

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **IV**, 2.

DIE ÄLTESTE ALCHYMIE

VON

INGEBORG HAMMER JENSEN



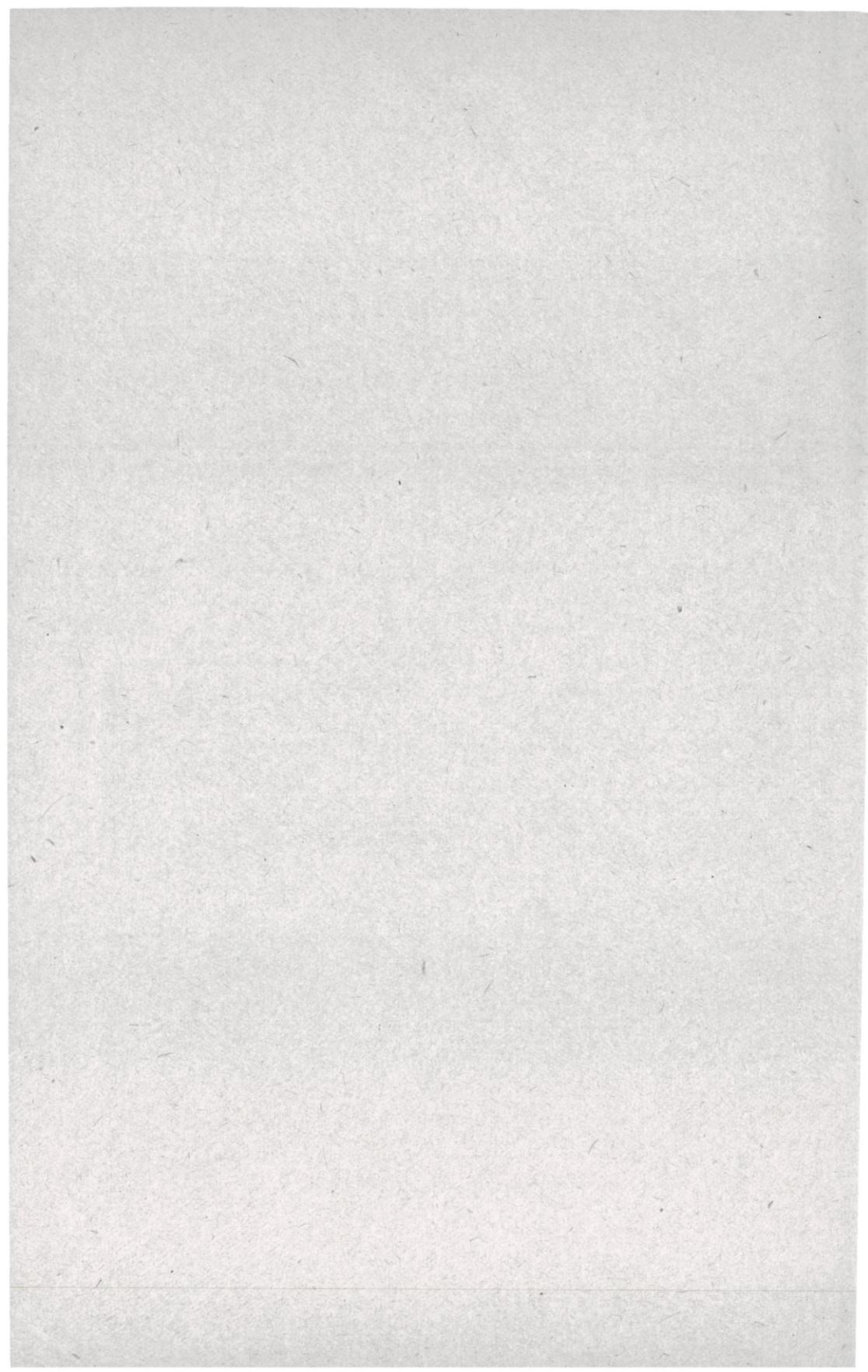
KØBENHAVN

HOVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1921

Pris: Kr. 5,00.



Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **IV**, 2.

DIE ÄLTESTE ALCHYMIE

VON

INGEBORG HAMMER JENSEN



KØBENHAVN

HØVEDKOMMISSIONÆR: ANDR. FRED. HØST & SØN, KGL. HOF-BOGHANDEL
BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI

1921

Ὁ λόγος δεσπότης ἐστὶν τοῦ χρυσοῦ.

Die noch erhaltenen Reste der ältesten alchymistischen Schriften sind auf griechisch oder vielmehr in der späteren Form der griechischen Sprache: hellenistisch geschrieben; hellenistisch sind auch ihre Voraussetzungen, ihre Religion, ihre Wissenschaft, ihr Aberglaube.

Wie es dennoch gekommen ist, dass man immer angenommen hat,¹ dass die Alchymie den ägyptischen Priestern ihre Entstehung und früheste Pflege zu verdanken habe, erklärt nur die allgemeine Gewohnheit der Menschen: was gesagt wurde, nachzusagen. Einige Alchymisten erzählten freilich, dass ihre Kunst von den ägyptischen Priestern erfunden sei; wer aber diese Tradition den Erzählungen anderer Alchymisten vorzieht, welche in dem Perser Ostanes den Erfinder der Alchymie, in Moses, Hermes und Demokrit die ältesten Alchymisten verehrten, — der kann dafür keinen wissenschaftlichen Grund angeben, denn der eine wie der andere dieser Berichte findet sich bei gleich glaubwürdigen Alchymisten, und nur bei Alchymisten.²

Fragt man die Ägyptologen nach der ägyptischen Alchymie, wollen sie nichts davon wissen. Wenn A. ERMAN

¹ So z. B. neuerdings E. O. LIPPMANN: Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie p. 278 f.

² Früher war die Lehre von den ägyptischen Priestern als den ersten Alchymisten mit der Bewunderung der ägyptischen Weisheit überhaupt verknüpft, jetzt weiss man aber, wie grundlos diese Bewunderung, eine Erbschaft der alten Griechen, war.

Aberglauben und Zauberei in Ägypten erwähnt, erklärt er¹: »Nur sei ausdrücklich erwähnt, dass zwei Formen desselben, die im spätesten Ägypten grassierten, das Horoskop und die Alchemie, im neuen Reiche noch nirgends vorkommen.« Und aus den Schriften anderer Forscher geht hervor, dass »die Geheimnisse«, welche in Verbindung mit der Darstellung der Götterbilder genannt werden, nicht Rezepte zur Fälschung von Gold und Silber waren, sondern rituelle Vorschriften hinsichtlich der Ausstattung dieser Figuren, deren bis in die kleinsten Einzelheiten korrekte Verfertigung den Ägyptern eine religiöse Pflicht war²; und die »Goldhäuser« und »Silberhäuser« waren keine »Tempel-laboratorien«, sondern grosse Schatzkammern für Ober- und Unterägypten, und ihr Vorsteher war nicht der Oberpriester, der als solcher zugleich Oberalchymist wäre, sondern ein hochstehender Finanzbeamter, der nicht immer Priester war.³ Die ägyptische Geistlichkeit ist durch allerlei Nachrichten wohlbekannt; man weiss von mächtigen Kirchenfürsten, vornehmen Beamten, professionellen Zauberern, armen Fremdenführern und sonstigen Vertretern des geistlichen Standes in Ägypten; nie kommt es aber vor, dass ein Priester mit der Alchemie in Verbindung gesetzt wird.⁴

Wenn die alchymistische Literatur in leidlich lesbarer Form vorläge, wäre die allgemeine Vorstellung von der

¹ Die ägypt. Religion 1909. p. 182.

² Vgl. BRUGSCH: Relig. u. Mythol. XVII f.

³ S. SCHÄFER: Die Mysterien des Osiris in Abydos. Unters. z. Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens. IV. Heft. 2. bes. p. 37.

⁴ Auch nicht die am industriellen Betrieb und Handel der Tempel (S. OTTO: Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten I 283 f.) angestellten Priester waren Alchymisten. Was hier verarbeitet und verkauft wurde, geht aus den Steuerlisten hervor (ibid. II 52 f.); wenn Gold, Silber, Edelsteine oder Purpur zu der Tempelindustrie gehört hätten, wäre sicherlich etwas davon in den Listen zu finden; es findet sich aber kein Wort davon.

Alchymie als einer ägyptischen Wissenschaft kaum denkbar. Aber die Kenntnis der alchymistischen Lehre wird dadurch erschwert, dass die älteste alchymistische Literatur, bis auf höchstens halb Hundert Fragmente (wovon die meisten ganz kurz), verloren gegangen ist. Die ältesten alchymistischen Schriften, die wir besitzen, sind bestenfalls Überarbeitungen, von alexandrinischen und byzantinischen Gelehrten herrührend, welche ausserdem die Alchymie in Abhandlungen, Gedichten und Vorlesungen behandelten. Diese Schriften sind in ihrer Form abschreckend (übrigens sehr schlecht überliefert), sie geben aber, mit Vorbehalt gelesen, ein einheitliches und mit den Fragmenten übereinstimmendes Bild von dem Entstehen und dem Wesen der ältesten Alchymie.

Wenn man das *Corpus Alchimicorum*¹ durchliest, ist der erste Eindruck eine grosse Verwirrung, worin man vergeblich einen festen Anhalt sucht. Nach wiederholter Durchlesung bemerkt man aber, dass das Stück mit dem Titel: *Δημοκρίτου Φυσικά καὶ Μυστικά* direkt oder indirekt in fast allen andern Stücken zitiert wird. Es liegt also nahe, zu schliessen, dass *Physica et Mystica* das älteste Stück der Sammlung repräsentiere. Eine genauere Untersuchung gibt nun bald das Resultat, dass Ph. et M. kein originaler Aufsatz ist, sondern aus mehreren verschiedenen Quellen

¹ VON BERTHELOT: *Collection des anciens Alchimistes Grecs* 1888 herausgegeben. B. hat die Benutzung seiner Ausgabe dadurch beschwerlich gemacht, dass er willkürlich die Reihenfolge der verschiedenen Stücke geändert und nach Belieben die Fragmente unter irreleitenden Namen verteilt hat. Z. B. heisst Teil III bei ihm »Zosime«, obwohl nur ein ganz kleiner Teil dieses Abschnittes von Zosimos herrührt und das meiste ganz späte Stücke sind, die nicht einmal immer eine Zeile von Zosimos enthalten.

ausgeschrieben ist; namentlich ist es auffallend, dass Stücke, die in hochgestimmtem Ton vom Übernatürlichen handeln, ohne Zusammenhang zwischen den trockenen Rezepten stehen, die den Hauptteil der Schrift ausmachen; aber auch die Rezepte verraten mehrere Hände.

Ph. et M. setzt somit eine ältere alchymistische Literatur voraus. Das älteste Stück in der Sammlung konnte es natürlich doch immerhin sein; da aber eine andere Abhandlung, die von Ph. et M. keinen Einfluss zeigt, Κομαρίου φιλοσόφου ἀρχιερέως διδάσκοντος τὴν Κλεοπάτραν τὴν θείαν καὶ ἱέραν τέχνην τοῦ λίθου τῆς φιλοσοφίας,¹ die Alchymie, im Gegensatze zu den übrigen Stücken der Sammlung, ohne Systematisieren und ohne Kommentare, vielmehr »in Rätseln« verkündet, ist es wohl angemessen, die alte Alchymie zuerst in der Komarios-Kleopatra-Schrift zu suchen.

I. Die allegorischen Schriften.

Der Komarios-Kleopatra-Dialog ist leider, namentlich was den Anfang angeht, durch die Überlieferung arg mitgenommen. § 1 ist ein christliches, byzantinisches Gebet, dessen Art sich in den Einleitungen und Abschlüssen der alchymistischen Vorlesungen des Byzantiners Stephanos wiederfindet. Obwohl die Übereinstimmung fast eine wörtliche ist,² kann man wohl daraus kaum schliessen, dass

¹ B. Al. Gr. 289 f.

² Auch Stephanos spricht von Gottes φιλανθρωπία (IDELER: *Physici et Medici Graeci*. II. 202,15. 237,14); auch für ihn ist Gott namentlich δημιουργὸς πάσης κτίσεως (237,18), der heilige Geist ist ζωοποιός (219,4. 237,30. 242,27); Gott ist »der Gott der Mächte« (237,26), und wie im Gebete hier heisst es bei Steph.: αὐτὸς φωτίσειεν ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας (213,20. 219,16); wenn es hier heisst: ὑμνοῦμεν, εὐλογοῦμεν, αἰνοῦμεν, προσκυνοῦμεν, heisst es mit ebenso vielen Worten bei Steph.: ὑμνεῖν, αἰνεῖν, δοξολογεῖν καὶ λατρεύειν (238,8).

Stephanos diesen Dialog herausgegeben habe, wohl aber, dass derselbe einmal um die Zeit des Stephanos (d. h. VII. Jahrh.) herausgegeben wurde.

§ 2 gibt scheinbar zwei Titel an: Κομαρίου τοῦ φιλοσόφου καὶ Κλεοπάτρας τῆς σοφῆς περὶ κρίσεως (?) und: διδασκάλου¹ Κομαρίου τ. φιλοσόφου ἀρχιερέως πρὸς Κλ. τὴν σοφίην — der letztere Titel ist indessen sicherlich unecht, aus § 3 zusammengestellt.

§ 3—§ 4 bilden den Anfang der Rede des Komarios an Kleopatra; der Text ist leider hoffnungslos verdorben, so dass es unmöglich ist, einen Zusammenhang herzustellen. Zwei interessante Aufschlüsse liefern diese Paragraphen doch. Erstens geht aus ihnen hervor, dass die Alchymie, die Komarios vortrug, als τὴν μυστικὴν γνῶσιν bezeichnet wurde; zweitens, dass die Lehre von der Monade im Komarios-Dialog wie bei dem späteren Alchymisten Zosimos² vorkam; auch Stephanos beginnt die II. Vorlesung mit Betrachtungen über die Monade, und wenn er auch seine eigenen neu-platonisch gefärbten Theorien zum besten gibt, hat er also die Veranlassung zum Angreifen dieses Gegenstandes in der alchymistischen Überlieferung gefunden. Als ein Fingerzeig unter zahlreichen, die im folgenden nachgewiesen werden, sei hier genannt, dass eine juden-gnostische Schrift den Titel: Μονὰς ἢ ὀγδόη Μωϋσέως trägt und mit dem Satz endet: πλήρες ἡ τελετὴ τῆς Μονάδος.³

Diese zwei verworrenen Paragraphen sind alles, was vom Komarios-Kleopatra-Dialog übrig ist; denn der erste Satz in § 5: λαβοῦσα ἡ Κλεοπάτρα τὸ ὑπὸ Κομαρίου γραφέν,

¹ fort. διδασκαλία.

² B. Al. Gr. 405,3: πάντα γὰρ ἐκ μονάδος προέρχεται καὶ εἰς μονάδα καταλήγει.

³ DIETERICH: Abraxas. 187,12.

ἤρξατο παρεμβολὴν ποιῆσθαι χρήσεων ἑτέρων φιλοσόφων ist offenbar byzantinische Erfindung, und der Rest von § 5 ist eine Interpolation, deren Original sich anderswo findet. Was hier (291,1—13) Kleopatra in den Mund gelegt wird, ist nämlich Wort für Wort derselbe Text wie § 5 in der Abhandlung des »Anonymen«: Von Musik und Alchymie.¹ In der Schrift Von Musik u. Alchymie ist die Auseinandersetzung von der Vierteilung der Alchymie eine genaue Parallele zur vorhergehenden Vierteilung der Musik; hier dagegen besteht kein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, nicht einmal grammatisch. Wo der Text seinen richtigen Platz hat, ist ganz offenbar.²

Noch eine Interpolation folgt, indem § 6 dasselbe wie § 5 enthält; nur sind die Operationen der Alchymie nach einem anderen Prinzip eingeteilt. Eine solche reine Systematik gehört sicherlich in die spätere Zeit der Alchymie, ist jedenfalls ziemlich interesselos.

Um § 7 ff. zu verstehen, ist es notwendig, die Überlieferung ins Auge zu fassen.³ In der ältesten Hdschr. (Marc. 299 = M.) steht voran eine Inhaltsangabe, die dem Inhalt des M. indessen nicht entspricht, sondern einen älteren Hdschr.-Typus vertritt. Dieser Typus begann wie M. mit neun Vorlesungen von Stephanos; danach folgten aber drei Stücke von Heraklios und zwei von Justinian, die sich in M. nicht finden. In der Inhaltsangabe folgen demnächst ein Dialog zwischen Komarios und Kleopatra und ein Dialog

¹ B. Al. Gr. 433 f., aus Versehen 219,13—220,5 gedruckt; ein kurzes Resümee steht (199 § 2) in einer späten Kompilation, die ohne Interesse ist.

² Ein Vergleich der beiden Texte zeigt, wie schlecht der Text hier ist; z. B. ἡμιστόχιον ἢ μεσόκεντρον ist zu: εἰ μὴ στοιχείων ἡμεῖς κέντρον! geworden.

³ S. BERTHELOT: Introd. 174 f. (Introd. ist Band I der Ausgabe von Berth.).

zwischen Kleopatra und den Philosophen und dann vier alchymistische Dichter. Diese vier Dichter sind in M. unbeschädigt erhalten, wogegen die Kleopatra-Dialoge, beim ersten Blick, wie die Heraklios- und Justinian-Stücke, zu fehlen scheinen, so dass die vier Dichter nach Stephanos folgen. Eine genauere Untersuchung zeigt indessen, dass der IX. Vorlesung des Stephanos der Schluss fehlt und die letzten Seiten¹ in der Wirklichkeit den Schluss des Dialogs zwischen Kleopatra und den Philosophen bilden. Dies geht aus Paris. 2327 (A.) hervor, die eine jüngere Hdschr. als M. ist, aber auf eine ältere Quelle zurückgeht. In A. findet man also den Text, der bei BERTHELOT 289 f. steht, dessen erste 6 Paragraphen erwähnt sind.

§ 7 ff. stammen offenbar aus dem zweiten Kleopatra-Dialog, dem Dialog zwischen Kleopatra und den Philosophen, denn die Worte der Kleopatra wenden sich an φίλοι, die nach dem Anfang des folgenden Paragraphen die Philosophen sind. § 7 ist indessen nicht der Anfang des Dialogs; der Anfang ist verloren gegangen, und § 7 ff. ist nur der letzte Teil, wie gross oder klein im Verhältnis zum Ganzen, ist nicht mehr zu sagen. Unter den Philosophen wird Ostanes hervorgehoben;² vielleicht ist er auch die Person, die als σοφός bezeichnet wird;³ sonst wird nicht gesagt, wer diese Philosophen waren. Dagegen erwähnt Kleopatra Komarios als ihren Lehrer, übereinstimmend mit seiner Stellung im ersteren Dialog. Wenn sie ihn Vater nennt,⁴ bedeutet das, dass er sie in die Mysterien (die Kunst) eingeweiht hat; so ist es Sitte in den Mysterien-

¹ IDELER: *Physici et medici Græci* II, 248,13 f.

² B. Al. Gr. 292,13.

³ *ibid.* 298,18.

⁴ *ibid.* 298,9.

kreisen, dass $\mu\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ den $\mu\upsilon\hat{\omega}\nu$ Vater nennt.¹ Daher redet sie auch die Philosophen als Brüder an,² wie die Mitglieder derselben Mysteriengemeinde einander Brüder und Schwestern nennen.³ Die Katechismusform und der Predigtstil des Dialogs haben ihre Seitenstücke in gnostischen Schriften mit den Fragen der Jünger und dem Jesu Unterricht.⁴

Der Anfang fehlt, wie gesagt; der Text beginnt mitten in einer Vermahnung der Kleopatra an die, die τὴν τέχνην ταύτην περικαλλῆ zu pflegen wünschen, dass sie die Blumen betrachten, wie sie wachsen, und bedenken, wie man sie einsammelt, an verschiedenen Orten, an bestimmten Tagen und zu bestimmten Zeiten. Die Anwendung auf die Kunst fehlt indessen.

Die Versuchung liegt nahe, das hier Gesagte auf eine alte Verbindung zwischen der Alchymie und der Astrologie zu beziehen; der Ausdruck: ἐν καιροῖς καὶ ἐν ἡμέραις ἰδίαις⁵ scheint absolut in diese Richtung zu zeigen; und wenn die Alchymie nicht von sehr spätem Ursprung ist, sollte man a priori eine Abhängigkeit von der Astrologie erwarten. Man findet indessen fast keine Spuren von einer Verbindung alchymistischer und astrologischer Theorien.

»Sie beziehen die Kunst auf Sonne und Mond«, berichtet Olympiodor ganz kurz,⁶ und in Anschluss daran erzählt er von einer Operation, die vorgenommen wurde, wenn der Monat Pharmouthi eintraf; an einer anderen Stelle⁷

¹ DIETERICH: Eine Mithrasliturgie. 1903. 146 f.

² 295,7. 298,8.

³ DIETERICH: *ibid.* 149 f. REITZENSTEIN: Poinandres 278.

⁴ Pistis Sophia. — Einleit. z. λόγος κατὰ μυστήριον. Texte u. Unters. VIII 1892. 142 f.

⁵ 292,7.

⁶ 99,4.

⁷ 69,12 f. cfr. 270,2 f.

führt er ein Zitat von Hermes an von einer anderen Operation, die zu einer anderen Zeit geschehen soll. Und in einem Orakel, worin die Alchymie als εἶδησιν μυστικῆν beschrieben wird,¹ war von καιρὸν καὶ καιροῦς die Rede, wie hier im Kleopatra-Dialoge. Ein Verfasser verspricht, in einer Abhandlung von καιρούς Erläuterung zu geben;² die Abhandlung steht in der Sammlung, was aber von καιρούς handelte, ist verschwunden bis auf ein paar Zeilen, die nichts besagen,³ und ein anderer Text hat den ursprünglichen verdrängt. Es sieht also aus, als ob man in der alten Alchymie verschiedene Operationen an verschiedene Tage und Zeiten geknüpft hat; und später, zur Zeit des Alchymisten Zosimos, existierten noch Anhänger des alten Aberglaubens, was Zosimos veranlasste, gegen diejenigen zu schreiben, die τὰς καιρικὰς καταβαφὰς treiben, worunter er (s. unten) die von den Dämonen (den Sternengöttern) abhängigen Transmutationen versteht. Andere Zeugnisse dafür, dass die alten Alchymisten Astrologen waren, gibt es nicht.

Im Gegenteil, was von den Byzantinern aus den alten Schriften in bezug auf die Astrologie, oder vielmehr die Astronomie, angeführt wird, sind nur Bilder. Der Dichter Theophrast⁴ beschreibt, nach einer alten Quelle, den Einfluss der vier Jahreszeiten auf das Pflanzenleben und verteilt diese vier Jahreszeiten auf die zwölf πύργοι des Tierkreises (was ja nur bedeutet, dass jede Jahreszeit einem Vierteljahr gleichgesetzt wird) und bestimmt zugleich jede Jahreszeit durch zwei aristotelische Elementeigenschaften, so dass jede Jahreszeit einem Element entspricht. Dieses

¹ 269,16.

² 156,4.

³ 157,3. 158,16.

⁴ IDELER: Ph. et med. Gr. II 330,28 f.

wird, ziemlich unklar, als ein Bild »des Werkes« erklärt.¹ Und wenn es in der V. Vorlesung des Stephanos heisst,² dass in derselben Weise, wie die sieben Planeten zwischen den Zeichen des Tierkreises erscheinen und verschwinden, auch die sieben Farben und die sieben Körper in der Komposition wechseln, die aus den vier Elementen besteht (welche, indem sie den vier Jahreszeiten entsprechen, je einem Viertel des Tierkreises entsprechen), »so dass das unverbrüchliche Mysterium der Philosophen durch die sieben Planeten und die zwölf Tierzeichen vervollkommen wird,« ist damit offenbar von einem Einfluss der Himmelskörper auf die Operationen der Alchymisten nichts gesagt.

Die Astrologie hatte bekanntlich die Sonne, den Mond und die fünf Planeten mit den sieben Metallen in Verbindung gesetzt; diese Theorie vom Entstehen der Metalle durch Ausströmungen von den Himmelskörpern, die z. B. Proklos³ doziert, scheint in der Alchymie keine Bedeutung gehabt zu haben; ein später Kommentator führt sie freilich als Erläuterung einer Stelle in Ph. et M. an; offenbar aber völlig verkehrt.⁴ Derselbe Kommentator führt ein Zitat des Hermes an,⁵ worin von τὸ ἀπὸ τῆς σεληνιακῆς ἀπορροίας ἐκπίπτων gesprochen wird; der Rest des Zitats aber zeigt (was der Kommentator richtig erklärt), dass die astrologische Theorie von einer Ausströmung vom Monde hier

¹ 331,20—35.

² 222,1 f.

³ Comm. in Tim. 18 B. Diehl p. 43: καὶ χρυσὸς καὶ ἄργυρος καὶ ἕκαστα τῶν μετάλλων ὡσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἀπὸ τῶν οὐρανίων ἐν γῆ φέεται θεῶν καὶ τῆς ἐκεῖθεν ἀπορροίας· λέγεται γοῦν Ἡλίου ὁ χρυσός, Σελήνης δὲ ὁ ἄργυρος, Κρόνου δὲ μόλυβδος καὶ Ἄρεως ὁ σίδηρος. ταῦτα δὲ οὖν γεννᾶται μὲν ἐκεῖθεν, ὀφίσταται δὲ ἐν γῆ καὶ οὐκ ἐν ἐκείνοις τοῖς τὰς ἀπορροίας ἀφιεῖσιν· οὐδὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἐνύλων ἐκεῖνα εἰσδέχεται.

⁴ 123,12 f.

⁵ 125,10 f. 263,8 f.

als ein Bild der Destillation des Quecksilbers gebraucht wird. (Das Zeichen des Quecksilbers ist der zunehmende Mond). Und was bei Stephanos von Planeten und Metallen vorkommt, hat mit der astrologischen Theorie keine Ähnlichkeit.¹ Es scheint wirklich, als ob die alte Alchymie die astrologische Lehre von den Planeten (ihren Ausströmungen, ihren Häusern, ihren Wanderungen usw.) nur allegorisch von den Verwandlungen der Metalle angewendet hat, wie »die Ausströmung des Mondes« im Hermeszitate eine Allegorie war.

So hat die Alchymie vielleicht schon in ihrer ältesten

¹ 247,29 f (IDELER). Dies Stück wird 248,13 vom Kleopatra-Dialoge, der den Schluss der Vorlesung verdrängt hat, unterbrochen; es lautet: τινές μὲν ἐκάλεσαν τὰ σώματα <στοιχεῖα> (σώματα bedeutet in der Alchymie: Metalle, στοιχεῖα in der Astrologie: Planeten) καὶ ἔθικαν αὐτὰ κατέναντι ἀλλήλων, καθὼς ἔθικεν αὐτὰ ὁ δημιουργός· πρῶτον μὲν ἔθικαν τὸν χρόνον, κατέναντι αὐτοῦ τὸν μόλιβδον ἐν τῷ στέγει τῷ ἀνωτάτῳ u. s. w. Die Überlieferung ist in Unordnung, ein so wichtiges Metall wie Kupfer fehlt. (Juppiter, der hier dem Quecksilber entspricht, ist gewöhnlich das Zeichen des Elektrons oder des Zinns, kann aber sonst auch Quecksilber bezeichnen (Berth. Introd. 114,5); überhaupt variieren diese Zeichen ins unendliche). Weiter heisst es bei Stephanos: καὶ τοῦ ἐτέρου ἕκαστον δίσταται, καὶ ἐν τροχῷ ὑποζευγνύονται, καὶ εἷς ἀνὴρ διακονεῖ αὐτοῖς, καὶ δι' ἐνὸς πνεύματος στέργονται, καὶ ἐν ἀλλήλοις ἀτενίζουσιν καὶ ἐν ἀλλήλοις συνεκδημοῦσιν, καὶ σὺν ἀλλήλοις καταλύουσιν, καὶ ἐν ταῖς στέγαις αὐτῶν περιπατοῦσιν, καὶ καλῶς ἔθικεν αὐτὰ ὁ δημιουργός· ἐν γὰρ τῇ γῆ εὐρίσκονται καὶ ἐν τῷ ἀέρι ὑπάρχουσι, καὶ ἐν ὕδατι καὶ πυρὶ εἰσιν, ὅλως εἰρήνην μετ' ἀλλήλων ἔχουσιν, καὶ εἷς δημιουργὸς διακονεῖ αὐτοῖς καὶ διοικεῖ αὐτούς, καὶ ἐν ζυγῷ ὑπεζεύχθησαν πάντες, καὶ ἐν πόμα πίνονται. ἐκ γὰρ τῆς γῆς τρέφονται καὶ ἕκαστον αὐτῶν τὸ ἴδιον διακονεῖ καὶ ἐν τῇ στέγει τῇ ἰδιᾷ ἵσταται, καὶ τὸ θέλημα τοῦ πεποιηκότος ποιεῖ, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ γῆ κέκρυπται ἐν τῇ ἰδιᾷ δόξῃ — es sind ganz andere Vorstellungen als die astrologischen, die Proklos vorschwebten; dagegen herrscht offenbar Übereinstimmung mit dem Kleopatra-Dialoge, sowohl in der Wahl der Worte überhaupt als in den Einzelheiten, wie: der Trank, den die Metalle trinken müssen, die δόξα, wovon immerfort die Rede ist; und τροχοῦ δίκην zu Ende des Kl.-Dialogs (298,19) deutet wohl dasselbe an wie τροχῷ bei Stephanos, während οἰκήματα καὶ πυργοὶ offenbar auf den Tierkreis geht (vgl. Theophrast. IDELER 331,20 f.).

