das Entstehen grosser Kunstwerke. Diese Entdeckung der eigenen, persönlich zu verantwortenden geistigen Leistung ist als eine Stufe im Entwicklungsgang des Selbstbewusstwerdens des Menschen zu deuten. Der Literaturhistoriker kann hier wohl nur die Tatsache als solche feststellen, kaum aber die Gründe ausfindig machen, die zu ihr geführt haben. Gesellschaftliche Bedingungen haben gewiss mitgewirkt, waren aber nicht der einzige Grund ¹.

In der Entdeckung der schöpferischen Leistung des einzelnen spricht sich die Erkenntnis aus, dass zwischen dem Künstler oder Urheber und seinem Werk ein eigentümliches Verhältnis herrschen muss, nicht unähnlich dem zwischen einem Vater und dem von ihm gezeugten Kind. Die Griechen haben jedenfalls dieses Verhältnis ganz so aufgefasst. Orthonyme Schriften sind λόγοι γνήσιοι, das heisst, es sind solche Schriften, die von ihren Verfassern rechtmässig gezeugt sind. Wie es aber neben der Erzeugung eines Kindes in der gesetzlich sanktionierten Ehe die aussereheliche Erzeugung gibt, so fassten die Griechen das Verhältnis zwischen einem Autor und einem ihm unterschobenen Werk im Bilde des ausserehelich gezeugten Kindes bzw. des unterschobenen Kindes. Nicht unpassend bezeichneten sie deshalb eine derartige Schrift als einen Bastard, einen νόθος ².

Die Grammatiker und die Literaturhistoriker der hellenistischen Zeit haben bei der Sichtung der reichen Hinter-

¹ Etwa zur gleichen Zeit treten in Israel die Propheten mit ihrer Botschaft unter eigenem Namen hervor. «Dass eine literarische Hinterlassenschaft unter dem Namen einer Einzelperson ausging, ist sehr auffällig; ja, es muss nach allem, was im alten Orient, aber auch in Israel Brauch war, als etwas ganz Aussergewöhnliches gelten...» G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* ² (München 1962), 90.

² Vgl. W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* = Handb. d. Altertumswiss. 1, 2 (München 1971), 16.

lassenschaft aus vorklassischer und klassischer Zeit bereits darüber nachgedacht, aus welchen Gründen wohl ein solcher literarischer Bastard zustandegekommen sein kann. Mannigfache Gründe, die sich teils aus dem Buchwesen, teils aus den literarischen Gepflogenheiten der damaligen Zeit ergaben, wurden von ihnen festgestellt. Diese Gründe sind nicht unbekannt und brauchen hier nicht wiederholt zu werden¹. Die antiken Kritiker haben also schon bemerkt, dass nicht jede mit falscher Herkunftsangabe versehene Schrift eine Fälschung zu sein braucht. Zum Begriff der Fälschung gehört nämlich die Täuschungsabsicht, der *dolus malus*; aber diese ist nicht der einzige Grund für das Zustandekommen von Pseudepigrapha.

Mit der Fälschung ist leicht die ihr ähnlich sehende, pseudepigraphisch eingekleidete literarische Erfindung zu verwechseln, die um der Unterhaltung oder Erbauung willen geschrieben wurde und wie die Fälschung durch Nachahmung echter Schriften zustandekommt. Diese Art der Pseudepigraphie beruht auf der künstlerischen Täuschungsabsicht, deren Wirkung nicht dadurch aufgehoben wird, dass die Täuschung durchschaut wurde. Anders verhält es sich mit der Fälschung. Die Fälschung und die ihr wesensverwandte Lüge verlieren, sobald sie als Trug entlarvt sind, augenblicklich ihre Wirkkraft. Mit der vorgetäuschten Herkunftsangabe versuchen die Fälscher ganz konkrete, sachgebundene und ausserhalb der Literatur liegende Absichten zu erreichen.

Ist es schon nicht leicht, in einem bestimmten Fall zu entscheiden, welche der beiden genannten Arten der Pseudepigraphie vorliegt, nämlich literarisch gemeinte Pseudepigraphie oder Fälschung, so wird der Tatbestand bei Pseudepigrapha mit bestimmtem religiösen Inhalt weiter kompliziert.

¹ Vgl. W. SPEYER, *Fälschung* a.O., 32-5; 37-44.

Die antiken Kritiker haben diese nunmehr zu erörternden Schriften nicht in ihrer Eigenart als eine besondere Art der Pseudepigraphie aufgefasst. Merkte man, dass derartige Schriften nicht von den angegebenen Verfassern geschrieben sein konnten, so sprach man meist kurzerhand von Fälschungen. In dieser Weise verwarfen etwa christliche Kritiker jüdische und häretische Schriften unter dem Namen eines Patriarchen, Propheten oder Apostels und Porphyrios die zum Kanon des *Alten Testaments* zählende *Apokalypse des Daniel* und Apokalypsen bestimmter Gnostiker¹. Die Möglichkeit, derartige pseudepigraphische Bücher sachgerechter als im Altertum zu erfassen, ist erst durch die Methoden der modernen Geschichts-, Literatur- und Religionswissenschaft sowie der modernen Psychologie gegeben. Durch den Vergleich gleichartiger Erscheinungen in verschiedenen Literaturen und Religionen kann man die dogmatisch religiöse Voreingenommenheit, die bei den antiken Kritikern und bis weit in die Neuzeit zu Fehlurteilen geführt hatte, allmählich überwinden lernen.

Gegen die Annahme einer solchen besonderen Art der Pseudepigraphie könnte man einwenden, dass es nicht einsichtig sei, weshalb in diesem Fall der Inhalt eines Pseudepigraphons zu einer besonderen, sonst nicht vorkommenden Form der Pseudepigraphie geführt haben soll. Hier ist deshalb zunächst näher zu erläutern, was unter dem Begriff der «religiösen Pseudepigraphie» verstanden werden soll. Gemeint sind im wesentlichen schriftlich aufgezeichnete Offenbarungen, das heisst Apokalypsen, Orakel, Prophezeiungen, Himmelsbriefe, Botschaften aus der transzendenten Welt, die nicht als Menschenwerk gelten wollen, sondern als Äusserungen numinoser Mächte, Äusserungen von

¹ Vgl. W. SPEYER, *Fälschung* a.O., 190 f.; 152 f. Weit behutsamer versucht Plutarch, *de Pyth. orac.* 7 (397 c) und 20 (404 b) das Verhältnis göttlicher und menschlicher Verfasserschaft bei den Orakeln des Apollon von Delphi zu klären.

Göttern, Heroen, Gottesfreunden der Vorzeit oder göttlichen Menschen (ἄνδρες θεῶν). Nach den Glaubensvorstellungen des Altertums können derartige Offenbarungen auf verschiedene Weise den Menschen zuteil werden: Der Gott oder sein Bote übergibt dem von ihm erwählten Menschen ein Buch: man denke an Jahwe, der Moses die vom Finger Gottes geschriebenen Gesetzestafeln überreicht¹. Ein Mensch findet eine Offenbarungsschrift, die von einem Gott oder einem göttlichen Menschen der mythischen Vorzeit stammt: man denke an Himmelsbriefe und an Funde heiliger Schriften in Gräbern oder Tempeln². Der Gott, besser der Geist Gottes dringt in den Menschen ein und erfüllt ihn mit göttlichem Wissen, so dass die Worte, die der begnadete Mensch ausspricht oder schreibt, eigentlich das Werk des göttlichen Geistes sind (man denke an Propheten und an Dichter-Propheten). Diese Art der Offenbarungsübermittlung kann als Inspiration bezeichnet werden³.

Der hier von uns verwendete Begriff der Inspiration ist aus Selbstaussagen, Beschreibungen und theoretischen

¹ Ähnliches wird von manchen anderen mythischen und geschichtlichen Gesetzgebern des Mittelmeergebietes überliefert, so von Menes (ägyptischer König der 1. Dynastie), Zalmoxis, Zarathustra, Zaleukos, Minos, Lykurgos und Numa; vgl. z.B. Diod. Sic. I 94, 1 f.; dazu W. SPEYER, *Religiöse Pseud-epigraphie* a.O., 101/9 und dens., *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike* = Hypomnemata 24 (Göttingen 1970), 15 f.

² Vgl. W. SPEYER, *Bücherfunde* a.O., 15-42 und 43-141.

³ Vgl. W. KROLL, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur* (Stuttgart 1924, Nachdruck 1964), 24-34; E. FASCHER, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung (Giessen 1927); TH. HOPFNER, Art. Μαντική: *PW* 14, 1 (1928), 1258-88; A. SPERDUTI, The Divine Nature of Poetry in Antiquity, *Transact. Proceed. Am. Philol. Assoc.* 81 (1950), 209-40; J. LEIPOLDT-S. MORENZ, *Heilige Schriften* (Leipzig 1953), 33-5 und Register s.v. Eingebung; H. MAEHLER, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* = Hypomnemata 3 (Göttingen 1963); A. KAMBYLIS, *Die Dichterweibe und ihre Symbolik* (Heidelberg 1965); E. BARMAYER, *Die Musen. Ein Beitrag zur Inspirationstheorie* = Humanist. Bibliothek R. 1, 2 (München 1968) und Z. ΡΗΘΟΚ, Dichterweihen, *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen.* 6 (1970), 17-25.

Erörterungen von Heiden und Christen des Altertums und der Neuzeit gewonnen worden, auf die noch näher einzugehen sein wird. Er hat nur mittelbar etwas mit dem Begriff der Inspiration in der Bibel zu tun, der besonders von der katholischen Kirche weiterentwickelt worden ist¹. Nach dem katholischen Inspirationsbegriff sind alle Bücher, die zum Kanon des *Alten* und *Neuen Testaments* gehören, inspiriert, das heisst sie gelten als von Gott (dem Heiligen Geist) verfasst². Nach dem von uns verwendeten Begriff der Inspiration, der aus literaturgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Beobachtungen und Vergleichen gewonnen wurde, wird es aber schwer fallen, beispielsweise den *Philemonbrief* des Paulus, den anonymen *Brief an die Hebräer* oder den gefälschten zweiten *Petrusbrief* als inspiriert anzu-

¹ Vgl. Ch. PESCH, *De inspiratione Sacrae Scripturae*² (Freiburg i. Brsg. 1925) mit *Supplementum* (ebd. 1926); K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*² (Freiburg i. Brsg. 1959); dens., Art. Inspiration, *Handb. theol. Grundbegriffe* 1 (München 1962), 715-25; A. BEA, Art. Inspiration, *Lex. f. Theol. und Kirche* 5 (1960), 705-8 (Die katholische Lehre von der Inspiration); 708-11 (Die Inspirationslehre bei den Protestanten).

² Jesus rechnet damit, dass David seine Prophetie im Heiligen Geiste gesprochen hat (*Mt.* 12, 36); vgl. ferner *Act. apost.* 1, 16; 3, 18; 4, 25 und *Hebr.* 3, 7. Theodoret von Kyros, in *Ps. praef.*: PG 80, 861 C-D erwähnt verschiedene Meinungen über die Verfasser der Psalmen; er selbst will diese Fragen nicht entscheiden. «Denn welchen Nutzen brächte es, die menschlichen Verfasser der einzelnen Psalmen zu kennen, da sie doch alle aus der Wirkung des göttlichen Geistes heraus, also als Propheten, geschrieben haben? ... Dem Propheten aber ist es eigen, seine Zunge der Gnade des Geistes zur Verfügung zu stellen»; vgl. ebd. 864 A-B und Joh. Chrysost. *In Gen. hom.* II 2 (PG 53, 28). Die *Statuta ecclesiae antiqua*, praef. 24 (77 Munier) fordern vom Bischof: *novi et veteris testamenti . . . unum eundemque credat auctorem et deum*. Noch schärfer formuliert Papst Gregor der Grosse diesen Gedanken, *Moralia sive expos. in libr. Iob*, praef. 1, 2 (PL 75, 517 A-B): *sed quis haec (sc. librum Iob) scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. ipse igitur haec scripsit, qui scribenda dictavit: ipse scripsit, qui et in illius opere inspirator exstitit et per scribentis vocem imitanda ad nos eius facta transmisit, si magni cuiusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, ridiculum profecto esset epistolarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare. cum ergo rem cognoscimus eiusque rei Spiritum sanctum auctorem tenemus, quia scriptorem quaerimus, quid aliud agimus, nisi legentes litteras de calamo percontamur?*

sehen, da diese drei Schriftstücke des *Neuen Testaments* sich weder durch die Art ihrer Abfassung, noch durch die Form ihrer literarischen Einkleidung, noch durch den Gehalt ihrer Botschaft als Offenbarungsschrift oder «echtes religiöses Pseudepigraphon» erweisen¹.

Die Inspiration oder das Erfülltwerden mit göttlichem Geiste wurde im Altertum auf verschiedene Weise aufgefasst. Manchmal wurde berichtet, dass der Seher eine ihm von einem Engel gereichte Buchrolle gegessen habe² oder dass der göttliche Geist in den Propheten eingedrungen sei und ihn ganz erfüllt habe³. In diesem Zusammenhang begegnen Bilder, die der Sprache der Erotik angehören. Der Mensch, der die Inspiration empfängt, wird gleichsam als weibliches Wesen, als Braut Gottes, vorgestellt, in die der Same des göttlichen Geistes sich einsenkt⁴. Die Inspiration wurde dabei oft als eine Art Besessenheit oder Ergriffensein gedeutet⁵.

¹ Eine abweichende Auffassung äussert K. ALAND, *Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte: Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* = Arbeiten zur neutestam. Textforschung 2 (Berlin 1967), 24-34.

² Vgl. W. SPEYER, *Bücherfunde* a.O. (s. oben S. 337, Anm. 1), 17 f.; 33, Anm. 6; 36 Anm. 16.

³ Bereits Hesiod, *Th.* 31 sagt von den Musen, dass sie ihm göttlichen Sang eingehaucht haben (ἐνέπνευσαν); ἐμπνεῖν entspricht dem lateinischen inspirare; vgl. H. LEISEGANG, *Der Heilige Geist* 1, 1 (Leipzig-Berlin 1919; Nachdruck Darmstadt 1967), 119-36, bes. 132 f.; TH. HOPFNER, a.O. (s.o.S. 337, Anm. 3) 1261 f.; F. PFISTER, Art. Daimonismos: *PW* Suppl. 7 (1940), 111 f.

⁴ Vgl. das Selbstzeugnis von Philon, *De migr. Abr.* 33-5 (2, 275 Cohn-Wendland); dazu H. LEISEGANG, *Pneuma hagion* (Leipzig 1922, Nachdruck Hildesheim 1970), 46 f.; 53 f.; ferner D. A. RUSSELL, *Ausgabe und Kommentar von der unter dem Namen des Longinus stehenden Schrift De sublimitate* (Oxford 1964), 115 zu 13, 2. — Bei den antiken Prophetinnen wird oft von ihrer geistigen Vereinigung mit dem inspirierenden Gott gesprochen. Die Zeugnisse sind gesammelt von J. SCHMID, Art. Brautschaft, heilige, *RAC* 2 (1954), 535/7.

⁵ Vgl. J. TAMBORNINO, *De antiquorum daemonismo* = Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. 7, 3 (Giessen 1909), 59-61; H. HANSE, «Gott Haben» in der Antike und im frühen Christentum = Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. 27 (Berlin 1939), 8-25; F. PFISTER, a.O. 100-14 und N. HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, ΘΕΟΑΗΗΤΟΣ (Marburg 1957).

Nach einer anderen Inspirationsvorstellung wurde der Seher ins Jenseits entrückt und schreibt die Botschaft aus himmlischen Büchern ab oder aber er zeichnet sie dort nach dem Diktat eines himmlischen Boten auf. Vision und Audition kennzeichnen diese Art des Offenbarungsempfangs. Wenn auch die Vorstellungen und Bilder für die Inspiration noch so verschieden sind, so drücken sie doch deutlich aus, dass die numinose Macht die eigentliche Ursache der Offenbarung ist und der Anteil des Menschen an ihrem Zustandekommen nur zweitrangig sein kann. Derartige Offenbarungsschriften können ihrem Wesen nach niemals anonym sein, sondern sind immer in gewisser Weise pseudepigraphisch, selbst wenn die inspirierende Macht, der Gott, der Engel oder der an göttlichen Kräften teilhabende Gottesfreund (Patriarch, Prophet, Apostel, Heiliger) sich nicht ausdrücklich als Verfasser nennt (Ich-Rede) oder angegeben wird, etwa durch die Er-Rede oder durch Hinweise auf eine der genannten Formen der Offenbarungsübermittlung. Durch eine solche Namensnennung oder derartige Hinweise wird die Pseudepigraphie zwar verstärkt, aber nicht begründet.

Die genannten Formen der Offenbarungsübermittlung stammen aus dem religiösen Glauben und Erleben einzelner Menschen des Altertums. Diese Vorstellungen haben nichts mit beabsichtigter Täuschung oder Lüge zu tun. Aus diesem Grunde sprechen wir von « echter » religiöser Pseudepigraphie. « Echt » ist sie, weil sie nicht aus irgendeiner Täuschungsabsicht geschaffen wurde, sondern aus dem religiös geprägten Bewusstsein wie von selbst herausgewachsen zu sein scheint. Für ihr Entstehen jenseits der planenden Vernunft können folgende Ursachen benannt werden : entweder sind es transsubjektive, numinose Mächte, wie die Verfasser derartiger Schriften selbst glauben, — diese Deutung beruht auf religiösen Erfahrungen, die der Wissenschaft kaum zugänglich sein dürften — oder aber es sind innersubjektive Ursachen dafür verantwortlich zu machen, das heisst Ursa-

chen, die im Unbewussten der menschlichen Seele liegen. Welcher der beiden Erklärungen man auch den Vorzug geben wird, soviel wird man wohl zugestehen müssen: die planende Ratio hat als Ursache auszuscheiden. Da die literarische Fälschung und die literarische Erfindung in Form eines religiösen Pseudepigraphons aber ganz dem rational arbeitenden, willentlich eingestellten Bewusstsein entstammen, muss die «echte religiöse Pseudepigraphie» jenen beiden Arten der Pseudepigraphie als besondere Form gegenübergestellt werden.

Blicken wir auf den Inhalt der Offenbarungsschriften, so ist mit wissenschaftlichen Mitteln wohl kaum einsichtig zu machen, ob eine derartige Offenbarung objektiven Wahrheitsgehalt beanspruchen kann. Für den gläubigen Juden hat Jahwe die Tafeln mit den Zehn Geboten Moses übergeben, für den gläubigen Muslim hat Mohammed vom Engel Gabriel Offenbarungen erhalten und für einen gläubigen Mormonen hat Joe Smith vom Engel Moroni goldene Platten gezeigt bekommen, die die Vorlage des *Buches Mormon* wurden¹. Die Aufgabe der Wissenschaft kann nur darin liegen, derartige Berichte nach ihrer subjektiven Echtheit oder Unechtheit zu prüfen, das heisst, sie hat aus inneren und äusseren Gründen festzustellen, ob die Verfasser von Offenbarungsschriften selber geglaubt haben, Offenbarungen empfangen zu haben, oder ob sie dies nur vorgetäuscht haben, um bestimmte Absichten besser durchsetzen zu können, oder ob es sich nur um eine literarische Einkleidungsform handelt.

Im folgenden soll versucht werden, die von uns so genannten echten religiösen Pseudepigrapha in ihrer Entstehung und in ihrem Wesen besser zu verstehen. Diese

¹ Zu Moses vgl. W. SPEYER, *Religiöse Pseudepigraphie* a.O. (s.o. S. 333, Anm. 2), 106-9; zu Mohammed vgl. F. BUHL, *Das Leben Muhammads*, übers. von H. H. Schaefer³ (Darmstadt 1961), 132-44; zu J. Smith vgl. W. SPEYER, *Bücherfunde* a.O. (s. oben S. 337, Anm. 1), 16 Anm. 2; 107-10.

schwierige Aufgabe kann hier natürlich nicht erschöpfend gelöst werden. Mit den folgenden Bemerkungen soll nur das Thema, das in einem grösseren Zusammenhang bearbeitet werden soll, unter einem bestimmten Blickpunkt betrachtet werden.

Viele religiöse Pseudepigrapha beanspruchen durch ihre Einkleidung und/oder den Inhalt ihrer Botschaft, inspiriert zu sein. Können wir zeigen, dass bestimmte Menschen im Altertum wie in der Neuzeit Inspirationserlebnisse gehabt haben, so wäre damit zunächst nachgewiesen, dass wir einen hinreichenden Grund haben, «echte religiöse Pseudepigraphie» als eine besondere Form der Pseudepigraphie anzunehmen.

Wie aus Selbstzeugnissen neuzeitlicher Dichter zu entnehmen ist, bleibt das Erlebnis der Inspiration nicht auf den Bewusstseinsraum der eigentlichen Gläubigen beschränkt, sondern ist eine Erscheinung, die auch bei Menschen vorkommt, die jenseits eines Volks- oder Gemeindeglaubens heidnischer, jüdischer, christlicher oder muslimischer Herkunft stehen. Damit soll aber nicht behauptet werden, dass die Inspiration ihrem Ursprung nach nicht dem religiösen Bewusstsein und seiner Erfahrung entstammt. Diese Frage bedarf noch eingehender Prüfung, die hier aber nicht geleistet werden kann. Hier ist nur nachdrücklich auf den Zusammenhang zwischen den Inspirationserlebnissen der Dichter und der *homines religiosi* hinzuweisen.

Horaz hatte in der *Ars poetica* 333 f. über die Ziele der Dichtung gesagt :

*aut prodesse volunt aut delectare poetae
aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.*

Mit diesen Zielen hat Horaz einen grossen Teil der dichterischen Produktion aller Zeiten und Völker erfasst, aber eben nur einen Teil. Jenseits dieser Art von unterhaltender und belehrender Dichtung steht eine andere ehrwürdigere

und ältere, die, aus der Inspiration geboren, eine Form der Offenbarung darstellt. In ihr ist der Dichter vom Seher wenig unterschieden und ist ähnlich wie der Prophet nur Werkzeug einer höheren Macht.¹ Nach der archaischen Zeit Griechenlands haben noch viele Dichter behauptet, als Begeisterte zu sprechen. Dieser Anspruch ist jeweils vom ganzen Werk des einzelnen Dichters auf seine subjektive Berechtigung zu prüfen.

Lässt sich nachweisen, dass Dichter alter und neuer Zeit ihr Schaffen als ein Hören oder ein Aufzeichnen von fremden Worten aufgefasst oder sich gleichsam nur als Schreibrohr einer sie inspirierenden Macht erlebt haben, so können wir uns leichter vorstellen, dass in einer religiös geprägten geistigen Welt mancher Verfasser ganz in der ihn inspirierenden und als göttlich erlebten Macht aufzugehen glaubte und sich so zu der Aussage gedrängt sah: « Das habe nicht ich gesagt, sondern ein Gott, ein Engel, ein Gottesfreund. » Wieweit bei einer solchen Identifikation oder bei einem derartigen Aufgehen der eigenen Person in der inspirierenden Macht auch mit Selbstsuggestion zu rechnen ist, bleibt eine andere Frage². Die Nähe zur Mystik ist offenkundig. Das unerhörte Erlebnis des Mystikers, seine Vereinigung und sein Aufgehen in Gott, Gottes Aufgehen im Menschen, drückt sich beispielsweise in dem Satz aus: « Herr, freuet Euch mit mir,

¹ Vgl. N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy* (Cambridge 1942); E. BARMAYER, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 107-11. — Varro gibt neben anderen etymologischen Deutungen des Wortes *vates* folgende (bei *Isid. orig.* VIII 7, 3): ... *et proinde poetae Latine vates olim et scripta eorum vaticinia dicebantur, quod vi quadam et quasi vesania in scribendo commoverentur* ... vgl. ebd. VII 12, 15 und H. DAHLMANN, *Vates, Philologus* 97 (1948), 337-53; E. FASCHER, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 18; 22 f. zu den Dichtern als *προφήται τῶν Μουσῶν* (Plat. *Resp.* 366 a-b; Dion von Prusa XXXVI 42 [2, 12 von Arnim]).

² Um Inspirationserlebnisse herbeizuführen, wurden auch stimulierende Mittel angewendet, wie Einatmen von Dünsten, Trinken bestimmter Flüssigkeiten, vgl. TH. HOPFNER, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 1264-6 und A. SPERDUTI, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 211-3.

ich bin Gott geworden»¹. Hier ist auch an die von den antiken Magiern vollzogene Identifikation mit einem Dämon zu erinnern: Der Zauberer versetzt sich in seiner magischen Handlung und in seiner Rede ganz in das Wesen des Dämons und kann daher die Ich-Rede des Dämons als eigene benutzen².

Bevor wir einige Bemerkungen antiker Denker über die Inspiration der Propheten und der Dichter sowie Selbstaussagen neuzeitlicher Dichter über das Entstehen ihrer eigenen Werke heranziehen, um die Frage nach der Inspiration klarer zu beantworten, ist noch ein Wort über einige andere Schwierigkeiten vorzuschicken, die einer angemessenen Beurteilung religiöser Pseudepigrapha entgegenstehen.

Sehr viele antike religiöse Pseudepigrapha sind ohne eine begleitende Überlieferung, die über ihr Entstehen unmittelbar Auskunft geben könnte, auf uns gekommen. Ebenso fehlen meist Selbstaussagen der anonym bleibenden antiken Verfasser. Die Urteile über derartige Schriften leiden zudem bis in die neueste Zeit an der weltanschaulichen Voreingenommenheit ihrer Kritiker. Beispielsweise verurteilt der Kirchenhistoriker Peter Meinhold das *Buch Mormon* des Joe Smith als « grobe Fälschung »³. Diese Schrift dürfte aber eher als « echtes religiöses Pseudepigraphon » zu werten sein, wenn man nicht in diesem Falle wie auch in anderen mit einer weiteren Art der Pseudepigraphie zu rechnen hat, nämlich der aus einem psychisch kranken Bewusstsein entstandenen. Woher will man aber für eine Unterscheidung zwischen psychisch gesundem und psychisch krankem Bewusstsein den Massstab gewinnen?

¹ Von O. WEINREICH, *Ausgewählte Schriften* 1 (Amsterdam 1969), 77 als Wort der geistigen Tochter Meister Eckharts mitgeteilt.

² Vgl. W. SPEYER, *Fälschung* a.O. (s. oben S. 334, Anm. 2), 37; 167.

³ *Geschichte der kirchlichen Historiographie* 2 (Freiburg-München 1967), 570/3: « Konstruktion und Fälschung der Geschichte. Das Geschichtsbild der Mormonen »; vgl. W. SPEYER, *Bücherfunde* a.O. (s.o. S. 337, Anm. 1), 110, Anm. 65.