Zeit die Planetenzeichen als Symbole der Metalle gebraucht, eine tiefere Bedeutung kann man diesem Verfahren kaum beimessen, jedenfalls wenn man vom alchymistischen Orakel aus schliesst,¹ worin das Kupfer als »die Ägypterin mit den goldenen Flechten« (♁: Hathor-Aphrodite), als »die lichtspendende Göttin« (♁: Aphrodite als Stern), als »die Kypriische, die Rote« (♁: Aphrodite als Kupfer) bezeichnet wird; die Identifizierung von Kupfer und Aphrodite ist hier zu poetischen Umschreibungen gebraucht, die nichts mit der Astrologie (der die Identifizierung entlehnt war) zu tun haben. Und in der späteren Alchymie, welche die Planetenzeichen als stenographische Zeichen verwendet, herrscht eine solche Unsicherheit und Willkürlichkeit in ihrer Anwendung,² dass es offenbar ist, dass damals jedenfalls keine Erinnerung einer bestimmten Theorie existierte.

Die alten Alchymisten haben also, nach unserer Überlieferung zu urteilen, die astrologischen Theorien gekannt, haben sie aber nur rhetorisch gebraucht, ohne ihnen Bedeutung für die Alchymie beizumessen; nur in einem Punkt: dass bestimmte Operationen an bestimmten Tagen und zu bestimmten Zeiten zu machen sind, scheint die Alchymie von der Astrologie beeinflusst. Und wie bei den alten Rhizotomen, wenn sie von bestimmten Zeiten zum Einsammeln der Pflanzen sprachen, Aberglaube mit Rücksichtnahme auf praktische Verhältnisse gemischt war, so bildet, aller Wahrscheinlichkeit nach, eine ähnliche Mischung von praktischem Wissen und abergläubischer Unwissenheit den Hintergrund der Worte der Kleopatra: ἐν καιροῖς καὶ ἡμέραις ἰδίαις.

Die Philosophen antworten Kleopatra in sehr feierlichem

¹ B. Al. Gr. 95,13.

² Berth. Introd. 92 f.

Τον: ἔν σοι κέκρυπται ὄλον τὸ μυστήριον τὸ φρικτὸν καὶ παράδοξον;¹ später sagen sie: μακαρία γὰρ ὑπάρχει ἡ σε βαστάσασα κοιλία.² Dies ist überhaupt der Ton des Dialogs, so fragen die Philosophen, in welcher Weise die gesegneten Wässer zu den Toten hinabsteigen, die im Finstern und Schatten des Totenreichs gefesselt liegen, und wie diese Medizin des Lebens sie wieder auferstehen mache.

Die Ausdrücke und der Ton erinnern an die Mysteryschriften der hellenistischen Zeit. Das Wasser des Lebens wird in den hermetischen Schriften,³ wie vom Gnostiker Justin,⁴ erwähnt, ja, in den meisten gnostischen Schriften wird der Taufe, in verschiedenen Formen, aber immer als dem Wasser des Lebens, grosse Bedeutung beigelegt.⁵ Namentlich die juden-christlichen Gnostiker hatten die Taufe zu einem Kardinalpunkt ihrer Religion gemacht. Die Elchasaiten⁶ haben die Taufe wie andere das Abendmahl gebraucht, sie wiederholten sie als ein reinigendes Bad; die Ebioniter⁷ wurden täglich getauft; von den Sampsäern heisst es:⁸ τετίμηται δὲ τὸ ὕδωρ, καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἠγούνται σχεδὸν φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου; und in den Pseudo-Clementinschen Homilien wird gelehrt,⁹ dass der Mensch durch das lebendige Wasser wiedergeboren wird.¹⁰

¹ B. Al. Gr. 292,14.

² 298,12. Dies Zitat aus Luc. XI 27 als byzantinisches Einschleissel zu streichen, ist nicht notwendig, wenn die Alchymisten (s. u.) christliche Gnostiker waren.

³ Poimandr. I 29. Reitz. 337.

⁴ Hippol. Ref. om. hær. V 27 (πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, πηγὴ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου).

⁵ Vgl. BOUSSET: Hauptprobl. d. Gnosis 278 f.

⁶ Hippol. ibid. IX 13 f.

⁷ Epiphän. κατ. αἰρ. 145 B. Dindorf.

⁸ ibid. 461 D.

⁹ XI 26 cfr. XI 24.

¹⁰ Im Kleopatra-Dialoge werden »die gesegneten Wässer« personifiziert,

Dergleichen Vorstellungen müssen als Ausgangspunkt der Erwähnung der lebendigmachenden Wasser im Kleopatra-Dialoge¹ gedient haben.

Die Sprache des ganzen Dialogs ist die einer Mysteriengemeinde. Nach den Bedrängnissen im Hades und der Auferstehung werden »die Toten« mit ihrer δόξα bekleidet; δόξα ist ein Begriff, den freilich sowohl Juden als Christen kannten,² der aber namentlich von den Gnostikern in derselben Bedeutung wie hier³ gebraucht wurde. Und wenn Kleopatra unermüdlich wiederholt, dass hier ein Mysterium verkündigt wird, ein Mysterium, das mit dem Hervorspriessen der Blumen im Frühling,⁴ mit der Bildung des Foetus,⁵ mit der Vereinigung von Braut und Bräutigam,⁶ mit dem Ausbrüten des Eies⁷ zu vergleichen ist, ein Mysterium, das die Vereinigung des verherrlichten Körpers mit Seele und Geist ist,⁸ klingt diese Rede wie eine Predigt, die stellenweise wirklich von einem religiösen Gefühl dem gepriesenen Wunder gegenüber durchhaucht ist.

Dass die Aufgabe der Alchymie mit dem Wachstum der es heisst von ihnen: κατέρχονται - - τὸ ἐπισκέψασθαι τοὺς νεκροὺς; mit beinahe denselben Worten spricht Epiphanius (εἰς τὴν ταρ. τοῦ Κυρίου 267 D) von der Hinabfahrt des Christs zu den Toten.

¹ Der Ausdruck τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς ist aus den Isismysterien bekannt (REITZENSTEIN. Die hellenist. Mysterienrelig. 25 f.), kommt aber auch in der allgemeinen Sprache vor (Weish. Sir. VI 17 wird er von einem guten Freunde gebraucht) und war sicherlich auch in anderen Mysteriengemeinden im Gebrauch, da die gewöhnliche Form der Einweihung in späterer Zeit eine symbolische Handlung war, wodurch der Tod und die Auferstehung des Mysten veranschaulicht wurden.

² Justin. Dial. c. Tryphone ed. Otto 358 A. Ausm.

³ 293,18 (χοότης offenbar von χοῦς, nicht von χέω, wie Berth. meint) χοότης μεταβληθεῖσα εἰς θεότητα.

⁴ § 9.

⁵ § 10.

⁶ § 11 — § 12.

⁷ § 13.

⁸ § 15 — § 16.

Blumen, mit der Bildung des Foetus und dem Ausbrüten des Eies verglichen wird, bedeutet offenbar ein Doppeltes, teils dass die Alchymie die schaffende Wirksamkeit Gottes nachahmt, teils dass dies im Verborgenen geschieht. Das erste führt, wie das meiste in der alten Alchymie, zu der Erkenntnis, dass die ersten Alchymisten zu einer gnostischen Sekte gehörten.

Das Wissen, wie Alles geschaffen wurde, war ein wesentliches Ziel des Strebens der Gnostiker. In Pistis Sophia¹ lehrt Jesus die Jünger, dass die Menschen durch *μυστήριον ineffabile* in den Besitz alles Wissens kommen, nicht nur des Wissens bezüglich der Seligkeit und des ethischen Lebens, sondern auch des Wissens, wie alle Dinge der Welt geschaffen sind (u. a. Edelsteine, Gold, Silber, Kupfer, Eisen, Stahl, Blei, Glas, Wachs usw.). Und dieses Wissen sollte nach der Meinung der Gnostiker² dem Menschen die Macht geben, welche die Engel, die die Welt geschaffen, innehatten.

Dass die Menschen durch die Alchymie eine solche Macht erlangen, wird in einer anderen Schrift deutlich gesagt (die jetzt nur in einer unvollständigen, arabischen Übersetzung vorliegt). Hier heisst es,³ dass Wasser und Feuer freilich von Natur Feinde seien; wer aber, wie es in diesem Buche beschrieben werde, mache, der sei dazu imstande, diese beiden Elemente zu mischen und zusammenzusetzen . . . und Feuer und Wasser seien die ursprünglichen Elemente, aus denen alles gebildet sei. »Il convient donc que vous procédiez par analogie, en agissant pour la science dernière conformément à la façon suivie dans la science primitive.« Hier wird förmlich ausgesprochen, dass die Al-

¹ SCHWARTZE-PETERMANN 206 f.

² Cfr. Irenæus *ctr. omn. hæc.* I 23,5. 25,3.

³ BERTH: *La chimie au moy. âge* III 120 f.

chymie (die *la science dernière* genannt wird) bei ihrer Arbeit die Methode zu befolgen habe, nach der Gott die Welt ursprünglich bildete; es sei ihre Aufgabe, das Werk Gottes nachzuahmen.

Die ganz merkwürdige Lehre, dass Feuer und Wasser die Elemente sind, aus denen alles gemacht ist, findet sich meines Wissens nur bei einer gnostischen Sekte wieder.

Lactantius, der bekanntlich nicht orthodox war, berichtet ausführlich von der Erschaffung der Welt aus Feuer und Wasser.¹ Leider gibt er seine Quelle nicht an, sagt nur, dass der Bericht in *arcanis sanctæ religionis litteris* sich findet; da die Erzählung indessen z. T. auf der mosaischen Schöpfungsgeschichte aufgebaut ist, rührt sie offenbar von einer juden-gnostischen Schrift her, und die sich darin befindliche Lehre vom wahren Propheten und seinem Gegner zeigt, dass Lactantius hier einer christlichen juden-gnostischen Quelle folgt.²

In der Schöpfungsgeschichte bei L. heisst es: *Duo igitur illa principalia inveniuntur, quæ diversam et contrariam sibi habent potestatem: calor et humor, quæ mirabiliter deus ad sustentanda et gignenda omnia excogitavit.* Die Vereinigung der gegnerischen Elemente ist natürlich dem Lactantius auffallend, er sagt: *ignis quidem permisceri cum aqua non potest, quia sunt utraque inimica, et si cominus venerint, alterutrum, quod superaverit, conficiat alterum necesse est;* der gelehrte Kirchenvater meint aber: *sed eorum substantiæ permisceri possunt.* Dennoch kann er sich nicht ganz mit der ungewöhnlichen Lehre versöhnen, sondern versucht (in Cap. XII), sie mit der allgemeinen Theorie von

¹ Div. inst. II 9. 12.

² Vgl. H. WARTZ: Die Pseudoklementinen. Z. Gesch. d. althchr. Litt. Neue Folge X.

vier Elementen zu vereinigen, welche Theorie Empedokles seiner Vermutung nach dem Hermes Trismegistos entlehnt hat.

Dass die Alchymie innerhalb der gnostischen Sekte, deren geheime Bücher Lactantius in den Händen gehabt hat, zur Welt gekommen ist, sei freilich nicht behauptet; die Übereinstimmung in der sonderbaren Lehre lässt aber einen Zusammenhang vermuten.

Auch in anderen Schriften war, wie das folgende zeigen wird, zu lesen, dass die Mischung von Feuer und Wasser das τέχνημα der Alchymie war; und daher hatte die Alchymie ihren Namen von χυμεία in der Bedeutung: Mischung.

Bei Olympiodor findet sich ein merkwürdiges Zitat,¹ das offenbar aus einer gnostisch-alchymistischen Schrift stammt. Es ist eine Antwort Jesu an einige, die ihn prüfen wollten, ob er τὴν κεκρυμμένην τέχνην τῆς χυμείας kenne, und die Antwort lautet: πῶς μεταβολὴν νῦν ὀρώ; πῶς τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ, ἐχθρὰ καὶ ἐναντία ἀλλήλοις καὶ <πρὸς τὴν> ἀντιπαράθεσιν πεφυκότα εἰς τὸ αὐτὸ συνῆλθον ὁμονοίας καὶ φιλίας χάριν; Sowohl der Wortlaut dieses Zitats als der Ausruf, den Olympiodor daran knüpft: ὃ παραδόξου κράσεως! zeigt, dass τὴν κεκρυμμένην τέχνην τῆς χυμείας »die geheime Mischungskunst« bedeutet.²

Im Kleopatra-Dialoge wird nicht von der Mischung von Feuer und Wasser gesprochen, sondern von σῶμα, ψυχὴ und πνεῦμα, Begriffe die in einer anderen Weise den alchymistischen Prozess veranschaulichen. Die technische Seite der Alchymie ist aber hier durch die Bilder völlig ver-

¹ B. Al. Gr. 94,14 f. Es wird in der arabischen Überlieferung zitiert. La chimie a. moy. â. III 100.

² Zu χυμεία = Mischung passt ein Adjektiv χυμευτικός (z. B. B. Al. Gr. 80,13. 353,20), dessen Form nach den gewöhnlichen Auslegungen des Worts »Alchymie« schwer zu erklären ist.

schleiert, und nur wer im voraus weiss, wovon es sich handelt, kann den Sinn fassen, kann dieses hohe Lied der Alchymie verstehen. Wer denkt daran, dass »Hades« und »Mutterschoss«, in dessen Verborgtheit das Mysterium vervollkommnet wird, nur den Destillationsapparat bezeichnen? Wenn die Alchymie aber auf der Erfindung des Destillationsapparats beruht, versteht man besser die Art, wie dieser Apparat hier erwähnt wird.

Von der Schrift, welche Jesu Antwort enthielt, ist nichts mehr übrig als das Zitat bei Olympiodor, wie zu erwarten war, da die Alchymie durch die Hände christlicher Mönche gegangen ist; von der anderen Schrift aber, in der die Mischung von Feuer und Wasser erwähnt war, ist noch etwas erhalten, auf arabisch und in fragmentarischer Form.¹

Diese Schrift beschreibt die Himmelfahrt des Ostanes, wie er nach vielem Grübeln, Beten und Fasten in den Himmel entrückt wird und durch Offenbarungen die Antworten auf die Fragen erhält, die seiner Seele keine Ruhe liessen. Diese Form einer Offenbarung ist aus der gnostischen Literatur wohlbekannt.

Ostanes wird von einem Wegweiser zu sieben Toren geführt (die ohne Zweifel ursprünglich zu den sieben Himmelsphären geführt haben, wovon aber keine Erinnerung mehr besteht), deren Schlüssel ihm ein furchtbares Fabeltier ausliefert, nachdem sein Führer ihm die Worte, womit er das Tier anreden soll, vorgesagt hat. Als er durch die sieben Tore gekommen ist, steht er vor einer Tafel mit Inschriften in sieben Sprachen. Die erste Inschrift ist ägyptisch; ihr Anfang handelt davon, dass σῶμα, ψυχή und πνεῦμα untrennbar sind wie die Lampe, das Öl und der Docht; dann folgt das angeführte Stück von der Mischung

¹ La chimie a. m. à. III 119 f.

von Feuer und Wasser.¹ Die folgenden Inschriften sind einer anderen Art; in der einen machen die Perser darauf Anspruch, vor den Ägyptern »die Weisheit« gekannt zu haben, und in der anderen machen die Inder den Persern gegenüber denselben Anspruch. Die vier anderen Inschriften sind »wegen Alters« unleserlich — wobei wohl angedeutet wird, dass man, wenn man noch länger zurückkommen könnte, andere finden würde, die vor den Ägyptern, den Persern und den Indern »die Weisheit« gekannt hätten. Während Ostanes vergeblich diese Inschriften zu deuten versucht, befiehlt man ihm zu gehen, da es die Zeit sei, die Tore zu schliessen. Vom Schluss gibt es dann zwei Versionen; nach der einen begegnet ihm ein Greis von unsagbarer Schönheit, der seine Hand nimmt und ihm, wie es scheint, durch diesen Händedruck die gesuchte Weisheit mitteilt; nach der anderen Version wird er in sehr fantastischer Weise durch das Tier mit den Schlüsseln an der Weisheit teilhaftig.

Wenn die arabische Überlieferung hier schliesst, ist es offenbar, dass nur die Einleitung der Schrift vorliegt, das Wichtigste, die Darlegung der Weisheit, die in der ersten Inschrift angedeutet wurde, fehlt. Die Einkleidung der Einleitung macht es indessen wahrscheinlich, dass die übrige Schrift, wie der Kleopatra-Dialog, eine Kette von Allegorien gewesen ist. Es ist somit nicht unmöglich, dass die Allegorien, die bei einem späten Kommentator dem Ostanes zugeschrieben werden, aus dieser Schrift stammen, obwohl

¹ Ob es dieses Wasser ist, das Ostanes mit einem an den Anfang der Genesis erinnernden Ausdruck ἀβύσσατον ὕδωρ (B. Al. Gr. 408,4. ὁ διδάσκαλος = der Lehrer Demokrits ο: Ostanes) genannt hat, ist es nicht möglich, aus der losgerissenen Notiz zu ersehen. Ein anderes Zitat spricht von Krügen voll von Wasser, die in der Höhle des Ostanes stehen. (B. Al. Gr. 263,4 f.)

sie natürlich auch von einer anderen, ähnlichen Ostaneschrift herrühren können.

Das eine dieser Fragmente handelt von einem Stein;¹ und auf arabisch findet man auch ein längeres Fragment unter dem Namen des Ostanes »Von dem Stein«. ² Letzteres ist freilich arg überarbeitet, enthält aber auch eine Reihe von Antithesen,³ welche man in beinahe derselben Form in der griechischen Überlieferung bei der Erwähnung des Steins wiederfindet, und von denen es heisst, dass sie ἐν ταῖς λοξαῖς γραφαῖς⁴ stehen. Durch sie wird der Stein in folgender Weise charakterisiert: λίθον τὸν οὐ λίθον, τὸν ἄγνωστον καὶ πᾶσι γνωστὸν, τὸν ἄτιμον καὶ πολύτιμον, τὸν ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον. Der Dichter Theophrast hat dieselbe Beschreibung des Steins⁵ und fügt noch hinzu:

ἐντὸς φέρων τὸ θεῖον ὡς μυστήριον
κεκρυμμένον θησαυρὸν εὐληπτον πᾶσι — ⁶

Diese Zeilen stimmen mit dem griechischen Ostanesfragmente, das der Ausgangspunkt bildete; dort wie hier heisst es, dass nicht der Stein selbst, sondern was innen im Steine ist, von Bedeutung ist. Vermutlich derselbe Stein wird von Ostanes λίθος ἐτήσιος genannt,⁷ d. h. ein Stein, der einmal in einem Jahre gemacht wird.⁸

In einem anderen Fragment von Ostanes wird eine jüdische Sage benutzt;⁹ denn der Kupferadler auf der Säule,

¹ B. Al. Gr. 121.12 f.

² La chimie a. m. â. III 116 f.

³ Ein Stück Populärrhetorik, das daran erinnert, wie beliebt die Antithesen in den gnostischen Schriften waren.

⁴ B. Al. Gr. 114,3 f.

⁵ IDELER 331,36 f.

⁶ ibid. 332,5 f.

⁷ B. Al. Gr. 197,16.

⁸ Sei es, dass er ein ganzes Jahr behandelt werden muss, um fertig zu werden, oder dass er wie das ψωρικόν des Galen (XII 244 Kühn) ein Kochen in Mist in den 40 Hundstagen erfordert; Kochen in Mist in den Hundstagen kommt ebensowohl bei den Alchymisten wie bei den Ärzten vor.

⁹ 120,19 f.

der sich täglich in eine Quelle niederstürzt und verjüngert wieder emporsteigt, stammt offenbar aus der jüdischen Sage (die später öfters von christlichen Verfassern angeführt wird) vom Adler, der wenn er alt wird, erst so hoch fliegt, dass er vom äussersten Feuer verbrannt wird, und sich dann ins Meer oder in eine Quelle stürzt, von wo er jung emporsteigt.¹ Ostanes soll die Bemerkung hinzugefügt haben, dass ἄετός als α' ἔτος zu verstehen ist,² d. h. täglich in einem Jahre; mit diesem unübersetzlichen Wortspiel hat er wohl auf eine alchymistische Operation hingedeutet, die jahrelang eine tägliche Wiederholung erforderte.

Ein Zitat von einer einzelnen Zeile bezieht sich auf das Traubenkeltern.³ Aus dem Dichter Heliodor,⁴ der die ganze Allegorie hat,⁵ geht hervor, dass Ostanes mit diesem Bild an eine Destillation gedacht hat, die »den Saft« aus dem Stoffe hervor bringt.

Alle diese Allegorien von Ostanes dienen, wie die der Kleopatra, zur Verherrlichung des alchymistischen Prozesses; dem Prozess aber geht eine Untersuchung voraus, ein Auswählen der verwendbaren Stoffe. Die alten Alchymisten haben die Kenntnis der Metalle sehr gefördert, von den Theorien aber, die sie sich während ihrer Arbeit bildeten, ist direkt nur sehr wenig überliefert.

Da die Herstellung des Goldes auf einer Mischung (κρᾶσις, μίξις, χυμεία) fusste, war das Ziel der Untersuchungen natürlich teilweise, die Stoffe zu finden, welche gemischt werden konnten. Und darüber soll Ostanes⁶ die Regel gegeben

¹ BOCHART: Hierozoicon II 167. LOMMATZSCH: Origenes XX Exc. V.

² S. B. A. Gr. p. 472, wo die Lesarten der besten Hdschr. sich finden.

³ 121,9 cfr. 472.

⁴ FABRICI: Bibl. Graec. 1726 VI 774 f.

⁵ V. 175 f.

⁶ B. Al. Gr. 197 § 10.

haben, dass Verwandtschaft (συγγένεια) zwischen den Stoffen eine notwendige Bedingung sei, und er soll gefunden haben, dass πυρίτης λίθος mit Kupfer, Quecksilber mit Zinn, λίθος ἐτήσιος mit Blei verwandt ist.

Der Kommentator, der dies erzählt, deutet an, dass die drei berühmten Sätze, die Ostanes zugeschrieben werden:¹ ἡ φύσις τῇ φύσει τέρεται, ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ und ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ sich auf die Mischung der Stoffe beziehen. Im Kleopatra-Dialoge² wird gelehrt, dass man τὸ ἀρσενικόν mit ἡ ὁμόζυξ αὐτοῦ . . . μεθ' ἧς ἔχει τὴν τέρψιν vereinen soll; und ferner heisst es³ καὶ ὅταν τὰ πάντα ἰσομέτρως συναθροίσης, τότε νικῶσιν αἱ φύσεις τὰς φύσεις καὶ τέρονται ἐν ἀλλήλαις. Und der Ausdruck von der Mischung der Stoffe, welcher wie ein Nachklang der ältesten Alchemie in Ph. et M. steht:⁴ ἕως συγγαμῆσωσι, kommt zu jeder Zeit in der alchymistischen Literatur vor und zeigt, wie die Alchymisten τέρεται verstanden. Es ist also wohlberechtigt (mit dem Kommentator) zu behaupten, dass wenn die drei Sätze des Ostanes zu den Demokriteischen Rezepten als ein Refrain wiederholt werden, geschieht dies, weil man die Alchemie als die Mischungskunst (τέχνην τῆς χυμείας) betrachtete und dies in den drei Sätzen ausgedrückt fand.⁵

In ähnlicher Weise wie Ostanes von den Offenbarungen erzählt hat, die ihm die alchymistische Weisheit erschlossen hatten, hat Krates in einer Schrift von seiner Himmelfahrt

¹ 57,13 f.

² 294 § 11.

³ 294,16.

⁴ 51,6.

⁵ Das Rezept, das Ostanes B. Al. Gr. 261 f. zugeschrieben wird, von einem Wasser, das alle Krankheiten heilt usw., hat mit der alten Alchemie nichts zu tun; nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt zeigt deutlich, dass dies ein byzantinisches Produkt ist.

erzählt.¹ Auch diese Schrift existiert jetzt nur auf arabisch und in sehr entstellter Form; die ursprünglichen Umrisse sind aber noch zu erkennen. Der Anfang der Schrift war wie der Anfang so vieler gnostischen Schriften: Krates erhält seine Offenbarung nach beharrlichem Studium und Beten; die Worte aber: Tandis que j'étais en train de prier et de demander à mon Créateur d'éloigner de moi le serpent qui se glisse dans les cœurs des humains — haben einen besonderen Charakter, erinnern an ὁ ἐν ὑμῖν ἐνδομυχῶν ὄφις, die Bezeichnung des bösen Geists in den Ps. Clementinschen Schriften.²

Krates wird durch die Luft geführt, »demselben Weg wie Sonne und Mond folgend,« und kommt erst in eine Sphäre, wo er Hermes Trismegistos findet, einen schönen Greis in weissem Kleide. Dieser hat ein Buch, worin er Krates lesen lässt, und das natürlich von alchymistischem Inhalt ist; was aber auf arabisch von diesem Inhalt erzählt wird, verrät den späten Ursprung. In derselben Sphäre begegnet Krates einem Engel, dessen Rede den grössten Teil der arabischen Schrift füllt; diese Rede kommentiert aber weit und breit sämtliche Alchymisten, und der Engel ist ohne Zweifel ein Syrer oder ein Araber. Die Unterhaltung mit dem Engel wird dadurch unterbrochen, dass die Sonne verschwindet, und Krates wird aus der Sphäre des Hermes in die der Venus geführt; hier findet er Venus, die einen Krug hält, aus dem stets Quecksilber fliesst; aber sowohl diese Vision als die folgende in einer neuen Sphäre, wie auch der Schluss, der von einem Drachenkampf an den Ufern des Nils handelt, ist in der arabischen Version zum reinen Märchenerzählen geworden.³

¹ La chimie a. m. â. III 46 f.

² Z. B. X 18. XI 15.

³ Am deutlichsten ist die alchymistische Symbolik noch im Drachen-

Viele Auskunft über die alte Alchymie gibt die Schrift des Krates in der Form, in der sie vorliegt, somit nicht; aber eine Hindeutung auf den jüden-christlichen Gnosticismus fand sich doch auch hier (bei Erwähnung des bösen Geistes).

Die Auffassung, die im Kleopatra-Dialoge hervortritt, dass die Alchymie den Stoffen ihre δόξα schenkt, indem sie »Seele« und »Körper« verherrlicht, kommt auch zum Vorschein in einem ganz kurzen Fragment einer Schrift, worin die Transmutation als ein Teil des Kampfes, die Lichtteile vom Stoffe zu befreien, dargelegt war; es ist, wie man sieht, der alte Kampf zwischen Licht und Finsternis, der Kern fast eines jeden Gnosticismus. Dieses Fragment¹ ist leider ganz kurz und überdies sehr schlecht überliefert. Da die Weisheit der Ägypter und der Juden hierin erwähnt, die der Juden aber vorgezogen wird, stammt die Schrift offenbar aus einem jüden-gnostischen Kreise (θείου Ἑβραίων κυρίου τῶν δυνάμεων σαβαώθ wird auch hierin genannt). Die Alchymie, heisst es, ist so alt wie die Welt und ist von den Aionen mitgeteilt worden; sie wurde immer von den Menschen gepflegt, die danach strebten, τὴν ἐν τοῖς στοιχείοις συνδεθεῖσαν θεῖαν ψυχὴν zu erlösen und zu reinigen.²

In dieser Schrift wurde also behauptet, dass die Al-

kämpfe zu spüren; dieser hat mit dem Gedicht des Theophrastos (Ideler 332,13 f.) vom Drachen, der von Feuer und Wasser geboren wird, viel Ähnlichkeit.