Im weiteren Sinne gehört die «echte religiöse Pseud-epigraphie», wie bereits angedeutet wurde, zur Mystik. Wie unterschiedlich über die Ekstatiker und Mystiker aller Jahrhunderte geurteilt wurde, ist bekannt. Manche Forscher sahen beispielsweise in Paulus einen Epileptiker¹. Mystiker und Ekstatiker wurden gerne als geisteskrank bezeichnet. Woher nimmt aber das normale Bewusstsein oder der sogenannte gesunde Menschenverstand das Recht, ihm völlig unbekannte Erfahrungen und Erlebnisse als Zeichen von Geisteskrankheiten abzuwerten? Vor solchem Urteil warnt mit Recht Otto Weinreich in seiner Besprechung von Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Jena 1909)²: «Wer freilich diese mystischen Nonnen, die im Leiden schwerer körperlicher Zustände sich begnadet fühlen und Visionen über Visionen sehen, lieber aus dem Himmel in ein Kranken- oder Irrenhaus sperrte, in jeder Heiligen die Hysterika diagnostiziert, dem wird ihr trunkenes Stammeln, ihre Herzensnot und Seligkeit wenig sagen: gerade soviel, als genügt, um sie mit einem medizinischen Terminus zu bedenken. Eine ebenso beliebte wie äusserliche Methode. Was ist denn damit gewonnen, wenn ich eine ekstatische Äusserung krankhaft nenne, bedeutet das eine Erkenntnis? Ist sie dadurch gewertet oder entwertet? Man hat ihr eine Etikette aufgeklebt, sie in ein Fach rubriziert und vermeint, sie begriffen zu haben; aber man war taub für die Stimme des Menschen, die aus diesen Zeugnissen inneren Lebens vernehmlich spricht.»

Trotzdem ist in dem einen oder anderen Fall nachzuweisen, dass in der Antike Geisteskrankheit zur religiösen Pseudepigraphie geführt hat. Einen der wenigen, wenn nicht

¹ Vgl. aber die Entgegnung von O. ROLLER, der zugleich Arzt und Philologe war: *Das Formular der Paulinischen Briefe* (Berlin 1933) V.

² *Ausgewählte Schriften I* (Amsterdam 1969), 79. M. ELIADE, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (Zürich-Stuttgart 1957), 33-42 betont, dass die visionären Erlebnisse der Schamanen nichts mit Geisteskrankheit zu tun haben.

vielleicht den einzigen heute noch beweisbaren Fall von Geisteskrankheit, der in der Antike zu religiöser Pseudepigraphie geführt hat, stellt der syrakusanische Arzt Menekrates Zeus aus dem 4. Jh. v. Chr. dar, wie Otto Weinreich überzeugend nachgewiesen hat¹. Aus der Neuzeit sind mehr Fälle bekannt². Wenn Aristoteles, *Probl.* 30, 1 (954 a 36) davon spricht, dass die Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ ἔνθεοι πάντες von νοσήματα μανικά καὶ ἐνθουσιαστικά befallen werden, so wird man dieses verallgemeinernde Urteil wegen der Verwendung des Begriffs νόσημα als rationalistisch bezeichnen dürfen. Der vom gewöhnlichen abweichende Geisteszustand der gottbegeisterten Seher erschien dem der Besessenen zum Verwechseln ähnlich. Hier konnten und können vor-schnelle Gleichsetzungen leicht verwirrend wirken. Wieweit etwa die Pythia als Beispiel für Bewusstseinspaltung und Verdoppelung der Person anzusehen ist, bleibe dahingestellt³.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns nunmehr einigen antiken Zeugnissen zur Inspiration zu. Bereits Hesiod hat am Anfang der *Theogonie* durch ἐνέπνευσαν (sc. Μοῦσαι 'Ἐλικωνιάδες) auf das «Wehen des Geistes» angespielt, das

¹ Vgl. O. WEINREICH, *Menekrates Zeus und Salmonsus. Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit* = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 18 (Stuttgart 1933, Nachdruck unter dem Titel: Religionsgeschichtliche Studien [Darmstadt 1968]), 299-434; die antiken Texte sind ebd. 92-7 = 396-401 abgedruckt.

² Vgl. O. WEINREICH, a.O., 126 f. = 430 f.: Verzeichnis gottmenschlicher Identifikationen und Vergleiche.

³ So von E. RÖHDE gewertet: *Psyche* 2² (Freiburg i. Brsg.-Leipzig-Tübingen 1898, Nachdruck Darmstadt 1961), 413 f.; vgl. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley-Los Angeles 1951), 66 sowie ebd. 63-101 (The blessings of madness). Auch J. MATTES, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts* = Bibliothek der klass. Altertumswissenschaften NF 2.R. 36 (Heidelberg 1970), 41; 109 unterscheidet zwischen guten Arten der Besessenheit, wie Inspiration, Enthusiasmus, und Geisteskrankheit; s. auch oben S. 339, Anm. 5.

ihm von den Musen zuteil wurde¹. Die älteste phänomenologische Beschreibung einer Seherin bietet Heraklit in einer leider unvollständigen Aussage: « Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungealbtetes redet...; denn der Gott treibt sie². » Andere antike Philosophen versuchten die Erscheinung der Inspiration, die die Voraussetzung für das Zustandekommen « echter religiöser Pseudepigraphie » ist, theoretisch zu bestimmen. So spricht Demokrit vom Ergriffensein des Dichters durch den Gott: « Was immer ein Dichter vom Gott und vom heiligen Geiste (ἱερὸν πνεῦμα sagt der keineswegs irreligiöse Atomist) getrieben schreibt, das ist gewiss schön³. » Platon hat verschiedentlich auf die Dichtkunst als Gabe des die Seele in Besitz haltenden Gottes hingewiesen. In der *Apologie* sagt Sokrates: « So gewann ich in kurzer Zeit auch über die Dichter folgende Erkenntnis: nicht aus Weisheit dichten sie, was sie dichten, sondern aus natürlicher Anlage und in göttlicher Verzückung, wie die Propheten und die Orakelsänger; denn auch diese sagen viel Schönes und wissen dennoch nichts von dem, was sie sagen⁴. » Wichtig ist hier, dass Platon die Dichter neben die gottbegeisterten Seher stellt. Diese traten zwar in Griechenland meist wie die Propheten in Israel mit ihrem Namen hervor. Der Inhalt ihrer Verkündigung galt ihnen aber als Werk des sie inspirierenden Gottes. Genauer handelt Platon im *Phaidros* über die

¹ V. 31. Den Erlebnischarakter der Musenweihe betonen wohl mit Recht K. LATTE, Hesiods Dichterweihe, *Antike und Abendland* 2 (1946), 152-63 = *Kleine Schriften* (München 1968), 60-75 und K. VON FRITZ, Das Prooemium der hesiodischen Theogonie, *Festschrift B. Snell* (München 1956), 32. Vgl. ferner H. MAEHLER, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 35-48 und A. KAMBYLIS, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 31-68, bes. 52-61.

² Überliefert durch Plutarch, *De Pyth. or.* 6 (397 A) = *VS* 22 B 92; vgl. E. ROHDE, *Psyche* 2², 68 f.

³ Überliefert von Klemens von Alexandrien, *Strom.* VI 168, 2 (2, 518, 20 f. Stählin) = *VS* 68 B 18; vgl. ebd. B 17 und Cicero, *De divin.* I 80 Pease.

⁴ 22 b-c.

θεία μανία der Propheten von Delphi und Dodona und der Sibylle sowie der Dichter ¹. In den *Gesetzen* spricht er sinn- gemäss vom Dichter, der auf dem Dreifuss der Muse sitzt und infolge der Inspiration seiner selbst nicht mächtig, sich widerspricht und nicht deutlich zwischen wahr und falsch zu unterscheiden versteht ². Ausführlich hat Platon seine Ansicht über den gottbegeisterten Dichter im *Ion* dargelegt ³. Er stellt ihn dar als den von der Muse Ergriffenen, der seiner selbst nicht mächtig, ganz von der göttlichen Macht berauscht ist. Wahre Dichtung entstehe nur im Zustand des ἐνθουσιασ- μός. Als Beweis führt er unter anderem an, dass der im übrigen unbedeutende Dichter Tynnichos sein einziges her- vorragendes Werk, den von allen gesungenen Paian, als εὐρημά τι Μοισῶν bezeichnet hat ⁴. Echte Dichtung, so schliesst Platon, ist nicht Schöpfung des Menschen, sondern eines Gottes, wobei die Dichter nur Dolmetscher der Götter sind. Den Vorgang der Inspiration hat Platon im *Ion* folgender- weise beschrieben: « Wenn ihnen nämlich der Gott die Ver- nunft raubt und sie und die Orakelverkünder und göttlichen Seher als seine Diener gebraucht, so geschieht es deshalb, damit wir, die ihnen zuhören, auch wissen, dass nicht sie selbst, die ja gar nicht bei Sinnen sind, so kostbare Dinge sagen, sondern dass es der Gott selbst ist, der redet und durch ihren Mund zu uns spricht ⁵. »

¹ 244 a-245 a. Ein Echo dieser Stelle liest man noch bei Agathias, *Hist. I praef.* 9 (4 f. Keydell).

² 719 c. Hesiod, *Tb.* 27 f. singt von den Musen, dass sie sowohl Wahres als auch Trügerisches zu verkünden vermögen; vgl. dazu K. VON FRITZ, a.O., 34-6 und M. L. WEST im *Kommentar zu Hesiods Theogonie* (Oxford 1966), 161 f.

³ 533 d-535 a; vgl. H. FLASHAR, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philo- sophie* (Berlin 1958).

⁴ 534 d. Auch Aischylos bewunderte den Paian des Tynnichos und wollte deshalb keinen neuen dichten; vgl. Porphy., *De abstin.* II 18.

⁵ 534 c-d. Trotz aller Bewunderung für die Inspiration der Dichter übt Platon doch auch an ihr Kritik, weil die Dichter nicht mit bewusster Kunst schafften; vgl. P. FRIEDLÄNDER, *Platon 2*³ (Berlin 1964), 121 f.

Ohne auf die Nachwirkung dieser antiken Phänomenologie der Inspiration einzugehen, seien noch zwei Bemerkungen des *Neuen Testaments* genannt, die aber beide aus unechten Briefen stammen. Der von Paulus nicht verfasste *zweite Brief an Timotheos* lobt 3, 16 jegliche γραφή θεόπνευστος¹ und der gefälschte *zweite Petrusbrief* beschreibt 1, 21 die Prophetie mit folgenden Worten: «Denn noch nie ist Prophetie durch den Willen eines Menschen erfolgt, sondern, vom Heiligen Geist getrieben, haben heilige Menschen Gottes gesprochen².» Diese wenigen Zeugnisse, die sich leicht vermehren liessen, erweisen den antiken heidnischen und christlichen Glauben an die göttliche Inspiration³.

In Griechenland vermochte jedoch der einzelne Dichter seine Selbständigkeit gegenüber der ihn begeisternden und inspirierenden Macht vielfach zu behaupten. Die Muse ist zwar bei Homer die eigentliche Urheberin seines Sanges. Trotzdem aber haben die Dichter der homerischen Epen und Hymnen niemals die Muse im buchstäblichen Sinne zur Verfasserin ihrer Gesänge gemacht. Auch Hesiod begnügte sich damit, nur die Tatsache seiner Begeisterung durch die Musen kundzutun, ohne sein Gedicht als von den Musen verfasst auszugeben⁴. Hingegen wurden die delphischen

¹ Vgl. N. BROX, *Die Pastoralbriefe* = Regensburger Neues Testament 7, 2 (Regensburg 1969), 261 f.

² S. auch die oben S. 347, Anm. 3 genannten Stellen.

³ Zu Philon vgl. H. LEISEGANG, a.O. (s. oben S. 339, Anm. 4); zu Plutarch vgl. H. BACHT, Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem, die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea, *Scholastik* 17 (1942), 50-69; zu den Quellen Plutarchs vgl. K. ZIEGLER, Art. Plutarchos: *PW* 21, 1, 1951, bes. 831 f. Zeugnisse aus späteren Schriftstellern, besonders lateinischen, nennen ferner A. ST. PEASE in seiner Ausgabe von Cicero *De divinatione*, University of Illinois Studies in Language and Literature 6 (1920, Nachdruck Darmstadt 1963), 399 f. = 237 f. (zu 1, 80) und RUSSELL, a.O. (s. oben S. 339, Anm. 4), 113 f. zu c. 13, 2.

⁴ Vgl. auch O. FALTER, *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern* (Würzburg 1934), 12-18 und H. MAEHLER, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 17 f.; 32.

Sehersprüche als Worte Apollons verkündet ähnlich wie in Israel Moses die ihm zuteil gewordene göttliche Offenbarung als Rede Jahwes weitergegeben hat. Das Aufgehen des menschlichen Verfassers im göttlichen zeichnet noch manche andere Schrift der Griechen aus. Man denke an die Literatur unter den Namen von Göttern und mythischen Gottesfreunden, Propheten und Sängern ¹. Dass unter diesen Schriften «echte religiöse Pseudepigrapha» und andererseits Fälschungen und nur literarisch gemeinte Nachahmungen stehen, ist unbezweifelbar; nur sie jeweils innerhalb des Überlieferungsbestandes zu unterscheiden, ist nicht einfach ².

Die Muse ist bei Homer und Hesiod gleichsam die hypostasierte Quelle, aus der dem Dichter seine Lieder zufließen. Die religiös geprägte Umwelt bleibt insofern sichtbar, als eben die Macht, der der Dichter seine Lieder verdankt, als göttlich bezeichnet wird. In der Neuzeit trägt sie keinen Namen mehr. Sie wird zu einer gestaltlosen und anonymen Macht. Aber selbst noch im 19. und im 20. Jh. erlebte mancher Dichter, dass eigentlich nicht er schrieb, sondern ein ihn beherrschendes Es. Die im folgenden mitgeteilten Aussagen neuzeitlicher Dichter und Schriftsteller zeigen, dass die Erscheinung, die in der Inspirationslehre griechischer Philosophen und in den von uns so genannten echten religiösen Pseudepigrapha erkennbar ist, aus Erfahrungen der menschlichen Seele stammt und daher nicht auf einen einzigen Kulturkreis beschränkt ist.

Die unten angeführten Zeugnisse neuzeitlicher Schriftsteller sind in ihrem Aussagewert nicht von gleichem Gewicht ³. Auch bei ihnen stellt sich die Frage, ob die

¹ Vgl. W. SPEYER, *Religiöse Pseudepigraphie* a.O. (s. S. 333, Anm. 2), 91-4.

² S. unten S. 360-6.

³ Die Zeugnisse sind zum Teil der Rektoratsrede von OTTO BEHAGHEL entnommen: *Bewusstes und Unbewusstes im dichterischen Schaffen* (Giessen 1906). Vgl. ferner W. DILTNEY, *Die Einbildungskraft des Dichters, Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet* (Leipzig 1887), 305-482, bes. 401-9; R. MÜLLER-

behauptete Inspiration tatsächlich erfahren wurde oder ob ein literarischer Topos vorliegt. Eine Entscheidung über die Aufrichtigkeit des wirklich oder angeblich inspirierten Schriftstellers dürfte durch den Vergleich mit dem Gehalt seiner dichterischen Botschaft vielleicht herbeizuführen sein.

Goethe bemerkte am 11. März 1828 zu Eckermann :

« Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder grosse Gedanke, der Früchte bringt und Folge hat, steht in niemands Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. Es ist dem Dämonischen verwandt, das übermächtig mit ihm tut, wie es beliebt, und dem er sich bewusstlos hingibt, während er glaubt, er handle aus eigenem Antriebe. In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug einer höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäss zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses ¹. »

Die Brüder Edmond und Jules de Goncourt bekennen :

« On ne fait pas les livres qu'on veut. Le hasard vous donne l'idée première... Une fatalité, une force inconnue, une volonté supérieure à la vôtre, vous commandent l'œuvre, vous mène la main. Vous sentez que vous deviez nécessairement écrire ce que vous avez écrit. Et quelquefois le livre qui vous sort des mains ne vous semble pas sorti de vous-même: il vous étonne comme

FREIENFELS, *Psychologie der Kunst* 2² (Leipzig-Berlin 1923), 132-75 (*Die Inspiration*) und E. BARMAYER, a.O. (s. oben S. 337, Anm. 3), 16-37, der Baudelaire, Rimbaud, die Dadaisten, die Surrealisten, Jean Cocteau, Henry Miller und Gottfried Benn bespricht.

¹ J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. von F. Bergemann (Wiesbaden 1955), 630 f.

quelque chose qui était en vous et dont vous n'aviez pas conscience ¹. »

Edmondo De Amicis behauptet über sein eigenes Schaffen:

Il canto d'un lavoratore. « Mi dice un amico. — Quale forza di volontà! — No, non è forza di volontà. Io non voglio più, obbedisco. È una forza che mi par superiore al mio volere, e posta fuori di me stesso, quella che mi sveglia, mi scuote, mi mette in mano la penna, mi porge un foglio bianco quando non c'è più spazio nell'altro, mi fa risedere al tavolino un minuto dopo che mi sono alzato, mi ricaccia dieci volte contro la difficoltà con un impeto e una fede, di cui mi meraviglio io medesimo. Forza di volontà dovrei esercitare per sottrarmi alla tirannia di questo non so quale spirito imperioso e infaticabile che m'incalza di continuo e mi fa far ciò che vuole... ² »

Alfred de Musset sagt :

« On ne travaille pas, on écoute, on attend. C'est comme un inconnu qui vous parle à l'oreille ³. »

Wichtiger ist folgende Äusserung Jean Pauls :

« Der echte Dichter ist ebenso im Schreiben nur der Zuhörer, nicht der Sprachlehrer seiner Charaktere, d.h. er flickt nicht ihren Dialog nach einem mühsam gehörten Stilistikum der Menschenkenntnis zusammen, sondern er schauet sie wie im Traum lebendig an, und dann hört er sie. Viktors Bemerkung, dass ihm ein geträumter

¹ *Journal* 1860-61, 4 (Monaco 1956), 160.

² *Pagine allegre* (Milano 1906), 2.

³ Zitiert von P. CHABANEIX, *Physiologie cérébrale. Le subconscient chez les artistes, les savants et les écrivains* (Paris 1897), 102. — Klara Viebig, nach der Art ihres Schaffens gefragt, erklärte: « es ist, als ob mir jemand vorsagt » (vgl. O. BEHAGHEL, a.O. [s.o. S. 350, Anm. 3], 58 Anm. 91).

Opponent oft schwerere Einwürfe vorlege als ein leibhafter, wird auch vom Dramatiker gemacht, der vor der Begeisterung auf keine Art der Wortführer der Truppe sein könnte, deren Rollenschreiber er in derselben so leicht ist ¹. »

Friedrich Nietzsche hat den Zustand des inspirierten Menschen im Anschluss an Platon überaus anschaulich beschrieben, da er selbst derartige Erlebnisse bei der Abfassung von *Also sprach Zarathustra* gehabt hat :

« — Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im anderen Falle will ich's beschreiben. Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloss Inkarnation, bloss Mundstück, bloss Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört — man sucht nicht : man nimmt — man fragt nicht, wer da gibt ; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauer und Überrieselungen bis in die Fusszehen ; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüber-

¹ Briefe und bevorstehender Lebenslauf, 5. Brief: *Sämtliche Werke* 1, 7 (Weimar 1931), 405 f.

flusses ; ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt (die Länge, das Bedürfnis nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Mass für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung). Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit. Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste ; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck... — Dies ist meine Erfahrung von Inspiration ¹. »

Aufschlussreich ist auch folgendes Bekenntnis von Otto Ludwig (1813-1865) :

« Aber es ist nunmehr wieder schlimmer (mit der Krankheit), als da ich die Makkabäer schrieb, wo ich auch in so erbärmlichem Zustande war... Das Ganze zeigte sich in einer neuen Gestalt und immer in solcher Lebendigkeit, dass ich die Menschen neben mir am Bette sitzen sah. — Das ist ein unbeschreiblich närrischer Zustand ; während ich im vergangenen Winter von Schmerzen so zermartert lag, dass ich auch keine Hand rühren konnte, wurde ich eines Nachts wach, und mir kommt ein Plan in den Sinn, der mit solch riesiger Schnelligkeit wuchs, dass ich in einer halben Stunde ein ganzes Stück vor mir hatte und die Personen vor mir standen. Aber nun bedürfte es der grössten Schnelligkeit, das zu Papier zu bringen, denn alsdann strömt es, und die Gestalten wachsen in rasender Schnelle. Ich bin aber ausser Stande, mit der Feder fortzukommen... Sind die

¹ *Ecce homo* : F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta 2 (München 1955), 1131 f. ; vgl. ebd. 3 (1956), 1285 : Brief Nietzsches an G. Brandes vom 10. April 1888.

Figuren verblasst, oder fehlt mir ein Motiv, so sehe ich das Ganze wieder anders, denn ich kann nicht etwas dazu erfinden, sondern das Ganze kommt gegliedert aus mir, und drängt zur Geburt, wie das ausgebildete Kind aus der Mutter Leib ¹.»

Zur Audition tritt die Vision, die im Einzelfall schwerlich immer von der Halluzination zu scheiden ist. Wachtträume und Dichtung stehen im engsten Wechselverhältnis.

Friedrich Hebbel sieht sich zu der Feststellung genötigt:

«Mein Gedanke, dass Traum und Poesie identisch sind, bestätigt sich mir mehr und mehr ².»

Schliesslich sei auf Rainer Maria Rilke verwiesen, dessen Dichtungen diese Erfahrungen in besonderem Masse spiegeln. Rilke hat unter dem Geist gelitten, dem er seine höchsten dichterischen Eingebungen verdankte; denn nicht immer erwies der Gott sich dem Dichter gnädig, wie die Entstehungsgeschichte der *Duineser Elegien* zeigt, die im Jahre 1912 als inspirierte Dichtung begonnen wurden und erst 1922 in einem Rausch der Ergriffenheit neben anderen Gesängen, wie den *Sonetten an Orpheus*, ans Licht drängten ³.

¹ Gespräche mit J. Lewinsky: O. LUDWIG, *Studien* 2 (Leipzig 1891), 321.

² *Tagebücher* (Wien, 3. Juni 1847) Nr. 4188: F. HEBBEL, *Werke* 4 (München-Darmstadt 1966), 882. Vgl. O. BEHAGHEL, a.O. (s.o. S. 350, Anm. 3), 16 f. und R. MÜLLER-FREIENFELS, a.O. (s.o. S. 350, Anm. 3), 2, 178-80.

³ Über den Vorgang der Inspiration im Jahre 1912 auf Schloss Duino berichtet M. VON THURN UND TAXIS-HOHNLOHE, *Erinnerungen an R. M. Rilke* = Schriften der Corona 1 ² (München-Berlin-Zürich 1933) 40 f. Am 19. Februar 1912 schreibt Rilke von Duino an M. von Thurn und Taxis: «...ich habe eine Art Instinkt, mich im Moment davor (dem Produktiven) zu hüten, der Geist fährt so unwirsch aus und ein, kommt so wild und bleibt so plötzlich aus, dass mir zumuth ist, als ging ich, körperlich, dabei in Stücke» (R. M. RILKE und M. VON THURN UND TAXIS, *Briefwechsel* 1 [Zürich 1951], 115). Nach der Niederschrift der Elegien Anfang Februar 1922 auf dem Schösschen Muzot schreibt er M. von Thurn und Taxis: «Endlich, Fürstin, endlich der gesegnete, wie gesegnete Tag, da ich Ihnen den Abschluss — so weit ich sehe — der Elegien anzeigen kann: Zehn! Von der letzten, grossen ...

Zur Deutung dieses Schaffens verweisen Biographen Rilkes treffend auf die platonische Vorstellung von der göttlichen Sendung des Dichters und sprechen von dem « modernen Musterbeispiel einer grossen Inspiration »¹.

Die Entstehungsgeschichte des Zyklus *Aus dem Nachlass des Grafen C.W.* kann für unsere Frage nach dem Verhältnis von Inspiration und Pseudepigraphie aufschlussreich sein. Über das Zustandekommen dieser Dichtung im Jahre 1920/21 im Schösschen Berg am Irchel hat der Dichter verschiedene, scheinbar sich widersprechende Aussagen gemacht². An die Fürstin Marie von Thurn und Taxis schreibt er am 15. Dezember 1920 von Schloss Berg:

« Ich habe etwas sehr Komisches angestellt, was mir bei Gelegenheit dieses „erhabenen“ Styles einfällt. Keinerlei Bibliothek (ausser einem Goethe) hier vorfindend, auch keine Aufzeichnungen oder dergleichen, die mit diesem durch die Jahrhunderte den Escher vom Luchs gehörigen Schösschen zusammenhingen, — machte ich mich, in halber vorläufiger Produktivität daran, ein Heft Gedichte zu verfassen, das ich vorgab, hier in einem Schranke gefunden zu haben³. Es war sehr merkwürdig —,

zittert mir noch die Hand! . . . Alles in ein paar Tagen, es war ein namenloser Sturm, ein Orkan im Geist (wie Damals auf Duino), alles, was Faser in mir ist und Geweb, hat gekracht, — an Essen war nie zu denken, Gott weiss, wer mich genährt hat. Aber nun ists. Ist. Ist. Amen.» (R. M. RILKE — M. VON THURN UND TAXIS, a.O., 2, 697 f.); vgl. M. VON THURN UND TAXIS, *Erinnerungen*, 91 f. und J. R. VON SALIS, *R. M. Rilkes Schweizer Jahre*³ (Frauenfeld 1952), 105-25.

¹ Vgl. H. E. HOLTHUSEN, *R. M. Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bei Hamburg 1958), 108; 148 (145-8).

² Die Zeugnisse sind gesammelt in: R. M. RILKE, *Aus dem Nachlass des Grafen C.W.* (Insel-Verlag 1950), 37-9. Vgl. M. VON THURN UND TAXIS, *Erinnerungen*, 87 und J. R. VON SALIS, a.O., 54-7.

³ Hier begegnet das Motiv vom aufgefundenen Buch, das in der Literatur des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit zu verschiedenen Zwecken benutzt wurde; vgl. W. SPEYER, *Bücherfunde*, a.O. (s.o. S. 337, Anm. 1), *passim*.

die Feder wurde mir buchstäblich „geführt“ Gedicht für Gedicht, bis auf ein paar Stellen, wo man mich erkennen würde, wars auch weder meine Art noch meine Ansicht, die da ganz fertig (ich schrieb es sans brouillon ins Heft selbst) zum Ausdruck kam. Ein sehr schönes (ägyptisches) Gedicht ist dabei, das ich wohl möchte gemacht haben, das aber nie so sich könnte in mir ausgeformt haben. Das ging im Fluge an 3 Abenden vor sich —, und schon am zweiten setzte ich, ganz fliessend, ohne einen Moment zu überlegen aufs Titelblatt: *Aus dem Nachlass des Grafen C.W.* (wie im Dictat ebenfalls) ohne mir einen Namen bei diesen Initialen zu denken, — aber so durchaus sicher, dass es das sei: Was war das alles? ¹»

Im Brief vom 6. März 1921 an die Fürstin kommt Rilke auf das Ereignis zurück:

«... Wenn das Meiste Sie enttäuscht (Dilettantismen, Banalitäten etc.) so berücksichtigen Sie eben: ich bin's nicht, es war so völlig „Auftrag“, einschliesslich der Initialen C.W., die ich nicht auszuschreiben wüsste, und jener Anmerkung „Palermo 1862“ —, das diktierte sich so malgré moi, wie die Gedichte selbst, fliegend —; ...²».