¹ 213,9 f.

² Auch in diesem Fragment findet man das Spielen mit Worten, das in der alchymistischen Literatur immer so beliebt war. »Wie die Sonne die Blume des Feuers und das himmlische Gold (das Zeichen für Sonne und Gold war dasselbe) und das rechte Auge der Welt (eine astrologische Metapher s. B. Al. Gr. 101,2 f.) ist, so ist das Kupfer, wenn es durch Reinigung ἄνθος wird, die Sonne und der König der Erde, wie die Sonne König des Himmels ist,« heisst es.

chymie ebenso alt wie die Welt sei, und auch in anderer Weise strebten die Alchymisten, festzustellen, dass ihre Lehre alt sei.

In der hellenistischen Zeit wurde bekanntlich eine Menge unechter Orakelverse in Umlauf gesetzt, von Juden, Christen und Gnostikern verfasst und als ein Mittel der religiösen Propaganda benutzt. Wenn man nun auch alchymistische Orakelverse findet, bedeutet das kaum, dass die Alchymie dadurch Verbreitung suchte; eher ist es der Zusammenhang, dass der Orakelvers (wie Himmelfahrten und didaktische Dialoge) ein typischer Bestandteil der religiösen Literatur geworden war; dazu kam, dass der Orakelvers seinem Gegenstand die Autorität der vielen Jahrhunderte verlieh, was nie von grösserer Bedeutung war als in der hellenistischen Zeit. Der eine Orakelvers wird denn auch als ἀρχαίωτατος χρησμός¹ zitiert.

Dieses »uralte Orakel« ist wie ein grosser Teil der religiösen Pseudo-Orakel an den Namen des Orpheus geknüpft. Und es ist für die Vorstellungen der alten Alchymie charakteristisch, dass das Orakel dem Orpheus gegeben und als Zeugnis einer längst verschwundenen Zeit von Agathodaimon in einem Brief an Osiris kommentiert wird. Osiris als Schüler des Agathodaimon ist keine ägyptische Figur, kommt aber sowohl in der gnostischen² als in der astrologischen³ Literatur vor.

Von diesem Orakel ist nur ein arg mitgenommener Rest übrig,⁴ worin Orpheus als ζαχοπέ angeredet wird; der Geber des Orakels (wahrscheinlich Apollon, an den Orpheus als

¹ 269,13.

² Cyrill. IX 588 Migne.

³ Anecd. Oxon. III 171. Philologus VI. Suppl. 332.

⁴ B. Al. Gr. 268 f.

Sohn oder Prophet geknüpft war,¹ und der als Urheber mehrerer alchymistischen Orakel vorkommt²) bezeichnet sich als τροφός des Orpheus. Der Inhalt war ein Rezept zur Herstellung von Gold, das jetzt unverständlich ist; es endet mit den Worten: ξυνεγχώνευε καὶ ἄσπασον τὸν χρυσόν.

Olympiodor zitiert zwei grössere Orakelfragmente. Das erste³ lautet:

νεκρός ἐστὶν κηρίαις κατισχημένος
 Ὀσίρις· ἐστὶν <δ> ἡ ταφή ἐσφιγμένη
 κρύπτουσα πάντα τὰ Ὀσίριδος μέλη
 μόνον πρόσωπον ἐμφαίνουσα τοῖς βρότοις.
 τὸ δὲ σῶμα κρύψασ' ἐθάμβησεν ἡ φύσις·
 ἀρχὴ γὰρ αὐτὸς ὑγρᾶς οὐσίας πάσης
 ἀτοχος ὑπάρχειν τοῖς τοῦ πυρὸς σφαιρίοις.
 αὐτὸν τοίνυν συνέσφιγξεν, μολύβδου τὸ πᾶν...⁴

D. h. Osiris ist tot, Osiris ist Mumie. Das enge Grab schliesst die Glieder des Osiris ein und lässt die Menschen nur sein Gesicht sehen. Indem die Natur den Anblick seines Körpers hinderte, hat sie Erstaunen erregt; denn er, der das Opfer der Flamme des Feuers⁵ wurde, ist das Prinzip des Feuchten.

Osiris ist tot, wie die Toten im Kleopatra-Dialoge. Das lehrt der Dichter Archelaos, der in Versen dasselbe erzählt wie der Kleopatra-Dialog; die Toten, welche auf die Auferstehung und Verherrlichung warten, beschreibt er wie die

¹ MAASS: Orfeus. 148,38 185.

² B. Al. Gr. 94,22 f.

³ ibid.

⁴ Dieser Text ist durch unwesentliche und unbedeutende Änderungen in Berthelots Text hergestellt worden. Der letzte, unterbrochene Satz enthält sicherlich eine Hindeutung auf die Identifizierung von μολύβδος und ὑδράργυρος.

⁵ τοῖς τοῦ πυρὸς σφαιρίοις bedeutet nur: das Feuer; seit Aristoteles wurden die Partikeln oder Atome des Feuers als σφαιρία aufgefasst.

Osirismumie hier. In der langen Rede, welche die Seele bei Archelaos wie bei Kleopatra an den von ihr verlassenen Körper hält, sagt sie:¹

καλύπτεται σου κάλλος ἔκλαμπρον τάφω,
ταῖς κηρίαις δὲ νεκρὸς ἄπνους ἄψυχος
ἐλισσόμενος² πρόσωπον ἐκφαίνων μόνον . . .

Das enge Grab hier ist somit wie Hades bei Kleopatra der Destillationsapparat; und dass Osiris eine Mumie ist, wo alles mit Ausnahme des Gesichts verborgen ist, wird eine Hindeutung darauf, dass der Destillationsapparat alles mit Ausnahme des Destillats in der Vorlage verbirgt. Und was Erstaunen erregt: dass das Prinzip des Feuchten³ das Opfer des Feuers geworden ist, ist »die paradoxe Mischung«, die Mischung von Feuer und Wasser. Olympiodor führt eben dieses Orakel als ein Zeugnis dieser Mischung an.

Das zweite Orakel, welches Olympiodor⁴ als Zeugnis derselben anführt, beginnt so:

χρυσόλιθον λάβε, ὃν καλοῦσι ἄρρενα
[τον] <τῆς> χρυσοκόλλης [και] ἄνδρα συνπεφυρμένον.
Σταγόσιν γὰς αὐτοῦ τίττει τὸ χρυσίον
Αἰθιοπίδος γῆς. ἔνθα μυρμηκῶν γένος
χρυσόν τ' ἔκφέρει και ἀνάγει και τέρπεται.
καὶ θεὸς σὺν αὐτῷ γυναῖκ<ος> ἀτιμίδα ἕως
ἐκστραφῆ . . .⁵

¹ IDELER 349,29 f.

² IDELER: ἠλίσση μὲν.

³ Wenn das Prinzip des Feuchten oder das Wasser Osiris genannt wird, ist es eine Hindeutung auf die rationalistische Auslegung der ägyptischen Mythen, die aus Plutarch (s. de Is. et Os. 33) bekannt ist.

⁴ 95,8 f.

⁵ Der folgende Text ist so entstellt, dass es unmöglich ist, zu sehen, wie er ursprünglich lautete; nur so viel ist klar, dass hier von einer Behandlung des Kupfers die Rede war, und dass das Kupfer, wie früher (p. 14) erwähnt, durch eine Reihe von Symbolen bezeichnet war.

χρυσόλιθον und χρυσοκόλλης, das männliche und das weibliche Prinzip, die hier das Feuer und das Wasser vertreten haben, müssen in einer speziellen, alchymistischen Bedeutung stehen; denn Chrysolith kann nicht der Edelstein sein, der sonst diesen Namen trägt, und Chrysokolle kann nicht Goldlot oder Malachit oder eine Mischung von Kupfergrün und Soda in Harn oder ein basisches Kupfersalz sein — was Chrysokolle sonst bedeutet; denn die eine wie die andere dieser Bedeutungen hat hier keinen Sinn. Speziell alchymistisch ist auch: ἕως ἐκστραφῆ — »das Innere herauskehren« ist ein Ausdruck für die Destillation.¹

In diesem Orakel war die Sage von den goldgrabenden Ameisen angewandt; die alte Alchymie hat, wie man sieht, ihre Symbole und Bilder und Märchenmotive überall genommen; in einem anderen Orakel, das nur aus Hindeutungen eines anonymen Kommentators bekannt ist,² war die Mythe von Apollon und Daphne zur Illustration der Herstellung des Quecksilbers aus Zinnober angeführt. Apollon war hier das Feuer und Daphne der Dampf des Quecksilbers, der vor dem Feuer flieht und, indem er emporsteigt, sich unter dem gewölbten Deckel, wie der Lorbeerbaum unter dem Himmelsgewölbe, ausbreitet.³ Von diesen allegorischen Schriften, von denen wir jetzt nur spärliche Reste finden, haben die vier alchymistischen Dichter jedenfalls einen grossen Teil besessen. Diese vier Byzantiner: Theophrast, Hierotheos, Archelaos⁴ und Heliodor⁵ heben alle her-

¹ Z. B. ἐκστρέφω 46,17; 18. 195,18; 22. 223,25. ἐκστραφῆ 61,2. 195,22; 24. 217,10. — Archelaos. Ideler 346,37.

² 276 § 2.

³ Wahrscheinlich mit Hinblick auf dieses Gedicht wird das Quecksilber später τὴν φυγαδοδαίμονα κόρην (206,9) genannt.

⁴ IDELER: *Physici et medici Graeci min.* II 328 f.

⁵ FABRICII: *Bibl. Graec.* 1726. VI 774 f.

vor, dass ihre Gedichte nur das enthalten, was οἱ ἀρχαῖοι, die Weisen, die Eingeweihten, in Rätseln und dunkeln Worten gelehrt haben. Und man hat keinen Grund, ihre Aussage zu bezweifeln, um so viel weniger als die Fragmente mit ihren Gedichten zusammenfallen oder genau übereinstimmen. Aus ihren Quellen haben sie auch die Auffassung der Alchymie übernommen, haben sie gelernt, die Alchymie als ein religiöses Thema zu behandeln. Olympiodor nennt die alten alchymistischen Schriften Predigten,¹ und man findet wahrlich mehr Predigt als Poesie in diesen Gedichten.

Diese Dichter haben aber auch die Terminologie der Alten, ihre ganze Bildersprache geerbt; sie versuchen nichts zu erläutern, geben nur, was sie finden; sie zu fragen, welche Stoffe man, um Gold zu machen, gemischt hat, ist ohne Nutzen. Da sie aber oft in ganzem Zusammenhang bieten, was sonst nur in Bruchstücken überliefert war, liefern sie dadurch einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis der alten Alchymie. Und in einem Punkt erhält man mit ihrer Hilfe vollständige Klarheit: der Kern dieser zahlreichen Allegorien und Märchen ist immer derselbe, ist die Beschreibung einer Destillation.

Dem modernen Leser ist es schwer, irgendeinen Genuss aus diesen versifizierten Referaten der Allegorien zu gewinnen; sie erwecken aber bei ihm den Eindruck, dass es anders sein würde, wenn er einmal die Alten bei ihrer Arbeit gesehen hätte. Der aufmerksame Leser wird nämlich davon überzeugt, dass die Allegorien ein wahres Bild vom Gang des Prozesses geben, und er versteht, dass wer mit den Einzelheiten des Prozesses vertraut war, im Spiel der Phantasie mit den wohlbekanntem Phänomenen ein Vergnügen finden konnte.

¹ B. Al. Gr. 96,23.

Jedes Gedicht ist mit einer Einleitung und einem abschliessenden Teil versehen; diese abschliessenden Stücke sind einander immer gleich, sind religiöse Vermahnungen, Gebete und Lobpreisungen derselben Art, wie man sie in den Vorlesungen des Stephanos findet. Die Einleitungen sind z. T. vom selben Guss, enthalten aber auch interessante Hindeutungen auf gleichzeitige Verhältnisse. Die Gedichte sind wie die Vorlesungen des Stephanos auf Anregung eines Herrschers entstanden, der wegen seiner christlichen Gesinnung gepriesen wird;¹ sich selbst und ihren Kreis bezeichnen die Dichter als πάνσοφοι, und mit demselben Wort, das überaus häufig in den Gedichten vorkommt, bezeichnen sie auch die alten Alchymisten und die alchymistische Kunst.² Was sie damit meinen, sagt Theophrast: οἱ πάνσοφοι sind nicht nur Rhetoren, sondern auch Astrologen, Ärzte und Pharmakologen, und namentlich kennen sie die Kunst, die Elemente zu scheiden und zusammenzusetzen,³ d. h. τὴν τέχνην τῆς χυμείας, die Mischungskunst, die bei ihnen wie bei Ostanes als eine Nachahmung der Schöpferwirksamkeit Gottes betrachtet wird.⁴ Mit kaum verhehltem Zorn erwähnen sie eine Partei, die sie kritisieren und sie Betrüger schelte;⁵ dieselben Leute sind aus den Vorlesungen des Stephanos wohlbekannt. Die Ähnlichkeit zwischen diesen Dichtern und Stephanos ist überhaupt so auffallend, dass es sehr wahrscheinlich ist, dass auch sie im Anfange des VII. Jahrh. gelebt haben.

Jedes Gedicht enthält ausser mehreren kleineren Bildern

¹ S. die Einleitung Heliodors.

² S. die Einl. des Theophrast und Hierotheos.

³ 328,8 f.; 18. 332,13 f. 339,37 f. 341,5. 344,5 f. 345,28 f. 350,12 f. Heliodor 69 f. 196. 200.

⁴ 330,16 f.

⁵ 330,7 f. 336,9 f.

und Gleichnissen eine grosse Allegorie; und diese vier grossen Allegorien bilden den wichtigsten Rest der alten Alchymie.

Bei HELIODOR¹ wird in aller Kürze Folgendes erzählt: θερόν und ὑγρόν, das Feuer und das Wasser, auch das Männliche und das Weibliche genannt, werden vereinigt, und es wird ein Kind geboren, das, während es noch im Mutterschosse weilt, eine blendende Weisse besitzt und mit den Händen nicht zu berühren ist. Dieses Kind wird durch dieselben Antithesen, die Ostanes vom »Stein« aussagte, charakterisiert: wohlbekannt, unbekannt, hochgeachtet, verachtet usw. Und es heisst vom ihm,² dass es in Nebel, Finsternis und Luft gehüllt aus dem Meere ὡσπερ ἀτμός emporsteigt; nachdem es aber mit θείῳ πυρί und Meerwasser gereinigt ist, strahlt es in schimmerndem Glanz. Dieser Glanz ist ein Vermächtnis von dem Vater, der bei der Geburt des Kindes stirbt. Bald verliert das Kind aber seinen goldenen Glanz und wird eine schwarze Flüssigkeit, deren Schwärze aber in bunten, schillernden Farben spielt, warum man die schwarze Flüssigkeit χρυσοζώμιον, χρυσόσπερμον, χρύσανθον, χρυσάργυρον, ἀργυρόχρυσον, χρυσοκόραλλον nennt, denn das strahlende Innere scheint durch die schwarze Oberfläche hindurch.

Wenn das Kind mit Milch aus der Mutterbrust genährt wird, reift es zur Mannheit,³ und wenn es so weit ist, muss es mit Gewalt »gekehrt« werden; und wieder steigt es, nachdem es fest, nachdem es »Erde« geworden ist, als ἀτμός empor und fällt als Regen nieder, sprudelt wie θείον νάμα aus einer Quelle hervor, funkelnd weiss. Und dies ist »die zweite Weisse«. Jetzt ist die Weisse eine Decke, wodurch

¹ 63 f.

² 98 f.

³ Dieser Teil der Allegorie entspricht dem Kleop.-Dial. § 10.

es schimmert wie Blitze, wie goldene Ringe, wie gelbgrüne Strahlen, wie der Glanz der Sonne, wie die bunten Farben der Steine. Dies neugeborene Geschöpf, das mit der strahlenden Milch der Jungfrau genährt wird, die wie ein roter Dampf aus dem Meer emporsteigt, soll schliesslich mit der Mutter vereinigt werden. Durch diese Vereinigung, die unverbrüchlich ist, erreicht die Mutter die vollkommene Weisse und ist jetzt imstande, einen jeden Körper weiss zu färben. Nach derselben Methode, heisst es nun weiter, kann die Weisse golden gemacht werden, und dann hat man den Stoff, der einen jeden Körper golden färbt.

Hier ist offenbar jedenfalls von zwei Destillationen die Rede; wenn es an der letzten Stelle heisst, dass das Destillat wie eine Quelle hervorsprudelt,¹ muss ein Destillationsapparat vorausgesetzt werden. Die Farbenpracht, welche die Alten überwältigt hat, kann man sich vorstellen, wenn man sich erinnert, dass sie mit Quecksilber, Schwefel und Arsenik operierten.

Im Anfange des Gedichts des Hierotheos stehen einige Zeilen,² die ganz deutlich sagen, dass der Gegenstand, welchen die alten Schriften behandeln, eine Destillation ist. Vom dem Stoffe, auf dem die Kunst beruht, heisst es:

..... αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ φέρει
 τριῶν προσώπων τὴν μίαν φύτλην ῥᾶον,
 ἀλλοῖον ἐξ ἄλλου τε μὴ πρόφην πέλον,
 εὐοπτίας τὸ κάλλος ὥσπερ δείκνυσι,
 καὶ θαῦμα τοῖς ὀρώσιν ἐκπέμπει μέγα
 χροσανθείης ἔκβλυσμα πηγῆς ἐκβλύσας.

Hier ist von drei Aggregatzuständen die Rede, d. h. von einem festen Stoffe, der durch Dampfform in den flüssigen

¹ Vgl. 341,12 f.

² 338,13 f.

Zustand übergeht. Ganz ähnlich sagt Theophrast,¹ dass der wunderbare Stein dadurch zu erkennen ist, dass er in drei Aggregatzuständen vorkommt.

In der grossen Allegorie bei Hierotheos² wird ein römischer Triumphator in Purpur und Gold geschildert; selbst glänzend rot wie eine Rose, wird er mit einer Perserin, weiss wie der Mond, vereinigt. Ihr Kind ist schwarz wie das Kind bei Heliodor, mit einer Schwärze von bunten Farben durchschimmert. Die Farbenpracht des Kindes ist hier durch seinen Anzug veranschaulicht, seinen goldenen Gürtel, seine silbernen Schuhe usw. Dieses Kind wird mit dem Ägypter vereinigt, der mit dem Feuer und dem Wasser verwandt ist und durch seine Kämpfe mit dem Feuer dieses zu besiegen gelernt hat. Von sich selbst sagt das Kind.³

δι' οὗ (nl. das Feuer) λυθείς ὡς ρεῖθρον ἐφρανθήσομαι,
ὕδωρ ὅλως θειώδες, ἐκβλύζων πᾶσι.

Diese Worte lassen keinen Zweifel daran übrig, dass von einer Destillation und einem Destillationsapparat die Rede ist. Nach dreimaliger Wiederholung der Destillation ist die Vollkommenheit erreicht.

Offenbar ist es dieselbe Operation, die Heliodor beschreibt, nur in einer anderen Weise erzählt. Theophrast erzählt eine andere Fabel, auch hier finden sich aber dieselben Hauptpunkte: zwei Stoffe, die zusammendestilliert werden, wiederholte Reinigungen, das Destillat und der Destillationsrest (oder ein damit verwandter Stoff) werden zusammendestilliert, wiederholte Destillationen; das Ganze auf der Vereinigung von Feuer und Wasser fussend.

Bei Theophrast lautet das Märchen so.⁴ Der Stein, der

¹ 331,37 f.

² 339,17 f.

³ 341,12 f.

⁴ 331,36 f.

kein Stein ist, gebärt einen Drachen,¹ den Drachen Ouroboros. Er ist weiss mit goldenen Ringen und Goldflecken, ein feuerspeiendes Ungeheuer ist er, der im Nil schwimmt und das ganze Land abbrennt. Mit dem Feuerdolch² soll man ihn töten und seine Galle herausnehmen;³ aus der schwarzen Gallenblase steigen Wolken empor, welche den Drachen in die Höhe heben, wo er abgekühlt wird, und von wo er als θεῖον νέκταρ niederfällt. Dieses θεῖον νέκταρ wird gereinigt, bis es ein schimmernd weisser Nektar wird, den der tote Drache trinken muss, wodurch er weiss (und dies ist »die zweite Weisse«) und offenbar wieder lebendig wird, denn er soll wieder mit dem Feuerdolch getötet werden. Mit dem Blut wird dann die Haut gefärbt, und das Wunder ist geschehen, denn jetzt strahlt die Haut mit dem Glanz der Sonne, und die Menschen haben gefunden, was sie suchten.

Es ist immer dasselbe: Destillationen und Destillationen, wiederholte Reinigungen, die wohl z. T. auch Destillationen sind, und Mischung des Destillats und Destillationsrests.

Dass die Erzählung im Kleopatra-Dialog von der Scheidung der Seele vom Körper (so dass dieser als Leiche daliegt) und der später folgenden Wiedervereinigung, welche die Auferstehung bewirkt, denselben Prozess beschreibt, zeigt das Gedicht des Archelaos, das dieselbe Allegorie enthält.

Archelaos beginnt sein Gedicht⁴ mit einer Lobpreisung

¹ Später (332,13) heisst es, dass der Drache von Feuer und Wasser geboren ist; der Stein muss also die Verbindung von Feuer und Wasser vertreten, was mit den anderen Dichtern übereinstimmt, wo der Stein ein Kind von Feuer und Wasser war.

² Vgl. 333,26.

³ ἄρον 332,26 ist zweideutig; ἄρον und ἄρον werden von der Destillation gebraucht, z. B. B. Al. Gr. 32,23. 53,13. 181,6. 225,14. 226,6. 237,18.

⁴ 344,26 f.

der Kunst, die mit den drei Sätzen des Ostanes endet, welche hier mit der Verwandtschaft und Mischung der Stoffe in Verbindung gesetzt werden, was somit diejenige Auffassung der drei Sätze bestätigt, die bei der Erwähnung des Ostanes geltend gemacht wurde.¹

Die Mischung, von der hier² gesprochen wird, besteht aus zwei Stoffen, einem weissen Körper und einem ἀσώματον. Die Mischung geschieht, nachdem der Körper sich von der Stoffmasse getrennt hat³ und emporgestiegen ist, indem er wie ein πνεῦμα wird. Dies ist die Mischung vom Trocknen und Feuchten und gleichzeitig vom Warmen und Kalten, heisst es, die Mischung der Gegensätze,⁴ d. h. die Mischung von Feuer und Wasser, aus der ein neuer Stoff entsteht, den das Feuer nicht bezwingen kann.

Im folgenden wird die Theorie dieser Mischung dargestellt. Das Feuer, das in die Höhe steigt und warm und trocken ist, kann sich mit dem Wasser, das in die Tiefe sinkt und kalt und feucht ist, nicht mischen; die Luft aber, die feucht und warm ist, dient als Mittlerin, indem das Wasser durch Heizung Luft, und die Luft Feuer wird. Überdies wird gezeigt, dass dasselbe bei der Mischung von Erde und Luft stattfindet, wobei das Wasser als Mittler dient. Diese Verwandlungen vom Trocknen ins Feuchte, vom κατωφερές ins ἀνωφερές, sind durch eine ἐκστροφὴ bedingt. Hier wird offenbar sowohl an die Destillation eines festen Körpers als an die eines flüssigen gedacht.⁵

Nach dieser Auseinandersetzung nimmt Archelaos den

¹ S. S. 24.

² 345,6 f.

³ ἐκστραφεῖσα ἐξ ὕλης 345,24; es ist früher erwähnt, dass ἐκστρέφω = destillieren (S. S. 30.).

⁴ 345,28 f.

⁵ 345,31—346,39.

Satz wieder auf, dass der Körper, wie ein πνεῦμα wird, und fügt hinzu, dass τὸ ἄσώματον ein pneumatischer Körper derselben Art wird, indem diese beiden sich zu einem schönen, verklärten Körper vereinigen. Als dritter Bestandteil wird die Seele behandelt,¹ deren Scheidung vom Körper nur die Kunst versteht. Weitläufig werden die Reinigungen besprochen, denen sich die vom Körper getrennte Seele unterwerfen muss, um die goldglänzende Weisse zu erreichen, von der immer die Rede ist.

Wenn die Seele in der Weise verherrlicht ist, hält sie eine lange Rede an den entseelten Körper, der auf die Auferstehung durch Vereinigung mit der Seele wartet.² Die Situation und die Rede sind beinahe dieselben wie im Kleopatra-Dialog; nur insofern findet man einen Unterschied, als die Rede der Seele im Gedicht Bilder und Vorstellungen aus der heidnischen Welt nicht scheut, während die Rede im Dialoge davon ganz frei ist. Die Sprache des Dialogs wurde offenbar vom byzantinischen Herausgeber von allem Anstössigen gesäubert. Indem die Seele mit dem pneumatischen Körper vereinigt wird, hat man die μίξις von Seele, Geist³ und Körper, die dem Feuer trotzen kann. —

Die vier grossen Allegorien geben dasselbe Bild von den Hauptzügen des Prozesses.⁴ Feuer und Wasser werden zusammendestilliert und geben eine schwarze, in bunten Farben schillernde Flüssigkeit ab, die durch Reinigungen weiss wird; während dieser Operation wird die Flüssigkeit

¹ 347,23 f.

² 348,36 f.

³ 350,12 f. τὸ ἄσώματον wird also schlechthin dem πνεῦμα gleichgesetzt.

⁴ Dies ist einleuchtend, obwohl die Allegorie des Hierotheos mehr summarisch ist, die des Theophrast nur eine Andeutung des ersten Teils enthält und die des Archelaos nur vom letzten Teil des Prozesses handelt.

ein fester Körper, welcher »der Stein« ist. Er wird entweder mit etwas vom Destillationsreste oder einem ähnlichen Stoff zusammendestilliert. Diesmal ist das Resultat eine weisse Flüssigkeit, die gereinigt und mit dem Destillationsreste (oder einem ähnlichen Stoff) gemischt und destilliert wird, bis man den gelbroten Stoff erhält, der jedes Metall in Gold verwandelt. Die Stufen des Prozesses sind also μέλανσις, λεύκωσις, ξάνθωσις, und die Besprechung dieser drei Begriffe füllt bei den späteren Kommentatoren viele Seiten.

In allen Gedichten wird φύσις oder φύτλη in der Bedeutung: Stoff gebraucht, so heisst es z. B.¹

ἔξις γὰρ εὐρης τὴν φύσιν ταύτην λέγω
τὴν θεοδωρητόν τε καὶ πασίγνωτον
εὐληπτον εὐχερῆ τε οὖσαν . . .

und der eine Stoff der Mischung bei Archelaos wird ἡ ἀσώματος φύσις genannt. Dadurch erhält der Satz: ἡ φύσις μία, der ebenfalls in sämtlichen Gedichten (wie bei den übrigen alchym. Verfassern) vorkommt, eine doppelte Bedeutung, die sicherlich beabsichtigt ist. Auf der einen Seite bedeutet er: der Stoff ist einig — und dabei wird hinzugedacht (an ein paar Stellen wird, wie erwähnt, auch hinzugefügt): er hat aber mehrere Aggregatzustände, und dabei denkt man an die Verwandlungen im Destillationsapparat — und so wird μία φύσις ein Satz in der Freimaurersprache der Alchymisten. Auf der anderen Seite sahen die Alchymisten in den Vorgängen im Destillationsapparate ein Bild des Kreislaufes der Natur (das geht aus den Gleichnissen in diesen Gedichten hervor,² und

¹ Ideler 337,27 f.

² Der Prozess im Destillationsapparat wird in Bildern von Wolken, die vom Meere emporsteigen, verdichtet werden und als Regen hin-

Zosimos¹ und Olympiodor² sagen dasselbe, offenbar auf dieselben Quellen, welche die Byzantiner benutzen, hindeutend), und so erhält der Satz: ἡ φύσις μία universelle Bedeutung: die Natur ist einig. Dasselbe findet im Satze: ἔν τὸ πᾶν, den die Alchymisten sich zu eigen gemacht haben, einen Ausdruck.³ —

Es wurde im vorgehenden wiederholt hervorgehoben, dass die Alchymisten den Destillationsapparat gekannt haben; sie haben ihn nicht nur gekannt, sondern er ist ihre Erfindung.

Ausserhalb des Kreises der Alchymisten findet man nirgends in der griechischen Literatur den Destillationsapparat erwähnt. Zur Zeit des Dioskurides benutzte man zur Destillation des Terpentin reine Wolle, die man über dem Harz aufhängte;⁴ und noch zur Zeit des Galen verfuhr man ebenso bei der Herstellung des Zedernöls.⁵ Zum Destillieren (Sublimieren) des Quecksilbers wendet man nach den Vorschriften des Dioskurides⁶ ausser dem Tonnapf, der als Isolation gegen das Feuer dient, zwei Nöpfe an, die zusammengekittet werden; das Quecksilber wird vom Boden des oberen, umgestülpten Napfes abgeschabt. Und ein paar noch existierende Sammlungen von Handwerkerrezepten (von etwa 300 n. Chr.) zur Fälschung von

unterfallen und die Vegetation auf der Erde nähren, ausgemalt; die vier τροπαί werden als die vier Jahreszeiten beschrieben, es wird aber gesagt, dass die Beschreibung auch von den alch. Verwandlungen gilt usw.

¹ B. Al. Gr. 218,23 f.

² ibid. 85,14 f.

³ Dieser Satz wird verschiedenen Philosophen und anderen Verff. zugeschrieben, z. B. Linos und Pythagoras. Damask. π. ἀρχ. 25. 27. Vgl die Figur bei BERTH. Introd. 132, und z. B. Al. Gr. 169,9.

⁴ Mat. med. I 72,3. Wellm.

⁵ XII 18 Kühn.

⁶ V 95. W.

Gold und Silber¹ zeigen keine Spuren von Destillation oder Destillationsapparat.

In den alchymistischen Schriften dagegen finden sich vortreffliche Beschreibungen von Destillationsapparaten. Hier findet man die höchste Formentwicklung, die der Apparat im Altertume erreichte; sie soll die Erfindung einer alchymistischen Schriftstellerin, der Jüdin Maria sein;² und man findet eine ganz primitive Form, die sicherlich die ursprüngliche ist.³ Dieser einfache Apparat wird aus vier Teilen zusammengesetzt: einem Krug mit einer schmalen Öffnung, einem Tonrohr, einem [umgestülpten] Kupferkessel, einer Glasflasche; diese vier Teile, die genau ineinander passen müssen, werden mit Wachs, Fett oder Ton o. dgl. zusammengekittet. Ein Gefäß mit kaltem Wasser und ein Schwamm zum Abkühlen werden in Bereitschaft gehalten.

Die Erfindung dieses Apparates, dessen Vorzüge dem Doppelnapfe des Dioskurides gegenüber einleuchtend sind, und dessen Anwendung das Scheiden und Zusammensetzen gewisser Stoffe ermöglichte, ist die eine der beiden Grundsäulen, welche die Alchymie tragen. Die Entdeckung der chemischen Eigenschaften des Schwefels ist die andere.

Die Goldschmiede haben den Schwefel anscheinend nur wenig zum Färben von Metallen gebraucht;⁴ unter 90 Rezepten in der Rezeptensammlung zur Fälschung von Gold und Silber kommt der Schwefel nur in zweien vor, zu Her-

¹ Pap. Græc. mus. antiq. Lugd. Batavi ed. C. Leemans II. — Pap. Holm. ed. O. Lagercrantz.

² B. Al. Gr. 225 § 5 vgl. 236 § 1.

³ *ibid.* 224,12 f. vgl. 234,11 f. vgl. 236,18 f.

⁴ Dagegen kommt die Anwendung von Schwefelverbindungen öfter vor, aber so, dass man sieht, dass die Handwerker nicht wissen, dass die Stoffe Schwefel enthalten.

vorstellung von Goldtinte;¹ nur zuletzt² wird ein Rezept von $\theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \upsilon\delta\omega\rho$ gegeben, d. h. eine Lösung durch Kochen von Schwefel und Kalk in Harn oder Essig (von der Anwendung wird nichts gesagt). Und man findet kein Zeichen davon, dass die Handwerker vom Vorhandensein des Schwefels in den vielen natürlichen Schwefelverbindungen, womit sie arbeiteten, eine Ahnung hatten. Nach der Art der Stoffe oder ihrem gegenseitigen Verhältnis zu fragen, war überhaupt nicht ihre Sache, sie interessierten sich nur für ihre praktische Anwendbarkeit. Sie sammelten, was sie von Rezepten fanden; hinsichtlich der mehr wissenschaftlichen Seite ihres Berufs aber genügten ihnen die leichtverständlichen Beschreibungen der gewöhnlichen Mineralien bei Dioskurides; ein Teil dieser Beschreibungen ist im Papyrus Leidensis nach den Rezepten abgeschrieben.

In der *Materia medica* des Dioskurides muss man überhaupt vorzugsweise suchen, wenn man zu wissen wünscht, welche Mineralien im späteren Altertum bekannt waren, und was man von ihnen wusste. Daneben ist von einiger Bedeutung die *Historia naturalis* des Plinius, die freilich in den hier in Betracht kommenden Büchern zum grossen Teil von Dioskurides abhängig, ist dazu aber auch andere, nicht mehr existierende Quellen benutzt hat. Und endlich findet man in *Περὶ κράσεως καὶ δυνάμεως τῶν ἀπλῶν φαρμάκων* des Galen ausser den Beschreibungen, die von der *Materia medica* herrühren, hie und da, wie bei Plinius, interessante Stücke aus anderen Schriften und auch eigene Beobachtungen Galens. Mit anderen Worten, das chemische Wissen des Altertums muss man bei den Ärzten suchen. Die Ärzte, die zugleich Pharmakologen waren, sammelten,

¹ Pap. Leid 72. 73.

² *ibid.* 89.

reinigten, rösteten, pulverisierten die Mineralien, machten daraus Salben und Tinkturen; und sie waren im Besitze so vieler Bildung, dass sie sich über das, was sie sahen und taten, Gedanken machen konnten. Sowohl Dioskurides als Galen zeigt, wie das Interesse der Ärzte für diese Sachen erweckt wurde; sie zeigen aber auch, dass man noch zu Anfang des III. Jahrh. nach Chr. nur zu der blossen Beschreibung gelangt war; weder Dioskurides noch Galen hat z. B. irgendeine Vorstellung von der Zusammensetzung der Erze.

Dioskurides hat die kyprischen Kupferminen besucht, und sehr lebhaft erzählt er von ihnen und ihren technischen Anlagen;¹ was er aber gesehen hat, hat ihm keinen anderen Begriff vom Kupfererze gegeben, als dass es »der Stein« ist, von dem man Kupfer erhält.² Und wenn er sieht, dass man ein Metall aus einem zusammengesetzten Erze gewinnt und dabei ein anderes Metall freigemacht wird, denkt er, dass das eine der Metalle während des Prozesses gebildet wird.

Galen beschreibt im genannten Werke (Buch XII) eine Reise,³ die er in seiner Jugend unternahm, um Arzneien einzusammeln. Auch er war in den Kupferwerken auf Kypern, und da ist in ihm ein Zweifel aufgekommen, ob Zinkoxyd durch eine Ausscheidung oder durch eine Neubildung entsteht; er nimmt aber zu dieser Frage keine Stellung.⁴ Von Kypern hatte er einen Vorrat von σῶρον

¹ V 74 f. bes. 75,3 f.

² V 125.

³ Diese Reise hat man zur Datierung des Alchymisten Zosimos benutzt, indem man der syrischen Überlieferung folgte, welche die Reise beschreibt, wie das XII. Buch überhaupt (mit Ausnahme der rein medizinischen Stücke), für eine Schrift des Zosimos ausgibt. La chimie au moy. âge II 297 f.

⁴ XII 219.

(wahrscheinlich Eisensulphat) und von χαλκίτις (Kupferkies) mitgebracht, und als er nach 20 Jahren den Rest dieses Bestandes hervorholte,¹ bemerkte er mit Verwunderung, dass diese Metalle sich in der Weise geändert hatten, dass er anzunehmen geneigt war, dass μίσν (wahrsch. Schwefeleisen) sich auf Schwefelkies wie Grünsparn auf Kupfer, und Schwefelkies sich aus σῶρν bilde. Als er dieses schreibt, sind 30 Jahre nach der Reise verflossen, und er verfolgt stets mit Interesse die fortschreitende Verwandlung dieser Metalle; gleichfalls, erzählt er,² besitze er ein Stück Kupfervitriol, das sich in χαλκίτις verwandle. Er denkt auch über die Beschaffenheit der Metalle im Verhältnis zu den vier aristotelischen Eigenschaften nach, und er hat³ Beobachtungen hinsichtlich des Bleies gemacht, die ihn zu der Annahme leiten, dass Blei viele Feuchtigkeit und etwas Luft enthalte.

Es muss als ausgemacht betrachtet werden, dass weder Handwerker noch Ärzte geahnt haben, dass in den meisten der Stoffe, mit denen sie arbeiteten, Schwefel vorhanden war; ohne einen Destillationsapparat wäre es wohl auch schwer zu wissen.

Der erste Alchymist, der Mann, der den Destillationsapparat erfand, hat erstens eine grosse Entdeckung gemacht: dass Schwefel beim Erhitzen aufhört, ein fester Körper zu sein, in Dampfform übergeht und dann flüssig wird.

Dass der Destillationsapparat namentlich zum Destillieren von Schwefel angewandt wurde, wird ausdrücklich in der Beschreibung vom Apparate gesagt;⁴ ferner geht

¹ XII 227 f.

² XII 238.

³ XII 230.

⁴ 224,9; 15; 18. 226,3. 206,17.

daraus hervor,¹ was an vielen Stellen bei späteren alchymistischen Schriftstellern bestätigt wird, dass man stets destillierten Schwefel $\theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \upsilon\delta\omega\rho$ (die prosaische Form für $\theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \nu\acute{\alpha}\mu\alpha$) genannt hat, offenbar in Erinnerung an den Eindruck, den es auf die Zuschauer gemacht hat, als man zum erstenmal den festen Körper in die Vorlage als Flüssigkeit herauskommen sah.²

Unter den ältesten Alchymisten wird der Jude Theophilus, der Sohn des Theagenes, genant; er soll in einer Schrift, worin er kein Hehl daraus machte ($\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\theta\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}\varsigma$), von dem schönen, Gott gefälligen Stein erzählt haben, der zum offenbaren Mysterium: $\tau\omicron\ \upsilon\delta\omega\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\theta\eta\iota\kappa\tau\omicron\nu$ führt.³

Und sehr bald, vielleicht sogleich, war man betreffs der Einwirkung des Schwefeldampfes auf die Metalle im klaren. In einer Schrift von Moses war vom »Brennen mit Schwefel« die Rede.⁴ Und die Jüdin Maria hat geschrieben, dass Gott ihr offenbart habe, dass Kupfer erst mit Schwefel gebrannt werden soll;⁵ und sie nannte den Schwefel $\tau\omicron\ \pi\acute{\omicron}\rho\iota\nu\ \phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu$.⁶ Und vom alten Pebichios ist nicht viel mehr als der Satz überliefert: dass Schwefel heisser als jedes Feuer brenne.⁷ Der flüssige, gelbe Schwefel wurde wegen der Ähnlichkeit Schwalbenkrautsaft genannt, und vom Heros Eponymos der Alchymie, Chymes, heisst es, dass er namentlich mit Schwalbenkrautsaft brenne.⁸

¹ 224,8; 13. 226,5 f. 236,16; 18.

² Vom Schwefel ist die Bezeichnung $\theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \upsilon\delta\omega\rho$ ($\theta\epsilon\iota\omicron\nu\ \nu\acute{\alpha}\mu\alpha$) auf andere Destillationsprodukte übergegangen, indem man $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ als göttlich verstand.

³ Stephan. IDELER: 246,11 f.

⁴ B. Al. Gr. 182,16.

⁵ 182,12.

⁶ 196,11.

⁷ 196,10.

⁸ 182,18.

Die ersten Alchymisten haben aber noch eine Entdeckung gemacht; sie sahen, dass sie aus den meisten Stoffen, die im Destillationsapparate behandelt wurden, Schwefel gewannen. Daher sagten sie, dass der Stein, der kein Stein ist, sich überall findet, dass jeder ihn kennt, obwohl keiner ihn kennt usw. Daher meinten sie, dass jeder Körper eine Seele habe, nur der Alchymist aber verstehe, sie vom Körper zu trennen.¹ »Seele« ist aber der von den Schwefelverbindungen abdestillierte Schwefelgehalt.² Und der Destillationsrest wurde die Leiche genannt, wie man sonst Essig οἶνον τεθνεώτα καὶ νεκρόν nannte, weil er dadurch gebildet wird, dass der Wein οἰκείαν φερμότητα verliert.³

Nach dem Angeführten liegt es nahe, »das Feuer« in der Mischung, die das Kunststück der Alchymisten war, mit dem Schwefel zu identifizieren. Später hat man zu der Mischung allerlei Schwefelverbindungen ebenso gut als reinen Schwefel angewandt; ursprünglich scheint man aber Schwefelarsen benutzt zu haben. Denn wenn man die Leidenschaft der Alchymisten für Wortspiele kennt, kann man erstens kaum glauben, dass sie »das Feuer« nur ἀρσενικόν nannten, um es als das männliche Prinzip der Mischung zu bezeichnen; eher soll das Wort in seinen beiden Bedeutungen: männlich und Schwefelarsen spielen.⁴ Schwefelarsen war ja auch brennendes Feuer, sogar in dem

¹ IDELER: 347,25 f. ψυχὴ γὰρ ἐκχωρίζεται
τέχνη μόνη ὡς οἶδεν ὄντως πανσόφως
ἄνθρω τὰ θεῖα ὡσπερ ἐξησημέως.

² B. Al. Gr. 150,18. Agathodaimon lehrte: ἀρσενίῳ τῷ χρυσίζοντι τοῦτο ψυχί[ς]. δίχα <ζε> τοῦ παχυτάτου αὐτοῦ [καί] <τὸ> καυστικὸν καὶ θειωθεῖς, σῶμα ἑάσας λάμβανε ποιότητα. Vgl. 151,2. 250,18 f.

³ GALEN XI 413 Kühn.

⁴ Namentlich in den Worten der Kleopatra 294,9 f. ist die Doppelsinnigkeit des Wortes augenfällig.

Grade dass man später vom Gebrauch desselben abriet, weil es zu kräftig brenne.¹

Zweitens wird ἄρσενικόν in einem der früher erwähnten Orakel² χρυσόλιθος genannt, und es wird gesagt, dass das äthiopische Gold tropfenweise aus χρυσόλιθος gebildet wird. Nun findet man Schwefelarsen in Goldminen,³ warum ihm oft ein wenig Gold beigemischt ist; wenn χρυσόλιθος, also Schwefelarsen ist, versteht man sowohl den Namen χρυσόλιθος als den damit zusammenhängenden Aberglauben, und zugleich wird es verständlich, dass die alten Alchymisten, die bei ihrer Behandlung des Schwefelarsens Gold ausgeschieden, auf den Gedanken gerieten, dass sie es selbst hervorgebracht hatten. Es war sicherlich eine der Ursachen, die den Glauben bei ihnen erweckten, dass sie in ihrem Apparat dieselbe Umwandlung machen könnten, welche Gott, nach ihrer Meinung, in den Gebirgen geschehen lässt.

Viel neues Wissen von den Stoffen haben die ersten Alchymisten durch ihren Apparat erzielt; nichts hat aber so grossen Eindruck auf sie gemacht wie »das Mischen von Feuer und Wasser«. »Fixierung des Quecksilbers« nannte man diese Kunst auch, worin man das Mittel, feuerbeständiges Gold zu machen, gefunden zu haben glaubte.

Bei der Beschreibung des Destillationsapparats wird als ein Wunder hervorgehoben, dass man jetzt Quecksilber fixieren kann, ein Prozess, wodurch der Dampf des Schwefels, der sonst alles weiss mache, das Quecksilber, das an sich weiss sei, rotgelb färbe und gleichzeitig fest mache.⁴

¹ 133,13. 425,18.

² 95,8 f.

³ Vgl. Plin. N. H. 34,55.

⁴ B. Al. Gr. 224,19 f. 234,15 f.

»Fixierung von Quecksilber« ist somit die Herstellung von künstlichem Zinnober; die Alten haben indessen kaum gewusst, dass was sie herstellten, Zinnober war,¹ ebenso wenig wie sie eingesehen zu haben scheinen, dass was bei der Reduktion des Zinnobers gebunden wurde, Schwefel war.

Die Fixierung des Quecksilbers wird also »nach den allen Schriften«² als eine Destillation von Schwefel und Quecksilber zusammen beschrieben, wodurch das Quecksilber fest und rot wird. Wenn spätere Kommentatoren die Fixierung von Quecksilber erwähnen, verweisen sie in der Regel auf das erste Rezept in Ph. et M. Wie früher erwähnt, geben die Rezepte in Ph. et M. deutlich zu erkennen, dass sie aus älteren Rezepten zusammengesetzt sind; in diesem ersten Rezept finden sich noch die Ausdrücke *λευκὴν γαίαν* und *ξανθὴν γαίαν*³ als Zeugnisse von einer Quelle, die in Versen geschrieben war. Zur Fixierung des Quecksilbers ist hier nicht nur reiner Schwefel benutzt, sondern auch Stoffe, von denen man offenbar gemeint hat, dass sie Schwefel enthalten. Als solche werden hergezählt: *σῶμα τῆς μαγνησίας*, *σῶμα τοῦ ἰταλικοῦ στίμewς*, *ἀφροσέληνον*, *τίτανον ὀπτόν*, *στυπτηρία ἀπὸ Μήλου*, *ἀρσενικόν*.

Von diesen Stoffen ist *μαγνησία* Schwefelkies; wenn hier *σῶμα τῆς μαγνησίας* gesagt wird, ist darunter wahrscheinlich roher Schwefelkies zu verstehen, zur Unterscheidung von dem Schwefelkies, der von den Ärzten angewendet wurde, und der kein *σῶμα* mehr besass, nachdem er zu Eisenoxyd geröstet und dann pulverisiert geworden war.⁴

¹ Viel später spricht man von *ὕδραργυρον παγεῖσαν ξανθὴν* im Gegensatz zu *ὕδραργυρον ὀμὴν*. 176,19.

² 224,21. 234,7 f.

³ 44,2 f.

⁴ Diosk. V 126,5.

In derselben Weise bedeutet σῶμα τοῦ ἰταλικοῦ στίμμεως sicherlich Schwefelantimon, das nicht, wie die Ärzte es gebrauchen,¹ geröstet oder pulverisiert ist. ἀφροσέληνον ist schwefelsaurer Kalk.² Vom Alaun wird ohne Zweifel gesagt, dass er aus Melos ist, weil der melische Alaun mit Schwefel gemischt war (Melos war an Schwefel sehr reich);³ sonst gab es in Ägypten Alaun genug. τίτανον ὀπτόν, gebrannter Kalk, ist der einzige Stoff, den man hier mit Unrecht für eine Schwefelverbindung hält (auch sonst wird er den Schwefelverbindungen gleichgesetzt),⁴ sicherlich indem man von theoretischen Erwägungen irreführt wurde. Da man nämlich der Meinung war, dass Schwefel in besonderem Grade Feuer enthalte, und die Natur des gebrannten Kalks nur durch dieselbe Annahme erklären konnte,⁵ hat man gefolgert, dass Schwefel und gebrannter Kalk derselbe Stoff sei.

Wenn das Resultat der Fixierung im Rezepte als ξανθὴν γαίαν bezeichnet wird, ist dies somit ein poetischer Name von Zinnober. Wenn es heisst, dass das Resultat auch λευκὴν γαίαν werden kann, ist dies wohl als reines, destilliertes Quecksilber zu verstehen, das man statt des Zinnobers erzielte, wenn man mit gebranntem Kalk oder einer Verbindung, die zu wenig Schwefel enthielt oder worin der Schwefel gebunden war, die Fixierung ausführte.

Eine Bestätigung davon, dass diese Erklärung des Rezeptes richtig ist, findet man in seinen letzten Zeilen (die als eine Hinzufügung aussehen)⁶, wo es heisst, dass de-

¹ Diosk. V 84,3. Plin. H. N. 33, 103.

² Diosk. V 141. Plin. 37, 181.

³ Plin. 35,174.

⁴ B. Al. Gr. 44,24.

⁵ Vlg. miraculum calcis August. de civ. dei XXI 4.

⁶ B. Al. Gr. 44,5 f.

stillierter (☉: gereinigter) Zinnober dieselbe Wirkung wie ξανθή γαία, und Quecksilber dieselbe Wirkung wie λευκή γαία hat.

Warum man dieses »fixierte Quecksilber« (das späte Kommentatoren κιννάβαριον τῶν φιλοσόφων nennen¹⁾ herzustellen bemüht war, geht aus dem Namen hervor. Indem man von der Auffassung ausging, dass Quecksilber beim Erhitzen besonders flüchtig² war, glaubte man, dass es durch Beimischen von Schwefel in den Stand gesetzt wurde, der Wirkung des Feuers zu widerstehen,³ wodurch man zugleich glaubte, das Gold, das damit gemacht wurde, die Feuerprobe zu bestehen fähig zu machen.

Einige Alchymisten haben aber auch gemeint, dass die rote Farbe des Zinnobers besonders geeignet wäre, die Farbe des Goldes zu verleihen. Erst später⁴ findet man freilich die Theorie, dass das Quecksilber hypostatisch sei wie das Wachs, d. h. dazu imstande, eine Farbe anzunehmen und dann als Färbemittel zu dienen;⁵ die Theorie ist aber sicherlich älter; davon zeugt die Unterscheidung im besprochenen Recepte aus Ph. et M. zwischen λευκὴν γαίαν, die zur Silbertransmutation, und ξανθὴν γαίαν, die zur Goldtransmutation verwendet wird. Ursprünglich sah man das Vorbild der Funktion des Quecksilbers vielleicht nicht im Gebrauche von Wachs bei den Malern; man findet nämlich statt λευκ. und ξανθ. γαίαν die Ausdrücke: τὸ κηρίον τὸ λευκὸν καὶ τὸ κηρίον τὸ ξανθόν,⁶ die Hermes zugeschrieben werden; und sie sind der medizinischen

¹ 257,10. 339,16. 451,7.

² Z. B. 74, § 10. νεφέλη = Quecksilber.

³ 38,5 f.

⁴ 62,9 f. 63,5 f.

⁵ Die alten Maler arbeiteten mit Wachsfarben.

⁶ 64,4 cfr. 420,6; 14.

Sprache entliehen. Auch die Ärzte benutzten das Wachs (für Salben), und sie hatten die Theorie, das Wachs sei hypostatisch.¹

Dass die Mischung von Schwefel (oder Schwefelarsen oder einer anderen Schwefelverbindung) und Quecksilber im Destillationsapparate dasselbe ist wie die Mischung von Feuer und Wasser, kann kaum bezweifelt werden. Die Beschreibungen der Fixierung von Quecksilber durch Schwefel fand man, wie gesagt, »in den alten Schriften«,² Feuer war sicherlich Schwefel (oder Schwefelarsen), und dass »das Wasser«, das weibliche Prinzip der Mischung, dem »feuchten« Metall, ἡ σελήνη,³ identisch war, ist beinahe selbstverständlich.⁴ Aus ein paar Stellen in den alten Allegorien geht denn auch hervor, dass das Ziel eine Fixierung ist; am deutlichsten ist es bei Archelaos,⁵ wo ausführlich dargelegt wird, dass die Vereinigung von σῶμα, ψυχή und πνεῦμα⁶ einen Stoff ergibt, der dem Feuer trotzen

¹ κηρὸς ὕλη τῶν ἄλλων φαρμάκων τῶν θερμαινόντων τε καὶ ψυχόντων Galen XII 25 (Kühn).

² S. 48 Anm. 2.

³ Das Zeichen für Quecksilber ist der zunehmende Mond.

⁴ »Die Mumie des Osiris«, die in einem der angeführten Orakel das Wasser symbolisierte (95,2 vgl. hier S. 28), wird denn auch als destilliertes Quecksilber erklärt (274,1 f. ἐφῆσις bedeutet Destillation, z. B. 157,2. 172,14. 238,12. 250,2. 251,13 f. vgl. 183,13. 180,7). χρυσόκολλα, das in einem anderen Orakel (95,11 f.) für das weibliche Element der Mischung gebraucht wird, erwähnen Agathodaimon und Maria als einen Stoff, dessen Dampf zur Färbung von Metallen angewendet wird (195 § 6. 150,8). Olympiodor gibt eine völlig verworrene Erklärung (73 § 8. 74 § 10), aus der nicht zu ersehen ist, ob er meint, dass χρ. Quecksilber oder Zinnober ist. In den beiden anderen Zitaten, wo χρ. noch in speziell alchymistischer Bedeutung vorkommt (173,21. 196,18), wird es als dem Quecksilber verwandt erwähnt.

⁵ IDELER 350,12 f.

⁶ σῶμα + ψυχή = Schwefelarsen, cfr. S. 46 Anm. 2. πνεῦμα = νεφέλη = Quecksilber(dampf).

kann. Aber auch im Kleopatra-Dialoge¹ wird zuletzt, in der σῶμα-ψυχή-πνεῦμα Allegorie, darauf hingedeutet mit den Worten: ἐπειδὴ εἰσήλθεν ὁ φεύγων εἰς τὸν μὴ φεύγοντα. Und Zosimos² zitiert ein paar Sätze derselben Allegorie, worin πνεῦμα also τὸ φεύγον und σῶμα als τὸ πυρίμαχον bezeichnet wird.

Wie die Methode in den Einzelheiten war, ist es nicht möglich zu sagen; alles zeugt aber davon, dass sämtliche Allegorien dasselbe beschreiben: die Abscheidung von Schwefel und Quecksilber, die Reinigung dieser Stoffe und die Herstellung von (nicht immer reinem) Zinnober; die beständig wiederholte Mischung von Destillat und Destillationsrest muss bewirkt haben, dass das endliche Produkt ausser Zinnober andere Stoffe enthalten hat, darunter oft ein wenig Gold.

Dies Produkt, woraus und wie es gemacht wurde, war das Geheimnis der alten Alchymisten, τὸ θεοδώρητον μυστήριον, wie sie fromm sagten,³ worauf sie ihre Hoffnung, Gold zu machen, setzten, und wovon sie die vielen Allegorien dichteten.

II. Die Schriften mit Symbolen.

Die allegorischen Schriften, das hohe Lied der Alchymie, waren nur ein Teil der alchymistischen Literatur; Reste anderer Schriften, an die Namen des Moses, der Maria, des Agathodaimon, des Hermes geknüpft, sind noch übrig; sie sind aber einer anderen Art. Denn freilich bauen auch

¹ B. Al. Gr. 298,6.

² 252,4 f.

³ Vgl. 353,20 f.

sie auf Offenbarungen und statt der wirklichen Namen der Dinge wenden sie Symbole an; sie haben aber den Charakter von Vorschriften, sie sprechen unumwunden vom Destillationsapparate, und einige der überlieferten Zitate haben symbolische und direkte Bezeichnungen nebeneinander, andere sind von Symbolen ganz frei. Diese Schriften sind innerhalb desselben juden-gnostischen Kreises entstanden, wahrscheinlich sind sie aber ein wenig jünger als die allegorischen Schriften.

Bei den schon erwähnten Schriften kamen folgende Namen vor: Kleopatra, Komarios, Krates, Ostanos. Von diesen Namen sind Komarios und Krates sonst nicht als Verfasseramen bekannt. Kleopatra galte als Verfasserin eines Buches mit kosmetischen Rezepten, die von Galen zitiert werden; natürlich war es eine gute Reklame, den Namen der wegen ihrer Schönheit berühmten letzten Königin Ägyptens auf eine Sammlung von Rezepten für die Schönheitspflege zu setzen; für die vorliegende Untersuchung ist dies Falsum indessen ohne Interesse. Und es ist im höchsten Grade unsicher, ob die Figur im alchymistischen Dialoge mit der Königin identifiziert wurde; im Dialoge finden sich keine Andeutungen davon.¹ Die Worte der Kleopatra: ἐν τῇ γῆ ἡμῶν ταύτῃ τῇ αἰθιοπίδι,² deuten eher darauf, dass die Sprechende nicht die Königin von Ägypten ist. Ob auf der anderen Seite die alchymistische Kleopatra eine Beziehung zu der Kleopatra in den Schriften der gnostischen Peraten³ hat, ist nicht zu sagen. Der Name war sicherlich nicht selten.

¹ Später wurde erzählt, dass Kaiser Heraklius ein Buch erwähnt hat, das ad caput Cleopatræ reginæ in suo sepulchro gefunden wurde. Kopp. Beitr. I 363,57.

² B. Al. Gr. 299,2.

³ Hippol. V 14.