Etwas anders berichtete er über diesen Vorfall an Frau N. Wunderly-Volkart und wieder anders an Anton Kippenberg. Ihm schildert er:

« Er habe eines Abends beim Auskleiden Verse vor sich hin gesprochen, unter anderem:

Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;
aber auch in ihnen flimmert Zeit.

Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt
obdachlos die Unvergänglichkeit,

¹ RILKE — VON THURN UND TAXIS, a.O., 2, 631 f.

² Ebd. 644.

und sich erstaunt gesagt: Diese pathetischen Verse sind doch nicht von dir! Ein wenig beunruhigt habe er sich wieder angekleidet und sich an den Kamin gesetzt. Plötzlich habe er auf dem Stuhl ihm gegenüber einen altmodisch gekleideten Herrn erblickt, der habe ihm aus einer alten vergilbten Handschrift Gedichte vorgelesen, in denen die Verse vorgekommen seien, die Rilke vor sich hingesprochen habe. Diese Verse habe er dann nachgeschrieben. Es sind die „Gedichte des Grafen C.W.“¹.

Die verschiedenen Nachrichten widersprechen sich nur scheinbar. Die Inspirationserfahrung schlägt sich in Bildern nieder, die sich der nachsinnenden Vorstellung in verschiedener Gestalt, bald als Audition, bald als Vision, zeigen. Vorschnelle Unterscheidungen können hier nur verderblich wirken, wie auch aus folgender Warnung des Dichters zu ersehen ist:

« Aber Lebendige machen
alle den Fehler, dass sie zu stark unterscheiden.
Engel (sagt man) wüssten oft nicht, ob sie unter
Lebenden gehn oder Toten. Die ewige Strömung
reißt durch beide Bereiche alle Alter
immer mit sich und übertönt sie in beiden². »

Inhalt und Folge des von Rilke berichteten Inspirationserlebnisses ist eine pseudepigraphische Dichtung. Rilke schrieb etwas, das nicht ihm selbst zu gehören schien und auch nicht mit der eigenen Auffassung von vollendeter Dichtung übereinstimmte. Der so oft in der abendländischen Literatur auftauchende Gedanke vom zufällig gefundenen Buch verschmolz mit Erfahrungen fast parapsychologischer

¹ R. M. RILKE, *Briefe an seinen Verleger 1906 bis 1926*, hrsg. von R. Sieber-Rilke und C. Sieber 2 (Insel-Verlag 1949), 545 Anm. 379.

² *Duineser Elegien*, Erste Elegie: RILKE, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Zinn 1 (Frankfurt 1955), 688.

Natur. Wollte man den Grund deuten, aus dem die pseud-epigraphische Einkleidung erwachsen ist, so könnte man bei vordergründiger Betrachtung versucht sein, die Berichte als literarische Erfindung oder als Mystifikation abzutun¹. Ein angemessenes Urteil wird sich vom Eindruck des dichterischen Werkes Rilkes gewinnen lassen, das, wie die *Duineser Elegien* zeigen, Züge der Inspiration aufzuweisen scheint. Das Beispiel des Gedichtzyklus unter dem Namen des Grafen C.W. kann uns lehren, dass dichterische Inspirations-erlebnisse auch noch in unserem Jahrhundert zu einer besonderen Art der Pseudepigraphie geführt hat, die mit der «echten religiösen Pseudepigraphie» eng verwandt ist.

Bei den hier vorgetragenen Überlegungen geht es uns weniger darum, das Wesen inspirierter Literatur erschöpfend darzustellen, als vielmehr das Dasein dieser besonderen Form pseud-epigraphischer Schriftstellerei deutlich zu machen, um so eine Grundlage zu schaffen, genauer als bisher, die verschiedenen pseud-epigraphischen Schriften des Altertums nach den Motiven, die zu ihrem Entstehen geführt haben, zu sichten. Für das religiös geprägte Bewusstsein ist die Inspiration durch den Geist Gottes eine Erfahrungstatsache. Auch in unreligiösen Zeiten bezeugen — wie wir sehen — noch einzelne Dichter für ihr eigenes Schaffen eine ganz ähnliche Erfahrung. Führt die Vorstellung der Ergriffenheit weiter zu einer Identifikation von Schriftsteller und vorgestelltem inspirierenden Geist, der ein Gott, ein Engel, ein gottgeliebter Weiser der Vorzeit sein kann, so entsteht die «echte religiöse Pseudepigraphie». In diesem Fall versinkt der menschliche Verfasser ganz in der ihn inspirierenden personalen Macht. Das so zustandegekommene Werk gilt ihm dann tatsächlich als Schöpfung des Gottes, des Engels oder des mythischen Gottesfreundes, so dass er es als dessen geistiges Eigentum verbreiten muss.

¹ Zum Begriff der Mystifikation vgl. W. SPEYER, *Fälschung*, a.O. (s.o. S. 334, Anm. 2), 25-7.

Damit wäre die Berechtigung nachgewiesen, zunächst einmal allgemein eine besondere Art der Pseudepigraphie anzunehmen, die sich von der pseudepigraphischen nur der Unterhaltung dienenden freien Erfindung und von der Fälschung unterscheidet, um die beiden wichtigsten Arten der Pseudepigraphie zu nennen.

Prüfen wir von hier den Bestand der religiösen Pseudepigrapha aus dem Altertum, so stellt sich die Frage, welche von ihnen als «echt» zu gelten haben, welche als gefälscht und welche als erstarrte literarische Erfindungen, die nur der Unterhaltung dienen. Bei keiner anderen Art der Pseudepigraphie ist eine Fälschkritik dringender geboten als bei den religiösen Pseudepigrapha. Sicherer wird das Urteil bei jenen religiösen Pseudepigrapha ausfallen, deren Inhalt keine rein religiösen Offenbarungen wiedergeben und keine Merkmale pneumatischer Wirkung aufweisen. Sie sind entweder frei erfunden oder gefälscht. Hierzu wird man beispielsweise die meisten Orphischen Dichtungen rechnen, deren Stil durch ein Jahrtausend gleich geblieben ist und keine Merkmale enthusiastischer Herkunft aufweist.

An dieser Stelle wäre der Begriff der pneumatischen Gewirktheit zu entfalten. Ob man ihn anders als mit den platonischen Kategorien der *μανία*, der *ἔκστασις*, des *ἐνθουσιασμός* kennzeichnen kann? Ergriffenheit und eine *θεία δύναμις* muss zunächst eine solche pseudepigraphische Schrift ausstrahlen, damit ihr das Prädikat «inspiriert» zuerkannt werden kann.

Ein weiteres Kriterium ergibt sich aus folgender Beobachtung Erich Faschers¹. Er verglich den Anspruch des Jeremia, aus dem prophetischen Geist Jahwes zu reden, mit dem Anspruch der israelitischen Heilspropheten, gegen die sich Jeremia wendet. Dabei kam er zu folgendem Ergebnis :

¹ ΠΡΟΦΗΤΗΣ, Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung (Giessen 1927), 133 f.

« Der echte Prophet . . . ist als Mund Gottes ganz in der Gewalt des Heiligen und damit „schlechthinnig abhängig“. Darum kann er nicht wie jene Zunftpropheten Jahwe für menschliche Zwecke ausnutzen, wie man es mit Baal machte, kann auch nichts Eigenes und keine Lüge reden; denn Gott legt ihm alles in den Mund, und er würde sonst bei der geringsten Eigenwilligkeit seines Amtes verlustig gehen. Wir sehen, wie gross trotz formaler Gleichheit (Vision, Orakel, Wortverkündigung) der Unterschied zwischen Amos — Jesaja — Jeremia und den anderen n^ebiim ist. Diese nutzen Jahwe, jene dienen ihm.»

Folglich müssen alle religiösen Pseudepigrapha geprüft werden, ob sie ihren Anspruch auf aussermenschliche Herkunft und Autorität durch den rein religiösen Inhalt ihrer Botschaft bestätigen. Bei der Lösung dieser Aufgabe stehen wir an der Grenze dessen, was mit wissenschaftlichen Mitteln bewiesen werden kann und nähern uns Werturteilen oder gar Überzeugungen des Glaubens¹. Das literarische Erbe des Altertums mit seinen zahlreichen Offenbarungsschriften und die Selbstaussagen inspirierter Dichter des Altertums wie der Neuzeit könnten aber meines Erachtens die Wissenschaft veranlassen, wenigstens das Vorhandensein inspirierter Schriften anzuerkennen und dazu auffordern, nach geeigneten Kriterien zu suchen, um derartige Schriften von den überlieferten Pseudepigrapha, die durch andere Ursachen entstanden sind, zu unterscheiden.

Je deutlicher festzustellen ist, dass ein religiöses Pseudepigraphon nur Wünsche eines einzelnen oder einer Gruppe zu befriedigen sucht, das heisst z.B. merkantile, rechtliche,

¹ Bereits Paulus verlangte, aufgrund der *regula fidei* die Reden christlicher, Ekstatiker zu prüfen (*I Kor.* 12, 3-10; 14, 29; *I Thess.* 5, 20 f.); vgl. *I Job.* 4 1-3; *Didache* 11, 7-12 und *Hermas, Mand.* 11. H. BACHT, Wahres und falsches Prophetentum, *Biblica* 32 (1951), 237/62 versucht von diesem Standpunkt aus, die christliche Prophetie als die wahre und echte gegenüber der heidnischen zu erweisen.

politische, kultische, apologetische, verherrlichende, verleumderische, kirchenpolitische, diszipliniäre Absichten durchzusetzen sucht, um so eher wird von Fälschung zu sprechen sein. Um derartige Zwecke überhaupt feststellen zu können, muss jedes Pseudepigraphon mit religiösem Inhalt nach seiner Herkunft untersucht werden. Solange wir nicht die Zeit, den Ort und den Personenkreis bestimmt haben, aus der die unechte Schrift stammt, lässt sich kein sicheres Urteil darüber fällen, zu welcher Art von Pseudepigraphie sie gehört. Wie könnte man sonst etwa dem Verdacht entgegentreten, ob ein vorliegendes echt scheinendes religiöses Pseudepigraphon nicht vielmehr etwa die gelungene Nachahmung eines Schriftstellers ist, das heisst freie Erfindung im Dienste der Unterhaltung?

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass religiöse Pseudepigrapha innerhalb von Dichtungen nicht notwendig nur reine literarische Erfindungen zu sein brauchen. Bedenken wir, was zuvor über das Wesen inspirierter oder «echter religiöser Pseudepigraphie» gesagt wurde, so werden wir bei religiös geprägten Dichtern mit dieser literarischen Form durchaus zu rechnen haben. Pseudepigraphische prophetische Reden begegnen beispielsweise in den Dialogen Platons. Eine solche Rede ist der Schlussmythos des *Staates* mit der Apokalypse des Pamphyliers Er¹. Innerhalb dieser Jenseitsschau steht eine weitere pseudepigraphische Rede: der anonym bleibende Prophet der Lachesis verkündet den 'Ανάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος². Die Rede des platonischen Propheten ist mit der der alttestamentlichen Propheten insofern vergleichbar, als beide die Worte ihres Gottes in der Ich-Rede des Gottes verkünden. — Ein anderes Beispiel für «echte religiöse Pseudepigraphie» bei Platon ist vielleicht die Rede der Diotima im *Symposion*³. Diotima ist als religiös

¹ Resp. 614 b-621 b.

² Resp. 617 d-e.

³ Symp. 201 d.

mächtige Sühnepriesterin durch den Hinweis gekennzeichnet, dass sie für die Athener einen Aufschub der Pest um zehn Jahre erlangt habe. In ihrem Namen verkündet Platon das Geheimnis des Eros. Die Verwendung religiöser Pseudepi-graphie könnte bei einem Denker, wie Platon, zunächst nur als Mittel der Komposition erscheinen, das dort bewusst eingesetzt wird, wo das Unsagbare im religiösen Gleichnis doch noch als verstehbar ausgedrückt werden soll. Aber vielleicht wird man sich eher zu der Auffassung gedrängt sehen, dass Platon an diesen Stellen als der wahrhaft Gottbegeisterte spricht, dessen Wesen er selbst überzeugend dargestellt hat. In diesem Zusammenhang wird man auch an den Sokrates des *Phaidros* erinnern dürfen, der allerdings scherzhaft auf die Ortsgottheiten hinweist, die ihn inspirieren¹.

So werden wir schliesslich dazu neigen, all jene pseud-epigraphischen religiösen Schriften als subjektiv echt erlebt zu bezeichnen, aus denen reine religiöse Verkündigung spricht. Das stilistische Vermögen der menschlichen Verfasser ist dabei ganz unwesentlich und kann kein Kriterium über Echt und Unecht abgeben². Gewiss handelt es sich bei einem derartigen Urteil um ein Werturteil. Dem subjektiven Ermessen ist ein grösserer Spielraum gelassen. Jedes andere Kriterium würde aber dem Gegenstand gegenüber unangebracht sein, gehört er doch nur zum Teil der wissenschaftlich zugänglichen Erfahrung an.

Andere allgemeine Kriterien werden sich schwerlich finden lassen. Der Gesichtspunkt des Ursprungslandes führt nicht weiter, da auch in Griechenland und nicht nur in den religiös erregten Ländern des Vorderen Orients mit «echter religiöser Pseudepi-graphie» zu rechnen ist.

In meiner Darstellung der antiken Fälschung im *Handbuch der Altertumswissenschaft* wurde für die Beurteilung der

¹ *Phaedr.* 262 c-d.

² Vgl. auch Plut. *De Pyth. orac.*, bes. 5 (396 c-397 d).

jüdischen und der christlichen religiösen Pseudepigraphie auf den Gesichtspunkt der Mission und Apologetik hingewiesen¹. Einzelne Juden der hellenistischen Zeit waren mit den Methoden der griechischen Schriftstellerei wohl vertraut. Pseudepigraphie und Fälschung hatten bei den Griechen während des Hellenismus einen grossen Auftrieb genommen. Zur Selbstverteidigung und um der Glaubenswerbung willen übernahmen einzelne hellenisierte Juden die Pseudepigraphie als erfolversprechendes Mittel. Als Leser ihrer Schriften werden wir neben Griechisch sprechenden Juden an die Kreise der Gottesfürchtigen denken dürfen und an solche Griechen, die sich für den jüdischen Glauben interessierten². Viele Pseudepigrapha des Altertums, nicht nur der Juden, erscheinen uns heute so ungeschickt abgefasst, dass sie nach unserer Auffassung keinen Gebildeten täuschen konnten. Die Geschichte der Leichtgläubigkeit ist aber noch nicht geschrieben. Dazu kamen zahlreiche Vorurteile und Denkvorstellungen, die im Altertum die Verbreitung von Fälschungen begünstigt haben³.

Die Lage der Christen war während der ersten drei Jahrhunderte der Verfolgung mit der der hellenistischen Juden vergleichbar. Die Fälschung bot sich ihnen als geeignetes Mittel an, um in die heidnische Welt zu wirken. Aus den Motiven, um derentwillen einzelne hellenisierte Juden und Christen der ersten Jahrhunderte schrieben, dürfte ziemlich sicher zu erschliessen sein, dass die von ihnen benutzte schriftstellerische Maske nicht als rein literarische Erfindung, die nur der Unterhaltung dienen sollte, aufzufassen ist. Die hellenistischen jüdischen Pseudepigrapha sind demnach wie

¹ Vgl. W. SPEYER, *Fälschung* a.O. (s.o. S. 334, Anm. 2), 155-60; 218 ff.

² Vgl. E. NEUHÄUSLER, Art. Gottesfürchtige: *Lex f. Theol. und Kirche* 4 (1960), 1109 f. und G. DELLING, Die Altarinschrift eines Gottesfürchtigen in Pergamon, *Novum Testamentum* 7 (1964), 73-80 = ders., *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum* (Göttingen 1970), 32-8.

³ Vgl. W. SPEYER, *Fälschung*, a.O., 84-8.

die christlichen der ersten drei Jahrhunderte entweder Fälschungen oder «echte religiöse Pseudepigrapha». Zu letzteren werden die meisten jüdischen Apokalypsen zu zählen sein, aus denen charismatische Ergriffenheit und rein religiöses Anliegen sprechen¹. Hingegen wird man die jüdischen *Sibyllinischen Orakel* wegen ihrer politischen Absichten, denen gegenüber das Religiöse untergeordnet zu sein scheint, weitgehend als Fälschungen zu beurteilen haben, wiewohl zu beachten ist, dass gerade in Israel Religion und Politik aufs engste miteinander verbunden sind. An diesem Fall kann man beobachten, wie schmal oft die Grenze zwischen «echter religiöser Pseudepigraphie» und Fälschung ist.

Der Mehrzahl der christlichen Pseudepigrapha der drei ersten Jahrhunderte fehlt die prophetische oder apokalyptische Rede gänzlich. Eine Ausnahme bilden im wesentlichen nur einzelne Schriften der Gnostiker. Demnach sind wir zu dem Urteil berechtigt, in den meisten christlichen Pseudepigrapha Fälschungen zu sehen. Durch Aufdecken der zahlreichen Sachabsichten, die diese Schriften im einzelnen durchzusetzen versuchten, kann der Fälschungscharakter dieser Schriften weitgehend erwiesen werden. Zudem ist zu beachten, dass den Christen der Begriff der Fälschung seit den Zeiten des Paulus durchaus geläufig war und der Vorwurf der Fälschung von vielen Christen gegeneinander und gegen Juden und Heiden erhoben wurde. In einer Umwelt, die so gut über die sittliche Verwerflichkeit von Lüge und Täuschung unterrichtet war, konnte der einzelne sich für seinen literarischen Trug wohl kaum entschuldigen, es sei denn, er nahm seine Zuflucht zu der Deutung, er fälsche,

¹ Der Versuch von D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 BC - AD 100* (London 1964), 127-39, der mit Hilfe des Begriffs der «Korporativen Persönlichkeit» das Geheimnis der Wahl des Patriarchen- oder Prophetennamens durch die jüdischen Apokalyptiker zu lösen versucht hat, dürfte nicht befriedigen; vgl. J. W. ROGERSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality, a Re-examination*, *Journal of Theological Studies* NS 21 (1970), 11.

weil auch die anderen fälschen und ihnen nicht anders beizukommen sei (Motiv der Gegenfälschung), oder weil der gute Zweck die schlechten Mittel erlaube.

Mit der Freiheit, die der Kirche unter Konstantin zuteil wurde, und mit der allmählichen Christianisierung weiter Bevölkerungsschichten entstand auch bei den Christen die der hellenistischen Zeit geläufige Form der Unterhaltungsliteratur in Form pseudepigraphischer Einkleidung. Seit dem 4. Jh. n. Chr. ist also bei den Christen mit all jenen Arten der Pseudepigraphie zu rechnen, die von den Griechen entwickelt worden waren. Dadurch wird die Beurteilung im Einzelfall wieder schwieriger. Da die modernen Literaturkritiker auf die hier vorgetragenen Unterschiede pseudepigraphischer Schriftstellerei bisher zu wenig geachtet haben, stehen wir mit der Fälschkritik, besonders der Pseudepigrapha mit religiösem Inhalt, erst an einem Anfang.

DISCUSSION

M. von Fritz: Ich möchte im Anschluss an diesen Vortrag zwei Fragen stellen:

1. Herr Speyer hat zu zeigen versucht, dass man «inspirierte» Literatur nicht als Fälschung bezeichnen kann, weil der inspirierte Autor tatsächlich nicht nach seinem eigenen Willen schreibt, sondern das Gefühl hat, das, was er schreibt, werde ihm von einem höheren Wesen diktiert. Das ist gewiss richtig. Aber es steht doch etwas anders, wo das Werk nicht einem höheren Wesen als solchem, sondern einer früheren inspirierten Persönlichkeit zugeschrieben wird. Haben die verschiedenen Verfasser des *Pentateuchs* geglaubt, dass Moses oder Jahwe durch den Mund (Geist?) des Moses hindurch sie inspiriere?

Noch etwas anders liegt es bei den den Patriarchen zugeschriebenen apokalyptischen Testamenten. Wir haben gestern gesehen, dass die Verteilung der Materialien auf die Jakobssöhne (mit Ausnahme des Joseph) eine ziemlich willkürliche ist: was jedem von ihnen zugeschrieben wird, hat zu einer individuellen Persönlichkeit wenig Beziehung. Soll man annehmen, dass der Verfasser nicht nur einen Inspirationszwang hinsichtlich des Inhaltes seiner Offenbarung fühlte, sondern auch hinsichtlich der Zuweisung der verschiedenen Teile seiner Offenbarung an die individuellen Jakobssöhne?

2. Wie steht es mit der Verteilung von Inspirationszwang und aktiver Mitarbeit des Inspirierten bei der dichterischen Inspiration?

M. Speyer: In meiner Darlegung sollte gezeigt werden, dass es eine bestimmte Art antiken pseudepigraphischen Schaffens gibt, die jenseits der Fälschung, der pseudepigraphischen freien

Erfindung und der übrigen Arten der Pseudepigraphie liegt, wie sie in meiner Monographie über die *Fälschung*, 32-35 und 37-44, beschrieben sind. Diese besondere Art der Pseudepigraphie, die mangels eines besseren Terminus als «echte religiöse Pseudepigraphie» bezeichnet wurde, sollte am Beispiel der charismatisch geprägten oder inspirierten antiken Literatur und der ihr verwandten Aussagen moderner Dichter besser verständlich gemacht werden. Dabei ist nicht behauptet worden, «echte religiöse Pseudepigraphie» sei allein mit der apokalyptischen und visionären Literatur identisch. Im *Jahrbuch für Antike und Christentum* 8-9 (1965-6), 88; 125 wurde u.a. auf jene Schriften hingewiesen, die ein Gott geschrieben haben soll. Das dort vorgelegte Material sollte hier nicht noch einmal wiederholt werden. Durch die angeführten Selbstzeugnisse neuzeitlicher Dichter sollte deutlich gemacht werden, dass Erfahrungen antiker Propheten, Dichter und Apokalyptiker nichts mit einem psychisch kranken Bewusstsein zu tun haben. Dieselbe menschliche Seele, die in der Antike die Erfahrung der Inspiration hatte und bisweilen die inspirierende numinos erlebte Macht mit einem Gott und einem Engel gleichgesetzt hat, benannte diese jenseits des Ich liegende Macht in der Neuzeit mit dem Neutrum «Es». Diese Auffassung ist eine gewisse Parallele zu dem neutralen $\piνεϋμα \ \delta\gammaιου$ -Begriff der antiken Theoretiker der Inspiration.

Blicken wir von hier auf bestimmte konkret vorliegende pseudepigraphische Texte, die charismatisch geprägt, inspiriert zu sein scheinen, so wird man zu untersuchen haben, wie weit sie nur Nachahmungen ähnlicher «echter» Texte darstellen oder aus tatsächlichem mystischen Erleben geschaffen wurden. Vielfach wird es wohl nicht mehr möglich sein, im Einzelfall anzugeben, wo der Anteil des Unbewussten oder besser Überbewussten, d.h. der Inspiration, aufhört und wo der Anteil des bewusst schaffenden Geistes beginnt.

M. Hengel: Sie sind bei Ihrem Inspirationsbegriff sehr stark von Plato ausgegangen, bei dem schon eine Theorie vorgetragen

wird, die sich von der erlebten Wirklichkeit wesentlich unterscheidet.

In den jüdischen Apokalypsen darf man diese Theorie nicht voraussetzen; hier handelt es sich doch in erster Linie um die Verarbeitung von Traditionen. Wieweit dann auch noch ekstatische Erlebnisse dahinterstehen, lässt sich durch literarische Analyse kaum erhellen und bleibt uns in der Regel verborgen. Das *Danielbuch* enthält aretalogische Erzählungen, eine Chronik der Diadochenmonarchien, die in ein *vaticinium ex eventu* umgeformt wurde, weiter astrologische und visionäre Motive. Tradition und visionäres Erlebnis lassen sich kaum scheiden, möglicherweise stehen hier gar keine erlebte Visionen dahinter, sondern das Ganze beruht auf sehr überlegter literarischer Darstellung. Und dennoch hat diese Schrift in der Not der Makkabäerzeit den religiösen Auftrag einer Trostschrift in hervorragender Weise erfüllt.

M. Speyer: Die aus Demokrit und Platon mitgeteilten Zeugnisse sind Teil der antiken Theorie der Inspiration. Ihre formulierte Deutung setzt entweder selbsterlebte oder eher in ihrer Umwelt beobachtete Erscheinungen voraus. Der Traditionszusammenhang ist gewiss wichtig, da er die Tatsache der Nachahmung derartiger Texte nahelegt. Am Anfang eines Traditionszusammenhangs muss aber das aus der Inspiration geschaffene Werk stehen. Vielleicht sind die meisten uns erhaltenen jüdischen Apokalypsen nur Nachahmungen oder Bearbeitungen älterer echter visionärer Berichte. Ein Vergleich mit erlebnisechten Visionen der Folgezeit, ob sie orthonym oder pseudonym sind, könnte erhellend wirken. Alle Offenbarung ist mit Vorstellungen der jeweiligen Zeit unauflöslich verbunden. Die Verleblichung des Logos wie der charismatischen Erfahrungen erfolgt in die Vorstellungswelt der jeweiligen Zeit. Aufschlussreich sind die von E. Benz in seinem Buch *Die Vision. Erfahrungsformen und Bildwelt*, 1969, gesammelten Beispiele aus Mittelalter und Neuzeit.

M. von Fritz: Die von Herrn Hengel gemachte Unterscheidung und sein Hinweis auf die Komponente der Tradition scheint mir fundamental wichtig. Bei den apokalyptischen *Testamenten* liegt zweifellos teilweise so etwas wie Inspiration vor, aber hinsichtlich der Zuweisung an die angeblichen Autoren auch ein *acte de volonté* nicht nur, sondern auch ein *acte de volonté arbitraire*. Hier ist es ganz gewiss nicht so, dass es, wie es Herr Speyer — für manche Fälle zweifellos mit Recht — behauptet, eines *acte de volonté* bedurft hätte, um sich gegen das Diktat der Inspiration zur Wehr zu setzen. Man wird wohl deshalb immer noch nicht im modernen Sinne von einer Fälschung im Sinne des Betrugs mit *dolus malus* reden dürfen, aber doch vielleicht, wenn man es mit einem paradoxen Ausdruck bezeichnen darf, mit einem *dolus bonus*, der dann auch in das, was man *pia fraus* zu nennen pflegt, übergehen kann.

M. Burkert: Es gibt ekstatische Erlebnisse als Grundlage von Prophetien und Apokalypsen; es gibt aber auch die literarische Tradition, die den Texten ihren Stempel aufprägt. Im Griechischen sind es in diesem Bereich vor allem zwei literarische Formen:

1. Die Orakel in Hexametern, ausgehend wohl von Delphi im 8. Jh.; dort ist klar: was immer die Pythia erlebte und «sang» oder «schrie», der definitive Hexametertext des Orakels ist bewusst verfertigt in der Technik des heroischen Epos. Haben die Griechen die unmittelbare Manifestation des Irrationalen auf diese Weise gleichsam abgeschirmt?