Dagegen ist es ganz sicher, dass mit Ostanes der Perser Ostanes, der Hofmager des Königs Xerxes, gemeint ist. Denn dieser sagenhafte Vertreter der Weisheit der Mager war berühmt als Verfasser von Büchern der Magie¹, Astrologie², Iastromagie³; und es hat jedenfalls eine gnostische Schrift unter dem Namen des Ostanes existiert.⁴

Wenn auch Moses als alchymistischer Schriftsteller vorkommt, hängt es sicherlich mit seiner Stellung im späteren Judentum zusammen; in der Hagadaliteratur wird er schlechthin ohne Namen als »unser Lehrer« erwähnt;⁵ nach der Art der Hagada zu schliessen, ist dabei nicht nur an Moses, den Gesetzgeber, gedacht, sondern man wird zugleich daran erinnert, was Artapanos⁶ von ihm erzählt, dass er Maschinen, Waffen, Instrumente und die Philosophie erfunden hat. Auf der anderen Seite hat die alchymistische Tradition von der μαζύς,⁷ die Moses durch eine Offenbarung kennen lernte, wahrscheinlich ihr Vorbild in der biblischen Erzählung,⁸ dass Moses von dem Herrn das Rezept einer heiligen Salbe erhielt. μαζύς ist vermutlich dasselbe Wort wie μάζα, welches Wort der Titel einer alchymistischen Schrift von Moses ist,⁹ aus der das früher angeführte Zitat vom Brennen mit Schwefel herrührt. Vielleicht dieselbe Schrift wird anderswo¹⁰ als χυμειτικὴ τάξις

¹ Plin. H. N. 30,8; 14. MINUC. Felix Oct. 26,11. Zauberpapp. vgl. DIETERICH: Jahrb. f. cl. Phil. Suppl. 16. 1888.

² Suidas s. v. ἀστρονομία.

³ ALEX. TRALLES: I 567 (Puschm.).

⁴ Euseb. Præp. evang. I 42 a. f.

⁵ GRÜNBAUM: Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde p. 28.

⁶ MÜLLER: F. H. G.: III 221.

⁷ B. Al. Gr. 216,20.

⁸ Genes. 30,22 f.

⁹ B. Al. Gr. 182,16. 183,6.

¹⁰ 353,19.

des Moses erwähnt. Ausserdem kennt die alchymistische Überlieferung einen Brief von Moses an Sanis in Jamben, aus dem eine einzelne Zeile zitiert wird.¹

Es ist somit nur wenig, was von den alchymistischen Schriften des Moses übrig ist; etwas mehr ist unter den Namen Maria, Hermes, Agathodaimon, überliefert.

Ob die Profetin Maria als der alttestamentlichen Prophetin Maria, der Schwester des Moses, identisch aufzufassen ist, davon gibt die Überlieferung keine Andeutung; die alchymistische Prophetin kündigt sich aber deutlich als Jüdin an mit den Worten:² Μὴ θέλε ψαύειν χειροῖν οὐκ εἶ γένους Ἰσραημιαίου· καὶ εἰ μὴ εἶ ἐκ τοῦ γένους ἡμῶν — hier wird die Rede leider unterbrochen; da die Worte aber angeführt werden als Beweis dafür, dass die Alchymie nicht für alle, sondern für einen speziellen Kreis ist, scheint es, als ob die Alchymisten sich überhaupt als Juden betrachtet und in der Alchymie ein Privilegium der Juden gesehen haben.

Maria geniesst grosses Ansehen bei den Kommentatoren, die sie alle nennen und Zitate von ihr anführen, freilich zum grossen Teil dieselben Zitate. Hermes wird nicht so oft angeführt, anscheinend bedeutet er nicht so viel in der alten Alchymie, wie man nach seiner Stellung in der mittel-

¹ 353,25. Sie verordnet eine Wärme »wie die der Sonne«. — Die Abhandlung, welcher BERTHELOT den Titel: *Chimie de Moïse* (p. 300 f.) gegeben hat, weil sie mit einem Zitat aus dem Exodus (31,2 f.) beginnt, und die sich nur in der jüngeren Überlieferung findet, ist eine byzantinische Kompilation von Rezepten, die oft mehrmals, oft mit falschem Titel angeführt sind, und sie sind teils aus alchymistischen Schriften unserer Sammlung ausgeschrieben, teils sind sie Handwerkerrezepte, welche das Bindeglied zwischen Handwerkerrezepten aus dem Ende des Altertums und den mittelalterlichen Compositiones und *Mappæ clavicula* bilden.

² B. Al. Gr. 103,5 f.

alterlichen erwarten sollte; von Agathodaimon sind nur wenige Sätze überliefert. Was von den Schriften dieser drei Verfasser auf uns gekommen ist, gibt uns aber im ganzen ein Bild — nicht von professionellen Betrügern und halbverrückten Schwärmern, sondern von Menschen, die die Resultate und Methoden der Wissenschaft, der hellenistischen Pharmakologie, benutzend, unermüdlich arbeiten, angeregt durch die Erfindung und die Entdeckung, die ihr Eigentum sind; dass sie, nachdem sie einen Apparat erfunden hatten, womit sie Stoffe, die man bisher als unzusammengesetzt betrachtet hatte, scheiden und neue Stoffe zusammensetzen konnten, der Meinung sind, dass sie jetzt Gold, Silber, Edelsteine usw. herstellen können, ist leicht zu verstehen; die aristotelische Physik, worauf sie bauen, lehrt nichts, was der Möglichkeit solcher Operationen widerspräche, und der allgemeine Glaube der Gnostiker, dass sie durch ihre Religion die Macht der welterschaffenden Engel erhalten,¹ bestärkt sie in ihren Hoffnungen. Und kein Mensch kann ihnen verdenken, dass sie die Lehre von »den Mischungen« in Worte kleideten, welche nur die Eingeweihten verstanden.

An den Namen der Maria ist vorerst die Beschreibung von Apparaten geknüpft, nicht nur von Apparaten zur Destillation von Schwefel, sondern auch von Kerotakisapparaten und Öfen vieler Arten.² Hier findet man, wie erwähnt, die Beschreibung des entwickeltsten Destillationsapparats des Altertums, des Tribikos, mit drei Rezipienten;³ es wird angegeben, dass er zur Schwefeldestillation angewandt wurde. Der Ofen mit drei $\mu\alpha\zeta\omicron\upsilon\varsigma$ ⁴ oben scheint ein

¹ Vgl. S. 17. Anm. 2 .

² B. Al. Gr. 224, 7 f.

³ 236,1 f.

⁴ 238,17 f. 173,11 f. $\mu\alpha\zeta\omicron\upsilon\varsigma$ bedeutet nur Rezipienten, vgl. 60,22; durch

soliderer Apparat zu sein, eine Art Vereinigung von Tribikos und Kerotakis, der gleichzeitig zur Destillation und zur Metallbehandlung angewandt wurde. »In den alten Schriften« fand Zosimos eine Beschreibung des Apparates, womit man Zinnober machte,¹ eines Destillationsapparates, der mit einem schlangenförmigen Einsatz versehen ist; wahrscheinlich war er wie die anderen Apparate bei Maria beschrieben. Von ihren vielen Kerotakisapparaten findet man nur einen:² Kerotakis mit aufgehängtem Schwefel oder Arsenik zur Behandlung der Metalle mit Schwefel — oder Arsenikdampf.

Dieser Apparat wurde auch von Agathodaimon erwähnt.³ Ein anderer Apparat, den Maria, um Arsenik mit Schwefel-

diesen Namen versteht man, warum das Destillat oft »Milch« genannt wird; »Jungfernmilch« (295,16* u. a. O.) ist vielleicht das Destillat von Schwefel oder Quecksilber allein und wird so genannt, weil es nicht das Resultat einer μίξις ist.

¹ 224,18 f. 234,11 f.

² 238,3 f. vgl. 146,17.

³ Um diesen Apparat zu verstehen, muss man die Figuren betrachten, die sich in der Haupthandschrift nach dem Artikel finden, der den Apparat beschreibt, (S. Berth. Introd. 143 f.) Wie Berthelot bemerkt, wurde κηροτάκις, wie der Name zeigt, ursprünglich von den Malern zum Mischen von Wachs und Farben bei mildem Feuer gebraucht. Fig. 20 besteht aus ὀστράκινον ἄγγος, das über dem Feuer (man sieht nicht wie) aufgehängt ist, vom Feuer durch ein Wasser-, Sand- oder Aschenbad getrennt, wie Fig. 22 zeigt. Auf ἄγγος ὀστράκινον ruht die eigentliche κηροτάκις, die Metallplatte oder Palette, wonach der ganze Apparat seinen Namen hat (sie ist entweder dreieckig, wie Fig. 24 bis, oder rechteckig, wie Fig. 22); über κηροτάκις steht eine umgestülpte Schale, φιάλη ἐπίπομος. Fig. 21 stellt denselben Apparat dar mit der Hinzufügung einer Schale mit drei Löchern im Boden, die von κηρ. herabhängt. Fig. 22 scheint eine Schale auf κηρ. angebracht zu haben, unter κηρ. sieht man erst den Boden einer grösseren Schale, unter ihr eine kleinere Schale. In Fig. 24 hängen zwei Schalen von κηρ. herab, und auf der ἐπίπομος—Schale ist eine kleinere Schale angebracht. Alle diese Figg. finden sich nach dem Artikel, der die Beschreibung von »Kerotakis mit aufgehängtem Schwefel« und anderen Apparaten enthält, sie müssen aber zum Kerotakisapparat gehören, da die anderen Apparate gewöhnliche Destillationsapparate sind.

dampf zu präparieren, konstruiert hatte, wird von Zosimos¹ beschrieben, indem er die Anwendung, die Maria und Agathodaimon von Arsenik machten, sehr kritisiert. Alle diese Apparate waren in ihren Schriften abgebildet.²

Von älteren Methoden übernahmen die Alchymisten von den Ärzten nicht nur das Kochen in Wasser- oder Aschenbad; Zitate aus Hermes zeigen, dass sie zur Herstellung ihrer Kompositionen auch die Wärme der Sonne³ oder die Wärme der Sonne in den Hundstagen⁴ oder Kochen in Pferdemit oder ähnlicher Wärme⁵ benutzten. Bei der Zu-

Mit Hilfe der Figuren ist es möglich, den Text zu verstehen, obwohl er mangelhaft ist; er hat offenbar eine Lakune, worin die Anbringung des Schwefels, dem Apparate den Namen *κηροτάκις τοῦ κρεμαστοῦ θείου* gegeben hat, erwähnt war, und worin die jetzt sinnlosen Worte: *ἵνα ἔσωθεν βλέπης* (238,11) eine Erklärung fanden. Diese Lakune kann man aber ohne Schwierigkeit ergänzen. Die Beschreibung geht darauf aus, dass in eine Schale, die *φιάλη* genannt wird, ein rundes Loch geschlagen ist, das so gross ist, dass eine kleinere Schale, die *ὀξύβαρον* (238,6) oder *ὄστράκινον ἄγγος* (238,7) heisst, dadurch aufgehängt werden kann, dass ihr Rand auf der Kante ruht, die der Boden der *φιάλη* um das Loch bildet (ein solches Aufhängen wird vermutlich durch Fig. 22 illustriert, und Fig. 24 ist etwas Ähnliches). In diesem *ἄγγος κρεμαστόν* wird offenbar *τὸ κρεμαστόν θείου* angebracht. Die grosse *φιάλη* ruht auf *κηροτάκις*, während die kleine unten hängt. Das Metallblatt, das gefärbt werden soll, wird über die grosse Schale gelegt (stalt *ὕπὸ* muss man mit Berth. *ὑπὲρ* (238,10) vor *τὸ ἄγγος* lesen, aber auch vor *τὴν κηροστ.*) In der Lakune nach *τῇ φιάλῃ* (238,11) muss von *φιάλη ἐπίτωμος* die Rede gewesen sein, *συμπεριπηλώσας τὰς ἀρμογὰς* betrifft das Zusammenkitten vom Rande dieser Schale mit dem Rande des Behälters, worauf *κηρ.* ruht. *ἵνα ἔσωθεν βλέπης* (238,11) gilt offenbar vom Wegnehmen der kleinen umgestülpten Schale, die über einem Loch in *φιάλη ἐπίτωμος* angebracht wird; diese kleine Schale wird Fig. 24 *βαθός* genannt und 140,9 beschrieben. Bei passender, andauernder Wärme wird der Dampf des Schwefels oder Arsens (238,13) auf das Metallblatt wirken.

¹ 138,17 f. vgl. 236,1 f.

² Ein paarmal¹ heisst es von Zitaten von ihr, dass sie *ὑποκάτω τοῦ ζωδίου* stehen (103,3. 176,12. 182,11. *στίλη* bedeutet Rezept, wie oft in der byzant. Literatur.)

³ B. Al. Gr. 420,5; 24.

⁴ 420,21.

⁵ 420,20.

bereitung von Arzneien empfiehlt Dioskurides ebenfalls die Wärme der Sonne oder der Sonne in den Hundstagen,¹ und Plinius² und Galen³ ebenfalls. »Kochen in Pferdemit«, wobei die Wärme und die bei der Gärung des Mists entstandene Kohlensäure (was die Alten freilich nicht wussten) zusammengewirkt haben, wenden z. B. Dioskurides,⁴ Plinius⁵ und Galen⁶ an bei der Zubereitung von Psorikon, einer Arznei, die aus Metallen bereitet wurde.

Die Sublimation von Quecksilber oder Arsenik geschah auch nach der alten Methode in luftdicht verschlossenen Behältern mit Kupferdeckel.⁷

Dieselbe Doppelheit, die hinsichtlich der Apparate besteht, ist auch bei den alten alchymistischen Methoden bemerkbar, die teils von den Ärzten übernommen sind, teils auf den speziell alchymistischen Vorstellungen bauen.

Wenn sowohl Hermes⁸ als Agathodaimon⁹ und Maria¹⁰ darauf Gewicht legen, dass die Stoffe zu »Asche« reduziert werden, hängt dies sicherlich mit der Gewohnheit der Ärzte zusammen, die zu Arzneien verwandbaren Metalle durch Reduktion zu »Asche« zu reinigen.¹¹ Zugleich aber haben die Alchymisten ihre eigenen Vorstellungen in betreff des Begriffes »Asche«.

¹ De mat. med. III 27, 2. V 87,12. 99,3. I 66,2. II 76,1 vgl. I 26,3. 32,1. 39,1. II 76,6. 135,2. usw.

² Z. B. 33,109. 34,116.

³ Z. B. XII 683.

⁴ V 99,3.

⁵ 34,119.

⁶ XII 244.

⁷ 220,18 f. — Stephan. Ideler 208,21 f.

⁸ B. Al. Gr. 419 § 10 vgl. Ideler 209,21 f.

⁹ B. Al. Gr. 268,18.

¹⁰ 91,14.

¹¹ Dioskur. V. Plin. H. N. 33. 34. σπόδος, σχωρία, σχωρίδιον, τέφρα bedeuten bei den Alchymisten oft Metallasche (z. B. 176,3. 154,3. 270,12.).

Diese Vorstellungen haben ihre Wurzel in dem erwähnten Glauben, dass sie das Werk Gottes (oder der Natur) nachahmen. Daher sahen sie im Destillationsapparate einen Mikrokosmos, worin genau dasselbe wie im Makrokosmos vor sich ging;¹ der Dichter Theophrast² hat dies nach einer alten Quelle beschrieben, und es scheint, dass diese alte Quelle Hermes war, ille Trismegistus, magister omnium Physicorum.³ Jedenfalls war es in einer Schrift von Hermes⁴ behandelt, und es war ein griechisch gebildeter Hermes, der zwischen den οὐσίαι und den ποιότητες der Elemente zu unterscheiden wusste.⁵ Die Alchymisten, die in ihrem Apparate denselben Kreislauf der Elemente, welcher in der Natur die Ursache aller Phänomene ist, hervorzurufen meinten, mussten eigentlich alles erzeugen können; die späteren Alchymisten setzten sich bekanntlich auch keine Grenze, die alten aber wollten nur Gold und Silber machen. Und wenn das Resultat ihrer Destillation der Substanz ähnlich war, aus der das natürliche Gold »entstand«, meinten sie, dass sie auf dem richtigen Wege waren; und eine solche Substanz war »die Asche«.

In der alchymistischen Sammlung ist auch ein Stück,⁶

¹ αὐται δὲ αἱ μέθοδοι ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου φύσεως ἴσχυρῆνται sagt Stephanos hiervon 244,31.

² S. S. 11.

³ Tert. adv. Valent. 15.

⁴ Ideler 244,37 f.

⁵ Diese philosophische Distinktion, die sich sowohl bei Stephan. (244, 37 f.) als bei Archelaos (Ideler 345,37 f.) findet, stammt offenbar aus ihrer alten Quelle, vgl. die Erklärung des Zosimos B. Al. Gr. 218 § 16. Die Lehre von vier Elementen streitet ja gegen die Lehre des Ostanos von den zwei: Feuer und Wasser; beide Theorien können aber ebenso wohl gleichzeitig im Kreise der Alchymisten existiert haben, wie sie in der Schrift des Lactant. nebeneinander stehen. Die eine Lehre ist die der Wissenschaft, die andere die der heiligen Schrift.

⁶ 221 § 3.

das anscheinend nichts mit der Alchymie zu tun hat; es beschreibt die Gewinnung des Goldes aus dem goldführenden Sand Ägyptens durch eine Methode, die sonst aus dem Mittelalter bekannt ist, einen Amalgamationsprozess. Hier wird beschrieben, wie man nach einer Röstung¹ mit Quecksilber ein Produkt erzielt ὁμοιον σποδῶ μελαίνῃ.²

So versteht man, dass die alten alchymistischen Schriften auf Zosimos³ und Olympiodor⁴ den Eindruck machen, dass »die Asche« das Wichtigste sei, τοῦ παντὸς ἐνέργεια. Nach Olympiodor ist diese Asche dasselbe wie μόλυβδος μέλας bei den ägyptischen Propheten (womit er wahrscheinlich an Schriftsteller wie Ostanes, Krates u. a. m. denkt) und in den Orakelversen.⁵ Ferner sei μόλυβδος μέλας dasselbe wie τὸ σκωριδίον τοῦ μόλυβδου, das τῷ σκωριδίῳ τῷ ἐκφερομένῳ διὰ τῆς χωνείας τῆς χρυσάμμου⁶ ähnlich ist, und daher, sagt er, bauen die Alchymisten namentlich die Kunst auf »der Asche« auf.

Diese Asche, die also »Bleiasche« oder »schwarzes Blei« genannt wird, kann nicht Bleioxyd sein, u. a. weil Bleioxyd gelb ist. »Asche« hat aber auch eine spezielle Bedeutung in den alchymistischen Schriften, bedeutet oft ein Destillationsprodukt.⁷ Und da die Alchymisten nicht Blei destillierten, ist es wahrscheinlich, dass »Blei« als Symbol eines

¹ Durch ein Vergessen ist das Zusetzen von Quecksilber nicht erwähnt; dass sich aber Quecksilber in der Komposition findet, zeigt κίνει σιδήρῳ 121,23; später (222,7) ist es auch deutlich, dass die Komposition Quecksilber enthält: ein Abschreiber, der die Erwähnung von Quecksilber vermisst hat, schrieb 222,3: ὑδράργυρον, wo indessen ὕδωρ (wie 222,5) das richtige ist.

² 221,24.

³ 218,12.

⁴ 91 § 38.

⁵ 91,11 f.

⁶ 98,11 f.

⁷ 283,2. 142,1. 250,17. 252,2. 280,4. 283,12. 311,9 usw.

anderen Stoffes steht, und mehrere Umstände deuten darauf, dass das alchymistische Blei Quecksilber war und »das schwarze Blei« künstlicher Zinnober, der nach dem Zusammenschmelzen von Quecksilber und Schwefel schwarz ist und erst nach einer Sublimation lebhaft rot wird. Und aller Wahrscheinlichkeit nach ist das schwarze Schwefelquecksilber die in den Allegorien beschriebene schwarze Flüssigkeit, worin der ganze Glanz des Goldes verborgen ist, die ein Produkt von »Feuer« und »Wasser« ist und nach vielen Prozessen schliesslich die rote Komposition wird, welche das Gesuchte darstellt. Und das schwarze Schwefelquecksilber ist sicherlich auch dasselbe wie μέλανα ζωμόν, den Agathodaimon aus μολύβδου τοῦ ἡμῶν macht und mit Wässern reingt, »weil das Gold [dass ja potentiell in »der Asche« ist] nicht rein ist.«¹

Warum die Alchymisten Quecksilber »Blei« genannt haben, ist nicht schwer zu verstehen. Erstens haben die beiden Metalle dieselbe Farbe; ferner wurde das Blei mit seinem niedrigen Schmelzpunkt als »ein feuchtes Metall« betrachtet,² worin es dem feuchten Metall κατ' ἐξοχήν, dem Quecksilber, ähnlich war, und mit diesem war es endlich auch wegen seines hohen Gewichts und seiner Weichheit zusammenzustellen. Wenn Olympiodor³ von dem alchymistischen Blei sagt: τῷ βάρει καταδύεται καὶ ἐφέλκεται εἰς ἑαυτὴν πάντα, ist es offenbar, dass hier Quecksilber gemeint wird, dessen Geneigtheit, sich mit den Metallen zu verbinden, Zosimos den Stoff zu einer Allegorie gab,⁴ von der Olympiodor sagt, dass sie vom Blei handelt.⁵ — Ein altes

¹ 94,4 f. Dagegen ist es ein Missverständnis von Olympiodor (s. unten), wenn er ein Zitat aus Ph. et M. anführt.

² Vgl. Galen XII 230.

³ 93,7.

⁴ 96,7 f. vgl. 63,5.

⁵ 96,2 f.

Rezept¹ handelt von der Fixierung des Quecksilbers, und das Produkt der Operation wird μόλυβδος χλιαροπαγές genannt. — Wenn Zosimos von einem Prozess spricht, durch den die Feuchtigkeit des Bleies getrocknet wird, und diesen Prozess einer πήξις vergleicht,² ist Blei offenbar als Quecksilber zu verstehen. — Die Mumie des Osiris wird als Quecksilber erklärt,³ und in der Allegorie wird Osiris nicht nur das Prinzip des Feuchten, sondern wahrscheinlich auch μόλυβδου τὸ πᾶν⁴ genannt. — Und wenn von dem färbenden πνεῦμα des Bleies gesprochen wird,⁵ ist es jedenfalls nicht das gewöhnliche Blei. — In einer Vision sieht Krates⁶ Gefässe von Gold, das vom Blei des weisen Temmis gemacht ist. Von diesem Blei wird gesagt, dass es besonders kalt ist, und dass es Festigkeit dem Feuer gegenüber bewirkt, warum es auch »Gummi« genannt wird.⁷

In einem oft angeführten Zitat von Maria sieht sie den Ausgangspunkt der Kunst im schwarzen Blei, das sie auch »unser Blei« nennt, und sie betont, dass es etwas anderes ist als das gewöhnliche Blei.⁸ Ferner sagt sie, dass es entsteht »indem das Körperliche unkörperlich und das Unkörperliche körperlich wird [diese Ausdrücke sind aus den Allegorien vom Destillieren bekannt] und zwei eins werden«⁹ — also indem zwei Stoffe zusammendestilliert werden. Dasselbe heisst in einem anderen Zitat: ἐὰν μὴ τὰ

¹ 31,1 f.

² 256,18 vgl. 140,17 f.

³ 274,1.

⁴ 95,5 f.

⁵ 249,6 f.

⁶ La chimie au moy. âge III 61 f.

⁷ In ähnlicher Weise wie die Alchymisten Quecksilber »Blei« nannten, haben sie das Sublimat von Schwefelarsen und Schwefel »Bleiweiss« genannt. 139,6.

⁸ 93,10 f.

⁹ 93,13 f.

πάντα τῷ πυρὶ ἐκλεπυνθή, καὶ ἡ αἰθάλη πνευματωθεῖσα βασταχθή, οὐδὲν εἰς περας ἀχθήσεται.¹

»Die Asche«, »das schwarze Blei«, »unser Blei«, »die schwarze Flüssigkeit«, ist ohne Zweifel das schwarze Zinnober, in dem nach der Meinung der Alchymisten das Gold potentiell vorhanden war — wie in der schwarzen Asche bei der Gewinnung des Goldes aus dem goldführenden Sand.

Neben dem »schwarzen Blei« oder »unserem Blei« spricht Maria von einem anderen Stoff: χαλκομόλυβδος oder μολυβδόχαλκος. Nach Olympiodor² scheint er dasselbe zu sein wie das schwarze Blei, vielleicht mit einem Zusatz. Andere Kommentatoren erklären das Wort anders,³ offenbar aber ohne Anhalt in alten Schriften. Von der Verbindung χαλκομόλυβδος handeln wahrscheinlich die Worte der Maria: ζεύξατε ἄρρενα καὶ θήλειαν, καὶ εὐρήσεται τὸ ζητούμενον· χωρὶς γὰρ ταύτης τῆς οἰκονομίας τῆς συζυγίας οὐδὲν δύναται κατορθωθῆναι. ἡ γὰρ φύσις τῇ φύσει τέρεται.⁴ Man könnte annehmen, dass, wenn μολυβδος Quecksilber bedeutet, χαλκός Schwefel bedeuten müsse, und so ist es auch aufgefasst worden,⁵ freilich aber durch eine sehr zweifelhafte Auslegung eines Zitates; und was Maria »unser Kupfer« oder χαλκὸς ἀσκίαστος nennt, kann nicht Schwefel sein.

Von der Herstellung des χαλκ. ἀσκιαστ. sagt sie,⁶ dass man Kupfer mit θεῖον (nicht aber mit gewöhnlichem θεῖον, sondern τοῦτο τὸ θεῖον) brennt, es mit νιτρέλαιον (νιτρ.

¹ 93,16 f.

² 93,18 f.

³ 431,3 f. vgl. 45,26.

⁴ 102,14 f.

⁵ 152,1 f.

⁶ 182,5 f. vgl. 152,1 f. 146,16.

wird überall in den alchymistischen Schriften bei Reduktion von Schwefelverbindungen zum Binden des Schwefels verwendet) reduziert und es durch Einblasen »schattenlos« (χαλκ. ἀσκίαστος) macht. Nach Ph. et M.¹ ist χαλκ. ἀσκ. ein Kupferamalgam, und diese Auffassung ist ja mit den Worten der Maria wohl vereinbar; in dem Falle ist χαλκός ἀσκίαστος und χαλκομόλυβδος dasselbe (wenn man μόλυβδος in seiner alchymistischen Bedeutung auffasst).

In einem Rezept² empfiehlt Maria ein Blatt von »unserem Kupfer« und ein Goldblatt drei Tage und Nächte in Schwefeldampf (in Kerotakis) anzubringen; sie scheint somit eine Art Goldlegierung hergestellt zu haben.³

Von anderen symbolischen Namen, die Maria in ihren Schriften verwendete, ist zu erwähnen: τὰ μοτάρια⁴ τῆς ξανθῆς σανδαράχης,⁵ womit sie wahrscheinlich sublimiertes Arsenik oder Arsensäure bezeichnet; »runder Alaun«⁶ ist sicherlich Realgar, und »Gummi« Quecksilber.⁷ μαγνησία oder σῶμα τῆς μαγνησίας bedeutet zuweilen Schwefelkies, so z. B. in Ph. et M. und bei Agathodaimon, der es mit Schwefelantimon und Schwefelblei zusammenstellt;⁸ zuweilen wird es von einer weissen Komposition gebraucht,

¹ 43,25 f.

² 146,16 f.

³ Maria spricht von »unserem Blei« und »unserem Kupfer«; »Eisen nach der jüdischen Methode« wird auch erwähnt (287,17 vgl. 285,14. 357,7); ob dies aus den Schriften der Maria herrührt, oder was es ist, ist nicht zu sagen.

⁴ Eigtl. zerzupfte Leinwand, Charpie.

⁵ 192,17 vgl. 103,1. 158,2.

⁶ Berth. Trad. 172.²

⁷ Sie spricht von einer Fixierung von ὕδωρ θείου und Gummi 146,11; 14. Wenn das Quecksilber Gummi genannt wird, muss es nach der Auffassung geschehen, dass es das Quecksilber ist, [das den Schwefel fixiert, welche Auffassung man 273,18. 276,20 findet. (Vgl. La chimie au moyen âge III 61 f.).

⁸ 151,21.

die Zinnober enthält.¹ Maria scheint es in derselben Bedeutung wie $\mu\omicron\lambda\upsilon\beta\delta\acute{o}\chi\alpha\lambda\omicron\varsigma$ gebraucht zu haben;² ganz deutlich sind die Aussagen der Kommentatoren indessen nicht; so viel ist aber klar, dass $\mu\alpha\gamma\upsilon\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ eine der Mischungen war, die durch den alchymistischen Prozess entstanden, warum das Wort auch als $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$ erklärt wurde.³

Neben der Herstellung des »schwarzen Bleis«, der $\mu\alpha\gamma\upsilon\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ usw. muss man beim Goldmachen, nach der Lehre des Hermes, des Agathodaimon und der Maria sein Augenmerk auf eine wiederholte $\pi\lambda\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und eine gründliche $\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ richten. Aus Dioskurides und Plinius sind auch diese Operationen bekannt, durch die das Metall von Lehm, Stein und anderen fremden Stoffen befreit wird, indem das Erz ganz fein zermalmt wird, wonach die fremden Bestandteile durch wiederholtes Auslaugen entfernt werden.⁴ Bei Maria hiess es: $\pi\lambda\acute{\upsilon}\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \pi\lambda\acute{\upsilon}\nu\omicron\nu$,⁵ und Agathodaimon lehrte, dass der Stoff so fein pulverisiert, wie die Ärzte es tun,⁶ und so lange gereinigt werden sollte, bis er wie Wasser durch das Sieb rinne.⁷ Derselbe Ausdruck begegnet uns bei Hermes,⁸ und er deutet an, woher er ihn hat, wenn er sagt, dass die Reinigung fortgesetzt werden muss, bis die Lösung wie Akaziensaft sei.⁹ Eben vom Akaziensaft

¹ 154,7. 188,3. 194,11. 397,7.

² 192,1 f. 195,1 f.

³ 64,1. 172,2. Hermes hat offenbar auch von $\mu\alpha\gamma\upsilon\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ geschrieben (198,4), es verlautet aber nicht was.

⁴ Ein typisches Beispiel ist die Reinigung des unedlen Galmeis (Diosk. V 75,8), welche auch in der alch. Sammlung (p. 207) ohne Anknüpfung im Texte beschrieben ist.

⁵ 99,16 vgl. 71,2.

⁶ 183,15.

⁷ 156,11 f.

⁸ 156,17 f.

⁹ 156,14.

sagt Dioskurides,¹ dass er gereinigt werden muss, bis er wie klares Wasser wird.

Man findet indessen auch eine Reinigung erwähnt, die ἡ ταριχεία genannt wird; da ταριχεία eigentlich das Einweichen oder Einpökeln bedeutet, ist hiermit offenbar ein langwieriger Prozess angedeutet. Hermes,² Agathodaimon³ und wahrscheinlich auch Maria⁴ beziehen die ταριχεία auf »den Sand«, und Hermes nennt diese »Reinigung des Sandes« τὴν μεγάλην θεραπείαν.⁵ Er beschreibt sie als ein Auslaugen, das vom 25. Febr. bis zum 25. Aug. dauert,⁶ wodurch die Erde entfernt wird, so dass schliesslich τὰ πέταλα τοῦ χρυσοῦ, ἀργυρίζοντα ἢ μολυβδίζοντα, frei liegen. Das hat ja den Anschein, als ob hier von einem Auslaugen von goldführendem Sand die Rede sei; aber Olympiodor hat doch sicherlich recht, wenn er sagt, dass diese Worte τὴν μυστικὴν πλύσιν betreffen,⁷ die οὐ δια χειρῶν geschieht, sondern durch θεῖον ὕδωρ und Destillation von τῶν ὁμορρευστησάντων φευκτῶν.⁸ Mit anderen Worten, ταριχεία bezeichnet eine Vergleichung der Herstellung des künstlichen Zinnobers mit dem Waschen des goldführenden Sandes. Es wird nirgends gesagt, warum eben diese Zeit zur ταριχεία gewählt wurde; vielleicht war es, weil das wirkliche Goldwaschen zu dieser Zeit geschah.

¹ I 101.

² 72,21.

³ 156,12.

⁴ 71,3.

⁵ 72,21.

⁶ 69,15 f. Das dies Zitat von Hermes stammt, wird später allgemein angenommen (vgl. 128,16. 422,16), und es stimmt mit der Überschrift ὅσα ἀπὸ Ἑρμοῦ καὶ τῶν φιλοσόφων ἦσαν εἰρημένα d. h. erst etwas von Hermes, dann etwas von den Philosophen; die Zitierung wird § 2,5 fortgesetzt.

⁷ 72,14 f.

⁸ D. h. Schwefelarsen, Schwefel und Quecksilber. Anderswo sagt

Wenn man Stephanos glauben kann, ist ein längeres Fragment von Maria überliefert,¹ in welchem Falle man sich eine Vorstellung von ihrem Stil machen kann. Der Stil dieses Fragments ist dem des Kleopatra-Dialogs ähnlich; man findet dieselbe hochgestimmte Rhetorik, und die ersten Worte (δῆλα ὑμῖν ποιοῦμαι) erinnern an eine Predigt; auch hier wird das Entschleiern der Geheimnisse der Alten versprochen,² und das Mysterium der Alchymie wird auch hier gelobt. Nur Allegorien finden sich nicht hier; die symbolischen Namen aber, womit alle Stoffe bezeichnet werden, machen die Rede ebenso dunkel wie die der Kleopatra.

Der Anfang des Fragments handelt von dem »Alabasterstein«, von dem gesagt wird, dass er »der Stein, der kein Stein ist« in den alten, dunkeln Schriften ist; und es wird hinzugefügt: Er ist das Mithrasmysterium. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die Alchymisten Mithrasverehrer waren; sie haben aber die Mithrasreligion, wie die Astrologie, gekannt, und der Sonnenkultus der ersteren hat ihnen, die mit den Worten: Sonne und Gold (welche sie mit denselben Zeichen schrieben) spielten, Beiträge zu ihrer Bildersprache geliefert. Von dem Alabasterstein heisst es ferner: κάτοχον αὐτὸν εἶναι πάσης βαφῆς φευκτῆς. Wenn das Fragment von Maria herrührt, ist der Alabaster somit, da sie Quecksilber als »Gummi« bezeichnete, wahrschein-

Olympiodor schlechthin (99,7 f), der Gegenstand der ταριχεῖα sei τὰ θεῖωδη, welche von einigen in leinene Lappen gewickelt, nach der Anweisung des Hermes, und von Anfang April einmal über das andere in Meerwasser gekocht werden. Dass »Kochen« dasselbe ist wie Destillieren, wurde früher erwähnt; »Meerwasser« ist sicherlich θεῖον ὕδωρ vgl. Kleopatra von der Destillation des Schwefels (293,5): ἐκ θάλασσης ἀναβαίνει u. s. w.

¹ B. Al. Gr. II § 1—§ 2 vgl. Steph. b. Ideler 246,6 f.

² 114,1; 11.

lich ein Quecksilberpräparat. In diese Richtung weist auch der Schluss des Fragments, worin von den Stoffen die Rede ist, womit der Alabaster gemischt werden muss, um »die Perle«, »die köstliche Perle«¹ zu bilden, die ἡ τελείωσις τοῦ ὑλαίου² ermöglicht. Diese Stoffe werden κώμαρι und χρυσόλιθος genannt; letzteres bezeichnet, wie erwähnt, Schwefelarsen, und ersteres wird von sämtlichen Kommentatoren als ein Arsen — oder Schwefelpräparat erklärt.³

Von den Schriften, welche den Namen des Agathodaimon trugen, ist nur sehr wenig übrig.⁴ Aus den Zitaten geht hervor, dass er mit den alten Begriffen: ψυχή, πνεῦμα, σῶμα⁵ und σώματα-ἀσώματα⁶ arbeitete; dass er sowohl den Begriff »Asche« als die ταριχεία des »Sandes« mit Hermes und Maria gemein hatte, ist erwähnt. Es wird von ihm erzählt, dass er sich besonders für den Dampf der drei flüchtigen Stoffe interessierte⁷ und allerlei »Dampf« zusammennischte⁸ — das war aber wohl nur, was sämtliche Alchymisten der ältesten Zeit taten. Originaler war er vielleicht dadurch, dass er grosses Gewicht auf die Anwendung des Arseniks legte.⁹ Ein Satz von ihm von der Behandlung des Kupfers wird immer angeführt:¹⁰ μετὰ τὴν

¹ 114,10. L. μάργαρον, vgl. 114,15; 20. Steph. b. Ideler 204,5.

² 114,20.

³ So auch in dem alch. Lex. B. Al. Gr. 9,19. — Hier wird von dem, was ἐν ταῖς λοξαῖς γραφαῖς (114,3) geschrieben war, gesprochen; auch anderswo scheint Maria die älteren Alchymisten zitiert zu haben 146,12; 14 παρ' αὐτοῖς. 192,7 αἱ διδασκαλίαι.

⁴ Eine derselben scheint den Titel: διδασκαλία τοῦ προβαφίου gehabt zu haben (193,24).

⁵ 150,18. 195,8. 180,5.

⁶ 150,7.

⁷ 84,18.

⁸ 235,15 vgl. 280,6.

⁹ 139,13.

¹⁰ Z. B. 115,7. 169,13.

τοῦ χαλκοῦ ἐξίωσίν τε καὶ ἐξίσχνωσιν καὶ μέλανσιν, εἶτα λεύκωσιν, τότε ἔσται βεβαία ξάνθωσις. ἐξίωσις bedeutet nach einem sonst sehr guten Kommentator¹ die Austreibung des Schwefels aus der Schwefelverbindung; das stimmt mit dem alchymistischen Gebrauch des Wortes ἴος, wonach ἴος sowohl Schwefeldampf als die alchymistische Komposition bedeutet.² ἐξίσχνωσις bedeutet wahrscheinlich das Pulverisieren, μέλανσις das Rösten, λεύκωσις die Behandlung mit Quecksilber, ξάνθωσις die Behandlung mit der alchymistischen Komposition.

Es wurde früher erwähnt,³ dass Fragmente eines Briefes überliefert sind, worin Agathodaimon dem Osiris einen orphischen Vers erklärt; die Überlieferung war indessen so schlecht, dass nicht viel daraus zu lernen war. Agathodaimon als Lehrer des Osiris ist aus der astrologischen⁴ und gnostischen⁵ Literatur bekannt. Den späteren Alchymisten scheint Agathodaimon als eine hervortretende Figur dagestanden zu haben; sie reden nämlich von »Agathodaimonisten«, so dass man den Eindruck bekommt, dass sämtliche alte Alchymisten darunter zu verstehen sind.⁶

Dies hängt vielleicht mit einer merkwürdigen Aussage Olympiodors zusammen: Agathodaimon sei die Schlange Ouroboros.⁷

¹ 217,10.

² 176,17. 216,12 f. 280,3. 278,17 f. Steph. b. Ideler 244,16. 246,26. — B. Al. Gr. 299,11. Steph. b. Ideler 246,33 (wo τὰ δύο συνθέματα καὶ τὸν ἰόν offenbar ein rhetorischer Ausdruck ist für τὰ δύο συνθέματα d. h. τὸν ἰόν).

³ S. S. 27.

⁴ Philologus. VI Suppl. 332.

⁵ Cyrill. IX 588 (Migne).

⁶ B. Al. Gr. 208,1 f. Steph. b. Ideler 244,17 f.

⁷ 80,1 f. Den Ausgangspunkt der Erwähnung dieses Gegenstandes bei Olympiodor bieten einige Bemerkungen vom Verhältnis zwischen ἀρχή und στοιχεῖον dar; wenn es dann heisst (79,24 f.): ὡς καὶ Ἄγ. τὴν ἀρχὴν ἐν τῷ τέλει θείας, καὶ τὸ τέλος ἐν τῇ ἀρχῇ. δράκων γὰρ οὐροβόρος βούλεται

Sonst findet man, meines Wissens, keine Spuren von einer Verbindung von Agathodaimon und Ouroboros; jeder für sich kommen sie aber in gnostischen Schriften und sonst vor. Agathodaimon ist aus Münzen, Inschriften und Papyri der Kaiserzeit als Gott der Fruchtbarkeit (in welcher Eigenschaft er als eine Schlange abgebildet wird) und als glückspendender Gott überhaupt bekannt. In einem gnostischen Gebet wird er als *πλουτοδότα αἰών* erwähnt.¹ — Ouroboros kommt als Rahmen um Isis mit Horn, *κάνθαρος* oder der Sonne auf gnostischen Gemmen vor, mit Inschriften wie *ιαω σαβαωθ ἀβραζαζα*.² In ähnlicher Weise findet man Ouroboros als Rahmen um den Gott Atmou auf Mumienamuletten;³ anscheinend wird die Figur in diesen Fällen nur als Dekoration verwendet. Die Vorstellung von einer Schlange, die sich selbst verzehrt, gehört der volkstümlichen Fabel an, wie Epiphanius zeigt.⁴ Dagegen hat Ouroboros als ein Symbol des Himmels bei den Ägyptern keinen anderen Gewährsmann als Olympiodor,⁵ der sich hier offenbar einer Verwechslung schuldig macht. Denn bei den Gnostikern war Ouroboros das Symbol von kosmischen Phänomenen, die einen Kreis bilden. So heisst es in Pistis Sophia:⁶ *Δισκοσ solis δε erat magnus δρακων*

εἶναι, sieht man, dass Ag. durch ein Wortspiel zwischen *ἀρχή* = Prinzip und *ἀρχή* = Anfang in die Diskussion hineinkommt. Ferner setzt Olymp. A und Ω zu *ὠὰ* zusammen, was als Plur. von *ὠόν* und als identisch mit der Figur, die Ouroboros bildet, erklärt wird!

¹ REITZENSTEIN. Poimandr. 30.

² DIETERICH. Jahrb. f. cl. Philologie Suppl. 16. p. 764 f.

³ LEEMANS. Adnot. ad Horapoll. Hierogl. 124.

⁴ Ctr. hær. I 61 C. 151 B.

⁵ 80,8 f. — Was Euseb. (præp. evang. I 10,41 d) berichtet, dass die Ägypter (nach Sanchuniaton) den Kosmos als einen Kreis mit Agathodaimon mit dem Habichtkopf in der Mitte abbildeten, so dass die ganze Figur einer Theta ähnlich wurde, ist doch etwas Anderes.

⁶ 359.

cuius cauda erat in suo ore; und vom Nachthimmel heisst es in derselben Weise:¹ caligo externa magnus δρακων est cuius cauda in suo ore.

Die gnostischen Alchymisten haben dann Ouroboros als das Symbol des Kreislaufes im Apparate gebraucht. Bei dem Dichter Theophrastos² (der einzige, der, von Olympiodor abgesehen, das Wort nennt) ist οὐροβόρος ὁ δράκων der Dampf, der als Flüssigkeit herabfällt. Namentlich in Kerotakis war das Bild von einem geschlossenen Kreise deutlich. Hier werden nämlich beim Anstossen die Schwefel- und Arsenikdämpfe an der Decke und den Wänden des Apparats verdichtet und laufen auf den Boden herab, wo sie vermöge der da herrschenden höheren Temperatur wieder verdampfen; wenn es Quecksilber- oder Zinnoberdämpfe sind, werden sie in derselben Weise verdichtet, und vermöge ihres Gewichts fallen sie auf den Boden herab und verdampfen wieder.³ Wie man zur Zeit des Aristoteles⁴ den Kreislauf des Wassers durch einen kosmischen Okeanos, der im Verhältnis zur Oberfläche der Erde senkrecht lag, symbolisierte, war es für die Alchymisten natürlich, den Kreislauf in Kerotakis durch einen Kreis oder also durch ein Bild, das den Gnostikern vertraut war: eine Schlange, die sich in den Schwanz beisst, zu symbolisieren.

Eine allegorische, alchymistische Schrift mag somit sehr wohl den Kreislauf in Kerotakis, den ἀγαθὸς δαίμων der Alchymisten, ihren πλουτοδότης αἰών als Agathodaimon Ouroboros gepriesen haben.

Hermes beruft sich auf Agathodaimon,⁵ wo er von

¹ 319.

² 332,10.

³ S. Berth. Introd. 147.

⁴ Meteor I 347 a.

⁵ 125,10 f. 263,8 f.

»dem Resultat der Ausströmung des Mondes« mit der *ἄκαυστον φύσιν* (also Zinnober) schreibt.¹ Er scheint die Form des Briefs öfters verwendet zu haben; ein früher erwähntes Zitat endet mit der Anrede: *κάλλιστε τῶν σοφῶν*,² und anderswo wird sein Brief an Pauseris zitiert,³ worin er auf eine Schrift: »Das Schlüsselchen« (dieser Titel kommt auch sonst in der mystischen Literatur vor) hinweist, ohne dass es deutlich wird, ob er der Verfasser ist.

Symbolische Namen hat er ebenso viel benutzt wie Maria. »Der purpurne Stein«⁴ war wahrscheinlich eine Schwefelverbindung; ein Kommentator erklärt eine ganze Reihe solcher Ausdrücke sicherlich richtig als Bezeichnungen von Schwefel-, Arsenik- und Quecksilberverbindungen.⁵

Übrigens hat er, wie aus einem grösseren Fragment hervorgeht,⁶ dasselbe Verfahren wie die anderen gebraucht, wiederholte Destillationen und Mischungen von Destillat und Destillationsrest. Bei ihm kommt der Ausdruck *σῆψις* vor, der später von einer Dekomposition durch Wärme, besonders im Apparate, allgemein gebraucht wird.⁷

In der Komposition, welche die Alchymisten durch eine fast unendliche Reihe von Prozessen herstellten, meinten

¹ S. S. 12.

² 70,3.

³ 281,15 f.

⁴ 281,16.

⁵ 189,4 f.

⁶ Das Fragm. umfasst das Herstellen von Gold, Silber, Perlen, Edelsteinen und Purpur — dieselben Seiten der Färberkunst, welche in den Handwerkerbüchern des Altertums und Mittelalters vereinigt sind. Spuren von Glasfärbung, d. h. Herstellung von künstlichen Edelsteinen finden sich auch in den Fragmenten der Maria und des Ostanos; in der alchymistischen Sammlung sind indessen die anderen Seiten der Kunst völlig zurückgedrängt, und das ganze Interesse sammelt sich um das Gold- und Silbermachen.

⁷ Z. B. 88,21. 176,7. 196,6. 246,17 f. 275,15 f. 277,7 f. 338,6 f.

sie, dass Gold vorhanden wäre, jedenfalls potentiell, und darum nannten sie die Komposition »Goldsand« oder »schwarze Asche«. Und deswegen sei, nach ihrer Meinung, eine Kluft zwischen ihnen und den Handwerkern, die durch gewisse Manipulationen etwas, das Gold ähnlich, aber unecht und vergänglich war, hervorbrachten. Dies wird ohne Zweifel in einem Zitat bei Olympiodor¹ ausgedrückt, dessen Verfasser nicht genannt wird, wahrscheinlich aber Hermes ist — wie bei den umstehenden Zitaten.

Und noch deutlicher geht diese Anschauung aus einer Schrift hervor, die uns nur unvollständig (in der geringeren Handschriftenklasse) überliefert ist, die nie zitiert wird, deren Reste aber das Gepräge der gnostischen Alchymie tragen, und deren Titel: der Brief der Isis an Horos ist.² Der Anfang des Briefs ist verdorben;³ er lautet so: Ἀπιέναι σου μέλλοντος, ὃ τέκνον, ἐπὶ ἀπίστου Τύφωνος μάχης καταγωνίσασθαι περὶ τοῦ πατρός σου βασιλείας, γενομένης μου ὄρμανουθι ἱερᾶς τέχνης Αἰγύπτου, καὶ ἐνταῦθα ἰκανὸν χρόνον διέτριβον κ. τ. λ. Es ist offenbar, dass der Ortsname, worauf ἐνταῦθα sich bezieht, ausgefallen ist; ὄρμανουθι ist verschrieben, scheint aber ein Wort zu sein, das ἱερᾶς τ. Α. regiert hat; wahrscheinlich war es eine spezielle Bezeichnung für diejenigen, die in die erwähnte τέχνη eingeweiht

¹ 74,2 f: ὅτε χρυσὸν ἔλαβες, ὀφείλεις οἰκονομήσαι, καὶ εἰ προσεχῶς οἰκονομήσεις, τὸν χρυσὸν ἔξεις. καὶ μὴ ὑπολάβῃς, φησὶν, ἀπὸ ἄλλων τινῶν ἐννοιῶν (f. l. εἰδῶν) καὶ βοτανῶν βαφὴν εἶναι, ἀλλὰ αὐτῇ τῇ φυσικῇ χρήσει σχόλασον, καὶ ἔξεις τὸ ζητούμενον.

² 28 f.

³ Es hilft nicht, wie REITZENSTEIN (Poimandr. 141 f.), dem Text von L zu folgen, denn L ist ein Ms. aus dem XVII. Jahrh., das immer einen verständlichen Text gibt, oft aber auch deutlich zeigt, dass dieser Text auf Konjekturen beruht. (Eine Vergleichung von 29,1 f und 33,11 zeigt, dass es auch hier so ist; und μυστικῶς, in den Text von L nach einer Randglosse μυστικῆς in A eingeführt, zeigt, dass L von A abhängig ist).

waren, die wohl eine Art Magie war; die Mager Ägyptens waren ja seit Moses' Zeit berühmt.¹ Von der Alchymie ist dies jedenfalls nicht gesagt,² da Isis nachher ganz zufällig etwas von dem Gold- und Silbermachen erfährt — von einem Engel, der sie hier sieht und ihr das Geheimnis als Preis ihrer Liebe offenbart.

Angelologie dieser Art ist aus der jüdischen Literatur wohlbekannt; um das berühmteste Beispiel zu nennen, sei an die Erzählung von den gefallenen Engeln im Buche Henoks erinnert. Dieser Engel hat auf dem Kopf eine Schale mit durchsichtigem Wasser, das offenbar ursprünglich eine Rolle gespielt hat,³ dessen Bedeutung aber nicht mehr klar ist. Isis muss einen Eid leisten, dass sie das Geheimnis niemand ausser ihrem Sohn erzählen will;⁴ der

¹ Nicht zum mindesten in der hellenistischen Zeit, vgl. JANNES und JAMBRES II Tim. 3,8 f.

² Reitz. meint, dass hier die Alchymie gemeint ist, und er verteidigt seine Auffassung, indem er L folgt und annimmt, dass ὄρμαν. ein Ortsname ist, eine Verschreibung von Ὁρμαχουθί, welches Wort er als einen ägyptischen Genitiv erklärt, der dasselbe wie Απολενος in einer Aufzählung von Städten (B. Al. Gr. p. 26) und den Tempel des Horus in Edfu (Gr. Apollinopolis) bezeichnen soll. Um die Reise der Isis zum Tempel des Horus zu begründen, nimmt R. eine wenig wahrscheinliche Identifikation von Horus und Chnuphis an. Ausserdem behauptet er, dass die Alchymie in Edfu gepflegt wurde, und führt als Beweis das erwähnte Aufzählen von Städten an. Dies Aufzählen bezieht sich indessen auf Städte, wo wirklicher Goldstaub verarbeitet wurde, und schliesst sich an einen fragmentarischen Auszug aus den Kapiteln an, welche Agatharkides von den Goldminen Ägyptens geschrieben hat.

³ 29,13; 22; 24.

⁴ 29,24 f. cfr. Reitz. Poim. 142¹). — Von einer Eidesleistung beim Eintreten in den Kreis der Alchymisten ist sonst nie die Rede. Das Stück p. 27, das den Titel Ὁρκος trägt, ist erstens byzantinisch, zweitens kein Eid, sondern das Vorwort zu einer alch. Schrift. Ein ähnliches Vorwort findet man Irenäus frg. I (ed. A. Stieren): ὀρκίζω σε τὸν μεταγραφόμενον τὸ βιβλίον τοῦτο κατὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν . . . ἵνα ἀντιβάλης δ μεταγράψω, καὶ κατορθώσης αὐτὸ ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν, μετεγράψω, ἐπιμελῶς. καὶ τὸν ὄρκον τοῦτο ὁμοίως μεταγράψης καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντι-

Inhalt dieses Eides ist aber ein ganz allgemeiner Ausdruck des bekannten Synkretismus der hellenistischen Zeit und bietet keinen Anhalt. Nach dem Eid folgt eine Hinweisung auf den Bauer Acharantos,¹ der weiss, dass wer Weizen sät, Weizen erntet, wer Gerste sät, Gerste erntet. Die Worte des Bauers werden zum Einschärfen der Lehre verwendet, dass kein Sprung von der einen Art zu der anderen stattfinde; ein solcher Sprung müsse als Resultat eine Missgeburt ergeben, die bald zugrunde gehen würde. Die Folgerung ist: Gold kommt nur von Gold.² Ὡς γὰρ προείπον ὅτι ὁ σίτος σίτον γεννᾷ, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον σπεῖρει, οὕτως καὶ ὁ χρυσὸς χρυσὸν θερίζει, τὸ ὅμοιον τὸ ὅμοιον. ἐφανερώθη νῦν δὲ τὸ μυστήριον.

Es folgen mehrere Rezepte, die freilich alt scheinen, deren Gesamtheit wohl aber ursprünglich nicht in den Brief gehörte, der sicherlich kaum mehr als ein Rezept enthalten hat. Der Ausdruck τὸ μυστήριον τοῦ φαρμάκου τῆς χήρας,³ der mit dem Anfang des Briefs stimmt, zeigt vielleicht, welches Rezept man als zum Briefe gehörig betrachten darf. Auch sonst findet man Reste von Rezepten an den Namen der Isis geknüpft,⁴ was niemand wundern darf, da Isis bekanntlich in späterer Zeit als Urheberin von allerlei φάρμακα verehrt wurde.⁵

Die Alchymie hat, wie erwähnt, einen Heros eponymos, Chymes (Chimes) gehabt; wenn es bei Stephanos⁶ von γράφω. — Und das Stück p. 27, das die Überschrift: Der Eid des Pappos hat, ist kein Eid, sondern eine Beschwörung, die ganz losgerissen da steht.

¹ Vgl. 89,10 wo der Bauer Achaab heisst.

² 30,21: ἐξ ἄμμου, καὶ οὐκ ἐξ ἄλλων οὐσίων.

³ 32,22.

⁴ p. 375.

⁵ Vgl. Diodor I 25.

⁶ Ideler 246,36.

ihm heisst: καί φησιν ἡ φωνὴ ἡ ἱερατικὴ »ἠῦρηται ὁ πᾶν, ὁ ἀπὸ κρίσεως Αἰγύπτου ζητούμενος«, hat es den Anschein, dass Chymes mit Chim, der auf griechisch Pan¹ genannt wird, zusammengemischt wurde, warum auch der Satz: ἔν τὸ πᾶν, der so vielen anderen beigelegt wurde, ihm zugeschrieben wurde. Auch Rezepte von ihm haben existiert, davon ist aber so viel wie nichts übrig.²

Sucht man in den alten alchymistischen Schriften, um auf die Frage vom Ursprung der Alchymie eine Antwort zu finden, ist die Antwort: Die Alchymie beruht auf einer Offenbarung. Wer diese Offenbarung gegeben oder empfangen hat, davon gab es aber keine feste Tradition. Der grosse Lehrer der Juden, der grosse Mager der Perser, die zauberkundige Göttin der Ägypter, der erfinderische Gott der Griechen und viele andere mussten der Alchymie den Glanz von ihrem Namen verleihen. Die Götter, die Propheten, die Weisen aller Länder und aller Zeiten wurden in Ägypten in der hellenistischen Zeit als grosse Zaubermeister verehrt, und weil sie Gegenstand der Verehrung und Furcht des Volkes waren, wurden sie Götter und Propheten der zahllosen religiösen Sekten, deren Mysterienschriften durch ihre Namen Verbreitung fanden; und so haben die Alchymisten auch ihnen, teils aus Ehrfurcht vor diessen Grossen, teils aus Eifer für ihre Kunst ihre heiligen Bücher zugeschrieben.

Damit ist der Alchymie das Gepräge der hellenistischen Zeit aufgedruckt. In diesem Synkretismus machen indessen die jüdischen Züge sich stärker als die anderen geltend und setzen es ausser Zweifel, dass die ältesten Alchymisten

¹ Brugsch. Rel. und Myth. d. Ägypter. 24 f.

² 182,18. 183,22.

jüdische Gnostiker waren. Da aber auch (trotz der Wachsamkeit späterer, christlicher Alchymisten) ein Rest von christlichem Gnosticismus (die Antwort des Christus vom Wesen der Kunst) überliefert ist, müssen die ersten Alchymisten als juden-christliche Gnostiker aufgefasst werden. Die Alchymie ist somit kaum älter als II.—III. Jahrh. n. Chr. Sonst existiert kein inneres Indicium, das vom Alter der Alchymie eine Andeutung geben könnte; und ausserhalb des Kreises der Alchymisten findet man die Alchymie nicht vor ca. 484 n. Chr. erwähnt.