2. Die Mythen Platons, die direkt oder indirekt auf die griechischen Prosaapokalypsen ausstrahlen. Mag Platon ekstatischer Erlebnisse fähig gewesen sein — der *μῦθος* ist dem *παίξεν* immer verhaftet. Es besteht demnach allenfalls eine sehr indirekte Beziehung zwischen Inspiration und literarischem Text.

M. Smith: The picture of de Musset as an inspired author was amusing. I should like to see him represented as a Byzantine

saint with the Holy Ghost as a pigeon cooing in his ear. But I don't doubt that, even in modern times, some books have been written "from the dictation of a spirit", that is to say, by schizophrenic authors who mistook for spiritual guidance the promptings of the suppressed parts of their personalities. One example would be, if I recall the facts correctly, *The Book of the Law*, which the modern magician Aleister Crowley claimed to have written from the dictation of a spirit of well-authenticated antiquity with whom he established contact in the Egyptian Museum in Cairo. Another example would be, if its claim were true, a book I once saw, entitled *A Cry from the Bottomless Pit, or, Confessions of Oscar Wilde obtained through a Ouija-Board*. What I don't see, however, is why such inspiration should be connected with religious pseudographs alone. If Dr. Speyer is right, then all great literature is the product of inspiration—what Longfellow (who also claimed it) called "things beyond our reason or control". In that event, this type of origin will not be peculiar to religious pseudographs and cannot serve to distinguish them, the more so since some unquestionably religious pseudographs are certainly not the products of subconscious dictation, but of conscious compilation. Finally there is no case, so far as I can recall, in which the writer of a pseudograph claimed to have been possessed by the pretended author. If there is any possession or supernatural dictation, the pretended author is represented as having experienced it, and the being who dictates is an angel or the like. But we do not have the revelations of Michael, Raphael, and the Angel of the Presence, but of Daniel, Enoch, and Moses (*Jubilee*), by whom, so far as my memory goes, nobody ever claimed to have been inspired. So even if one accepts the claim of inspiration or supernatural vision, it does not account for the pseudography; indeed it makes it harder to account for, since had these authors really experienced such visions it is hard to understand why they would not have said so in their own names, as Isaiah and Jeremiah and Ezekiel did.

M. von Fritz: Ja, aber haben wir nicht bei einer früheren Gelegenheit festgestellt, dass das eigentlich Interessante bei der pseudepigraphischen Literatur gerade diese Motive und Zwecke sind? Und ist es bei der religiösen pseudepigraphischen Literatur wirklich so unmöglich, zwischen verschiedenen Motiven und bis zu einem gewissen Grade auch zwischen Inspiration und « actes de volonté » zu unterscheiden?

INDEX LOCORUM

A. AUCTORES VETUSTIORES

- A**bydenus, historicus, *FGrH* 685
 F 4 b 2: 248.
- Achilles Tattius: 211, 258.
- [Acron], p. 1 Th.: 64.
- [Adrastus] (= Aresas Lucanus, philosophus Pythagoreus?): 78.
- Aeschines, I (*Amb.*) 4-5: 123.
- Aeschylus: 309, 348 / Fr. 70 N²: 320.
- Aesopus: 279.
- Aetius doxographus: 46 / *Plac.* I 3, 8: 38 / I 10, 1: 39 / II 23, 6: 38 / IV 4, 1: 46, 75 / IV 6, 2: 39 / IV 7, 5: 46.
- Agathias, *Hist. I praef.* 9 (4 sq. Keydell): 348.
- Albinus, *Didasc.* (= Alcinous, *Intr.*), 12, p. 167, 4 Hermann (= Arius Didymus, ap. Euseb. *Praep. Ev.* XI 23, in *Dox.* p. 447): 39 / 34, p. 188 Hermann: 113.
- Alexander Aphrodisiensis: 65 / *De An.* p. 162, 24 Bruns: 37.
- Alexander Polyhistor: 43, 78-82, 235-8, 241, 243-4, 262, 314 / *De Iudaeis*: 234, 241 / *Libyca*: 241 / *FGrH* 273 F 70 et *Komm.* III a pp. 248 sqq., 268 sqq., 301: 235, 241 / F 79, 4 et *Komm.* III a pp. 283, 289: 248 / F 93 (ap. Diog. Laert. VIII 24-33): 43 / F 102 (= Cleodemus-Malchus, *FGrH* 727): 241.
- Alfredus Magnus, sanctus, *Trad. Boethii operum*: 101.
- Anaxilaus Larissaeus: 45, 70.
- Anaximenes, *Rb.*: 77.
- Andronicus Rhodius: 27, 29, 59, 83, 90.
- Antiochus Ascalonitas: 31-3, 35-6, 39, 40, 42, 83, 100 / ap. Cic. *Ac.* I 29: 40 / ap. Cic. *Ac.* I 30: 40 / ap. Cic. *Fin.* V 16: 34 / ap. Cic. *Tusc.* V 22 (= Fr. 81 Luck): 34.
- Apion Alexandrinus, grammaticus: 248, 282.
- [Apollodorus], mythographus: 237, 315.
- Apollodorus Erythraeus, *FGrH* 422 et *Komm.* III b pp. 242 sq.; cf. *Noten* III b pp. 160 sq.: 290.
- Apollonius Molo, *FGrH* 728: 235.
- Apollonius Tyanensis: 54, 240, 272-3 / *Ep.*: 11 / XXXIX: 11 / XL: 11 / LXIII: 11.
- Apuleius: 113 / *Apol.* 90: 271 / *Met.*: 259 / XI: 259, 317 / *Plat.* II 24-7 Thomas: 113.
- Aquila (= *PW* n^o 7): 301.
- Aratus, *Phaen.*: 250.
- Archimedes: 74.
- Archippus Tarentinus: 171.
- [Archippus]: 86.
- Archytas: 31, 42-3, 45, 59, 61, 70, 73-6, 79, 80, 88-9, 100, 107, 112, 153-4, 171 / in *VS* 47 B 1: 100-1.
- [Archytas]: 27-9, 31-3, 36-7, 39, 40, 45-8, 65, 69-71, 73-8, 81, 86, 90, 93, 97, 100-2.
Categ.: 27-30, 66-9, 80, 84, 86, 99 / p. 21 Th.: 63.
Cathol.: 27-8, 30, 66, 68-9, 84, 90, 100 / p. 3, 13 Th.: 68 / p. 4, 1 Th.: 68 / p. 6, 24-6 Th.: 28 / p. 7, 30 Th.: 68.
De decad. p. 21 Th.: 64.
De educ.: 30, 66-7, 69, 84 / Fr. 1, p. 40, 19-21 Th.: 34 / Fr. 2, p. 41, 13-4 Th.: 33 / p. 41, 16 Th.: 33 /

- Fr. 3, p. 41, 25 Th.: 34 / p. 42, 8 Th.: 34 / p. 42, 12 Th.: 32 / p. 42, 16 Th.: 65 / p. 42, 18 Th.: 32 / p. 42, 22 Th.: 34 / p. 42, 30 Th.: 31 / p. 43, 3 Th.: 34 / p. 43, 8-18 Th.: 30-1 / p. 43, 14 Th.: 32 / p. 43, 20 Th.: 34.
De intell.: 40, 66, 69, 86 / p. 36 Th.: 63 / Fr. 2, p. 38, 6 Th.: 40 / p. 38, 9 Th.: 38 / p. 38, 10-12 Th.: 38 / p. 39, 4-25 Th.: 38.
De leg.: 25, 66, 81, 97, 100 / p. 33 Th.: 63 / p. 33, 31 Th.: 65.
De machin.: 71, 74 / p. 32 Th.: 64.
De nat. p. 40 Th.: 63 / p. 40, 1 sqq. Th.: 100.
De oppos.: 29, 66-7 / p. 15 Th.: 63.
De princ.: 67, 71 / p. 19 Th.: 63.
De r. rust.: 71, 74 / p. 20 Th.: 64.
De sapient.: 66-7 / p. 43 Th.: 63.
De tib. p. 20 Th.: 64.
De vir. bon.: 66, 69 / p. 8 Th.: 63 / p. 9 sq. Th.: 62 / Fr. 4, p. 9, 25 sqq. Th.: 37 / p. 10, 14 Th.: 37 / Fr. 6, p. 10, 30 Th.: 35 / p. 11, 3 Th.: 32, 35 / p. 11, 6 Th.: 34 / p. 11, 8 Th.: 36 / p. 11, 10 Th.: 37 / p. 11, 11 Th.: 37 / p. 11, 12 Th.: 37 / p. 11, 21 Th.: 37 / p. 11, 28 Th.: 37 / Fr. 7-8, p. 12, 4-6 Th.: 32.
Ep. 1: 68.
Ep. 2: 68 / p. 46, 1-7 Th.: 42, 77, 80, 100 / p. 46, 1-18 Th.: 186 / p. 46, 4-6 Th.: 81 / p. 46, 13 Th.: 81.
Ep. 3: 66, 68, 81 / p. 46 sq. Th.: 78.
Fr. inc. p. 47 Th.: 64.
Opsart. p. 8 Th.: 64.
[Areasas]: 66 / *De nat. hom.* p. 48 Th.: 63, 78 / p. 49, 3 Th.: 66 / p. 49, 3-5 Th.: 46, 75.
Aretaeus Cappadocius, medicus: 44.
[Aristaeus], p. 52 Th.: 63.
Aristeas, historicus, *FGrH* 725: 235, 263.
Aristeas Iudaeus: 240, 244, 248, 250, 260, 262, 298, 300-1, 316 / *Ep.*: 53, 98, 222, 235, 248, 250, 260, 285, 298-9, 301, 305, 309, 324 / 16: 250 / 31: 300, 303 / 40: 299 / 283: 97 / 302: 300 / 307: 300 / 308 sqq.: 300 / 311: 300 / 312-5: 300 / 316: 243.
Aristippus Cyrenaicus: 31.
Aristo Ceus, philosophus Peripateticus (= *PW* n° 52): 29.
Aristobulus: 245, 249-50, 279, 283, 292, 294, 296, 298, 305, 322 / *Fr. (Orphei Testamentum)* ap. Euseb. *PE* XIII 12: 293.
[Aristombrotus], p. 53 Th.: 63.
Aristophanes Byzantius: 106-7.
Aristoteles: 27-30, 32-3, 37-8, 41, 43, 62, 74, 89, 93, 107, 110-2, 132-5, 139, 142, 170, 287, 318.
Cat.: 27, 29, 35.
EE 1219 a 38: 32.
EN: 138 / 1096 b 11: 37 / 1100 b 32: 33 / 1101 a 6: 34 / 1101 a 14: 32 / 1101 b 10 sqq. (I 12): 37 / 1102 a 5: 32 / 1117 b 24: 37 / 1176 b 3-5: 37 / 1177 a 12: 32 / 1197 a 25 - b 6: 37.
GC: 86.
MM 1185 a 37: 32.
Metaph.: 39 / 1022 a 6: 39.
PA 642 a 11: 34.
Pol.: 110, 132-3 / *Lib.* II.: 111 / *Lib.* V.: 111 / 1273 b 27 sqq.: 111 / 1284 a 19-20: 123 / 1288 b 22 sqq.: 113 / 1298 a 10-11: 123 / 1306 a 1 sqq.: 132 / 1312 a 4-6: 111 / 1312 a 34-9: 111 / 1312 b 16 sqq.: 132 / 1312 b 16-8: 111 / 1316 a 1 sqq.: 111 / 1332 a 9: 32.
Pr. 30, 1 (954 a 36): 346.
Protr.: 34 / *Fr.* 6 Walzer (= B 59 Düring, = *Iambl. Protr.* p. 41, 15-18): 34.
Rh. 1373 a 20: 132.

- [Aristoteles], *Mu.*: 62.
 Aristoxenus Tarentinus: 41-2, 76, 89, 92, 185 / Fr. 32 Wehrli: 177 / Fr. 43 Wehrli: 42 / Fr. 50 Wehrli: 42.
 Arius Didymus: 32-3, 35-6, 39, 40, 42, 62-3, 75, 83 / ap. Stob. II p. 46, 13-15 Wa.: 33 / ap. Stob. II p. 56, 9-23 Wa.: 37 / ap. Stob. II p. 59, 5 Wa. (= *SVF* III 63, 24): 37 / ap. Stob. II p. 72, 15 Wa. (= *SVF* III 25 sq.): 37 / ap. Stob. II p. 77, 21 Wa.: 34 / ap. Stob. II pp. 116-152 Wa.: 63 / ap. Stob. II p. 122, 11 sqq. Wa.: 36 / ap. Stob. II p. 126, 12-24 Wa.: 32-3 / ap. Stob. II p. 126, 19 Wa.: 32 / ap. Stob. II p. 126, 21 Wa.: 37 / ap. Stob. II p. 133, 23 Wa.: 34 / ap. Stob. II p. 137, 16 Wa.: 37 / ap. Stob. II p. 144, 17 Wa.: 32 / ap. Euseb. *Praep. Ev.* XI 23 (in *Dox.* p. 447, = Albinus, *Didasc.* 12, p. 167, 4 Hermann): 39 / in *SVF* II 72, 15: 37.
 Artapanus Iudaeus, *FGrH* 726: 235, 240-1, 247, 292, 305 / *Vita Mosis*, in *De Iudaeis*: 239, 247, 310.
 Asconius Pedianus Patavinus, Q.: 6. [Aston], ap. Diog. Laert. VIII 7: 86.
 [Athamas], p. 54 Th.: 64 / p. 54, 11 Th., ap. Clem. Al. *Strom.* VI 17, 3: 48.
 Athenaeus: 65.
 Athenagoras: 48-9 / *Leg.* 6 p. 6, 15 Schwartz (= [Opsimus], p. 140, 27 Th.): 48 / 30, 1 p. 40 Schwartz (= *Sib.* III 108 sqq.): 292.
 Augustinus, Aurelius, *Civ.* VIII 5: 186 / XIX 2 (= Varro): 31 / XIX 3 (= Varro): 34, 36.
 Boethus Sidonius, philosophus Stoicus (= *PW* n° 9): 29.
 Bolus Mendesius: 259.
 [Brotinus], *De intell.* p. 55 Th.: 64 / *De intell.* Fr. 1, p. 55, 24 Th.: 40.
 [Bryson], p. 56 Th.: 64.
C
 Caecilius Calactinus (= *PW* n° 2): 98, 314.
 Caecilius Metellus, Q. (= *PW* n° 81), Fr. 2 Malcovati (= Plin. *NH* VII 139): 46.
 Caesar, Caius Iulius: 6, 10.
 Callicrates, ap. *IG* XIV 668: 95.
 [Callicratidas]: 38, 41, 75, 79, 95 / p. 103 Th.: 64 / *De dom. felic.* Fr. 1, p. 103, 3 sqq. Th.: 46, 75 / Fr. 3, p. 105, 27 Th.: 40.
 Callimachus: 251.
 Callipho, philosophus (= *PW* n° 3): 31.
 [Callisthenes], *Hist. Alex. Magni*: 239, 248, 317-8.
 Carneades: 31-3, 60, 83.
 Castor Rhodius, *FGrH* 250 F 15-16: 43.
 Cato, Marcus Porcius, *Agr.* (157, 1): 46.
 Censorinus, 4, 3, p. 125, 9 sqq. Th. (= R. Harder, *Oc. Luc.* 'T' 2): 42, 73, 100.
 Charito, scriptor eroticus: 258.
 [Charondas]: 42, 68, 85, 94-5 / *Proem.*: 68 / *Leg.*: 68.
 Chrysippus: 34, 39, 62 / in *SVF* III 194, 38: 37 / in *SVF* III 195, 9: 37.
 Cicero, Marcus Tullius: 6, 12, 39, 41-2, 45-6, 69, 70, 83.
Ac. I 29 (= Antiochus Ascalonitas): 40 / I 30 (= Antiochus Ascalonitas): 39, 40 / I 31: 40 / II 11: 42 / II 61: 42 / II 129-31: 31.
Cato: 74 / 39: 42 / 39-41: 70, 74.
Div. I 30: 261 / I 47: 261 / I 63-

Berosus: 236-7, 289, 296.

Boethius: 101 / *Categ.* I (= p. 162 A Migne 64): 28.

- 5 : 261 / I 80 (Pease) : 347, 349.
Fin. : 34, 38 / II 34 sq. : 31 / 38 :
 33 / 92 : 106 / IV 15 : 33 / 27 : 35 /
 46 : 33 / V : 31, 36 / 4 : 46, 96 / 15 :
 31 / 16 (= Antiochus Ascalonitas) :
 31-2, 34 / 16-23 : 31 / 26 : 36 / 34 :
 36 / 58 : 32.
Flacc. 67 : 98.
Lael. 13 : 42.
Rep. (Somn. Scip.) : 70.
Tim. 1 : 70.
Tusc. : 34 / I 38 : 42 / III 12 : 33 /
 22 : 33 / IV 2 sqq. : 42 / 10 : 46,
 75 / 30 sq. : 36 / 38 : 33 / V 10 :
 42 / 22 (= Antiochus Ascalonitas,
 Fr. 81 Luck) : 34 / 100 : 106.
 Cicero, Quintus Tullius, *Pet.* : 12.
 Claudius Pulcher, App. (= *PW*
 n° 297) : 45.
 Cleanthes : 34.
 Clearchus Soleus : 325.
 [Clemporus], *De eff. herb.* Fr. 3,
 p. 175, 21 sqq. Th. (= Plin. *NH*
 XXIV 159) : 86.
 Clemens Alexandrinus : 47-9, 52,
 249, 251, 272, 293-6, 322.
Paed. I 13 (= *SVF* III 72, 15) : 34.
Strom. I 15, 69 (= Democritus) :
 259 / 15, 70, 1 : 289 / 23, 155, 2-7 :
 243 / 23, 156, 2 : 243 / 59 : 287 / 69 :
 287 / II 102, 1 (= [Hippodamus],
De felic. Fr. 2, p. 97, 13 Th.) :
 48 / V : 294 / 29, 2 (= [Eurytus]) :
 52 / 108, 2 : 287 / 113, 2 (= Sopho-
 cles) : 295 / 125, 1 (= Fr. 248
 Kern) : 293 / 133, 1 (= [Thea-
 ridas], *De nat.* p. 201, 15 Th.) :
 48 / VI 17, 3 (= [Athamas], p. 54,
 11 Th.) : 48 / 42 : 287 / 66 : 287 /
 168, 2 (= Democritus, in *VS* 68
 B 17-8) : 347.
Prot. 6, p. 186, 19 sq. Th. : 79.
 Clemens Romanus, *I Clem.* 34, 8 : 272.
 Cleodemus-Malchus, historicus,
FGrH 727 : 235 / = *FGrH* 723 F
 102 : 241.
 [Clinias] : 86 / *De piet.* p. 108 Th. :
 64 / *Fr. math.* p. 108 Th. : 64 / *Fr.*
math. 1, p. 108, 21 Th. (= Ps.-
 Iambl. *Theol. arithm.* p. 21 De F.) :
 48.
 Constantinus Mesobotes (= *Codex*
Ambrosianus 23) : 28.
 Crantor : 33.
 [Crito] : 41 / p. 109 Th. : 64.
 Critolaus : 31, 39, 47, 60, 83 / Fr. 11
 Wehrli : 39 / Fr. 19 Wehrli
 (= Stob. II 46, 11) : 33.
 Ctesias : 15.
 Curtius Rufus, Q. : 224.
 [Damippus], p. 68 Th. : 64.
 Damis Ninivita, discipulus Apollonii
 Tyanensis (= *PW* n° 4) : 12, 54.
 Damocritus, historicus (= *PW* n° 2) :
 282.
 David Armenius : 27.
 Demetrius Iudaeus, chronographus
 (= *PW* n° 79), *FGrH* 722 : 235-6,
 244.
 Demetrius Magnes, historicus
 (= *PW* n° 80) : 71, 74 / ap. Diog.
 Laert. VIII 82 : 47.
 Demetrius Phalereus : 235, 250,
 298-300 / ap. Plut. *Reg. et imp.*
apophth. 189 D : 97.
 Democritus : 279, 369 / ap. Clem. Al.
Strom. I 15, 69 : 259 / ap. Clem. Al.
Strom. VI 168, 2 (= *VS* 68 B 17-
 8) : 347.
 [Democritus] : 259, 315-6.
 Demosthenes, I (*Olymb.* I) 5 : 124 /
 VI (*Philipp.* II) 21 : 124 / VIII
 (*Chers.*) 43 : 124 / XV (*Rhod.*) 20 :
 124 / *Ep.* : 12.
 [Demosthenes], LXI (*Erot.*) 46 : 74.
 Dictys Cretensis : 217.
 Dinomachus, philosophus : 31.
 Dio Cassius, LXII 18, 4 : 291.
 Dio Chrysostomus : 35 / *Hom.* 2 in
Gen. 2 (= *PG* 53, 29) : 338 / *Or.*

- XXXVI 42 (= 2, p. 12 von Arnim): 343.
- Diodorus Siculus: 48, 65, 82, 108-10, 112, 131-2, 163, 249, 302 / I 94, 1 sq.: 337 / X 9, 5 (= [Pythagoras], *Tripart.* Fr. 2, p. 171, 15-8 Th.): 47 / XIII 114, 1: 163 / XIV 15, 3: 163 / 37, 4: 163 / 47, 5-6: 163 / 58, 2: 163 / 61, 4 sqq.: 163 / 63, 3: 163 / 78, 2: 163 / 78, 5-6: 163 / 96, 4: 163 / XV 7: 109 / XVI 3, 7: 172 / 7, 1: 164 / 9, 5: 164 / 70: 128 / 82, 7: 163 / 82-3: 128 / 90: 128 / XL 3 (= Phot. *Bibl.* 244, p. 380 a 7, = Hecataeus Abderita, *FGrH* 264 F 6): 302.
- Diodorus Tyrius, philosophus Peripateticus (= *PW* n° 44): 31.
- Diogenes Cynicus, ap. Diog. Laert. VI 51: 52.
- Diogenes Laertius: 47, 71 / III 9: 47 / 24: 172 / 61: 105 / 62: 106 / 77: 39 / V 20 (= Theophrastus): 259 / 26 (= *Catalogus Aristotelis operum*, N° 141): 29 / 30: 32-3 / 31: 33 / VI 51 (= Diogenes Cynicus): 52 / VII 92: 37 / 94 (= *SVF* III 19, 29): 37 / VIII 7 (= [Aston], = Heraclides Lembus): 47, 86 / 24-33 (= Alexander Polyhistor, *FGrH* 273 F 93): 43 / 39: 171 / 79 sqq.: 153 / 82 (= Demetrius Magnes): 47, 64, 74 / 84: 187.
- Dionysius Halicarnassensis: 73 / *Mim.* IV: 25 / *Mim.* p. 210, 11-6 (= 2, Usener-Radermacher): 43, 73, 84.
- [Diotogenes], *De regn.*: 45, 48, 53, 67, 72, 85, 93, 97 / *De regn.* p. 71 Th.: 64 / 2, p. 74, 18 Th.: 101 / p. 75, 15 Th.: 101 / *De piet.*: 67 / *De piet.* p. 75 Th.: 64 / 1, p. 75, 19 Th.: 101.
- Diphilus, comicus: 295, 309.
- Dius, historicus, *FGrH* 785 F 1 (= Iosephus, *Ap.* I 114): 239.
- [Dius]: 62, 66, 68 / *De pulchr.*: 87 / p. 71, 4 Th.: 66.
- [Eccelus]: 66 / p. 77 Th.: 64.
- Echecrates Phliasius, philosophus Pythagoreus (= *PW* n° 3): 171.
- [Ecphantus]: 50-3, 55, 66-7, 69, 72, 84, 91, 97-8, 102.
- De regn.*: 45, 48, 53, 71-2, 85, 93, 97-9, 308, 314-5, 322 / p. 79 Th.: 64 / Fr. 1, p. 79, 5-7 Th.: 49, 50 / p. 79, 6 Th.: 48 / Fr. 2, pp. 79, 17-80, 2 Th.: 51 / p. 80, 2-4 Th.: 52 / p. 80, 5 Th.: 51 / p. 80, 10 Th.: 53 / p. 81, 10 Th.: 51 / p. 81, 11 Th.: 51 / p. 81, 26 Th.: 48 / Fr. 4, p. 83, 22 Th.: 48.
- Elias, philosophus Neoplatonicus: 27.
- Ennius, Q., *Epicharmus*: 46.
- Ephorus: 109, 131.
- [Epicharmus], *Ad Anten.* p. 84 Th.: 64.
- Epictetus: 35.
- Epimenides Cres, ap. Paulum apostolum, *Tit.* I 12: 286.
- Epiphanius Constantiensis, episcopus (= *PW* n° 3), *Haer.* 64, 29, 6 (= Anonymi fr.): 243.
- [Epiphanius Constantiensis], *V. proph.*: 257.
- Eratosthenes: 237 / ap. Str. I 4, 9, p. 66 C: 327.
- [Eratosthenes], ap. Eutoc. in *Archim.* III 88 Heiberg: 74.
- Eudorus Alexandrinus: 27, 29, 40-1, 71.
- Eupolemus Iudaeus, historicus (= Eupolemus, Ioannes, presbyter), *FGrH* 723: 235, 237-40, 305 / F 1: 238 / F 2, 32-41, 1: 238.
- [Eupolemus] (= Anonymus Samaritanus), *FGrH* 724: 235, 237-8, 240, 310, 323 / F 2: 237.
- Euripides: 243 / Fr. 835 N² (*Phrixus*), ap. [Iustinus], *Monarch.*: 295.