Um das Alter der Alchymie zu bestimmen¹, weist man gewöhnlich auf eine Tradition hin, die sich bei Suidas² findet, aber auf Johannes Antiochenus (d. h. VIII. Jahrh.) zurückgeht, wonach Diokletian nach einem Aufruhr in Ägypten (es muss im Jahre 296 gewesen sein) τὰ περὶ χημείας (I. χυμείας) ἀργύρου καὶ χρυσοῦ τοῖς παλαιοῖς αὐτῶν γεγραμμένα βιβλία . . . πρὸς τὸ μηκέτι πλοῦτον Ἀιγυπτίας ἐκ τῆς τοιαύτης περιγίνεσθαι τέχνης, μηδὲ χρημάτων αὐτοῦς θαρροῦντας περιουσία τοῦ λοιποῦ Ρωμαίοις ἀνταίρειν verbrennen liess. Diese Nachricht, die also erst ca. 400 Jahre nach der Begebenheit auftaucht, scheint mir nur wenig glaubwürdig. Es ist doch augenfällig, dass die Bedeutung, welche hier der Alchymie beigelegt wird (sie hat Ägypten reich gemacht, macht Ägypten für die Römer gefährlich) auf eine alchymistische Quelle hinweist.³ Dazu kommt,

¹ Früher hat man (nach Scaliger) eine Hindeutung auf die Alchymie bei Firmic. Matern. zu finden geglaubt; diese Hindeutung hat sich aber als eine Interpolation aus dem XV. Jahrh. erwiesen (DIELS. Antike Technik. 108). Andere Anhalte, die man zu haben glaubte, sind auch im Laufe der Zeit weggefallen.

² S. v. Διοκλητιανός. Vgl. s. v. χημεία, letzteres ist offenbar aus ersterem ausgeschrieben.

³ Johs. Antiochenus scheint auch sonst eine alch. Quelle benutzt zu haben, s. die auf ihn zurückgehende Erklärung vom goldenen Vlies. s. v. δέρας.

dass Erzählungen von Verbrennung alter, heiliger Bücher nicht selten sind. Im Anfang dieses Artikels bei Suidas heisst es z. B., dass Diokletian die heiligen Bücher der Christen verbrennen liess; die pseudokl. Homilien erzählen, dass Nebukadnezar die heiligen Bücher der Perser verbrennen liess, und nach persischer Tradition ist es Avesta in derselben Weise gegangen.¹ Wie eine solche Tradition sich bildet, ist leicht zu verstehen.

Erst bei Aeneas aus Gaza darf man mit Sicherheit sagen, dass die Alchymie erwähnt wird. Im Dialoge »Theophrastos«, der ca. 484 geschrieben wurde, wird zweimal auf die Alchymie hingedeutet. Der Syrer Euxitheos sagt hier:² ἡ δὲ ὕλη . . . μεταβολὴν ὑποδέχεται· οἷον εἰ Ἀχιλλεὺς σταίη χαλκοῦς, λυθειή δὲ τῷ χρόνῳ οὗτος ὁ Ἀχιλλεὺς, καὶ τινες τὸν χαλκὸν ἡμελημένον λαβόντες καὶ κατακερματίσαντες πανταχοῦ διασπείρουσι, σοφὸς δὲ τις ἤδη δημιουργὸς, ἐπαινέσας τοῦ χαλκοῦ τὴν ὕλην ὡς ἐπιτηδεῖαν τῇ τέχνῃ, τὸν χαλκοῦν συλλέγων τὸ ὄλον ἐξεύροι, εἴτα συγχωνεύσας καὶ ἐκκαθάρας, καὶ σοφία τινι καὶ δυνάμει τὸν χαλκὸν εἰς χρυσὸν μεταβαλὼν, τοῦ Ἀχιλλεῶς ἐπάγοι τὸ εἶδος, ὄφθειν ἂν χρυσοῦς ὁ χαλκοῦς Ἀχιλλεὺς. Obwohl der Ausdruck δημιουργός gebraucht wird, ist damit kein gewöhnlicher Handwerker gemeint, da die Transmutation σοφία τινι καὶ δυνάμει geschieht. Noch einmal³ erwähnt Euxitheos die Alchymie: καὶ οὐκ ἀπίθανος ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον τῆς ὕλης μεταβολή, ἐπεὶ καὶ παρ' ἡμῶν⁴ οἱ περὶ τὴν ὕλην σοφοὶ ἄργυρον καὶ καττίτερον παραλαβόντες καὶ τὸ εἶδος ἀφανίσαντες καὶ συγχωνεύσαντες καὶ χρώσαντες ἐπὶ τὸ σεμνότερον μεταβαλόντες τὴν ὕλην χρυσὸν καὶ κάλλιστον

¹ Bousset. Hauptprobl. 159.¹⁾

² p. 66. Boiss.

³ ibid. p. 71.

⁴ Hieraus geht hervor, dass man im Schlusse des V. Jahrh. Alchymisten in Syrien fand.

ἐποίησαν. Mit οἱ περὶ τὴν ὕλην σοφοί sind sicherlich nicht Handwerker gemeint, sondern diejenigen, die den Stoff zu scheiden und zusammensetzen verstanden.

Es sind indessen kaum die alten Alchymisten, die ihr Geheimnis in Allegorien und Symbolen versteckten, an die Euxitheos denkt. Was er erwähnt, ist eher ein späteres Stadium der Alchymie; die alte Gemeinde ist wahrscheinlich aufgelöst, während vereinzelt Alchymisten in aller Welt zu finden sind und ein ganz oberflächliches Wissen von der Alchymie allgemein ist. Zu einem solchen Stadium passt »Physica et Mystica« des Demokrit, eine Schrift, die eben eine oberflächliche alchymistische Kenntnis mitteilt und den Ausdruck: οἱ περὶ τὴν ὕλην σοφοί nahe legt durch Wendungen wie: τῆς ὕλης τὴν διαφορὰν ἐγνωκῶς ἠσκοῦμεν ὅπως ἀρμόσω τὰς φύσεις,¹ und: ὡς δὲ ἐτελειώσαμεν τὰς συνθέσεις τῆς ὕλης² und: ἴστε γὰρ τῆς ὕλης τὴν δύναμιν.³ Die Annahme hat somit eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass »Physica und Mystica« aus der letzten Hälfte des V. Jahrh. stammt; von der alten Alchymie aber kann man nur sagen, dass sie älter ist.

III. Demokrit.

Spuren alchymistischer Schriften von Demokrit hat man viel früher als im V. Jahrh. zu finden geglaubt. In einem der sogenannten Zauberpapyri⁴ sind 12 scherzhafte Ratschläge von Demokrit (Δ. παίγνια) aufgezeichnet;⁵ hier wird

¹ 42,22.

² 43,12.

³ 47,4.

⁴ Pap. Londin. 121 aus dem III. Jahrh. n. Chr.

⁵ Wessely. Denkschr. d. kais. Akad. d. Wiss. phil. hist. Klasse 42 Bd. p. 25.

angewiesen, wie man einem alten Weibchen das Schwatzen und Trinken abgewöhnt, wie man ohne zu büssen viel trinkt, wie man dem Koch das Anzünden unmöglich macht usw., und darunter steht eine Anweisung, die lehrt, wie man Kupfergeschirren den Anschein von Gold gibt, nämlich, wie es scheint, durch Putzen mit Schwefel und Kreide. Dass es sich hier nur um einen Scherz handelt, der nichts mit der Alchymie zu tun hat, zeigen jedoch die anderen guten Ratschläge sowie auch die Überschrift — und nicht zum mindesten die Anweisung selbst!

Ohne Verbindung mit der Alchymie ist auch Senecas ironische Bemerkung¹ zu denjenigen, die behaupten, dass Demokrit die Konstruktion der Wölbung erfunden habe, dass sie vergessen, dass Demokrit auch erfunden hat, wie man Elfenbein weich macht, und ebenfalls die allgemeine Methode, unechte Smaragde hervorzustellen. Schon bei Dioskurides² findet man ein Rezept zum Weichmachen des Elfenbeins, und in Pap. Holm.³ sind mehrere Rezepte zur Herstellung unechter Smaragde, eine allgemein verbreitete Fälschung, die auch Plinius erwähnt.⁴ Dass derartige Rezepte Demokrit beigelegt wurden, kann nicht wundern, denn ohne Zahl sind die Rezepte, die Plinius Demokrit zuschreibt, sie beziehen sich auf sämtliche Gebiete des praktischen Lebens — mit der Alchymie haben sie aber nichts zu tun.

Auch ein oder mehrere Rezepte zur Silberfälschung waren unter dem Namen des Demokrit in Umlauf; das

¹ Ep. 90,32.

² IV 75,4.

³ Herausg. v. LAGERCRANTZ. Hinsichtlich dieser Sammlung von Handwerkerrezepten, wie der Sammlung in Pap. Leidensis (Pap. græc. Mus. Lugd. Batav. edidit C. Leemans. II). s. Det danske Vid. Selsk. Overs. 1916.

⁴ 37,79.

sieht man aus einem der Handwerkerrezepte in Pap. Holm.¹ Der Handwerker, der das Rezept zu seinen übrigen Aufzeichnungen hinzufügte, hat sein Misstrauen hinsichtlich des günstigen Resultats ausgedrückt,² was man bei näherer Untersuchung wohl versteht. Das Rezept schreibt folgende Stoffe vor, wenn man Kupfer silberähnlich machen will: Salz, Alaun, Essig; Salz, Alaun, Essig, oder Salz, Alaun, Wasser, oder Salz und Alaun allein werden stets in Pap. Leid.³ zur Reinigung des Kupfers verwendet, wenn dies Metall mit einem edlen Metall zu einer Legierung vereinigt werden soll; es wird gesagt, dass das Kupfer durch die Reinigung heller wird, nirgends aber wird die Behandlung mit diesen Stoffen als dazu hinlänglich dargestellt,⁴ dem Kupfer das Aussehen von Gold oder Silber zu geben. Dies Rezept des Demokrit ist also entweder unvollständig oder schlecht, und mit der Alchymie hat es sicherlich nichts zu tun.

Die Sache steht so. Solange es Menschen gegeben hat, die sich mit Gold, Silber, Edelsteinen und Purpur schmückten, und so lange es Handwerker gegeben hat, die vom Verkaufen dieser Stoffe lebten, wurden diese edlen Stoffe gefälscht, weil sie so kostbar waren, dass ihre Fälschung der Mühe wert war; solange es Goldschmiede gegeben hat, haben sie vergoldete und versilberte Gegenstände und Gegenstände aus gold- oder silberähnlichen Kompositionsmetallen und Similisteine und Similiperlen als echte Waren

¹ α 13 f.

² ἐλένξει τὸ ἀποβησόμενον ἢ πείρα.

³ Z. B. Nr. 10. 19. 84. 85.

⁴ Nur einmal besteht die Operation ausschliesslich in der Anwendung dieser drei Stoffe, näml. Pap. Leid. Nr. 20, wo von einer Goldmünze die Rede ist, und die Absicht ist, wie Berth. (Introd. 34) bemerkt, das Herstellen einer schöneren Goldfarbe.

verkauft, darum ist aber nicht jeder Goldschmied ein Alchymist gewesen. Aus dem Altertum haben wir Beschreibungen der Methoden der Handwerker und der Alchymisten, und der Unterschied ist klar. Die Handwerker versuchen auf dem Wege der Erfahrung ein Produkt herzustellen, das dem edlen Stoff so täuschend wie möglich ähnlich ist; die Alchymisten versuchen mit Gottes Hilfe die unedlen Stoffe in edle zu verwandeln. Und die Methoden unterscheiden sich insofern, als die Alchymisten Destillationsapparate besitzen und den Dampf von Arsenik, Schwefel und Quecksilber verwenden und künstlichen Zinnober herstellen, mit anderen Worten auf Erfindungen und Entdeckungen bauen, die den Handwerkern unbekannt sind. Und die Alchymisten, Gnostiker wie sie sind, haben für die Unterschiede und Ähnlichkeiten, für die Natur der Stoffe Interesse und machen Theorien darüber.¹ In den Demokritrezepten der alchymistischen Sammlung treten die alchymistischen Kennzeichen deutlich hervor, und man unterscheidet leicht ein alchymistisches Demokritrezept von einem Handwerkerrezept, das den Namen des Demokrit trägt.

Zu den vielen Rezepten, die bei Plinius Demokrit zugeschrieben werden, darf man also Rezepte zur Gold- und Silberfälschung hinzufügen. So versteht man, wie es gekommen ist, dass Demokrit als Verfasser von Ph. et M., einer Schrift, die hauptsächlich aus Rezepten besteht, angeführt wurde. Er, der von Akademikern und Peripatetikern immer als Atheist ausgerufen wurde, kommt nie in der gnostischen Literatur vor und existiert in der ältesten, religiös gefärbten Alchymie nicht als Verfasser. Erst als

¹ Daher haben die Alchymisten ebenso viel von den Ärzten wie von den Handwerkern gelernt.

man in Demokrit nur den Urheber der zahllosen Rezepte sah, ist er, aller Wahrscheinlichkeit nach, alchymistischer Verfasser geworden, und zwar erst als die Hauptsache der Alchymie die Rezepte waren, als das religiöse Leben, das einmal die Rezepte zu Predigten machte, zu einem dünnen Firnis von Mysticismus und Ekstase eingeschrumpft war.

Der Titel *Φυσικά καὶ Μυστικά* scheint nicht alt zu sein, wird jedenfalls nie bei den Kommentatoren genannt, welche die Schrift immer als αἱ τάξεις, die Rezepte, zitieren.¹

Die Schrift zerfällt, wie früher angedeutet, in mehrere Stücke, die ohne Verbindung sind: 1) Rezepte zur Bereitung von Purpurfarbe, woran sich ein Aufzählen der zur Purpurfärbung verwendbaren Stoffe schliesst; 2) ein Stück ohne Anfang, das von der Heraufbeschwörung eines toten Lehrers handelt; 3) 10 Rezepte fürs Goldmachen auf dem trockenen Weg; 4) ein theoretisches Stück; 5) 3 Rezepte fürs Goldmachen auf dem feuchten Weg; 6) ein theoretisches Stück; 7) 9 Rezepte fürs Silbermachen nebst einer abschliessenden Bemerkung.

Drei Stücke² sind also nicht Rezepte. Das erste dieser Stücke hat den Anfang und, wenn ein Übergang zum Folgenden jemals vorhanden war, den Schluss im Laufe der Zeit verloren. Der Bericht beginnt mitten in Begebenheiten, die wir nicht kennen, mit dem Satz: »Als ich also dies vom erwähnten Lehrer gelernt hatte und über die Unter-

¹ 193,5. 196,22 vgl. 180,10. διὰ μιᾶς τάξεως (= durch ein Rezept); Pap. Holm. β 18 τάξις = Rezept. Und hiermit übereinstimmend ist § 25 (p. 52) als ἐν τῇ πρώτῃ τάξει τῶν λευκῶν ζωμῶν (147,24); § 26 (p. 52) als ἐν τῇ δευτέρῃ τ. τ. λ. ζ. (189,14); § 27 (p. 53) als ἐν τοῖς λευκοῖς ζωμοῖς (195,6); § 28 (p. 53) als ἐν τῇ ὑστέρῃ τάξει τ. τ. λ. ζ. (155, 1; 17. Man muss hier *πυρὶ* für *πόρον* lesen und *καὶ* streichen; 163, 23. 178, 18) zitiert. § 24 (p. 51) wird als ἐν τῇ λιθαργύρῳ zitiert (weil das Rezept mit diesem Stoff beginnt) 147,25, und in derselben Weise § 5 (p. 44) als ἐν τῷ πυρίτι 193,7.

² § 3. § 14—15. § 19.

schiede des Stoffs im klaren war, fing ich mit der Vereinigung der Naturen (Stoffe) an« . . . da starb der Lehrer, und als der Jünger ihn heraufmahnte, damit er den Unterricht fortsetze, sagte der Lehrer nur: »Die Bücher sind im Tempel.« Dann bricht der Faden der Erzählung, der Jünger ist plötzlich nicht mehr allein, es sind mehrere da, die im Tempel nach den Büchern suchen, ohne Resultat. Als sie indessen nach »unglaublicher Mühe« endlich die Vereinigung der Stoffe erzielt hatten und eines Tages anlässlich irgendeines Festes im Tempel waren, platzte eine der Säulen und darin lag das Buch, das indessen nur die drei Sätze enthielt: ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικά, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ. Wie früher erwähnt, sind diese drei Sätze der Ausdruck der Vereinigung oder Mischung der Stoffe, eben was man im Buche suchte, und es heisst denn auch: »es wunderte uns in hohem Grade, das Ganze in so grosse Kürze zusammengezogen zu finden.« Danach schliesst die Erzählung mit dem Satz: ἦκω δὲ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ φέρων τὰ φυσικὰ,¹ ὅπως τῆς πολλῆς περιεργείας καὶ [ου] συγκεχυμένης ὕλης καταφρονήσητε.

Das Verständnis dieses Stücks wird nicht nur durch den Mangel eines orientierenden Anfangs, sondern auch durch die Namenlosigkeit der Personen erschwert. Da hier von einem Lehrer und einem Jünger die Rede ist, wäre es natürlich an die sonst² vorkommende alchymistische Tradition von einem Lehrer und einem Jünger, nämlich Ostanes und Demokrit, zu denken. Die Annahme, dass Ostanes »der

¹ Vgl. 74,5 τῇ φυσικῇ χρήσει von der Methode der Alchymie, von der auch gesagt wird (74,1) τὴν διὰ τῆς φύσεως γινομένην, ὑπὲρ ἀνθρώπων οὐδσαν.

² B. Al. Gr. 57,9 vgl. Synkellos I 471 (Dind.) Diese Tradition hat die Alchymie offenbar von der magischen Literatur übernommen, vgl. Tatian adv. Græc. 17. Plin. N. H. 30,9. Apul. Apol. 31.

Lehrer« und Demokrit »der Jünger« sei, stimmt indessen nicht damit, dass der Berichterstatter, der ja mit dem Verfasser von Ph. et M. identisch ist, der wieder mit Demokrit identisch ist, die Erzählung von dem Jünger gehört hat.¹ Auch der letzte Satz: »Ich kam mit der Alchymie nach Ägypten«, passt im Munde des Demokrit nicht, wir kennen jedenfalls nur die Überlieferung, dass es Ostanes war, der nach Ägypten kam, wo er Demokrit traf und ihn in die Alchymie enweihte.² Wenn man dagegen annimmt, dass der Jünger Ostanes ist (sein Lehrer ist unbekannt), fallen diese Schwierigkeiten weg; und es ist auch bemerkenswert, dass sonst nie von Demokrit erzählt wird, dass er Geister heraufmahnt, wogegen Ostanes ein grosser Geisterbeschwörer war.³ Da die Erzählung indessen mit der übrigen alchymistischen Literatur keine Berührung zeigt, ist es nicht möglich, mit Sicherheit zu sagen, ob dies Stück wirklich ein Fragment eines Berichts des Ostanes von seiner Einweihung in die Alchymie ist.

Aber zwei Punkte von Interesse bietet dieses Fragment jedenfalls dar: das übernatürliche Moment und die Unterscheidung von den zwei Stufen des Wissens: erst lernt man τῆς ὕλης τὴν διαφορὰν kennen, dann das schwierigere, das als τὰς συνθέσεις τῆς ὕλης bezeichnet wird.

Auf die erstere Art des Wissens bezieht sich das nächste theoretische Stück (§ 14. § 15), das sich auch von den trockenen Rezepten augenfällig abhebt. Es beginnt mit einer ekstatischen Umschreibung der drei berühmten Sätze: ὁ φύσει φύσεων δημιουργοί, ὁ φύσει παμμεγέθειαι ταῖς μεταβολαῖς νικῶσαι τὰς φύσεις, ὁ φύσει ὑπὲρ φύσιν τέρπουσαι τὰς

¹ 42,25 φρεσίν.

² 57,19.

³ Dilthey. Rhein. Mus. 27,386.

φύσεις; und die hier vorgetragene Lehre wird als *μυστικὸν λόγον* und ihr Ziel als *τὸ τῆς ψυχῆς ἴαμα καὶ παντὸς μόχθου λύτρον κατασκευάσαι* bezeichnet. Und indem der Verfasser sich polemisch gegen »die jungen« wendet, wird es mit einer Hinweisung auf die Ärzte, die in diesem Punkte die richtige Methode besitzen, eingeschärft, wie notwendig es ist die Arten und Eigenschaften des Stoffs zu kennen. Da eine solche Untersuchung in den Rezepten nicht angedeutet wird, fehlt diesem Stück, ebenso sehr wie dem früher erwähnten, eine innere Verbindung mit den Rezepten, und der Gedanke lässt sich kaum abweisen, dass der Verf. von Pr. et M. ein Kompilator ist, der die verschiedenen Teile der Schrift aus verschiedenen Quellen geschöpft hat.

Dies Stück (§ 14. § 15) bildete, wie es scheint, ursprünglich den Abschluss eines Buches oder eines Kapitels vom Goldmachen; es beginnt nämlich mit der Erklärung,¹ dass keine Stoffe in bezug auf die Transmutation mit den erwähnten wetteifern oder überhaupt neben ihnen genannt werden können. In Ph. et M. folgen nichtsdestoweniger noch drei Rezepte zur Herstellung von Gold, durch ganz andere Stoffe als die in den vorhergehenden Rezepten gebrauchten. Dass sie aus einer anderen Quelle hinzugefügt sind, kann wohl nicht bezweifelt werden, um so viel weniger als sie Tinkturen verwenden, wo die früheren Rezepte Pulver verwendeten.

Was nun diesen Unterschied in den Methoden angeht, wird in einem Kommentar zu Ph. et M. erzählt,² dass Ostanes Tinkturen, die Späteren Pulver gebraucht haben. Eine solche Tradition findet man sonst nicht, und wahrscheinlich hat der Kommentator des Ph. et M. seine Er-

¹ 46,24 f.

² 57,21 f.

zählung aus dem Anfang des letzten theoretischen Stücks herausgezogen.

Dies Stück fängt nämlich gleich nach den drei Tinkturrezepten mit den Worten an: αὕτη ἡ <μέθοδος τοῦ> Παμμένους ἐστίν, ἣν ἐπεδείξατο τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ ἱερεῦσιν, ἕως τῶν φυσικῶν τούτων ἐστίν ἡ τῆς χρυσοποιίας ὕλη. Wenn der Kommentator hier παμμεγέθους oder παμμεγάλου statt Παμμένους gelesen hat, und αὕτη ἡ <μέθοδος> (wie es natürlich wäre) auf die unmittelbar vorhergehenden Tinkturrezepte beziehend, was hier gesagt wird, mit der ihm sonst bekannten Tradition vom Auftreten des Ostanes in Ägypten¹ zusammengestellt hat, sieht man, wie er zu der Annahme gekommen ist, dass Ostanes die Transmutation mit Tinkturen ausführte. »Pammenes« kommt nun nie in den Listen über die Koryphäen der Alchymie vor, niemand kennt ihn vor Synkellos² im VIII. Jahrh. ausser einem Kommentator,³ der vielleicht ebenso spät wie Synkellos ist; dagegen wird Demokrit von Stephanos⁴ ohne Nennung des Namens ὁ πάμμεγας, ὁ φιλοσοφος genannt, und der Kompilator der diesen Satz nach dem letzten der Goldrezepte hinzufügte, wollte damit sicherlich die Rezeptsammlung für Demokrit vindizieren.⁵

Das Übrige des § 19 steht anscheinend im Widerspruch zu § 14—§ 15. Während nämlich diese beiden Paragraphen die Notwendigkeit einer ἐξέτασις τῶν εἰδῶν⁶ einschärfen,

¹ 57,19 f.

² I 471 (Dind.).

³ B. Al. Gr. 148,15.

⁴ Ideler 235,4.

⁵ Während also der Kommentator, der den Ostanes immer mit dem Beinamen »den grossen« (57,10. 13. 21) nennt und von der Tradition vom Ostanes als Lehrer der ägyptischen Priester ausgeht (57,19), unter der Bezeichnung τοῦ παμμεγάλου den Ostanes vermutete.

⁶ 47,15.

heisst es hier in § 19, dass ἔν ειδος das ganze Mysterium bewirkt. Diese Schwierigkeit wird freilich gelöst, wenn man τῶν ειδῶν auf die allgemeinen Stoffe, ἔν ειδος auf das alchymistische Präparat bezieht. Weit voneinander entfernt scheinen aber die Kulturstufen dieser Paragraphen, von denen die beiden §§ 14 u. 15 wie ein Nachklang von der Forderung Galens in bezug auf eine wissenschaftliche Leistung der Ärzte¹ lauten, während § 19 dem ärgsten Aberglauben huldigt und die Wissenschaft der Ärzte verwirft. Hier wird jedes Mittel gegen Augenkrankheit ausser dem Kreuzdorn abgelehnt, eine Anwendung des Kreuzdorns, die weder Dioskurides noch Galen kennt, wogegen sie seine Kraft als ἀλεξιφάρμακον, die auch anderswoher bekannt ist, erwähnen; dass κόπρος ἀνθρώπειά als das einzige Mittel gegen gewisse Wunden angeführt wird, erinnert an die Polemik Galens gegen Xenokrates Aphrodisiensis,² der dieses Mittel wie andere Magie verwandte. Dieser Widerspruch, der auf einer klaren Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlichen und dem abergläubischen Gedankenzug beruht, die Galen noch meistens durchzuführen weiss, existierte indessen sicherlich nicht für die alten Alchymisten. Es sei nur daran erinnert, wie Alexander von Tralles, der die wissenschaftliche Methode Galens anerkennt,³ seine Zuflucht zu magischen Mitteln nimmt, die er τὰ φυσικά nennt;⁴ in derselben Weise war die wissenschaftliche Methode der Alchymie ohne Zweifel mit der mystischen Betrachtung von τὰ φυσικά vereinigt, zu denen die speziell alchymistischen Prozesse gehörten. Und daher darf man nicht sa-

¹ S. die Einleit. jedes Buchs in π. κρας. καὶ δυν. τῶν ἀπλων φαρμ.

² Z. B. XII 248 f. (Kühn).

³ S. z. B. π. τῶν ἐφημ. πυρετ. 303. 307 (Puschm.).

⁴ Vgl. z. B. p. 571 Puschm.

gen, dass die §§ 14 u. 15 auf der einen Seite, § 19 auf der anderen aus zwei verschiedenen Schriften stammen — ebenso wenig wie man beweisen kann, dass sie derselben Quelle entnommen sind.

In einem dieser zwischen die Rezepte eingeschalteten Stücke wendet der Verfasser sich an die Leser mit der Anrede: συμπροφήται;¹ die Vorlage war somit für einen Kreis von eingeweihten geschrieben, wie wahrscheinlich sämtliche Schriften der alten Alchymie. Daher fand man auch (in einem jetzt verlorenen Stück) die Aufforderung: μηδενὶ σαφῶς ἐκδοῦναι.² Dieser Satz mit ein paar anderen steht in dem erwähnten Kommentar zu Ph. et M., der eine vollständigere Redaktion als die unsrige besass. Die beiden anderen hierin überlieferten Sätze setzen auch einen geschlossenen Kreis voraus; der eine lautet: ὡς νοήμοσιν ὑμῖν ὀμιλῶ, γυμνάζων ὑμῶν τὸν νοῦν,³ und der andere: ἐὰν ἦς νοήμων καὶ ποιήσης ὡς γέγραπται, ἔση μακάριος. νικήσεις γὰρ μεθ'ὁδῶ πενίαν, τὴν ἀνίατον νόσον.⁴ Der letztere Satz, in Verbindung mit dem früher erwähnten Ausdruck vom Ziele der Alchymie: τὸ τῆς ψυχῆς ἴαμα,⁵ legt ein günstiges Zeugnis für die alten Alchymisten ab; als eine Krankheit der Seele fühlten sie die Armut, die sie durch die Alchymie zu bewältigen strebten. Es ist die Armut, die in den letzten Jahrhunderten des Altertums den grössten Teil der Menschen drückte und auch der Hintergrund des Gnosticismus war; auch die gnostischen Sekten verheissen ihren Anhängern Befreiung von dieser Armut durch mystische »Kräfte«, und

¹ 47,3.

² 58,12.

³ 61,17.

⁴ 59,6 f.

⁵ 47,12.

gleichzeitig schärfen sie immer wieder ein, dass besorgt sein eine der grossen Sünden sei.¹

Was aber Ph. et M. berühmt machte, war die lange Reihe von Rezepten zur Herstellung von Gold und Silber.