- [Euryphamus]: 38 / p. 85 Th.: 64 / *De vit.* p. 86, 5 Th.: 52 / p. 86, 29 Th.: 37 / p. 87, 6 Th.: 33.
- [Eurytus], p. 88 Th.: 64 / ap. Clem. Al. *Strom.* V 29, 2: 52 / ap. *IG* XIV 668: 95.
- Eusebius Caesariensis: 8, 235, 246, 249, 293 (= Aristobulus, *Orphei Testamentum*), 294, 322 / *Chron.* Ol. 188, 1: 45 / *HE* VI 13, 7: 235 / *PE*: 235 / VIII 9, 38 - 10, 17: 250 / IX 8, 1: 271 / IX 8, 2: 240 / IX 9: 308 / IX 28, 2-4: 243 / IX 29, 16: 243 / XI 23 (= Arius Didymus, in *Dox.* p. 447, = Albinus, *Didasc.* 12, p. 167, 4 Hermann) : 39 / XIII 12, 4: 292 / XIII 12, 10 sq.: 279.
- Eutocius Ascalonitas, mathematicus, in *Archim.* III 88 Heiberg (= [Eratosthenes]): 74.
- Ezechiel, poeta Iudaeus, *Exag.*: 243.
- F**lavianus, Virius Nicomachus (= *PW* n° 14), *Trad. Philostrati Vit. Ap. Tyan.*: 94.
- G**alenus, Claudius: 13 / *Phil. Hist.* XIX p. 344 K. (= [Metopus], *De virt.* 2, p. 120, 15 n. Th., = [Pythagoras]?): 79 / *Plac. Hipp. et Plat.* 4, 7 (= V p. 425 K., = Posidonius): 46, 75 / 5, 6 (= V p. 478 K., = Posidonius): 46, 75.
- Geminus, astronomicus: 39, 89.
- Gregorius Corinthius, grammaticus, *De dial., praef.* p. 3 Schaefer (= Philoponus, Ioannes): 44, 73 / p. 3 sqq. Schaefer: 72 / p. 6 Schaefer: 44.
- Gregorius Magnus, Papa, *Moral., praef.* 1, 2 (= *PL* 75, 517 AB): 338.
- H**ecataeus Abderita, historicus: 295-6, 302, 309, 324-5 / *FGrH* 264 F 6 (= Diod. Sic. XL 3, = Phot. *Bibl.* 244, p. 380 a 7): 302 / F 21: 324.
- [Hecataeus]: 302, 305-6, 316, 323 / *De Ind.*: 249, 285, 295, 301-3 / *FGrH* 264 F 21-24 et *Komm.* III a pp. 61 sqq.: 302 / F 23-24 et *Komm.* III a pp. 74 sq.: 303.
- Heliodorus: 258.
- Heraclides Lembus, historicus: 47 / *Catal.* ap. Diog. Laert. VIII 7: 47.
- Heraclides Ponticus, Fr. 130 Wehrli: 287 / Fr. 131 a-c Wehrli: 287.
- Heraclitus Ephesius, ap. Plut. *De Pyth. or.* 6, 397 A (= *VS* 22 B 92): 347.
- [Heraclitus], *Ep.*: 286 / *Ep.* 4: 286 / 7: 286 / 9: 286.
- Herennius Philon Byblius, grammaticus, *FGrH* 790 F 9 (= Origenes, *Cels.* I 15): 302.
- Hermas, *Pastor*: 269 / 7, 4 (= *Vis.* II 3): 271 / 8, 1 (= *Vis.* II 4): 292 / 43 (= *Mand.* XI): 361.
- Hermes Trismegistus: 62, 71, 74.
- Hermippus Callimacheus (= *PW* n° 5): 49, 76-7.
- Herodotus: 317 / I 46-55: 209 / II 116 sq.: 311 / III 80: 123, 135 / IV 32: 311 / VI 43: 135.
- Hesiodus: 208, 251, 288, 349-50 / *Th.*: 290, 348 / 1-34: 347 / 27 sq.: 348 / 31: 339, 346-7.
- [Hesiodus]: 312.
- Hesychius, s.v. *Ταράντινοι*: 44.
- Hieronymus, sanctus: 246, 281 / *Vita Pauli*: 9.
- Hieronymus Cardianus, historicus (= *PW* n° 10): 325.
- Hieronymus Rhodius, philosophus Peripateticus (= *PW* n° 12): 31.
- [Hipparchus]: 62, 68, 81, 95 / *De tranqu.*: 85 / p. 89, 20 sq. Th.

- (= [Lysis], *Ep.* p. 113, 12 sq. Th.): 81 / p. 91, 8 Th. (= [Lysis], *Ep.* p. 113, 17 sqq. Th.): 81.
- Hippasus Metapontinus, philosophus Pythagoreus (= *PW* n° 15): 88.
- [Hippasus]: 86.
- Hippocrates, *Hebd.*: 44.
- [Hippocrates]: 312.
- [Hippodamus]: 38, 95 / *De felic.*: 67 / p. 94 Th.: 64 / Fr. 2, p. 97, 13 Th. (= Clem. Al. *Strom.* II 102, 1): 48 / *De rep.*: 67, 93 / p. 97 Th.: 64.
- Hippolytus Romanus, *Haer.* V 7, 6, p. 80 Wendland: 51 / VI 24, pp. 150, 25 - 151, 2 (= Test. I Szlezák): 28.
- Homerus: 251, 288, 290, 349-50 / *Il.* XXII 355 sqq.: 261 / ap. Iren. *Haer.* IV 33, 3: 287.
- [Homerus]: 312.
- Horatius Flaccus, Quintus: 9, 34 / *Carm.* I 28: 43 / *Ars* 333 sqq.: 342.
- [Horatius], *Epist. ad Maecen.*: 9, 10.
- Hyginus (*Fab.*): 16.
- I**amblichus: 28, 74, 79 / *Comm. Math.* VIII p. 34 sq.: 40 / *Protr.* VII p. 41, 15-8 (= Arist. *Protr.* Fr. 6 Walzer): 34 / *VP* 56: 82 / 104: 74, 79 / 146: 78 / 152: 78 / 249: 171 / 267: 171 / *Cat. Pythagoreorum*: 92, 95 / ap. Stob. I 49, 34, p. 369, 9 Wa.: 46.
- [Iamblichus], *Theol. arith.* p. 21 De F. (= [Clinias], *Fr. math.* 1, p. 108, 21 Th.): 48 / p. 34 De F. (= [Megillus], *De num.* p. 115, 15 Th.): 48 / p. 57 De F. (= [Prorus], *De hebd.* Fr. 1, p. 154, 19 Th.): 48.
- Iaso Cyrenaecus (= *PW* n° 10): 194, 244-5 / *Libri V*: 220, 245, 305.
- Ibn Abi Uşaybi'a: 79, 86.
- Ioannes Malalas: 246.
- Iosephus, Flavius: 48-9, 212, 221, 233, 238, 241, 245-9, 252, 256, 259, 268, 279, 283, 286, 296-7, 301, 305, 307, 312, 316, 322-3, 325, 327. *AJ*: 247-8, 256, 326 / I 4, 16 sq.: 248 / 10-12: 248 / 118 (= *Or. Sib.* III 97-104): 248 / 158 sq.: 296 / 238-41: 241 / II 41-59: 247 / 205 sq.: 243 / 212 sqq. (*Somnium Amram*): 243 / VIII 44: 279 / 45: 279 / 50-6: 239 / 56: 248 / XI 31-68: 256 / 313-47: 248 / XII 12-118: 248 / 22: 250 / 160-236: 248 / 226 sq.: 242 / XIII 164-70: 242 / 260: 250 / XIV 255: 242 / XV 10, 4: 49 / XVI 187: 248 / XVIII 65-84: 45 / 289-301: 252 / XX 157: 248 / 195: 316. *Ap.*: 249, 306, 308 / I 12: 290 / 37 sqq.: 277 / 41: 234 / 111: 239 / 114 (= *Dius, FG rH* 785 F 1): 239 / 119 (= *Menander Ephesius, FG rH* 783 F 1): 239 / 165: 49 / 184-204: 301 / 187 sq.: 303 / 192 sq.: 302 / 194: 303 / 201-4: 303 / 213 sq.: 325 / 218: 235, 238, 242 / II 14: 290 / 43: 302 / 45-7: 248 / 53-6: 261 / 91-7: 282 / 155: 290 / 256: 290. *BJ*: 249, 326 / I 16: 248 / VII 455: 248.
- [Iosephus], *Liber antiquitatum biblicarum*: 196.
- Irenaeus, sanctus: 299 / *Haer.* I 30, 6: 50 / IV 33, 3 (= *Homerus*): 287.
- Isidorus Hispalensis, episcopus, *Orig.* VII 12, 15 (= *Varro*): 343 / VIII 7, 3 (= *Varro*): 343.
- Isocrates: 159 / II (*Ad Nicocl.*) 9: 97 / IV (*Paneg.*) 115-32: 127 / 125: 124 / 169: 127 / VIII (*De pace*) 24: 172 / XII (*Panath.*) 178: 123.
- Iuba II, rex Mauretaniae: 70, 91 / *FG rH* 275: 70 / F 11: 43 / F 91: 43.

Iulius Africanus, *Ep. Orig.*: 256.
 Iunius Brutus, M. (= *PW* n° 53):
 42 / *Ep.*: 11.
 Iustinus Martyr: 299 / *I Apol.* 20,
 1: 292 / 44, 12: 292.
 [Iustinus]: 294, 322 / *Cobort. ad*
Gentil. 13: 299 / *Monarch.*: 293-4,
 296 / *Monarch.* 2, 2, p. 134 Otto³
 (= [Pythagoras], *Poem. monoth.* p.
 174, 18 sqq. Th.): 315 / *Monarch.*
 2 (= *Testamentum Orphei*): 250,
 293-4 / *Monarch.* (= Philemo):
 294-5.
 Iustus Tiberiensis, historicus, *FGrH*
 734: 245.
 Iuvenalis: 6, 17, 307.

Lactantius: 51, 268, 290 / *Inst.* I 6,
 8 (= *CSEL* 19, 1, pp. 20 sqq.):
 287 / IV 15, 29 (= *CSEL* 19, 1,
 p. 336): 290.
 Lampridius, Aelius, *Alex.* 29, 2
 (= *Scriptores Historiae Augustae*,
 XVIII): 54.
 Laodamas Thasius, mathematicus:
 172-3, 185.
 Leon Pellaeus (= *PW* n° 25): 186.
 [Longinus], *De subl.* 8, 4: 277 / 9, 9
 (= *Genesis*): 53, 98, 308 / 13, 2:
 277, 339, 349 / 16, 2: 277.
 Lucanus, M. Annaeus: 7.
 Lucilius Iunior, amicus Senecae
 (= *PW* n° 26): 37.
 Lycophron, *Alex.*: 242, 270, 288.
 Lydus, Ioannes, *Mens.* 2, 12 (= [Ona-
 tas], *De deo*, Fr. 2, p. 140, 20 Th.,
 = [Philolaus], Fr. inc. p. 151, 8 et
 n. Th.): 71.
 Lysias, XXXIII (*Olymp.*): 127.
 [Lysis]: 62, 66, 68, 78, 81, 86 / *Ep.*:
 78, 81, 86 / p. 111 Th.: 64 / p. 111,
 14 et notae *ad loc.* Th.: 48 / p. 113,
 12 sq. Th. (= [Hipparchus], *De*
tranqu. p. 89, 20 sq. Th.): 81 /

p. 113, 17 sqq. Th. (= [Hippar-
 chus], *De tranqu.* p. 91, 8 Th.):
 81 / p. 114, 4 Th.: 80 / p. 114,
 11 Th.: 80.

Manetho: 236, 249, 327.
 [Manetho]: 316.
 Marcus Aurelius, imperator: 35.
 Megasthenes: 325.
 [Megillus]: 86 / p. 115 Th.: 64 / *De*
num. p. 115, 15 Th. (= [Iambl.],
Theol. arith. p. 34 De F.): 48.
 [Melissa]: 66, 68 / p. 115 Th.: 64.
 Menander, comicus: 295, 309 /
Sent.: 279, 285.
 [Menander], « *Diphilus* »: 295.
 Menander Ephesius, historicus,
FGrH 783 F 1 (= Iosephus, *Ap.*
 I 119): 239.
 Menecrates Zeus Syracusanus, medi-
 cus (= *PW* n° 29): 346.
 [Metopus]: 38, 75, 79 / p. 116 Th.:
 64 / *De virt.* Fr. 1, p. 116, 27 Th.:
 101 / p. 118, 1-4 Th.: 46, 75 /
 Fr. 2, p. 120 sq. Th.: 33 / p. 120,
 15 n. Th. (= Galenus, *Phil. Hist.*
 XIX p. 344 K.): 79.
 [Metrodorus], p. 121 Th.: 64 /
 p. 121, 17 Th.: 82 / p. 122, 13 Th.:
 82.
 Musonius Rufus, C., philosophus
 (= *PW* n° 1): 35.
 [Myia]: 68 / p. 123 Th.: 64.

Nearchus Tarentinus (= *PW* n° 4):
 86.
 Nepos, Cornelius: 108-10 / *Dion* 2:
 109 / 3: 109 / *Timol.* 3, 5: 128.
 Nicanor, historicus (= *PW* n° 23),
FGrH 146: 287.
 Nicolaus Damascenus, historicus:
 249, 296.

- Nicomachus Gerasenus, mathematicus (= *PW* n° 21): 47-8 / *Harm.* 11 (= [Timaeus], *De univ. nat.* p. 203, 9 Th.): 48.
- Nigidius Figulus, P.: 45, 69, 70. [Ninon]: 86.
- [Numa Pompilius], *Libri*: 46, 78, 80, 93, 217, 337.
- Numenius Apamensis: 54, 98, 240, 271, 308, 314.
- O**cellus Lucanus: 42, 49, 73, 77-8, 100, 154, 308.
- [Ocellus]: 46, 48, 69, 71, 73, 77, 80-2, 85, 92, 99, 100, 186 / *De leg.*: 100 / p. 124 Th.: 64 / *De univ. nat.*: 62, 66, 84 / p. 125 Th.: 64 / p. 125, 14 n. Th.: 86 / 4, p. 126, 16 Th.: 80 / 46, p. 136, 8 Th.: 49 / *Ep.*: 81-2, 85, 92 / *Hypomn.*: 77.
- Olympiodorus: 139 / *in Alc.* I 128 e - 130 c, pp. 202 sqq., pp. 212 sqq. Creuzer: 34 / *in Cat.*: 27 / *Proll.*, in *CAG* XII 1, p. 13, 13: 43, 91.
- [Onatas]: 66, 71 / p. 138 Th.: 64 / *De deo* Fr. 1, p. 139, 11 sqq. Th.: 53 / p. 139, 20-2 Th. (= Stob. I p. 32 Wa.): 48 / Fr. 2, p. 140, 20 Th. (= Lydus, *Mens.* 2, 12, = [Philolaus], *Fr. inc. p.* 151, 8 et n. Th.): 71 / p. 140, 23 Th. (= Phil. Al. *De opif. mundi* 100): 48.
- [Opsimus], p. 140, 27 Th. (= Athenagoras, *Leg.* 6, p. 6, 15 Schwartz): 48.
- Origenes: 281 / *Cels.* I 15 (= Herennius Philon, *FGrH* 790 F 9): 302.
- Ovidius Naso, P.: 10, 70.
- [Pempelus]: 66, 68.
- [Perictione]: 187 / *De mul. harm.* Fr. 1, p. 143, 1 Th.: 55 / *De sapient.*: 63, 67.
- Philemo, ap. [Iustinum], *Monarch.*: 294-5.
- Philippus Opuntius: 181.
- Philo Alexandrinus: 47-50, 65, 71, 73, 196, 245, 249-52, 254, 268, 282-3, 296-7, 299, 301, 305, 312, 316, 328, 349.
- De conf. ling.* 2 sq.: 306 / 18: 38 / *De ebr.* 200-1: 38 / *De Ios.* 254: 306 / *De migr. Abr.* 33-5 (II p. 275 Cohn-Wendland): 339 / *De opif. mundi* 69: 52 / 69 sqq.: 53 / 100 (= [Onatas], *De deo* Fr. 2, p. 140, 23 Th.): 48 / 127: 323 / 135: 50-1 / *De praem. et poen.*: 251 / *De prov.* 91: 250 / *De sacr. Ab. et Cain.* 59: 38 / *De spec. leg.* I 54: 306 / I 319 sqq.: 306 / IV 61: 251 / *De vita Mosis*: 252, 306 / I 31: 306 / II 25-44: 299 / II 30 sq.: 306 / II 37: 299 / II 193: 306 / *In Flacc.*: 252 / *Leg. ad Gaium*: 252 / 4: 51 / 99: 286 / 109: 286 / 276-329 (Epistula Agrippae I ad Caium): 252 / 318: 51 / *Leg. all.* I 38: 50 / *Quaest. in Gen.* IV 152: 251 / *Quis rer. div. her.* 285-6: 38 / *Quot det. pot. ins. solet* 86: 50.
- [Philo], *Liber antiquitatum biblicarum*: 196, 244.
- Philo Maior, historicus, *FGrH* 729: 242 / *De Hierosol.*: 242.
- Philodemus Gadarensis: 62, 281 / *Ir.* p. 107, 28: 33.
- Philolaus, philosophus Pythagoreus, Fr.: 101 / *De nat.*: 61.
- [Philolaus]: 61, 65, 71, 77, 89, 101 / p. 147 sq. Th.: 77 / *De rhythm.* p. 149 Th.: 65 / *De an.* p. 150 Th.: 64 / p. 150, 7 Th. (= *VS* 44 B 21 I 417, 9 sq.): 40 / Fr. inc. p. 151, 8 et n. Th. (= Lydus, *Mens.* 2, 12, =
- [Panacaeus], p. 141 Th.: 65.
- Panaetius: 47.
- Parmenides: 96.
- Pausanias, X 12, 9: 289.

- [Onatas], *De deo* Fr. 2, p. 140, 20 Th.: 48, 71 / in *VS* 44 B 11-2 (cf. I 411, 12): 65, 68 / in *VS* 44 B 14: 68.
- Philoponus, Ioannes, ap. Greg. Cor., *De dial., praef.* p. 3 Schaefer: 44, 73.
- Philostratus: 11-2, 54 / *VA*: 54, 94 / I 3: 54 / I 8: 54 / I 19: 54 / I 25: 54 / *VS* II p. 121, 26 ed. Teubner: 54.
- [Phintys], p. 151 Th.: 64 / p. 151 sqq. Th.: 68 / *De mul. mod.* Fr. 1, p. 152, 14 Th.: 36.
- [Phocylides]: 296, 309, 313, 316, 324 / *Sent.*: 285 / I: 297 / I sq.: 324 / 8: 297 / 10 sqq.: 297 / 11: 297 / 17: 297 / 29: 297 / 84 sq.: 297 / 104: 297 / 111: 297 / 149: 297 / 175 sqq.: 297 / 194: 297.
- Photius: 245 / *Bibl.* 244, p. 380 a 7 (= Diod. Sic. XL 3, = Hecat. Abd., *FGrH* 264 F 6): 302.
- Pindarus: 337.
- Plato: 8, 10, 39, 68, 73-5, 77-80, 86, 89, 92-3, 100, 105-42, 148-62, 165-74, 176-87, 250, 287, 347-8, 353, 362-3, 368-70.
Ap. 22 b-c: 347.
Criti.: 162.
Epin.: 177, 181.
Ep.: 47, 77, 103-187 *passim*.
I: 105-6, 129, 153 / 309 a-b: 153.
II: 105-6, 153, 168, 174, 185-6 / 310 c: 167 / 310 d: 167-8 / 310 e: 167 / 311 a 1-3: 168 / 311 b: 168 / 311 c sqq.: 167 / 311 e sq.: 167 / 312 b: 168 / 312 e: 186 / 313 a: 186 / 313 b: 168 / 314 b: 167 / 314 c: 168, 186 / 314 c 5-6: 167, 170.
III: 105-6, 117, 119, 122, 153, 169, 174 / 315 d: 120, 168 / 316 a: 117 / 316 c 8: 168 / 319 a-c: 169 / 319 b-c: 117 / 319 c-d: 168.
IV: 105-6, 108, 153, 169 / 321 b-c: 169.
V: 105-6, 149, 153-4, 169, 174 / 322 a 4 sqq.: 169.
VI: 105-6, 124, 147, 149, 153, 170, 174 / 322 d-e: 170 / 322 e 6-7: 170 / 323 c: 170 / 323 d: 170.
VII: 11-2, 105-87 *passim* / 324 b: 124, 155 / 324 b 5-6: 166 / 325 b: 161 / 326 a-b: 117, 155-6, 168-9 / 326 b sqq.: 136 / 326 d: 122, 136 / 326 d 5: 160 / 327 d: 118, 156, 161 / 328 a: 117, 155, 157, 169 / 328 c: 118, 126 / 329 b: 156 / 330 a-b: 117 / 330 b: 155, 157 / 330 c 6: 166 / 331 d: 118-9, 156, 161 / 332 c: 163 / 332 e: 155, 162 / 333 b: 159 / 333 c-d: 119 / 333 d: 173 / 334 c 6-7: 163 / 334 c-d: 119 / 334 d: 119 / 335 c-d: 124, 155 / 335 d: 155, 157 / 336 a: 124, 155, 162 / 336 b: 155, 157 / 336 d: 122, 136, 176 / 336 d 4: 160 / 336 e: 118, 161 / 336 e sq.: 161 / 337 c 5: 138, 160 / 337 c-d: 119, 161 / 337 d: 117, 157 / 337 e 5: 166 / 338 b: 157 / 339 b: 157 / 340 b sqq.: 157 / 341 b: 177 / 344 d: 177 / 344 d 3: 151 / 344 e: 174 / 345 a 5-6: 166 / 348 b-349 c: 176 / 349 a sqq.: 169 / 350 b sqq.: 168 / 350 d: 118, 176 / 351 a: 124 / 351 b: 160 / 351 b-c: 161-2 / 351 c: 118, 155-6, 176 / 352 a: 166 / 353 b: 184 / 354 b-c: 168.
VIII: 105-6, 119-21, 126, 135, 147, 149, 152-3, 159, 161, 165-7, 169, 174, 178, 180-2, 185 / 352 e: 121 / 354 a: 120 / 354 a-c: 120 / 354 b: 152 / 355 a - 357 c: 120 / 355 e - 356 b: 120 / 356 d: 183.
IX: 105-6, 153, 171, 187 / 358 b: 171.
X: 105-6, 148, 153, 171.
XI: 105-6, 153, 171-3, 175, 181, 185 / 359 a: 172 / 359 a-b: 172.
XII: 77 (cf. [Archytas], p. 46, 8 sqq. Th.), 105-7, 149, 153-4, 186-7.

- XIII: 11, 105-6, 108, 142, 148, 153, 173, 186-7 / 360 b: 77 / 360 e: 174 / 361 c 7 sqq.: 174 / 361 e: 187 / 362 e: 174 / 363 c: 174.
Grg.: 160, 178, 182 / 508 a: 160.
Ion 533 d - 535 a: 348 / 534 c-d: 348 / 534 d (= Tynnichus, *Paean*): 348.
Lg.: 111-21, 123, 125-6, 134, 137-41, 143, 149-52, 156-62, 165-6, 169-70, 172, 182, 185 / III: 162, 172 / 692 a: 152, 172 / 709 e 6 sqq.: 115 / 709 e sqq.: 143, 157, 159, 167 / 709 e - 711 c: 142 / 710 d 6: 143 / 710 d-e: 157-8 / 711 b 8 - c 4: 116 / 711 c 4: 143 / 711 c 8 sqq.: 143 / 711 d: 118 / 711 d 1 - e 4: 115 / 712 a 2: 143 / 719 c: 348 / 735 d: 143 / 735 d 1 - e 3: 116 / 735 d-e: 143, 155 / 735 d - 736 c: 143 / 735 e sqq.: 156 / 736 a: 143 / 736 a 6 sqq.: 114 / 736 b 7: 114 / 736 c-d: 115 / 739 a 5-7: 143 / 739 a sqq.: 150, 156 / 739 a-e: 114, 143 / 739 b: 156 / 739 e: 140, 155-6 / 744 b-c: 160 / 745 e 7 sqq.: 114 / 757 a - 758 a: 123 / 757 b-c: 137, 160 / 875 c: 150 / 875 c 3 - d 5: 115 / 875 c 4 sqq.: 119.
Mx.: 160-2.
Men.: 160.
Phd.: 11, 171.
Phdr. 244 a - 245 a: 347-8 / 262 c-d: 363.
Plt.: 112, 115-6, 118-9, 121, 125-6, 138-41, 143, 156-7, 160, 165 / 291 d - 292 a: 121 / 293 a-e: 119 / 293 d: 116, 155 / 297 d sqq.: 122 / 300 c: 156 / 300 c sqq.: 155 / 301 a-303 b: 121 / 301 d-e: 156 / 302 e: 156 / 302 e sq.: 158 / 309 b: 159 / 311 b-c: 159.
R.: 111, 113-8, 126, 135, 137-40, 150-1, 155-8, 160-1, 166-9 / VIII: 158 / IX: 158 / 366 a-b: 343 / 398 a: 290 / 464 c 5 - 471 c 3: 162 / 473 a: 155 / 493 a-c: 169 / 501 a: 155 / 509 d - 511 e: 38 / 540 sqq.: 155 / 540 e - 541 a: 116 / 558 c: 123, 160 / 561 e: 123 / 563 b: 123 / 592 b: 155 / 614 b sqq.: 270 / 614 b - 621 b: 362 / 617 d-e: 362.
Smp. 201 d: 362-3.
Ti.: 40, 76.
[Plato], *Alc.*: 34 / I 128 e - 130 c: 34 / *Ep. ad Dionem*: 77, 80.
Plinius Maior, *NH* VII 139 (= Caecilium Metellus, Fr. 2 Malcovati): 46 / XXIV 159 (= [Cleemporus], *De eff. herb.* Fr. 3, p. 175, 21 sqq. Th.): 86 / XXX 11: 271 / XXXV 160: 42.
Plotinus, I 4, 16: 34 / V 5, 2: 39.
Plutarchus: 35, 108-10, 123, 131, 179, 349.
Ad princ. iner. 3, 780 E: 52 / *Cons. ad Apoll.* 2-3, 102 C-D: 33 / *De Pyth. orac.*: 349 / 5-7, 396 C - 397 D: 363 / 6, 397 A (= Heraclitus Ephesius, in *VS* 22 B 92): 347 / 7, 397 C: 336 / 20, 404 B: 336 / *Parallela minora*: 5 / *Reg. et imp. apophth.* 189 D: 97.
Vitae Parallelae: *Ant.* 80, 1: 42 / *Dio*: 162 / 5: 109 / 8: 108 / 13: 108 / 14: 108 / 17: 173 / 19, 2: 173 / 21: 108 / 26, 4: 164 / 52: 108 / *Tim.* 22-4: 128 / 35-7: 128 / 37: 127 / 39: 128.
Polybius: 48, 249.
Porphyrius Tyrius: 48, 76, 78-9, 86, 336 / *Abst.* II 18: 348 / II 26 (= Theophrastus): 325 / *Intr.* III 17, p. 12, 24 Busse: 27 / *VP* 6: 79 / 53: 84.
Posidonius: 38-9, 42-3, 46-7, 59, 69, 75, 79-83, 100, 246, 261, 281, 325 / ap. Galen. *Plac. Hipp.* et *Plat.* 4, 7 (= V p. 425 K.): 46, 75 / 5, 6 (= V p. 478 K.): 46, 75.

- Proclus : 113-4, 130 / *in R.* I 9, 17 sqq. Kroll : 113 / II 8, 15 sqq. Kroll : 113 / *in Tim.* I 446, 1 sqq. Diehl : 113.
- Propercius, IV 1, 77 : 43.
- [Prorus] : 41, 86, 316, 323 / *De hebdom.* p. 154 Th. : 65, 323 / Fr. 1, p. 154, 19 Th. (= [Iamblichus], *Theol. arith.* p. 57 De F.) : 48.
- Ptolemaeus, Claudius, *Harm.* p. 56 Düring : 79.
- Pythagoras : 9, 25-6, 38, 42-3, 46, 48-9, 51, 54, 59-62, 69-76, 79 (LXXX libri), 80, 82-3, 86, 89, 90, 93-4, 96, 100, 250, 295, 322.
- [Pythagoras] : 26, 40-1, 43-5, 48, 59, 81, 83, 92-3, 99, 101, 237, 296, 315, 321 / *Hier. log.* pp. 158 sqq. Th. : 48, 76, 87, 89 / *Hier. log., Aglaophemi prooem.*, pp. 164-6 Th. : 48 / *Hier. log. Dor.* pp. 164 sqq. Th. : 65-6, 78, 82, 94 / p. 166, 3 Th. : 67 / *Hier. log. Lat.* p. 167 Th. : 78 / *Tripert.* pp. 170-2 Th. : 47, 77, 80-1 / Fr. 2, p. 171, 15-8 Th. (= Diod. Sic. X 9, 5) : 47 / *Poem. monoth.* p. 174, 18 sqq. Th. : 315 / *De eff. herb.* : 70 / *Orat.* pp. 177 sqq. Th. : 76 / Fr. inc. p. 186, 5 sqq. Th. : 65, 94 / *Prognostica*, App. II pp. 243 sqq. Th. : 94 / *Nomos*, ap. Syn. *Dion* 16 : 94 / *Placita* (cf. Galenus, *Plac. Hipp. et Plat.* 4, 7 (= V p. 425 K.)) : 46-7.
- Q**uintilianus : 6, 16.
- R**hinton Syracusanus, comicus, *Phlyaces* : 44.
- S**allustius Crispus, C. : 6.
- [Sallustius], *Ep. ad Caes.* : 6 / *Ep. ad Caes.* II : 10.
- Satyrus : 47, 77.
- Scylax, 67 (27) : 172.
- Seneca, L. Annaeus : 9, 35, 41, 45, 48 / *Clem.* : 48, 97 / *Epist.* 36, 2 : 37 / 49, 2 : 42 / 90, 6 : 42 / 108, 17-20 : 42 / 108, 22 : 45.
- [Seneca], *Epist. Paul.* : 9, 12, 15.
- Sextus Empiricus, *M.* VII 104 : 38-9 / VII 119 : 38-9 / XI 168 sqq. : 34 / XI 170 (= *SVF* III 156, 2) : 37.
- Sidonius Apollinaris, *Epist.* VIII 3 Loyen : 94.
- Simplicius : 28 / *In Cat.* : 28 / *In Ph.*, in *CAG* IX p. 181, 10 sqq. : 71.
- Sophocles : 6, 309 / ap. Clem. Al. *Strom.* V 113, 2 : 295.
- Sotion, magister Senecae (= *PW* n° 3) : 42, 70.
- Speusippus : 173, 187.
- Stephanus Byzantius : 243.
- [Sthenidas], *De regn.* : 45, 48, 53, 72, 85, 93, 97 / p. 187 Th. : 64.
- Stobaeus : 34, 48, 74, 93 / I p. 32 Wa. (= [Onatas], *De deo* Fr. 1, p. 139, 20-2 Th.) : 48 / p. 369, 9 Wa. (= Iamblichus) : 46, 74 / p. 407, 30 Wa. (= *Corp. Herm., Kore Kosmou*) : 51 / II p. 46, 11 Wa. (= Critolaus, Fr. 19 Wehrli) : 33 / p. 46, 13-5 Wa. (= Arius Didymus) : 33 / p. 50, 11 Wa. : 32 / p. 51, 12 Wa. : 32 / p. 56, 9-23 Wa. (= Arius Didymus) : 37 / p. 59, 5 Wa. (= Arius Didymus, = *SVF* III 63, 24) : 37 / p. 72, 15 Wa. (= Arius Didymus, = *SVF* III 25 sq.) : 37 / p. 77, 21 Wa. (= Arius Didymus) : 34 / pp. 116-152 Wa. (= Arius Didymus) : 63 / p. 122, 11 sqq. Wa. (= Arius Didymus) : 36 / p. 122, 21 Wa. : 36 / p. 124, 2 sqq. Wa. : 36 / p. 125, 1-9 Wa. : 36 / p. 126, 12-24 Wa. (= Arius Didymus) : 32-3 / p. 126, 19 Wa. (= Arius Didymus) : 32 / p. 126, 21 Wa. (= Arius Didymus) :

- 32 / p. 130, 4-12 Wa. : 33 / p. 130, 18 Wa. : 32 / p. 133, 23 Wa. (= Arius Didymus) : 34 / p. 137, 16 Wa. (= Arius Didymus) : 37 / p. 144, 17 Wa. (= Arius Didymus) : 32.
- Strabo : 170 / I 4, 9, p. 66 C (= Eratosthenes) : 327 / VI 1, 6, p. 258 C : 164 / VI 3, 4, p. 281 : 46, 96 / XIII 1, 57, p. 610 C : 170.
- Suetonius Tranquillus, C. : 9, 10 / *Aug.* 89, 1 : 42 / *Nero* 39 : 291 / *Tib.* 56 : 44.
- Sulpicius Severus, *Chron.* II 12 sq. (= *CSEL* I 67 sq.) : 221.
- Syncellus, Georgius : 246.
- Synesius : 94 / *Dion* : 94 / 16 (= Pythagoras, *Nomos*) : 94 / 18 : 101 / *Hymn.* : 101 / *Opusc.* : 101.
- T**acitus : 253, 326 / *Ann.* : 10 / II 85 : 45 / *Hist.* : 10.
- Tatianus, *Orat.* 40, 1 : 296.
- Tertullianus : 9, 276, 296 / *Cult. fem.* I 3, 1 : 276 / *Pudic.* X 12 : 218.
- [Theages] : 38 / p. 190 Th. : 64 / *De virt.* Fr. 1, p. 190, 8-10 Th. : 46.
- [Theano], *Ep.* pp. 195 sqq. Th. : 68.
- [Thearidas], p. 201 Th. : 65 / *De nat.* p. 201, 15 Th. (= Clem. Al. *Strom.* V 133, 1) : 48.
- Theocritus : 66.
- Theodectes, rhetor et tragicus : 300 / ap. Arist. *Iud. Ep.* 316 : 243.
- Theodoretus Cyrrensis, *Pss. prooem.*, in *PG* 80, 861 c-d : 338 / 864 a-b : 338.
- Theodotion, interpres Veteris Testamenti : 301.
- Theodotus Samaritanus, historicus, *FGrH* 732 : 242.
- Theognis : 296-7 / *Eleg.* : 279.
- Theon Smyrnaeus, *De util. math.* p. 12 Hiller : 48.
- Theophilus Antiochenus, *Autol.* : 291.
- Theophrastus : 32 / ap. Diog. Laert. V 20 : 259 / ap. Porph. *Abst.* II 26 : 325.
- Theopompus Chius, historicus : 243, 300.
- Thrasyllus Alexandrinus, astrologus : 72, 105-8.
- Thucydides : 7 / I 128, 6-7 : 7 / III 62, 3 : 135.
- [Thymaridas], p. 201 Th. : 65.
- [Timaeus Locrus] : 27, 42, 49, 67, 80, 84-6 / *Math.* p. 203 Th. : 65 / *De univ. nat.* : 62, 80, 84, 86 / p. 203 Th. : 64 / p. 203, 9 Th. (= Nicomachus, *Harm.* 11) : 48.
- Timaeus Tauromenitanus, historicus : 110, 132, 164 / *FGrH* 566 F 17 : 82.
- Timo Phliasius : 76.
- Trypho, grammaticus (= *PW* n° 25) : 44, 73.
- Tynnichus Chalcidensis, *Paeon* (ap. Plat. *Ion* 534 d) : 348.
- V**arro : 41-3, 46-7, 55, 70, 73-4, 82, 100, 287 / ap. Aug. *Civ.* XIX 2 : 31-2 / ap. Aug. *Civ.* XIX 3 : 32, 34, 36 / ap. Isid. *Orig.* VII 12, 15 : 343 / ap. Isid. *Orig.* VIII 7, 3 : 343.
- Vatinius, P. (= *PW* n° 3) : 45.
- Vergilius Maro, P. : 10, 270.
- [Vergilius], *Ciris* : 10 / *Culex* : 9, 10.
- Vitruvius : 74 / I p. 10, 15 Rose : 43 / VII p. 160, 2 Rose : 43 / IX p. 216, 22 Rose : 43 / IX p. 217, 5 Rose : 43.
- X**eno, rhetor (ap. Suet. *Tib.* 56) : 44-5, 72.
- Xenocrates, Fr. 5 Heinze : 51 / Fr. 15 Heinze : 51.
- Xenophanes, in *VS* 21 B 23 : 315, 320.

Xenophon: 73 / *Cyr.*: 15, 252 /
Hier.: 97, 159, 168.
 Xenophon Ephesius: 258.

[Zaleucus]: 85, 94 / *Prooem.*: 68 /
Leg.: 68.

Zeno Citius: 34, 37.

Zenobius, paroemiographus, IV 34
 (*Corp. Par. Gr.* I 94): 172.

ANONYMA

Alexandri Historia (cf. [Callisthenes]): 257.

Anecdota Syriaca (ed. Land), I 64 sqq.:
 285 / I 156 sqq.: 285.

Anonymi sive Gregorii *Logica et*
Quadrivium: 27.

Anonymus Alexandri, ap. Diog. Laert.
 VIII 24-33 (=Alexander Polyhistor,
FGrH 273 F 93), p. 235, 9
 Th.: 78 / p. 235, 10 Th.: 78 /
 p. 235, 28-9 Th.: 78 / p. 236, 1-2
 Th.: 75 / p. 236, 10 Th.: 78 /
 p. 236, 11 Th.: 78 / p. 236, 14 Th.:
 78 / p. 236, 15 Th.: 78 / p. 236,
 20 Th.: 78 / p. 236, 22 Th.: 78.

Anonymus Photii: 82 / p. 237, 6 Th.:
 71, 74 / p. 238, 18 Th.: 86.

Archiva Tyria: 239.

CIL XI * 30 (*Decretum Rubiconis*
sive Romani Senatus): 7, 8.

Codex Ambrosianus 23: 28.

Codex Helciae: 218.

Codex V Nag Hammadi (Apocalypses
 copticae gnosticae): 273.

Corpus Apologetarum Christianorum
saeculi secundi, III 2³ (1879), 127-
 158: 294 / III 2³, 56: 299.

Corpus Hermeticum: 63, 205, 322 /
Kore Kosmou (= Stobaei *Hermetica*,

Exc. 23), ap. Stob. I p. 407 Wa.:
 51-2 / *Poimandres* (Libellus I): 308.
Corpus Inscriptionum Iudaicarum: 191 /
 726: 315.

Corpus Papyrorum Iudaicarum: 231,
 254 / I 3 sqq.: 298 / 31 sq.: 298 /
 37: 260, 306 / 47 sqq.: 260 / 64:
 260 / 68: 260 / 74 sq.: 260 / 231
 sqq.: 306 / III 43-56: 289.

Decretum Rubiconissive Romani Senatus
 (*CIL* XI * 30): 7, 8.

Decretum Themistoclis: 8.

Epistula Alexandri Macedonis ad
Aristotelem: 318 (cf. p. 186).

Epistula Hannibalis ad Athenienses
 (in *PHamb*): 6.

Epistula M. Aurelii Antonini ad
Romanum Senatum: 5.

Epistula Pausaniae ad Xerxem, ap.
 Thuc. I 128, 6-7: 7.

Epistulae Phalaridis: 5.

Epistulae Socratis et Socraticorum: 78,
 153, 186-7.

Gnosis: 50-1, 268, 270, 273-5, 314,
 320-1 / *Gnosis christiana et iudaea*:
 272 / *Gnosis Mandaeorum*: 270 /
Apocalypses copticae gnosticae
 (in *Codex V Nag Hammadi*): 273.

Historia Apollonii, regis Tyrii: 319.

Historia Augusta: 17 / XVIII (= *Alexander Severus Aelii Lampridii*),
 29, 2: 54.

Hymni Homerici: 349.

IG XIV 668 (= [Eurytus], [Calli-
 crates]): 95 / 1293: 44.

ILS 1105: 13.

Lapides magicae: 241.

Mormonis liber: 192, 341, 344.

OGIS 573: 322.

Orationes Catilinae: 6.

Orationis a. 64 nomine C. Antonii a
Ciceronis obtrectatoribus editae
 frgm. ap. Quint. *Inst.* IX 3, 94: 6.

Orphica: 309, 319, 360 / Fr.: 316 /
Testamentum orphicum, Fr. 245-7
 Kern: 285, 294 / Fr. 245 Kern

- (= [Iustinus], *Monarch.* 2): 250, 293 / Fr. 246 Kern (= Clem. Al. *Strom.*, *Protr.*): 293 / Fr. 247 Kern (= Aristobulus, ap. Euseb. *PE* XIII 12): 240, 293 / Fr. 247 Kern (= Aristocritus Manich., in *Theos. Tubing.*): 293 / Fr. 248 Kern (= Clem. Al. *Strom.* V 125, 1): 293 / *Hier. log.* (Fr. 60-235 Kern): 292.
- Papyri Hamburgenses (PHamb)*: 6.
- Papyri Magicae (PMag)*: 191, 205, 241, 314.
- Papyrus Dervenensis*: 293, 320.
- Prolegomena in Platonis philosophia*, XXVI: 113.
- Pythagorea Hypomnemata*: 75-82, 89 (libri III).
- Rhetorica ad Alexandrum*: cf. Anaximenes.
- Schol. ad Arrianum*: 65.
- Schol. in Plat. Ep.* XII: 187 / in *Plat. Phdr.* 244 b: 288.
- SIG*³ 875: 53 / 876: 53 / 880: 53 / 881: 53.
- Statuta Ecclesiae antiqua, Praef.* 24 (77 Munier): 338.
- SVF* I 110, 32: 39 / II 72, 15 (= Arius Didymus): 37 / II 124, 3: 39 / II 124, 5: 39 / III 19, 29 (= Diog. Laert. VII 94): 37 / III 25 sq. (= Arius Didymus, ap. Stob. II p. 72, 15 Wa.): 37 / III 63, 24 (= Arius Didymus, ap. Stob. II p. 59, 5 Wa.): 37 / III 72, 15 (= Clem. Al. *Paed.* I 13): 34 / III 156, 2 (= Sextus Empiricus, *M.* XI 170): 37 / III 194, 38 (= Chrysippus): 37 / III 195, 9 (= Chrysippus): 37 / III 219, 25 sq.: 37 / III 219, 32: 37.
- Suda*: 47, 65, 314.
- Tabulae Heraclaeae*: 61.
- Theosophia Tubingensis*: cf. *Orphica*.
- Vetusta placita*: 46, 73, 99.
- Vitae sanctorum anonymae*: 6.
- VS* 22: cf. Heraclitus / 44: cf. [Philolaus] / 47: cf. Archytas / 68: cf. Democritus.

B. VETUS ET NOVUM TESTAMENTUM,

APOCRYPHA VETERIS TESTAMENTI,

JUDAICA PSEUDEPIGRAPHIA, SCRIPTA RABBINICA

- Acta Apostolorum*, 1, 16: 338 / 3, 18: 338 / 4, 25: 338.
- Acta Martyrum*: 6.
- Acta Pauli et Theclae*: 9, 13, 213.
- Abikar*: 212-3, 239, 259.
- Amos*: 205, 208, 361 / 9, 8 sqq.: 199 / 9, 11 sq.: 199 / 9, 13 sqq.: 199.
- Apocalypsis Abraham*: 268 / 23: 270.
- Apocalypsis Eliae*: 269, 271-2.
- Apocalypsis Ioannis*: 191.
- Apocalypsis Sophoniae*: 269.
- Apocalypses apocryphae*:
Apoc. Adam: 272-3, 277.
Apoc. III Bar. gr.: 213, 269.
- Apoc. Dan.*: 267, 336.
- Apoc. En. gr.*: 274, 276, 278.
- Apoc. Esd.*: 268-70.
- Apoc. Io.*: 268-9, 291.
- Apoc. Mos.*: 272 / 37: 277.
- Apoc. Sedr.*: 269 / 7: 270.
- Ascens. Is. (Martyrium Is.)*: 211, 268.
- Baba Batra* 15 b: 287.
- Baruch*: 214 / 6 (= *Epistula Hieremiae*): 213.
- II Baruch syr.*: 268, 270 / 27-30, 1: 213 / 36-40: 213 / 53-74: 13 / 78, 1-86, 3 (= *Ep. Bar.*): 212-3.

- Bel et Draco* : 211.
Ben Sira : cf. *Sirach*.
- Caballa* : 273, 275.
Canticum Canticorum : 196, 278, 312 / 1, 1 : 278.
Chronica : 209, 212, 225 / II : 256 / II 2, 2-15 : 238 / II 2, 10 : 238 / II 34 : 218 / II 36, 23 : 209.
- Daniel* : 211, 221, 239, 248, 255-6, 267-8, 288, 291, 305, 309, 319, 368, 371 / 1-6 : 259 / 3, 26-45 : 197 / 6, 26-28 : 212 / 7-12 : 213.
Decalogus (in *Ex.* 20, 2 sqq.; *Deut.* 5, 6 sqq.) : 194, 200, 250.
Demotica chronica : 208.
Deuteronomium : 193-4, 204-6, 209, 215, 218, 310-1 / 1-3 : 203 / 1, 1 sqq. : 204 / 4, 44 sqq. : 204 / 5 : 201, 203 / 5, 4 : 201 / 5, 6 sqq. : 200 / 5, 19 : 201 / 6 : 203 / 7 : 203 / 8 : 203 / 9 : 203 / 10 : 203 / 11 : 203 / 12-26 : 203, 207, 215 / 12, 9 : 203 / 12, 10 : 203 / 12, 28 : 203 / 12, 29 : 203 / 13, 1 : 203 / 13, 11 : 203 / 13, 19 : 203 / 15 : 203 / 15, 5 : 203 / 16, 1 sqq. : 203 / 17, 14 : 203 / 18, 9 : 203 / 18, 16 : 201 / 18, 16 sqq. : 203, 207 / 19, 1 : 203 / 19, 9 : 203 / 22, 7 : 297 / 23, 4 sqq. : 203 / 24 sqq. : 204 / 24, 9 : 203 / 25, 17 : 203 / 27, 1 : 204 / 27, 9 : 204 / 27, 11 : 204 / 28 : 203, 215 / 28, 69 : 203-4 / 31, 9 sqq. : 204 / 32, 1-43 : 197 / 33 : 261 / 33, 2-29 : 197.
Didache, 11, 7-12 : 361.
- Ecclesiastes* : 194, 210 / 1, 12 sq. : 210 / 1, 17 : 210 / 2, 1-12 : 210.
Elias : 284.
Eliphaz, Paralipomena : 262.
Enoch : 211, 213-5, 237, 262, 268, 270, 273-6, 284, 319, 371.
Aethiopicus Enoch : 271, 273-4 / 1-32, 6 : 274 / 10, 4 sqq. (= *Ep. Iud.* 6) : 274 / 1, 9 cf. 60, 8 (= *Ep. Iud.* 14 sq.) : 274 / 37-71 : 274 / 38, 1-6 : 197 / 39, 2 b-8 : 197 / 45, 1-6 : 197 / 58, 1-6 : 197 / 61, 1 : 274 / 66 sq. : 274 / 71 : 274 / 72-82 : 274 / 83-90 : 288 / 89, 56 : 274 / 91, 1 sqq. : 262 / 97, 6-104 : 274.
Epistula Enoch (cf. *Aeth. En.*) : 262, 274 / 106-7, 3 : 274.
Hebraeus Enoch : 273-4 / 12, 5 (ed. Odeberg) : 274 / 48 C 7 (ed. Odeberg) : 274 / 48 D (ed. Odeberg) : 274.
Slavonicus Enoch : 266, 271, 275-6, 321 / 8 : 277 / 43 sqq. : 262 / 58 sqq. : 262.
[*Enoch*], cf. *II Libri Ies.*
Epistulae apocryphae : *Ep. Abg.* : 8.
Ep. Cbr. : 8.
Ep. Pil. : 13.
Epistula Barnabae, 16, 5 sq. : 274.
Epistula Iacobi, 2, 19 : 293.
Epistulae Ioannis, I 4, 1-3 : 361.
Epistula Iudae : 274 / 6 (= *Aeth. En.* 10, 4 sqq.) : 274 / 14 sq. (= *Aeth. En.* 1, 9 cf. 60, 8) : 274.
Epistulae Pauli : 345.
ad Corinthios, I 2, 9 : 272 / I 12, 3-10 : 361 / I 14, 29 : 361 / II 12, 1 sqq. : 277.
ad Hebraeos : 338 / 1, 14 : 293 / 3, 7 : 338.
ad Philemonem : 338.
ad Thessalonicenses, I 5, 20 sq. : 361.
ad Timotheum, I 6, 16 : 53 / II 3, 8 : 271 / II 3, 16 : 349.
ad Titum, I 12 (= *Epimenides*) : 286.
Epistulae Petri, II : 338 / II 1, 21 : 349.
Esdra : 95, 234, 239, 256, 268-9, 312-3 / 1, 2-4 : 209 / 6 : 209 / 6, 3-5 : 209 / 7, 6 : 204 / 7, 10 : 204 / 7, 12 : 204 / 7, 25 sq. : 199.
I *apocr.* : 211, 256 / 3-5, 3 : 256, 259, 284.

- III: 256 / 6, 7-22 = *Hebr. Esd.* 5, 6-17: 256 / 6, 23-26 = *Hebr. Esd.* 6, 3-5: 256 / 6, 26-33 = *Hebr. Esd.* 6, 6-12: 256 / 8, 9-24 = *Hebr. Esd.* 7, 12-26: 256.
- IV: 213, 234 / I: 270 / 2: 270 / 4, 52-5, 13 a: 213 / 6, 13-29: 213 / 7, 15: 270 / 13: 213 / 14, 18 sq.: 234.
- V: 269.
- VI: 269.
- Esther*: 211-2, 221, 223-4, 239, 254-5, 259, 261, 305, 309, 312 / 9, 24: 255 / 10-4 (= 8, 12 k-p): 255.
- Evangelia*: 265.
- Evangelium Ioannis*, 13-7: 262.
- Evangelium Marci*, 12, 36: 338.
- Exodus*: 194, 243 / I, 15 sqq.: 243 / 20: 201 / 20, 2 sqq.: 200 / 20, 19: 201 / 20, 23-23, 19: 202 / 21, 12: 206 / 25-31, 17: 202.
- Genesis*: 50, 54, 98 (ap. Longinum, *De Subl.* 9, 9), 308 / I: 98, 308 / 1-8: 321 / 1-10: 272 / I, 3: 53 / I, 26-7: 52 / I, 27: 282 / I, 28: 308 / 2: 98, 308 / 2, 7: 50 / 5, 24: 273 / 6, 18: 289 / 7, 7: 289 / 8, 16: 289 / 10, 7: 289 / 25, 1-6: 241 / 34: 242 / 36, 33: 263 / 39-47: 259 / 41, 45: 258 / 49: 208, 261.
- Gittin*, 56 b: 260 / 57 b: 246.
- Haggai*, 2, 15: 210.
- Hieremias*: 207-8, 214, 268, 284, 360-1, 371 / 43, 9: 257.
- Hiezechiel*: 199, 214, 269, 312, 371 / 1-11: 199 / 12-39: 199 / 37: 274 / 40-8: 199.
- Apocr. Hiez.*: 269.
- Iob*: 194, 211, 213, 254, 262-3, 267, 286, 338.
- Ionas*: 211, 254, 309, 317, 319.
- Ionatan ben Uzziel*: 300.
- Ioseph et Aseneth*: 213, 257-9, 297, 310, 317.
- Iosue*: 204 / 8, 30-35: 204.
- Isaias*: 214, 361, 371 / 38, 10-20: 197 / II: 197, 209, 213 / II 42, 9: 209 / II 43, 8 sqq.: 209 / II 44, 6: 209 / III: 197.
- Iubilaei*: 214-5, 244, 261, 319, 371 / 7, 14 sqq.: 289 / 10, 13 sqq.: 261 / 20-23: 261 / 31: 261 / 35: 261 / 36: 261.
- Iudices*, 5: 208.
- Iudith*: 211, 221, 254, 259.
- Leviticus*: 201 / 1-7: 197, 201 / 11, 44 sq.: 202 / 12-14, 32: 197 / 14, 34: 202 / 15: 202 / 15, 14: 202 / 15, 30: 202 / 15, 31: 202 / 16: 202 / 16, 2: 202 / 16, 8 sqq.: 202 / 16, 12: 202 / 16, 13: 202 / 16, 18: 202 / 16, 30: 202 / 16, 34: 202 / 24, 2-9: 197 / 24, 2-10: 202 / 27, 2-33: 197.
- Liber Paenitentiae Iamne et Mambre*: 271.
- II Libri Ieù*: 274 / 7, 36: 274 / 8, 11: 274.
- Libri Prophetarum*: 194, 251, 312.
- Lysimachus*: 255.
- Macchabei*: 219, 286.
- I: 212, 241, 256 / 8, 17: 238 / 11, 34: 302 / 12, 5-23: 242 / 12, 7-9: 242.
- II: 194, 212, 245, 249, 254 / I, 1-10 a: 245 / I, 1-19: 246 / I, 10 b-18 a: 246 / I, 10 b-2, 18: 246 / I, 18 b-2, 15: 246 / 2, 13 sqq.: 254 / 2, 16-18: 246 / 2, 23: 245 / 3: 260 / 4, 11: 238 / 5, 9: 242 / 6, 18-31: 246 / 7: 246 / 15, 38 sqq.: 245.
- III: 211-2, 260, 291 / I, 3: 306 / 2, 29 sqq.: 261 / 2, 30 sqq.: 306 / 7, 10 sqq.: 306.
- IV: 211, 220, 246, 283 / I, 1: 246.

- Malachi*: 196.
Mani, Liber Gigantium: 275.
Mathusalam, Noe et Melchisedech apocryphon (in *Slav. En.*): 275, 289.
Megilla, 3 a: 300 / 9 a: 299.
Megillat Taanit, 13: 299.
Micha: 205.
Midrasch: 233-4, 243, 248, 252, 260, 299.
Mishnah: 214.
Moses: 193-5, 197-201, 204-8, 214-5, 233, 235, 238, 240-1, 250-1, 276, 284, 288, 294, 306, 310, 325, 371.
Assumptio Mosis: 268.
Scripta magica Mosis: 241.
Neemia (= *II Esdrae*): 199, 239, 254, 256 / 2, 13: 246 / 3, 1-32: 199 / 7, 6-62: 199 / 10, 30-40: 197.
Noe Liber (aut *Libri*), in *Aeth. En.*: 211, 213-5.
Numeri: 201 / 5, 3: 202 / 6, 27: 202 / 8: 202 / 11, 26-29: 271 / 15: 202 / 18, 1-24: 202 / 18, 26-32: 202 / 19, 2 b-22: 197 / 23-24: 208 / 28-29: 202 / 30, 2-17: 200 / 30, 3-16: 197 / 33, 50-35: 202 / 36, 13: 204.
Oracula Hyastaspes: 286
Oracula Sibyllina: 192, 287, 289, 309, 319, 323, 365.
 I: 288 / 277: 288 / 287 sqq.: 288.
 II: 288 / 56-148: 296.
 III: 288, 291 / 97-104 (= *Iosephus, AJ I 118*): 248 / 97 sqq.: 288 / 108 sqq. (= *Athenagoras, Leg. 30, 1 p. 40 Schwartz*): 292 / 110 sqq.: 290 / 113: 288 / 141: 250 / 154: 290 / 174 sqq.: 288 / 419 sqq.: 290 / 561: 288 / 625 sqq.: 288 / 686 sqq.: 290 / 710 sq.: 290 / 741 sqq.: 288 / 755: 290 / 756 sqq.: 290 / 767 sqq.: 288 / 780: 290 / 809: 290 / 813 sqq.: 290 / 818: 288 / 823 sqq.: 288 / 827: 288.
 IV: 291 / 119 sqq.: 291 / 137 sq.: 291 / 138 sqq.: 291 / 161 sqq.: 291.
 V: 291-2 / 3-39: 296 / 5-79: 296 / 28 sqq.: 291 / 54: 297 / 84 sq.: 296 / 138-153: 291 / 140-9: 296 / 159 sqq.: 291 / 170-88: 296 / 216 sqq.: 291 / 220-7: 296 / 363 sqq.: 291.
 VIII: 292 / 70: 291 / 70 sqq.: 291 / 140 sqq.: 291 / 217-243: 292.
 XI: 291 / 163 sqq.: 290.
Pentateucus Liber: 194, 197-8, 200-1, 225, 227, 233, 250-1, 276, 301, 337, 341, 367.
Pinehas: 284.
Pirge Abot, I 1: 233 / I 12: 328.
Pistis Sophia: 274.
Preces Adae: 272-3.
Preces Azariae (1-22 Charles): 197, 212, et *Canticum trium puerorum* (29-68 Charles): 212.
Preces Ioseph: 271.
Preces Manasses: 196, 212.
Proverbia: 210, 254, 281 / 25, 1: 196.
Proverbia Salomonis: 196, 210, 281, 312 / 1, 1: 278 / 10, 1: 278 / 22, 17: 278 / 24, 23: 278 / 30, 1 sqq.: 278 / 31, 1 sqq.: 278.
Psalmi: 195, 338 / 3: 195 / 18: 195 / 18, 3-5 (= *II Sam. 22, 2-51*): 197 / 34: 195 / 51: 199 / 51, 20 sq.: 199 / 52: 195 / 54: 195 / 56: 195 / 57: 195 / 59: 195 / 60: 195 / 72: 195 / 82, 1: 293 / 88: 195 / 89: 195 / 90: 195.
Psalmi Asaph: 195.
Psalmi Davidis: 195, 319.
Psalmi Salomonis: 196, 212, 278 / 2, 26 sqq.: 260.
Qobelet (sive *Ecclesiastes*): 210, 254, 267, 278, 312.
Qumran, Fragmenta: 264 / 1QH: 196 / 1QM: 196 / 1QS: 196 / 1QSh:

- 196 / IQ22 : 214 / 4QOrNab :
213 / CD : 196 / CD V 18 : 271 /
Cant. apocr. Davidis : 292, 319 /
Genesis apocr. (= IQLamech) :
211, 244.
- Reges* : 209, 225.
- I 3 : 210 / 3-II : 210 / 5-7 : 210 /
5, 11 sqq. : 278 / 5, 12 : 210,
279 / 5, 14 : 279 / 5, 15-23 : 238 /
10-II : 210 / 21, 8 sqq. : 209.
- II 5, 6 : 209 / 10, 2 sq. : 209 / 10,
5 sq. : 209 / 19, 9-14 : 209 / 22-3 :
207 / 22, 8 : 207 / 22, 10 sqq. :
217 / 22, 11 : 207 / 22, 13 sqq. :
207 / 22, 19 : 207 / 23, 2 : 207 /
23, 21 : 207 / 23, 25 : 208.
- IV 22 : 218.
- Ruth* : 211, 213, 254.
- Sacra historia* : 244.
- Salomon : 195, 210-1, 238-9, 278-81.
- Samuel* : 209 / I 2, 1 b-10 : 197 / II
11, 15 : 209 / II 22, 2-51 (= *Ps.* 18,
3-5) : 197.
- Sapientia Salomonis* : 278-9, 281, 283,
297, 309 / 1, 4 sqq. : 280 / 3, 10 :
306 / 6, 12 sqq. : 280 / 7-9 : 210 /
7, 1 : 279 / 7, 7 : 280 / 7, 17-22 a :
280 / 7, 22 b-8, 1 : 280 / 7, 27 :
280 / 8, 20 : 282 / 9, 7 sq. : 279 /
12, 5 : 282 / 12, 23 sqq. : 282 / 13,
6 sqq. : 282 / 15, 8 : 282 / 15, 14
sqq. : 282 / 19, 22 : 282.
- Seder Olam*, R 21 = NuR 20 : 287.
- Sepher Tora*, 1 §8 : 299.
- Septuaginta* : 195, 232, 235-6, 245-6,
252, 258, 260, 262-3, 279, 281,
288, 298, 307.
- Sibylla* : 237, 248, 251, 266, 274,
287-8, 291, 316, 319, 346.
- Sibylla Aegyptia* : 289 / *Babylonica* :
286, 289 / *christiana* : 274, 292 /
Erythraea : 287, 290 / *Graeca* : 288,
290 / *Hebraea-Chaldaea* : 287, 290 /
Hellenistica : 288 / *Hellespontia* : 287
/ *Italica* : 290 / *Iudaea* : 248, 268,
285-8, 292, 301, 305 / *Persica* : 287 /
Phrygia : 287.
- Sirach* (sive *Ecclesiasticus*) : 192, 219,
234, 254, 267, 282 / 39, 4 : 260 / 44,
16 : 273 / 51, 23 : 282 / 51, 29 : 282.
- Sophonias* : 205.
- Spelunca Thesaurorum* : 272.
- Susanna* : 211, 256, 259, 284.
- Talmud* : 233-4, 248, 260 (*Bab. T.*),
299, 300 (*Bab. T.*).
- Targum Hierosolymitanum I ad Exodum*
I 15 sqq. : 243, 271.
- Targum Palaestinum* : 243.
- Testamentum Novum* : 218, 233, 245,
248, 255, 260, 262, 299, 338-9, 364.
- Testamentum Vetus* : 49, 53, 191-3,
195, 211-2, 215, 225, 233, 239,
245, 255-6, 259, 262-3, 271-4, 280,
289, 298, 303, 311, 322, 334, 336,
338.
- Testamenta XII Patriarcharum* : 211-2,
215, 263-5, 297, 305, 313, 319, 367,
370.
- T. Reub.* : 265.
- T. Sym.* : 265.
- T. Lev.* : 264-6.
- T. Iud.* : 265.
- T. Isach.*, 5, 2 : 265.
- T. Dan.*, 5, 3 : 265.
- T. Neph.* : 264.
- T. Ios.* : 247, 265, 313.
- Testamentum Abraham* : 265-6, 270,
313 / 12 sqq. : 270.
- Testamentum Adae* : 272.
- Testamentum Amram* : 266.
- Testamentum Ezechiae* (in *Martyrium*
Isaiae 3, 13 b-4, 18) : 211.
- Testamentum Iacob* : 266.
- Testamentum Iob* : 310 / 41, 6 : 262 /
51, 2-4 : 262.
- Testamentum Isaac* : 265-6, 313.
- Testamentum Kabat* : 266.

- Testamentum Salomonis* : 279.
Tobias : 319.
Tobit : 211, 226, 254, 259 / 1, 21 :
 212 / 3, 7 : 211.
Tora : 50, 233, 249, 267, 286, 298, 328.
- Vita Adae et Evae* : 211, 272.
- Vita Aesopi* (in *Abikar*, 23-32 Charles) : 239, 259.
Vita Hieremiae : 257.
Vitae Prophetarum : 257.
- Zaccharias*, 9-14 : 197.

C. AUCTORES RECENTIORES

- A**alders, G.J.A. : 25, 150-68 *passim*.
 Adam, T. : 48, 72, 85.
 Aland, K. : 339.
 Alföldi, A. : 53.
 Altaner, B. : 294.
 Amicis, E. de : 352.
 Annius, Joannes : cf. Nanni, Giovanni.
 Arnim, H. von : 32, 343.
 Attridge, H. : 286.
 Audet, J.P. : 285.
- B**acht, H. : 349, 361.
 Baltés, M. : 27.
 Balz, H.R. : 232-3, 273.
 Barmeyer, E. : 337, 343, 351.
 Barnes, W.E. : 266.
 Barns, J.W.B. : 259, 265.
 Batiffol, P. : 257.
 Baudelaire, Ch. : 351.
 Baumgartner, W. : 256.
 Bayer, E. : 299.
 Bea, A. : 338.
 Becker, J. : 263-4.
 Behaghel, O. : 350, 352, 355.
 Beloch, K.J. : 162.
 Bengtson, H. : 254.
 Benn, G. : 351.
 Bentley, R. : 5.
 Benz, E. : 369.
 Bergemann, F. : 351.
 Berger, K. : 266.
- Bernays, J. : 286, 324.
 Bernhardt, K. : 193.
 Betz, H.D. : 277.
 Bianchi, U. : 272-3.
 Bickerman(n), E. : 192, 245-7, 255, 298.
 Bidez, J. : 286.
 Billerbeck, P. : 233, 248, 260, 271, 276, 287, 299.
 Bishop, J. : 291.
 Black, M. : 274.
 Blass, F. : 289.
 Bluck, R.S. : 147, 158, 166.
 Böhlig, A. : 273.
 Bonner, C. : 262.
 Bonwetsch, G.N. : 275.
 Bousset, W. : 282, 289.
 Bowersock, G.W. : 54.
 Box, G.H. : 266.
 Boyancé, P. : 71.
 Boyle, Ch. : 5.
 Brandes, G. : 354.
 Braun, M. : 247.
 Braun, R. : 278.
 Breitenbach, H.R. : 168.
 Brinkmann, O. : 83.
 Brock, S.P. : 262.
 Brox, N. : 349.
 Bruns, I. : 37.
 Buber, M. : 345.
 Buhl, F. : 341.
 Bullard, R.A. : 289.
 Bultman(n), R. : 321.
 Bunge, H. : 245-6.

Bunge, J.G. : 245, 249, 254.
 Burchard, Chr. : 257-8, 263, 265, 317.
 Burkert, W. : 38-9, 41-2, 46, 68-86
passim, 237, 293, 308, 315.
 Burr, V.T. : 254.
 Busse, A. : 27.
 Buttenwieser, M. : 272.

Camerarius, J. : 28.
 Cardauns, B. : 242.
 Cerfaux, L. : 53.
 Chabaneix, P. : 352.
 Chadwick, N.K. : 343.
 Chaignet, A. : 28.
 Charles, R.H. : 239, 259, 263-4, 275,
 289.
 Cherniss, H.C. : 150.
 Christ, K. : 164.
 Cocteau, J. : 351.
 Cohen, N.G. : 247.
 Cohn, L. : 339.
 Colpe, C. : 286.
 Corneille, P. : 6.
 Cowley, A. : 259.
 Kreuzer, G.F. : 34.
 Crowley, A. : 371.
 Cumont, F. : 286.
 Cupitt, S. : 193.

Dahlmann, H. : 343.
 Dalbert, P. : 231.
 Deininger, J. : 11.
 Delatte, A. : 25, 48, 50-1, 53, 85.
 Delitzsch, Fr. : 193, 206.
 Delling, G. : 364.
 Denis, A.-M. : 231-303 *passim*.
 Dessau, H. : 13.
 Diehl, E. : 113, 243, 296.
 Diels, H. : 47, 68, 79, 100-1, 107,
 237, 315.
 Diès, A. : 150.
 Dieterich, A. : 270.
 Dietrich, E.L. : 270.
 Dilthey, W. : 350.

Dodd, C.H. : 308.
 Dodds, E.R. : 240, 346.
 Dornseiff, F. : 148.
 Düring, I. : 34, 79.
 Dupont-Sommer, A. : 293.

Eckermann, J.P. : 351.
 Eckhart, J. : 344.
 Edelstein, L. : 130, 147, 149-50,
 159-60, 162, 166.
 Egermann, Fr. : 147.
 Eissfeldt, O. : 233, 245-6, 255-6, 260,
 280.
 Eliade, M. : 345.
 Elter, A. : 249.
 Eltester, W. : 263.
 Ensslin, W. : 53.
 Erbse, H. : 287, 294.
 Euringer, S. : 218.

Falter, O. : 349.
 Farina, A. : 296.
 Fascher, E. : 337, 343, 360.
 Feldman, F.H. : 296.
 Ferrero, L. : 42.
 Festugière, A.J. : 43, 62, 71, 74, 300.
 Fitzgerald, A. : 101.
 Fitzmyer, J.A. : 232.
 Flashar, H. : 348.
 Forderer, M. : 192.
 Freudenthal, J. : 235, 237, 239.
 Frey, J. : 191.
 Friedländer, P. : 348.
 Fritz, K. von : 77, 147, 152, 166,
 347-8.
 Fuchs, H. : 291.
 Fuks, A. : 231, 254.

Gadamer, H.G. : 166.
 Gager, J.G. : 302.
 Ganschietz, R. : 241.
 Gaselee, S. : 266.
 Geffcken, J. : 289.

George, St. : 99.
 Gerleman, G. : 281.
 Giesecke, W. : 164.
 Gigon, O. : 41.
 Ginzberg, L. : 271.
 Glasson, T.F. : 270.
 Görgemanns, H. : 150.
 Goethe, J.W. von : 351, 356.
 Goldstein, J.A. : 12.
 Goodenough, E.R. : 48, 51.
 Goncourt, E. de : 351-2.
 Goncourt, J. de : 351-2.
 Gordon, C. : 8.
 Graetz, H. : 243.
 Grelot, P. : 273.
 Gruppe, O. : 49.
 Gulley, N. : 150.
 Gundert, H. : 166.
 Gutman, Y. : 242.

Habicht, Chr. : 8.
 Hackforth, R. : 130, 170, 172.
 Hadas, M. : 247, 260.
 Hadot, P. : 99, 299.
 Hanhart, R. : 245, 260, 298.
 Hanse, H. : 339.
 Harder, R. : 42, 46, 48-9, 86, 308.
 Harlfinger, D. : 28.
 Harnack, A. von : 294.
 Harnisch, W. : 270.
 Hartenstein, Fr. : 27-8.
 Harward, J. : 147, 170.
 Head, B.V. : 164, 290.
 Hebbel, Fr. R. : 355.
 Heiberg, J.L. : 27, 74.
 Heinemann, I. : 241, 246-7, 253, 281.
 Heinze, R. : 51.
 Helck, W. : 236, 249.
 Heller, B. : 247.
 Hengel, M. : 191, 222, 227, 231-329
passim.
 Hennecke, E. : 268-9, 286, 289, 292.
 Hense, O. : 67.
 Hermann, C.F. : 39, 113.
 Hiltbrunner, O. : 299.

Himmelmann-Wildschütz, N. : 339.
 Hirschberger, J. : 29, 71.
 Holthusen, H.E. : 356.
 Hopfner, Th. : 337, 339, 343.
 Houghton, H.P. : 272.
 Howald, E. : 147, 170, 174.
 Humbert, J. : 178.

Isnardi Parente, M. : 147, 169-71.

Jacoby, F. : 235, 241, 248, 302-3.
 James, M.R. : 266, 269-73, 289, 303.
 Jansen, H.L. : 273.
 Jean Paul : 352-3.
 Jellicoe, S. : 263, 298.
 Jeremias, J. : 240, 257, 265.
 Jervell, J. : 263, 272.
 Joly, R. : 32.
 Jonas, H. : 270.
 Jones, H.S. : 65-6.
 Jonge, M. de : 263-4.
 Josifović, St. : 270, 288.

Kambylis, A. : 337, 347.
 Kappelmacher, A. : 243.
 Kappler, W. : 245.
 Kapsomenos, S.G. : 293.
 Katz, P. : 249, 277.
 Kautzsch, E. : 289.
 Kehl, A. : 333.
 Keller, R. : 249.
 Keydell, R. : 348.
 Kippenberg, A. : 357.
 Klauser, Th. : 186.
 Klein, G. : 296.
 Kleinknecht, H. : 277.
 Koch, K. : 193.
 Koenen, L. : 270.
 Koller, H. : 54.
 Kraabel, Th. : 315.
 Kraay, C.M. : 164.
 Kraft, F. : 43.
 Kraft, H. : 268.

Kranz, W. : 68, 100-1, 315.
 Krause, M. : 50.
 Kroll, W. : 113, 296, 337.
 Kühn, C.G. : 46, 75.
 Kuhn, K.G. : 275, 293, 300.
 Kuhn, K.H. : 266.
 Kurfess, A. : 286, 288-9, 291-2.
 Kurz, O. : 4.

Labib, P. : 273.
 Lanchester, H.C.O. : 289.
 Land, J.P.N. : 285.
 Laqueur, R. : 236, 249.
 Larcher, P.C. : 281-2.
 Latte, K. : 347.
 Leipoldt, J. : 337.
 Leisegang, H. : 297, 339, 349.
 Lentzen-Deis, F. : 243.
 Levinson, R.B. : 158, 162.
 Lewinsky, J. : 355.
 Lewy, H. : 301-2.
 Liddell, H.G. : 65-6.
 Lifshitz, B. : 242.
 Ligorio, P. : 7.
 Lohse, E. : 278.
 Loyen, A. : 94.
 Luck, G. : 31, 34.
 Ludwig, O. : 354-5.

MccCown, C.C. : 279.
 Macurdy, G.H. : 270.
 Maddalena, A. : 141, 179.
 Machler, H. : 337, 347, 349.
 Malcovati, E. : 46.
 Mattes, J. : 346.
 Mayer, G. : 296.
 Meinhold, P. : 217, 344.
 Metzger, B.M. : 232.
 Meyer, A. : 233.
 Meyer, Ed. : 54, 259.
 Meyer, H. : 130.
 Meyer, R. : 218.
 Migne, J.-P. : 28.
 Milik, J.T. : 262, 266, 274-5, 289.
 Miller, H. : 351.

Mingazzini, P. : 92.
 Mitchell, C. : 17.
 Momigliano, A. : 298.
 Montgomery, J.A. : 278.
 Moraux, P. : 27.
 Morenz, S. : 266, 270, 337.
 Morison, S.E. : 8.
 Morrow, G.R. : 130, 147, 158-9, 162, 168.
 Müller, C.W. : 43.
 Müller, G. : 147, 157, 162, 166.
 Müller-Freienfels, R. : 350-1, 355.
 Mullach, F.W.A. : 28.
 Munier, Ch. : 338.
 Murray, O. : 300.
 Musset, A. de : 352, 370.

Nagel, P. : 266.
 Nanni, G. : 17.
 Neuhäusler, E. : 364.
 Neusner, J. : 231, 271.
 Nietzsche, Fr. : 226, 353-4.
 Nikriprowetzky, V. : 286, 289.
 Nilsson, M.P. : 270.
 Nock, A.D. : 271.
 Nolle, J. : 27-8.
 Norden, Ed. : 333.
 Novotny, Fr. : 130, 147.

Odeberg, H. : 273-4.
 Oepke, A. : 218.
 Orelli, J.C. : 28.
 Orlinsky, H.M. : 263.
 Osswald, E. : 270.
 Ostwald, M. : 160.
 Otto, I.C. Th. von : 294, 299.
 Ovadiah, A. : 293.

Parthe, F. : 248.
 Pasquali, G. : 147, 153, 162-3, 168-73, 185.
 Patzer, H. : 166.
 Pease, A.S. : 261, 347, 349.
 Pelletier, A. : 248, 298-9.

- Peretti, A. : 286, 289.
 Perry, B.E. : 15.
 Pesch, Ch. : 338.
 Peterson, E. : 273-4, 293-4.
 Pfeiffer, R.H. : 245, 255-6.
 Pfister, Fr. : 186, 257, 339.
 Philonenko, M. : 257, 262, 293.
 Picard, J.-C. : 269.
 Porter, W.H. : 162.
 Post, L.A. : 130.
 Praechter, K. : 33.
 Preisendanz, K. : 278-9.
 Premerstein, A. von : 287.
 Priessnig, A. : 252.
 Proust, M. : 6.
Quinn, E.C. : 272.
Rad, G. von : 207, 334.
 Radermacher, L. : 43, 73.
 Rahlfs, A. : 195, 246.
 Rahnen-Führer, D. : 262.
 Rahner, K. : 338.
 Rappaport, S. : 247.
 Reese, J.M. : 281-2.
 Regenbogen, O. : 32, 259.
 Reinach, Th. : 253, 282.
 Reis, R. : 333.
 Reitzenstein, R. : 51, 317, 321.
 Reuchlin, J. : 49.
 Reverdin, O. : 150.
 Riessler, P. : 231, 266, 269, 271-2,
 275, 285.
 Rilke, R.M. : 355-9.
 Rimbaud, A. : 351.
 Ringgren, H. : 193, 207, 266.
 Ritoók, Z. : 337.
 Rogerson, J.W. : 365.
 Rohde, E. : 346-7.
 Rohlfs, G. : 102.
 Roller, O. : 345.
 Rose, V. : 43.
 Rost, L. : 245-6, 255-6, 260, 280.
 Rubinstein, A. : 275.
 Rudberg, G. : 68.
 Rudolph, K. : 50, 273.
 Rudolph, W. : 256.
 Rühl, F. : 245.
 Russell, D.A. : 339, 349.
 Russell, D.S. : 365.
 Rzach, A. : 248, 286-91.
Salis, J.R. von : 356.
 Schaefer, H.H. : 341.
 Schaefer, G.H. : 72.
 Schaefer, H. : 165.
 Schalit, A. : 247.
 Schaller, B. : 302.
 Schauenburg, K. : 92.
 Schenke, H.-M. : 272.
 Schermann, Th. : 257.
 Schiby, J. : 242.
 Schlechta, K. : 354.
 Schmid, J. : 339.
 Schmidt, C. : 274.
 Schmidt, W. : 240.
 Schneemelcher, W. : 268-9, 286, 289,
 292.
 Scholem, G. : 273, 275.
 Schürer, E. : 231, 236, 242-3, 245-6,
 251, 260, 271, 288, 302.
 Schuhl, P.M. : 172.
 Schulte, J. : 28.
 Schwartz, Ed. : 224.
 Schweizer, E. : 277, 297.
 Scott, R. : 65-6.
 Sevenster, J.N. : 232.
 Sieber, C. : 358.
 Sieber-Rilke, R. : 358.
 Simon, R. : 249.
 Sinclair, T.A. : 150.
 Sint, J.A. : 192, 232, 278.
 Smallwood, E.M. : 252.
 Smith, J. : 341, 344.
 Smith, J.Z. : 271.
 Smith, M. : 192, 216, 224, 227, 254,
 309, 325.
 Snell, B. : 243, 347.
 Souilhé, J. : 130, 152, 169.
 Sperduti, A. : 337, 343.

Speyer, W.H. : 3, 7, 85-6, 186, 192,
207, 231-2, 234-5, 237, 239, 248,
250-1, 256, 259, 276-7, 280-1, 286,
301-2, 310, 316, 331-68 *passim*.
Sprödowsky, H. : 247.
Stählin, O. : 347.
Stauffer, E. : 261.
Steck, O.H. : 257.
Steckel, H. : 259.
Stein, E. : 252.
Steindorff, G. : 269, 272.
Stenzel, B. : 166.
Sterh, H. : 293.
Strache, H. : 32.
Strack, H.L. : 233-4.
Stroheker, K.F. : 163.
Stroux, J. : 31.
Strugnell, J. : 243, 286.
Stuiber, A. : 294.
Sykutris, J. : 301.
Syme, R. : 222.
Szlezák, Th. : 27-9.

Tambornino, J. : 339.
Tarn, W.W. : 48, 299.
Tarrant, D. : 136.
Taubenschlag, R. : 306.
Tcherikover, V.A. : 231, 254, 260,
289, 298, 300-1, 306-7.
Thackeray, H.St.J. : 247, 281.
Theiler, W. : 28-9, 40-1, 71, 169, 251,
321.
Thesleff, H. : 23-102 *passim*, 251.
Thomas, J. : 263.
Thomas, P. : 113.
Thraede, K. : 240, 251, 296.
Thurn und Taxis-Hohenlohe, M.
von : 355-7.
Till, W. : 274.
Tischendorf, C. : 269-70, 272.
Tisserant, E. : 268.
Tondriau, J. : 53.
Torm, F. : 232.
Treitel, L. : 252.
Trencsényi-Waldapfel, I. : 243.

Trenkner, S. : 317.
Treu, K. : 94.
Tschiedel, M.J. : 247.
Turner, E.G. : 254.

Unnik, W.C. van : 94.
Usener, H. : 43, 73.

Vaillant, A. : 275.
Viebig, K. : 352.
Vlastos, G. : 130, 160.
Vogel, C.J. de : 76, 150.

Wacholder, B.Z. : 235-7.
Wachsmuth, C. (vel K.) : 46, 63, 74.
Waerden, B.L. van der : 79.
Walter, N. : 237, 249, 251, 294, 296.
Walzer, R. : 34.
Waszink, J.H. : 98, 240.
Wehrli, F. : 33, 39, 42, 62, 177, 287.
Weinreich, O. : 240, 344-6.
Wendland, P. : 51, 249, 298, 301-2,
339.
West, M.L. : 348.
Wienecke, J. : 243.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von :
147, 166, 192, 321.
Wilde, O. : 371.
Willrich, H. : 192, 237, 247.
Wilpert, P. : 71.
Windisch, H. : 286.
Wlosok, A. : 51, 268.
Wolfson, H.A. : 251.
Wormell, D.E.W. : 170.
Wuilleumier, P. : 92.

Young, D. : 296.

Zeegers - van der Vorst, N. : 294.
Zeller, Ed. : 28-9, 41-2, 45, 49, 350.
Ziegler, K. : 349.
Zimmermann, Fr. : 256.
Zinn, E. : 358.
Zuntz, G. : 53.

INDEX NOMINUM

N.B. Deorum, heroum, virorum, feminarum gentiumque nomina minutis rectis, geographica minutis obliquis scripta sunt.

- A**bgar VII bar Izât, rex Edessa-
orum : 8.
- Abraham : 8, 54, 240-2, 294-6, 303,
306, 313, 323.
- Academia* : 170.
- Achilles : 16.
- Adam : 50, 53, 268, 272-3, 276.
- Aegyptii : 237, 244, 295, 303, 327-8.
- Aegyptus* : 203, 208, 218, 231, 238,
240-2, 247, 254, 257, 259-61, 264-6,
275, 282, 287, 291-2, 298, 303, 305,
315, 317, 333.
- Aeneas : 42.
- Aetna, oppidum Siciliae* : 163.
- Africa* : 241.
- Agrigentini : 164.
- Agur, filius Iakeh : 196.
- Ahikar, nepos Tobit : 212, 259.
- Albani, villa* : 44.
- Alexander III, rex Macedonum : 16,
48, 77, 186, 215, 224, 248, 257, 287,
302-3, 318.
- Alexander Lysimachus, Iudaeus Alex-
andrinus : 328.
- Alexander Severus, imperator : 54.
- Alexandrea, urbs Aegypti* : 41-2, 53-4,
59, 71, 91, 98, 231, 236, 245, 249,
251-2, 255, 257, 260-1, 275, 282,
287, 298-300, 327.
- Amalech, dux tribus : 203.
- Aman, filius Amadathi : 223, 255.
- Ammanites, gens Transjordanica :
203.
- Amorgus, insula* : 11.
- Amos, propheta : 199, 205, 361.
- Amram, pater Mosis : 243, 266.
- Anatolia* : 4.
- Anna, prophetis : 197.
- Antaeus gigas : 241.
- Antigonus I Monophthalmus : 325.
- Antiochea, urbs Syriae* : 246.
- Antonius, sanctus : 9.
- Antonius M.f. M.n., C.
(= *PW* n° 19) : 6.
- Apamea, urbs Phrygiae* : 290.
- Apollo : 142, 286, 336 (Pythius), 350.
- Arbaces, rex Medorum : 15.
- Archippus Tarentinus, philosophus
(= *PW* n° 12) : 171.
- Archytas Tarentinus : 107, 153, 171.
- Areus I, rex Lacedaemoniorum : 242.
- Argi, urbs Argolidis* : 162.
- Arioch, angelus : 277.
- Armasa (= Hermes) : 278.
- Artaxerxes I, rex Persarum : 199, 204,
234, 255.
- Aseneth, filia Putiphare : 213, 257-8.
- Asia* : 9, 13, 209.
- Asia Anterior* : 4, 59, 315, 322, 327-8.
- Asiongaber* : cf. *Ezeon Geber*.
- Asphaltites, lacus* : 325.
- Assyria* : 209.
- Assyrii : 217.
- Athensae* : 59, 136, 150, 160, 170, 173,
178-9, 217.
- Athenienses : 6, 363.
- Atlas, filius Iapeti : 237, 289.
- Augustus, imperator : 42, 45, 69,
73, 96-7.
- Avillius Flaccus, L., praefectus
Aegypti (= *PW* n° 3) : 252.
- Azarias, filius Dani(h)elis (= Abde-
nago) : 197, 212.
- B**aal, deus Syrius : 361.
- Babel, urbs Assyriae* : 288, 323.
- Babylon* : 209, 231, 290-1.
- Babylonia* : 232, 302.

Bactria : 299.
 Balaam, filius Beor : 208.
 Bel-Kronos : 237.
Berg am Irchel, castellum in Germania :
 356.
Bethel, urbs Palaestinae : 206.
Brésil : 8.

C
 Caesar, C. Iulius : 307.
Caire, Le : 264.
Cairense, Museum : 371.
 Calanus, Brahmanus : 261.
 Caligula, imperator : 252, 259-60.
 Callicratidas Spartanus (= *PW* n° 1) :
 95.
 Callippus Atheniensis, discipulus Platonis (= *PW* n° 1) : 132.
 Callistratus Atheniensis (= *PW* n° 1) :
 172.
Camarina, urbs Siciliae : 164.
Caprae, insula Tyrrheni maris : 16.
 Casperius Aelianus (= *PW* n° 3) : 12.
 Catilina, L. Sergius : 6.
Catina, urbs Siciliae : 163.
 Cebes, philosophus Pythagoreus : 11.
Cesena, oppidum Italiae : 7.
 Cethura, uxor Abraham : 241.
Chaeronea, oppidum Boeotiae : 349.
 Chamani, secta : 345.
Chanaan : 202.
 Chananei : 244.
 Christiani : 54, 219, 257, 308, 311,
 323, 364-6.
 Christus : 8, 54, 231, 233, 242-3, 257,
 262, 265-6, 292, 338.
 Claudius, imperator : 259-60.
 Claudius Pulcher, App. (= *PW*
 n° 297) : 45.
 Columbus, Christophorus : 8.
 Constantinus, imperator : 17, 366.
Corinthus : 177.
 Cornelius Scipio Africanus Maior, P.
 (= *PW* n° 336) : 97.
 Cornelius L.f. P.n. Sulla Felix, L.
 (= *PW* n° 392) : 6, 43, 77.

Crenides, urbs Thraciae : 172, 185.
 Cronos, pater Iovis : 290.
Cynoscephalae, locus Thessaliae : 288.
Cyrenaïca, pars Libyae : 327-8.
 Cyrus II Magnus, rex Persarum : 172,
 209, 211-3.

D
 Dani(h)el, propheta : 371.
 Darius I, rex Persarum : 172, 212.
Datum, urbs Thraciae : 172, 185.
 David, rex Iudaeorum : 195, 197-9,
 292-3, 338.
 Debbora, prophetis, uxor Lapidoth
 iudicis : 208.
Delos, insula : 314-5.
Delphi : 287, 348, 370.
 Demetrius II Nicator, rex Syriae :
 302.
 Diana : 4.
 Dinomenides : 132.
 Diocletianus, imperator : 17.
 Diodorus Iudaeus, filius Iasonis : 250.
 Dion Syracusanus (= *PW* n° 2) :
 77, 80, 105-6, 108, 110-2, 117-20,
 122, 124-7, 132-3, 140, 143, 151,
 155, 157, 162-3, 165, 169, 173, 176,
 180, 184, 187.
 Dionysius I, tyrannus Syracusanorum
 (= *PW* n° 1) : 105, 109, 132,
 163-4, 184.
 Dionysius II, tyrannus Syracusanorum
 (= *PW* n° 2) : 105-6, 108-12,
 117-22, 124-8, 131-3, 140-3, 151,
 153, 155-7, 160, 164, 166-9, 173-4,
 177, 180, 184-6.
 Dionysus : 223, 240, 261.
 Diotima, sacerdos : 362.
Dodona, oraculum Epiri : 348.
 Dores : 67.
 Dositheus, presbyter, filius Drimyli
 (= *PW* n° 4) : 306.
 Drimylius Iudaeus : 306.
Duino, castellum in Italia : 355-6.
Dura Europus, urbs Syriae : 274, 293
 319.

Echecrates Phliasius : 171.
Ecnomus, mons Siciliae : 164.
Edessa, urbs Macedoniae : 8.
 El, deus : 206.
 Eleazar, archipresbyter Iudaeorum :
 248, 299.
 Eleazarus, martyr : 246.
Elephantis, insula Nili : 212, 259.
 Eliphaz, amicus Iob : 262.
 Emor, rex : 242-3.
 Enoch, filius Seth, patriarcha : 273-6,
 278, 289, 371.
 Er Pamphylius : 270, 362.
 Eros : 363.
Erythrae, urbs Boeotiae : 290.
Erythraeum, mare : 8.
 Esau : 263.
 Escher vom Luchs, familia : 356.
 Esseni, secta : 49, 96.
 Ezechias, rex Iudaeorum : 196-7, 256.
Ezeon Geber, urbs prope Mare Ery-
thraeum sita (= Berenice ? PW
n° 4) : 8.
 Ezra, Iudaeus exul in Babylone : 199,
 204.

Falconilla, matrona : 13.
 Fulminata, legio (XII) : 5.

Gabri(h)el, angelus : 341.
Galilaea : 246.
Gaza, urbs Palaestinae : 293.
 Gelenses : 164.
 Geta, imperator : 53.
 Graeci : 8, 83, 96, 127, 136, 142, 155,
 162-3, 219, 224, 235, 238, 240, 244,
 254, 257, 279, 282, 286-7, 290, 292,
 294, 296, 299, 300, 306-8, 310, 321,
 324-8, 333-4, 346, 349-50, 364, 366,
 370.
Graecia : 3, 152, 159, 290, 311-2, 328,
 333, 343, 347, 349, 363.

Hacilar, vicus Asiae Anterioris : 4.
Hadranum, oppidum Siciliae : 163.
 Hadrianus, imperator : 291.
Hamburg, urbs Germaniae : 6.
 Hannibal : 6.
Hebal, mons prope Sychem urbem situs :
 204.
 Hebraei : 195.
 Hector : 261.
 Hecuba : 16.
 Heldad, propheta : 271.
Heliopolis, urbs Aegypti : 258.
 Helios : cf. Sol.
 Heraclides Syracusanus (= *PW*
n° 24) : 176.
 Hercules : 44, 241.
 Hermes : 240, 242-3, 278, 286, 289.
 Hermias Atarneus, philosophus
 (= *PW n° 11*) : 170.
 Herodes I, rex Iudaeorum (= *PW*
Suppl.-Bd II n° 14) : 13, 247, 249,
 306.
 Hezechias, archipresbyter Iudaeorum :
 303.
 Hieremias, propheta : 207, 257, 360-1.
 Hiero II, rex Syracusanorum : 85, 97.
Hierosolyma : 205-6, 209-10, 212, 217,
 225, 242, 247-8, 254-5, 260, 268-9,
 299.
 Hiezecihel, propheta et sacerdos :
 199, 206, 289.
 Hillel Maior, Hierosolymitanus doc-
 tus : 328.
 Hiob : cf. Iob.
 Hipparinus, pater Dionis (= *PW*
n° 1) : 132, 184.
 Hippolytus, filius Thesei : 247.
 Hiram, rex Tyriorum : 8, 238-9.
Horeb, mons : cf. *Sina*.
 Hyrcanus I, Ioannes, Macchabeus,
 rex et archipresbyter : 242.
 Hystaspes, oraculum : 286, 292.

Iacob, filius Isaac : 208, 261, 263-4,
 271, 284, 313, 367.

- Iambres : cf. Mambres.
 Iannes, astrologus Aegyptius : 271.
 Iao (= Yahweh) : 241.
 Iao, persona Enoch libri III : 274.
 Iena, urbs Germaniae : 345.
 Indi : 327.
 India : 299.
 Iob : 262-3, 310.
 Iobab, filius Zare, rex Edom : 263.
 Ionia : 135, 333.
 Iordanes, flumen : 203.
 Ioseph, filius Iacob : 240, 242, 247, 257-9, 265-6, 270, 313, 367.
 Iosias, rex Iudaeorum : 207, 217-8.
 Iosue : 204.
 Isaac, filius Abraham : 242, 313.
 Isaias, propheta : 361.
 Isis (aretalogiae) : 281.
 Israël, gens : 51, 199, 208-9, 223, 257, 267, 269, 271, 278, 283, 286, 312, 327, 333-4, 347, 350, 365.
 Israël : 192, 198-9, 208, 219, 267, 311.
 Israelitae : 208.
 Italia : 7, 9, 16-7, 41-2, 45-7, 83-4, 89-92, 96-8, 101-2, 163.
 Iudaea, Iudaei : 45, 54, 211-2, 217, 222-3, 225-6, 231, 235, 238-42, 244, 247, 253-4, 257, 259-61, 271, 282, 285, 287, 291-3, 295, 298, 300, 302-3, 305-7, 311, 314-5, 319, 321-3, 325-8, 364-5.
 Iudas Macchabeus : 238, 245.
 Iulia Domna, uxor L. Septimii Severi (= *PW* n° 566) : 11, 54, 72, 91, 94.
 Iulius (Herodes) Agrippa I, nepos Herodis I (= *PW* n° 53) : 252.
 Iulius Alexander, Ti., praefectus Aegypti (= *PW* n° 59) : 253-4, 306.
 Iuppiter : 168, 250, 293, 314, 320.
- K**ensington, urbs Americae : 8.
- L**achesis : 362.
 Lamuhel, rex : 196.
- Laodamas Thasius, mathematicus : 172-3, 185.
 Latini : 78.
 Lebadia, urbs Boeotiae : 54.
 Leontini, urbs Siciliae : 163.
 Leontopolis, urbs Aegypti (= *PW* n° 7) : 239, 241, 303.
 Libya : 241.
 Linus, filius Apollinis : 251.
 Lucani : 42, 46, 77, 92.
 Lucania : 77.
 Lucilius Iunior, amicus Senecae (= *PW* n° 26) : 37.
 Lucius, persona Apulei Metamorphoseon libri XI : 259.
 Lycurgus, legislator : 152, 337.
 Lysis, philosophus Pythagoreus (= *PW* n° 2) : 171.
- M**acchabei : 239, 246, 253, 255, 287, 325.
 Macedones : 255.
 Magna Graecia : cf. Italia.
 Magnesia, urbs Cariae : 192.
 Mahomet : 341.
 Mahometani : 257.
 Mambres, astrologus Aegyptius : 271.
 Manasses, filius Ezechiae, rex Iudaeorum : 212.
 Mani, caput sectae gnosticae : 275.
 Marcus Aurelius, imperator : 5.
 Mardocheus, filius Iair, cognatus Hester : 223, 255.
 Maria, soror Mosis et Aaron : 203.
 Marioch, angelus : 277.
 Mathusalam, pater Lamech : 275.
 Medad, propheta : 271.
 Media : 15.
 Mediterraneum, mare : 317.
 Melchisedech, rex Salem : 275.
 Menes, rex Aegypti : 337.
 Mesopotamia : 218, 231.
 Messana, urbs Siciliae : 163, 273.
 Messenia : 162.

Metapontum, oppidum Lucaniae : 46, 96.
 Metatron (= Enoch) : 274, 278.
 Micha, propheta : 205.
 Michahel, archangelus : 371.
 Minos : 337.
 Miriam : cf. Maria.
 Moerae : 293.
 Mormones : 344.
 Moroni, angelus : 341.
 Moses : 8, 193, 197, 201, 203-4, 207,
 214, 240, 243, 247, 261, 266, 268,
 271, 289, 292, 306, 325, 337, 341,
 350, 367, 371.
 Moso Hebraea : 235.
 Mosollamus Iudaeus : 303, 324.
 Musae (sive Musa) : 337, 339, 343,
 346 (Musae Heliconides), 347-50.
 Musaeus, poeta : 240, 289, 292, 294.
Muzot, castellum in Helvetia : 355.

Naasseni, secta : 51.
 Nabathaei : 325.
 Nabuchodonosor, rex Babylonis : 213.
Nag Hammadi, vicus Aegypti : 272-3.
Naxos, urbs Siciliae : 163-4.
Neapolis (= *PW* n° 19) : cf. *Sychem*.
 Neemias, pincerna Artaxerxis : 197.
 Nereus, frater Iobis : 262, 310.
 Nero, imperator : 291, 316.
 Nerva, imperator : 12.
 Nicocles, rex Cypriorum (= *PW*
 n° 1) : 97.
Nippur, urbs Mesopotamiae : 278.
 Nir, frater Noe : 289.
 Noe : 213, 215, 237, 275, 288-90.
 Norea, uxor Noe : 289.
 Normanni : 8.
 Numa Pompilius, rex : 217, 337.

Olympia : 168.
 Onias I, archipresbyter Iudaeorum :
 242.
 Onias IV, archipresbyter Iudaeorum : 303.

Ophitae, secta : 50.
 Oriel, angelus : 371.
 Orpheus : 54, 240, 250-1, 285, 292-4,
 316, 319-20, 355.

Palaestina : 191, 231-2, 234, 238,
 255, 276, 278, 287, 301, 305, 312,
 325, 328.
Panormus, urbs Siciliae : 357.
 Paulus, apostolus : 9, 13, 277, 338,
 345, 349, 361, 365.
 Paulus, eremita : 9, 12, 15.
 Pausanias I, rex Lacedaemoniorum : 7.
Peloponnesus : 163.
Pergamum, urbs Mysiae : 242, 364.
 Perictione, Platonis mater (= *PW*
 n° 1) : 187.
 Persae : 248, 254-5, 328.
Persia : 172.
 Phaedra, uxor Thesei : 247.
 Phalaris, tyrannus Agrigentinarum :
 5.
 Pharaos, rex Aegypti (= Ramises II) :
 243.
 Pharaos (in *Ioseph et Aseneth*) : 258.
Pharus, insula prope Alexandream
urbem sita : 299, 300.
 Philippus II, rex Macedonum : 187,
 224.
 Philocrates, frater Aristeae : 298-9.
 Philonides, philosophus Tarentinus :
 171.
Pblus, urbs Peloponnesi : 171.
Phoebia, oppidum Siciliae : 164.
Phoenicia : 238, 303.
Phrygia : 290.
 Pilatus, Pontius, procurator Iudaeae :
 13.
 Poeni : 237-8, 244.
 Polycrates Atheniensis, rhetor
 (= *PW* n° 7) : 178.
 Pompeius Falco, Q. (= *PW* n° 76) :
 13.
 Pompeius Magnus, Cn. (= *PW*
 n° 31) : 234, 260.

Pontus (Euxinus): 315.
 Poppaea Sabina (= *PW* n° 4): 316.
Princeton, urbs Americae: 302.
 Procla (sive Procula), uxor Pilati (?):
 13.
 Proculus, cognomen romanum: 13.
 Prometheus: 167, 237.
 Ptolemaei: 298.
 Ptolemaeus I Sôter: 97, 303.
 Ptolemaeus II Philadelphus: 248,
 250, 298-300.
 Ptolemaeus IV Philopator: 235, 250,
 260, 306.
 Ptolemaeus VIII Physcon: 261.
 Putiphar, eunuchus Pharaonis, ma-
 gister militiae: 247, 265.
 Putiphare, pater Aseneth, sacerdos
 Heliopoleos: 258.
 Pyrrha, nomen Achillis in Scyro
 insula: 16.
 Pyrrhus I, rex Epiri: 96-7.
 Pythia: 346-7, 370.

Qumran: 96, 196, 211-4, 262, 264,
 266, 274-5, 292, 297, 319 (antrum
 11).

Raphael, archangelus: 371.
*Raphia, urbs in finibus Syriae et Aegypti
 sita*: 260-1.
Regium, urbs Bruttii: 164.
Rhodos: 44.
Roma: 12-3, 41-3, 45, 47, 70, 73-4,
 82, 93-4, 217, 238, 247, 250, 282,
 288, 291-2.
 Romani: 42, 96, 224, 279, 282, 326,
 333, 349.
Rubico, flumen: 7, 8.
 Ruth: 213.

Saba, nomen sibyllae: 298.
 Sabatha, nomen sibyllae: 289.
 Sabbe, nomen sibyllae: 289.
 Sadducaei, secta Iudaeorum: 313.

Saint-Louis, urbs Americae: 4.
 Salmoneus, filius Aeoli: 346.
 Salomon, filius Davidis: 195-6, 210,
 238-9, 279.
Samaria, provincia Palaestinae: 238.
 Sambethe, nomen sibyllae: 289.
Samus, insula: 11.
Sardis, urbs Lydiae: 328.
 Satanas: 263, 293.
 Saul, rex Iudaeorum: 197.
Schleswig, urbs Germaniae: 4.
 Scipiones: 83.
Scyrus, insula: 16.
 Seleuci: 303.
 Septimius Severus, imperator: 54.
 Seth, filius Adae: 272, 276.
 Severi: 53, 98.
 Sibylla, soror Enoch: 289.
Sicilia: 11, 108, 110, 117, 122, 127,
 129, 131, 134, 136, 140-1, 143, 148,
 152, 155, 159, 161-5, 168, 177.
 Sicimius, filius Hermae sive Emor
 regis: 242-3.
 Siculi: 164.
Sina, mons Arabiae Petraeae: 203, 233.
 Socrates: 150-1, 166, 173, 178-9,
 250, 347, 363.
 Sol: 53.
 Sophonias, propheta: 205.
 Sosia Falconilla (= *PW* n° 12, *s.v.*
 Sosius): 13.
Sparta: 162, 184, 242.
 Spartani: 241-2.
 Sulla: cf. Cornelius...
Sychem, urbs Palaestinae: 206, 242.
Syracusae, urbs Siciliae: 105-7, 109, 112,
 117, 119-23, 125-6, 133, 153, 155,
 157, 161, 163-7, 174, 179, 184-5.
Syria: 42, 303.

Tafnai, urbs Aegypti: 257.
 Tarentini: 96.
Tarentum, urbs Calabriae: 46, 61, 92,
 95-6.
Tauromenium, oppidum Siciliae: 164.

Thasus, insula : 185.
Thebae, urbs Boeotiae : 135.
 Thecla, sancta, comes Pauli apostoli :
 9, 13, 213.
 Themistocles : 8.
Thessalonica : 242.
 Thoth, deus : 240, 278.
 Thrasybulus Atheniensis (= *PW*
 n° 2) : 132.
 Tiberius, imperator : 16, 44, 72.
 Timoleon Corinthius : 127-8, 162,
 164, 176.
 Titan, filius Caeli et Vestae : 290.
 Titus, imperator : 215, 260.
 Tobiades : 248, 259.
 Tobit, filius Nephtalim : 211.
Troezen, urbs Argolidis : 8.
Trophonii oraculum : 54.
Tyana, urbs Cappadociae : 54.
Tyndaris, oppidum Siciliae : 163.
 Tyrii : 239.

Uaphres, Pharao, filius Psamme-
 tichi II: 239.

Vatinius, P. (= *PW* n° 1) : 45.
Velia, urbs Lucaniae : 96.
 Vermeer, Johannes, pictor Batavus :
 4.
Vesuvius, mons Campaniae : 291.
Vienna, urbs Norici : 255.

Xerxes I, rex Persarum : 7.

Yahweh : 50 (secta Yahweh), 197-
 210, 214, 337, 341, 350, 360-1,
 367.

Zaleucus, legislator Locrorum :
 337.
 Zalmoxis Thrax : 337.
 Zelotai, secta : 246, 268.
 Zephaniah : cf. Sophonias.
 Zoroastres : 289, 337, 353.
 Zorobabel, filius Phadaiae : 256.

*Achévé d'imprimer
le 15 novembre 1972 sur les presses
de l'Imprimerie du « Journal de Genève »,
à Genève, Suisse*

DÉPOSITAIRES

SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Hochfeldstrasse 113*,
CH 3012 Berne 26.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille*,
Paris VII^e.

GRANDE-BRETAGNE ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

ALLEMAGNE

A. FRANCKE VERLAG GmbH,
Dachauerstrasse 48, D 8 München 2.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH,
Via S. Senatore 6/2, Milano 220.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement
à la

FONDATION HARDT

CH 1253 VANDŒUVRES-GENÈVE

ou à la

LIBRAIRIE DROZ

11, rue Massot, CH 1206 Genève

VOLUMES PARUS

- I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON *par* Pierre CHANTRAINE — F. CHAPOUTHIER — Olof GIGON — H. D. F. KITTO — H. J. ROSE — Bruno SNELL — W. J. VERDENIUS. *Epuisé.*
- II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE À OVIDE *par* Jean BAYET Pierre BOYANCÉ — Friedrich KLINGNER — Victor PÖSCHL — Augusto ROSTAGNI — L. P. WILKINSON. *Epuisé.*
- III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE *par* Pierre COURCELLE — Olof GIGON W. K. C. GUTHRIE — H. I. MARROU — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK. *Epuisé.*
- IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ *par* Marcel DURRY — Kurt von FRITZ — Krister HANELL — Kurt LATTE — Arnaldo MOMIGLIANO — Jacqueline DE ROMILLY — Ronald SYME. *Epuisé.*
- V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN *par* A. H. ARMSTRONG — Vincenzo CILENTO — E. R. DODDS — Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Richard HARDER — Paul HENRY — H.-Ch. PUECH — H. R. SCHWYZER — Willy THEILER.
- VI (1960) EURIPIDE *par* Hans DILLER — J. C. KAMERBEEK — Albin LESKY — Victor MARTIN — André RIVIER R. P. WINNINGTON-INGRAM — G. ZUNTZ. *Epuisé.*
- VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE *par* Kurt von FRITZ — Pierre GRIMAL — G. S. KIRK — Antonio LA PENNA — F. SOLMSEN — W. J. VERDENIUS. *Epuisé.*
- VIII (1962) GRECS ET BARBARES *par* H. C. BALDRY — Albrecht DIHLE — Hans DILLER — Willy PEREMANS Olivier REVERDIN — Hans SCHWABL.
- IX (1963) VARRON *par* C. O. BRINK — Jean COLLART — Hellfried DAHLMANN — F. DELLA CORTE — Robert SCHRÖTER — Antonio TRAGLIA, avec la participation de J.-H. WASZINK — Burkhart CARDAUNS — Alain MICHEL.
- X (1964) ARCHILOQUE *par* Winfried BÜHLER — Kenneth J. DOVER — Nicolaos M. KONTOLEON — Denys PAGE Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND, avec la participation de Bruno SNELL — Max TREU — Olivier REVERDIN.
- XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTELE *par* G. J. D. AALDERS — Donald ALLAN — Pierre AUBENQUE Olof GIGON — Paul MORAUX — Rudolf STARK — Raymond WEIL.
- XII (1966) PORPHYRE *par* Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Jean PÉPIN — Angelo Raffaele SODANO — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK.
- XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE *par* Andreas ALFÖLDI — Frank E. BROWN Emilio GABBA — Einar GJERSTAD — Krister HANELL — Jacques HEURGON — Arnaldo MOMIGLIANO P. J. RIIS — Franz WIEACKER, avec la participation de Denis VAN BERCHEM et J.-H. WASZINK.
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE *par* A. E. RAUBITSCHEK — Bruno GENTILI — Giuseppe GIANGRANDE Louis ROBERT — Walther LUDWIG — Jules LABARBE — Georg LUCK, avec la participation de Albrecht DIHLE et Gerhard PFOHL.
- XV (1970) LUCAIN *par* Berthe MARTI — Pierre GRIMAL — F. L. BASTET — Henri LE BONNIEC — Otto Steen DUE Werner RUTZ — Michael von ALBRECHT. *Entretiens préparés et présidés par* Marcel DURRY.
- XVI (1970) MÉNANDRE *par* E. W. HANDLEY — Walther LUDWIG — F. H. SANDBACH — Fritz WEHRLI — Christina DEDOUSSI — Cesare QUESTA — Lilly KAHIL. *Entretiens préparés et présidés par* E. G. TURNER.
- XVII (1972) ENNIUS *par* Otto SKUTSCH — H. D. JOCELYN — J.-H. WASZINK — E. BADIAN — Jürgen UNTERMANN Peter WÜLFING-VON MARTITZ — Werner SUERBAUM. *Entretiens préparés et présidés par* Otto SKUTSCH.
- XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHA I *par* Ronald SYME — Walter BURKERT — Holger THESLEFF — Norman GULLEY G. J. D. AALDERS — Morton SMITH — Martin HENGEL — Wolfgang SPEYER. *Entretiens préparés et présidés par* Kurt von FRITZ.
- XIX (A paraître en 1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN *par* E. BICKERMAN Chr. HABICHT — J. BEAUJEU — F. S. B. MILLAR — G. W. BOWERSOCK — K. THRAEDE — S. CALDERONE. *Entretiens présidés et préparés par* Willem DEN BOER.
- XX (A paraître en 1974) POLYBE.