Eigentlich ist es, wenn die Transmutation als ein Mysterium aufgefasst wird, widersinnig, mehr als ein Rezept zu haben; man findet denn auch in mehreren Rezepten die Spuren davon, dass dieses eine Rezept einmal als das einzig genügende angesehen wurde; und später ist die Auffassung allgemein, dass ein einzelnes Rezept, namentlich das erste, das ganze Mysterium mittheile;² und die Menge der Rezepte und der Stoffnamen sei ein Mittel, die Unbefugten zu verwirren und dadurch die echten Alchymisten auszuscheiden, denen die Erkenntnis des richtigen Zusammenhangs eine nützliche Übung sei.³

Sämtliche Rezepte mit einer Ausnahme (§ 13) enden mit einem der drei Sätze: ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, ἡ φύσις τῇ φύσει τέρεται, ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ, die, wie früher erwähnt, die Alchymie als eine Mischungskunst bezeichnen; sie sind ganz ohne Plan hinter den Rezepten angebracht. Sämtliche Rezepte, mit derselben Ausnahme, beginnen, insofern die Gold- oder Silberherstellung auf dem trocknen

¹ Bei einem späten Kommentator (427,2 f) findet man ein Fragment, das Demokrit zugeschrieben wird. Hiernach hat er zwischen τὰς οὐσίας oder τὰ γένη oder τὰς φύσεις auf der einen Seite und τὰ πάντων παράγωγα εἶδη auf der anderen unterschieden. τὰ γένη scheinen die reinen Metalle zu sein, während τὰ εἶδη Metallverbindungen sind, und er soll gelehrt haben, dass nur τὰ γένη sich mischen; τὰ εἶδη verbinden sich weder miteinander noch mit τὰ γένη. Antipathie und Sympathie, die hier über alle Stoffe herrschen, sind offenbar nicht als magische Kräfte aufgefasst, denn Beispiele der Sympathie sind das Eisen und der Magnet, der Antipathie das Wasser und das Öl.

² Der Satz des Zosimos: ἐν τῇ ἀρχῇ τὸ πέρασ τῆς τέχνης ἀπέδειξεν (397,10) hat offenbar auch diese Bedeutung.

³ 397,15. f. vgl. 399,15 f. 400,10 f. 54,4 f.

Wege geschieht, mit der Zubereitung eines gelben oder weissen Pulvers,¹ so dass das weisse Pulver den Ausgangspunkt für das gelbe bildet; das weisse wird zum Silber, das gelbe zum Gold angewandt. Der eine Bestandteil des Pulvers ist Schwefelkupfer, S.-eisen, S.-zinn, S.-blei oder S.-antimon; der Prozess aber, wodurch das Pulver gebildet wird, ist sehr unvollständig beschrieben; Quecksilber, Arsenik, Schwefel, Essig, Harn, Öl, Salzlake u. a. m. wird angewiesen, es heisst aber nur: »behandle das und das mit dem und dem«, »wie gewöhnlich«² oder »wie es dir beliebt.«³

Man hat diese Rezepte mit den überlieferten Handwerkerrezepten zusammengestellt; die letzteren aber kennen die Zubereitung eines solchen Pulvers nicht. In den alchymistischen Rezepten kommen auch andere Präparate vor, die als bekannt vorausgesetzt werden, welche die Handwerker aber nicht kennen; einige derselben werden dagegen bei Dioskurides und Plinius beschrieben. So z. B. »weisses Schwefelblei«,⁴ das ein künstliches Produkt ist;⁵ anderwo⁶ heisst es denn auch: »weiss gemacht«, und man erfährt,⁷ dass dazu Salzwasser oder Salzlake benutzt wird; die Methode wird aber nicht näher beschrieben; Dioskurides⁸ dagegen beschreibt ausführlich, wie Schwefelblei weiss gemacht wird. — Um Schwefelkupfer zu reinigen, wird ὀξάλη oder ὀξύμελι angewandt,⁹ Präparate, die sonst in der Pharma-

¹ Es wird λευκή oder ξανθή γαία (44,2; 3) oder γή (45,19) oder ξανθόν oder λευκόν φάρμακον (46,10. 50,12. 51,7) genannt.

² § 5. § 7. § 9. § 17. § 18. § 21. § 25. § 26.

³ § 6. § 7. § 8. § 12. § 20. § 21. § 25.

⁴ 44,9. 52,20.

⁵ Schwefelblei ist schwarzgrau, πελία bei Diosk. (V 87,2). Pap. Leid. kennt nur λιθαργ. χρυσίτις, sicherlich Schwefelantimon.

⁶ 51,26.

⁷ 45,20 f.

⁸ V 87,4 f.

⁹ 44,15 f.

kologie vorkommen.¹ — Es heisst: τὴν κυπρίαν καδμείαν . . . λεύκαινε ὡς ἔθος,² Plinius lehrt, nach Nymphodoros, wie man Galmei weiss wie Bleiweiss macht.³ — χαλκὸν κεκαυμένον⁴ wird als ein bekannter Stoff genannt; es kommt in den Handwerkerrezepten nicht vor, Dioskurides aber kennt sechs Arten seiner Zubereitung.⁵ — Wenn gesagt wird, dass Kassia dieselbe Wirkung besitzt⁶ wie Zimt, muss der Satz sich auf die medizinische Wirkung beziehen.⁷ — Die Weine, Essige und Öle, die hier in Anwendung kommen, erinnern an den ersten Teil des V. Buchs des Dioskurides, der fast ausschliesslich von der Zubereitung einer erstaunlichen Menge von Weinen und Essigen handelt, und an die verschiedenen Öle, die in seinem ersten Buche beschrieben werden.⁸ Die Kenntnis der Wirkung von Lorbeerblättern und Rinden⁹ rührt wohl auch von der Pharmakologie her.¹⁰ Die Alchymisten sind augenscheinlich bei den Ärzten mehr als bei den Handwerkern in die Lehre gegangen, ja man fragt sich hier wie öfters, ob der erste Alchymist nicht ein griechisch gebildeter Arzt war.

Von Galen erfährt man, wie die Alchymisten darauf verfielen, ein Pulver zu machen und überhaupt in der Behandlung von Metallen den Ärzten nachzuahmen; er sagt

¹ Diosk. V 14. 15. Plin. 23,60; 61.

² 45,6.

³ 34,104.

⁴ 45,24.

⁵ V 76 (Es ist Kupferoxyd).

⁶ 48,23.

⁷ Diosk. I 13, 3.

⁸ Derartige Flüssigkeiten sind freilich auch in den Handwerkerrezepten zu treffen, nicht aber in der Mannigfaltigkeit, die man hier findet.

⁹ 52,20. 53,7.

¹⁰ Vgl. Diosk. I 78,1; 80; 81; 82.

nämlich an mehreren Stellen,¹ dass man durch Pulverisieren und Brennen Metalle und Steine *πολὸν λεπτομερεστέρα* mache, so dass sie besser eindringen und besser wirken.

Bei einer Vergleichung der Rezepte der Handwerker mit denen der Alchymisten ist es gleich augenfällig, dass die letzteren praktisch betrachtet unbrauchbar sind; sie entbehren nämlich jeder Angabe von Mass und Gewicht.² In einem einzelnen Rezept³ findet man doch zwei Zahlen, und ohne Zweifel haben sämtliche Rezepte in ihrer ursprünglichen Form, wie die Handwerkerrezepte, genaue Gewichtsbestimmungen enthalten. Und noch in einem anderen Punkt zeigen sie, dass sie in ihrer jetzigen Form nicht ursprünglich sind. In jedem Handwerkerrezept sind ganz bestimmte Ingredienzien benutzt, und die grosse Anzahl von einander ähnlichen Rezepten ist eben dadurch entstanden, dass ein Rezept als neu empfunden wurde, wenn ein Stoff durch andere ersetzt wurde. In den Demokritrezepten dagegen wird immer eine ganze Reihe von Ingredienzien angeführt, die sämtlich gleich verwendbar sind; dieser Reichtum ist ein Zeugnis davon, dass der Kompilator der Rezepte in Ph. et M. ein grösseres Wissen von den Stoffen besass, und dass er mehrere Rezepte in ein Rezept zusammenzog. In welchem Grade er die Rezepte bearbeitet hat, ist natürlich nicht möglich zu sagen; die Gleichartigkeit aber, von der die Rezepte geprägt sind, scheint zu zeigen, dass es nicht wenig war. Und dennoch kann man nicht einmal wissen, ob man es seiner Tätigkeit zuschreiben soll, dass sämtliche symbolische Benennungen den gewöhn-

¹ Z. B. XII 200. 243.

² Mit Ausnahme des letzten Rezepts, das sicherlich ein späterer Anhang ist, da es nicht von Transmutation, sondern von der Reinigung von Metalblättern handelt.

³ 51, 5; 6.

lichen Namen Platz gemacht haben — es ist ja möglich, dass dies schon eingetroffen war, als er die Rezepte sammelte. »Unser schwarzes Blei«¹ wird nicht in der von Maria angewandten Bedeutung gebraucht, sondern bezeichnet das aus Schwefelantimon² oder Schwefelblei gewonnene Blei, und *μολυβδόχαλκος*³ wird schlechthin für Bleikupfer gebraucht. Ganz rationalistisch sind diese Rezepte doch nicht; um nur ein Beispiel zu nennen: das weisse Pulver, von dem es heisst: *τὸν χαλκὸν λευκαίνει, μαλάσσει τὸν σίδηρον, ἀτρηστον ποιεῖ τὸν κασσίτερον, τὸν μόλυβδον ἄρρευστον, ἀρρήκτους ποιεῖ τὰς οὐσίας, ἀφεύκτους τὰς βαφάς*⁴ — das Rezept hat einmal sämtliche andere überflüssig gemacht!⁵

Die Rezepte sind in mehr als einer Hinsicht mangelhaft, geben z. B. oft nur Andeutungen, aber so viel ist klar, dass sie dasselbe Verfahren beschreiben: ein Pulver, das immer Schwefel, ausserdem bisweilen Quecksilber oder Arsenik enthält, wird zur Behandlung eines unedlen Metalls gebraucht, das ausserdem in vielen Weisen reduziert und gereinigt wird; in sämtlichen Goldrezepten wird das so behandelte Präparat mit einem der edlen Metalle gemischt,

¹ 44,11.

² Im Altertum unterschied man Antimon und Blei nicht. *κοπτικόν* bedeutet offenbar Schwefelantimon 178,1. 357,6 vgl. 94,2. 159,7. (45,15 muss sicherlich *ὑδατι θείου ἀθίξτου* (= destilliertem, ungemischtem Schwefel gelesen werden, vgl. 65,12. 145,4. 154,1. 271,6. 183,6. 150,17. 38,14. (157,19 ist eine Zusammenmischung von 48,1 und 45,15 vgl. 157,21)).

³ 45,26 (*ἐν δρόσῳ καὶ ἡλίῳ* (45,22) steht bei Diosk. und Plinius in der ursprünglichen Bedeutung, hier ist sicherlich nur von feuchter Wärme die Rede, vgl. *ἐν ἡλίῳ σφοδρῶ* 135,1 f. vgl. 474).

⁴ § 23. Wie man sieht, nimmt dies Pulver den unedlen Metallen ihre charakteristischen Eigenschaften.

⁵ Anlässlich § 22 hat man später (188 § 3. § 4) ein Rezept von Hermes, wahrscheinlich mit Recht, herangezogen; *μαγνησία λευκή* steht offenbar hier, wie 50,3, in symbolischer Bedeutung.

wogegen die Silberrezepte eine solche Legierung nicht kennen (vielleicht ist sie hinzugedacht).

Neben diesen Rezepten, welche die Transmutation durch ein Pulver bewirken, finden sich drei,¹ worin Silber, Kupfer oder Blei durch eine Tinktur (ζωμός) zu Gold gemacht werden, und drei,² worin Kupfer, Blei oder Eisen in derselben Weise zu Silber gemacht werden. Die Tinkturen sind, wie es scheint, Pflanzensäfte in saurem Wein, Essig oder Salzwasser gelöst, und da Rhabarber (der Oxalsäure enthält) vorzugsweise angewendet wird, scheint das ganze Mysterium nur in der Wirkung organischer Säuren auf Metalle zu bestehen — wenn nicht die symbolischen Benennungen in diesen sechs Rezepten beibehalten sind; wenn es heisst, dass der kilikische Krokus dieselbe Wirkung hat wie Quecksilber,³ liegt jedenfalls die Vermutung nahe, dass der kilikische Krokus ein alchymistisches Präparat vertritt.

Ph. et M. endet⁴ mit der Bemerkung, dass man hier alles, was für das Gold- und Silbermachen notwendig sei, finde, mit Ausnahme der Destillation des Quecksilbers und

¹ §§ 16. 17. 18.

² §§ 25. 26. 27.

³ 48,22 f.

⁴ Nach 61,5 f. 241,11 f. schrieb Demokrit zwei Kataloge, einen für Gold und einen für Silber, jeden mit einer Abteilung für feste Stoffe und mit einer für Flüssigkeiten. Ohne Zweifel waren sie nur Verzeichnisse der Stoffe, welche bei der Gold- oder Silberfabrikation zur Anwendung kommen (59,10 vgl. 66,8 f. 64,19 f. § 18), und hatten ihren Platz hinter den Rezepten (vgl. 42,9 wo ein ähnliches Verzeichnis für die Purpurfabrikation sich hinter den drei Rezepten findet, die von der Demokriteischen Schrift von Purpurfärbung noch übrig sind). Später sind diese Kataloge verschwunden, und der Kommentator, der Demokrit für Philaretos exzerpierte (p. 159 f.), hat sie mit vier anderen Katalogen ergänzt. Dem Umstand, dass man in den Katalogzitate im Synesiosdialoge Stoffe findet, welche in den Rezepten in Ph. et M. nicht vorkommen, darf man wohl keine Bedeutung beimessen, da so viele Aufzählungen in den Rezepten mit den Worten: ἢ ὡς ἐπινοεῖς enden.

Schwefels, welche der Verfasser in anderen Schriften ausführlich dargelegt habe. Aus einer dieser jetzt verlorenen Schriften stammt vielleicht das Zitat von den drei Graden der Flüchtigkeit bei Olympiodor.¹ Hiernach soll Demokrit gelehrt haben, dass der höchste Grad der Flüchtigkeit τὰ θεῖα zukomme, womit er wahrscheinlich die drei speziell flüchtigen Stoffe: Quecksilber, Arsenik, Schwefel, die mit einem Wortspiel θεῖα genannt werden,² im Auge hat. Weniger flüchtig seien τὰ θειώδη, wahrscheinlich die Schwefelverbindungen; Demokrit soll nämlich gesagt haben: τὰ θειώδη βαπτὰ καὶ φευκτὰ κατεχόμενα ὑπὸ τῆς συγγενοῦς ὑδραργύρου.³ Am wenigsten flüchtig seien die Metalle. Aus diesem Text, der nicht leicht zu verstehen ist, scheint zu folgen, dass man (gehörig behandelte) Metalle bei der Transmutation beimischen soll — was ja auch in den Rezepten geschieht.

Die Demokritrezepte sowie die übrige technische Demokritliteratur sind offenbar zu einer Zeit entstanden, als die alchymistische Literatur einen gewissen Umfang erreicht hatte, indem der technische Inhalt aus dem religiösen (allegorischen und symbolischen) Stoff herausgezogen wurde. Dass dieser technische Inhalt an den Namen des Demokrit geknüpft wurde geschah, wie erwähnt, weil Demokrit damals wegen allerlei praktischen und technischen Wissens einen grossen Ruhm genoss.⁴

¹ 77,3 f.

² Vgl. 75,6: ἀρσένικον, ὃ ἐστὶ θεῖον . . . καὶ ὅσα ὁμοία εἰσιν τῷ ἀρσενίῳ καὶ θεῖα λέγονται καὶ φευκτὰ; vgl. 51,17: τὸ θεῖον θεῖον μὲν θείας ποιεῖ τὰς οὐσίας.

³ 273,18. 276,20. Demokr. scheint also zu zweifeln, ob der Schwefel das Quecksilber fixiert (so 43,25 f.) oder umgekehrt (so hier).

⁴ Es war die Alchymie in ihrem ganzen Umfang, die in der Weise bearbeitet wurde; wie die Rezeptbücher der Goldschmiede aus Altertum und Mittelalter Anweisungen zur Purpur- und Glasfärbung enthalten, haben auch die alchymistischen Schriften des Altertums diese beiden

Eine Sonderstellung nimmt das Schriftchen ein, das als das V. Buch des Demokrit¹ bezeichnet wird (offenbar indem man die Abhandlungen von Edelsteinen, von Purpur, von Gold, von Silber als die vier ersten Bücher betrachtet). Hierin heisst es, dass die Kunst der Alchymie, die in Ägypten ausgeübt wird, ursprünglich von den persischen Propheten dargestellt wurde, und dass Demokrit in allgemeiner Sprache ausgedrückt hat, was in Rätseln überliefert war. Übrigens handelt die Schrift wesentlich vom Gebrauche von Arsenik, und hierin findet man vielleicht die Ursache, warum sie nie zitiert wird und überhaupt keine Rolle gespielt hat; denn, wie früher erwähnt, hatte schon zur Zeit des Zosimos die Anwendung des Arsensiks abgekommen, weil man fand, dass es »zu sehr brenne«.

IV. Zosimos.

Sämtliche Verfasseramen, die bisher genannt wurden, waren sicherlich Pseudonyme; erst mit Zosimos tritt uns

Zweige der Technik umfasst; da die Kommentatoren aber kein grosses Interesse an ihnen hatten, und sie wahrscheinlich auch neben der Fabrikation von Gold und Silber einen geringeren Platz einnahmen, sind nur spärliche Reste von dieser Seite der Alchymie übrig geblieben; doch findet man noch den Schluss von der Demokriteischen Schrift von Purpur (p. 41 f.) vor den Gold- und Silberrezepten, und »der Christ« hat noch die vier Bücher der Demokriteischen Schrift gehabt (395,2 f. — Von der Schrift »von Edelsteinen« werden ein paar Zitate (357,11; 13) angeführt, worin die symbolischen Namen ἀφροσέληνον und κόμαρι vorkommen. Ob die Zitate, welche »Anonymus« (431,2 f. 431,3 f. 135,1 f.) als Demokriteisch anführt, und die im alten Stile (mit μόλυβδος und χαλκός wie bei Maria) gehalten sind, wirklich aus einer Demokritschrift stammen, ist sehr zweifelhaft. Dieser Kommentator legt nämlich auch Dem. die Aussage von λίθον τὸν οὐ λίθον (122,4) bei, obwohl sie, wie das Zitat der Maria mit Hinweisung auf ταῖς λοξαῖς γραφαῖς (114,3) und die byzantinischen Dichter und die arabische Überlieferung zeigen, zu der ältesten Periode gehört. »Anonymus« ist später als Stephanos, den er zitiert).

¹ p. 53 f. Es ist sehr schlecht, nur in A., überliefert.

eine wirkliche Person entgegen. Er war in Panopolis in Thebais geboren, hat aber in Alexandria gelebt.¹ Suidas kennt ihn² als Verfasser von einem alchymistischen Werk und einer Platonvita; letzteres zeugt davon, dass er dem Kreis der Neuplatoniker nahe stand, und diese Annahme passt zu dem Ton seiner Schriften, obwohl sie namentlich vom Gnosticismus gefärbt sind. Als Anhalt für seine Datierung hat man nur seine Benutzung von Demokrit, der somit älter war, und seine Erwähnung bei Olympiodor, der somit jünger war; wahrscheinlich hat er also um das Jahr 500 gelebt.

Suidas kennt nur ein alchymistisches Werk von Zosimos, von 28 Büchern, das Theosebeia dediziert war. Davon existieren ein paar grosse Fragmente, freilich nicht viel im Verhältnis zum ursprünglichen Umfang des Werkes, genügend aber, um eine Vorstellung seiner Art zu geben. Von diesen Fragmenten ganz verschieden sind einige Fragmente, die in der Haupthdschr. Zosimos beigelegt und unter seinem Namen von Kommentatoren zitiert werden, und die den Titel *περὶ ἀρετῆς*³ tragen.

περὶ ἀρετῆς — der Titel kennzeichnet die Abhandlung als eine Anleitung in bezug auf die ἀρετή der Metalle,⁴ welche die Alten die δόξα der Metalle nannten — ist unvollständig überliefert; auch wenn man die Partie, die sich

¹ Weshalb Suidas ihn Alexandriner nennt. Fabric. B. G. Vol. VI 588. 1726. — Dass der erste uns bekannte Alchymist aus Oberägypten kam, darf vielleicht mit dem Ausdrucke: ἐν τῇ γῆ ἡμῶν ταύτῃ τῇ αἰθιοπίδι im Kleopatra-Dialogue (299,2) zusammengestellt und daraus die Folgerung gezogen werden, dass die Alchymie in Oberägypten ihre erste Heimat hatte.

² S. v. Ζώσιμος.

³ p. 107 f.

⁴ Vgl. 109,12.

nur in der geringeren Handschriftklasse findet,¹ zu dem Stück, das in der Haupthdschr. überliefert ist,² hinzufügt, gewinnt man dadurch kein vollständiges Werk. Nicht nur fehlt eine Verbindung zwischen dem schalenförmigen Altar mit 15 Stufen (welcher der Mittelpunkt im ersten und zweiten Traum und im Anfange von V^{bis} ist) und den Orten der Strafe mit den 7 Stufen (wovon nur I. III. IV. Stufe erwähnt werden), sondern das noch Übrige hat so viel gelitten, dass der Anfang des ersten und dritten Traums schon statt hat, bevor Zosimos eingeschlafen ist, und der Schluss des vierten Traums sich nach seinem Erwachen entwickelt.

Man hat diese Abhandlung »die Vision des Zosimos« genannt, und sie beansprucht wirklich, der Bericht einer Vision zu sein. Wie gnostische Schriften und die Fragmente von Ostanes und Krates erzählt sie von Offenbarungen, die dem Verfasser nach leidenschaftlichem Grübeln mitgeteilt werden; wie die gewaltigen Visionen die gnostischen Verfasser³ in die grösste seelische Aufregung und in unaussprechlichen Schrecken versetzen, wodurch sie zur Wirklichkeit erwachen, so erwacht auch Zosimos durch den Schrecken, den seine Träume verursachen; wie Henok, Levi, Baruch und viele andere — und Krates und Ostanes die Himmel durchwandern, so wandert Zosimos auf öden, unwegsamen Pfaden zu den Orten der Strafe, zu denen die sieben Stufen führen, die sicherlich mit den sieben Sphären eine Verbindung haben. τὰς κολάσεις, die Orte der Strafe, fand man in jeder Eschatologie, mag sie griechisch oder ägyptisch, jüdisch oder gnostisch sein, und

¹ III V. V.^{bis}

² III I.

³ Z. B. Esra. Kautzsch. Die Apokryph. u. Pseudepigr. 340 f.

sowohl Griechen (die Stoiker) als Juden (Henok), Gnostiker (Pistis Sophia) und die Mithrasreligion hatten die Orte der Strafe auf den Mond oder in verschiedene Himmel verlegt. Insofern haben »die Visionen« die gewöhnliche Form; es gelingt aber Zosimos nicht, bei den Lesern den Glauben zu erwecken, dass er eine Offenbarung erhalten habe; er malt die Traumgesichte so grauenvoll wie möglich, und er bemüht sich mit vielen Worten, Entsetzen hervorzurufen, aber seine Phantasie, die weder Kraft noch Reichtum besitzt, reicht nicht hin — die Fragmente jedenfalls wirken nur monoton und barock.

Dass diese Traumgesichte alchymistische Allegorien sind, sieht man ziemlich bald, um so viel mehr als sie ganz unoriginal sind. Die Beschreibung der Destillation als ein Mord, als ein sich selbst verzehrendes Geschöpf, als ein Körper, der im Hades gereinigt wird, in allen Fällen mit dem Resultat, dass der Gegenstand der Erzählung in πνεῦμα verwandelt wird — das fand Zosimos ja in den alten Allegorien; die Form, in der er den alten Inhalt wiedergab, ist freilich neu, aber auch sie ist wahrscheinlich nicht sein Eigentum. Man findet hier so viele Züge, die nichts mit Metallverwandlung zu tun haben, dass es kaum einem Zweifel unterliegt, dass er Visionen oder Mythen anderswoher genommen hat, um sie an seinem speziellen Gegenstand anzuwenden; damit die Bilder nicht abgeschwächt würden, hat er dann mehr aus seinen Quellen mitgenommen, als er logisch verantworten konnte.

Der Hauptteil der Traumgesichte handelt vom »Kupfermenschen« Ion¹ und »Bleimenschen« Agathodaimon.² Da sie durch ihre Pein und Leiden zu πνεῦμα verwandelt

¹ 108,12 vgl. 110,3 f. 111,19 f.

² 109,6 f. 116,19 f.

werden, muss man also »Kupfer« und »Blei« in der symbolischen Bedeutung nehmen, d. h. »Blei« ist Quecksilber (oder eine Quecksilberverbindung), »Kupfer« eine Schwefelverbindung; da der Kupfermensch dem Männlein im königlichen Purpurgewand¹ identisch ist, bezeichnet das Kupfer vielleicht Realgar. Auffallend sind die Namen der beiden Männchen;² sie könnten vielleicht von den Quellen des Zosimos Auskunft geben. Ion sagt von sich selbst, dass er die 15 Stufen, welche zur Finsternis führen, und die 15, welche zum Licht führen, vervollkommnet habe;³ man kann hierin eine Andeutung der Prozesse, die bzw. zur μελάνωσις oder λεύκωσις gehören, vermuten; man muss aber auch an das Abnehmen und Zunehmen des Mondes in Zeiträumen von 15 Tagen⁴ denken. Zum Monde passt auch das Bild, dass Ion sich selbst verzehrt und dahinschwindet. Agathodaimon wird οἰκοδεσπότης⁵ genannt, was eine astrologische Bezeichnung der Planeten ist; es kann ja aber auch eine mehr allgemeine Bedeutung haben.

Nachdem der Bleimensch und der Kupfermensch in das strafende Feuer geworfen worden sind (was bei der Stellung des ersteren als φύλαξ πνευμάτων und der des

¹ 116,1 f. 12 f. Ganz wie der eine Teil der Mischung als ein Triumphator in Purpur bei Hierotheos (Ideler 339, 17 f.) geschildert wird.

² Sowohl Ion als Agathodaimon wird als ἀνθρωπάριον, homunculus, (109,6. 116,2) bezeichnet.

³ 108,5 f.

⁴ Zu 15 Tagen rechnete man die Perioden des Mondes, z. B. Clem. Alex. Strom. VI 11,84. Epiphan. κατὰ αἴρ. II 626 D.

⁵ 110,1. Man kann an die Rolle erinnern, welche der Planet Jupiter in Pistis Sophia spielt; während sämtliche andere Planeten den Menschen böse sind, ist Jupiter identisch mit parvus Sabaoth ἀγαθός, der den Menschen hilft (361); hier wo τὰς κολάσεις zwischen die Sterne, welche die Strafen beeinflussen, verlegt sind, nimmt parvus Sabaoth ἀγαθός sich der gerechten Seelen an, die nicht in die Mysterien eingeweiht wurden (388); bei Zosimos heisst Ag.: φύλαξ πνευμάτων (109,15).

letzteren als Herr τῶν τιμωρουμένων¹ überraschend wirkt), tritt eine neue Figur auf;² von ihr heisst es, dass sie den furchtbaren Mysterien vorstehe und die Toten erwecke. Sie hat einen Begleiter, der den merkwürdigen Namen μεσουράνισμα ἡλίου³ trägt. Mit diesem Namen kann zusammengestellt werden, was einer der Dichter von den drei Aggregatzuständen des alchymistischen Stoffes sagt:⁴

ὡς τρισυπόστατος γὰρ ἥλιος μέλλει
μίαν φέρων τελείαν εἶδους οὐσίαν.

In drei Gestalten stellten sich die Ägypter die Sonne vor (die Sonne des Morgens, des Mittags, des Abends): Horus, Rē, Tum; man könnte vermuten, dass μεσ.ἡλ. dasselbe wie Rē sei.

Dass gnostische Mysterien oft mit Astrologie gemischt waren, lehren die Darstellungen der Kirchenväter, und Pistis Sophia⁵ ist mit griechischer und ägyptischer Astrologie durchwoben; es ist somit möglich, dass Zosimos diese Visionen nach einer gnostischen Eschatologie ausgemalt hat.⁶ Und wie die alten Allegorien bisweilen Märchen-

¹ 110,5.

² 117,15 f.

³ 118,1 f.

⁴ Ideler 338,13 f.

⁵ Namentlich p. 360 f.

⁶ Unmöglich ist es auch nicht, dass die Phantasie des Zosimos von den Mithrasmysterien genährt wurde; diese waren sicherlich mit Astrologie gemischt, und sie hatten schon zur Zeit des Kaisers Julian in Alexandria festen Fuss gefasst (Text. et Mon. fig. rel. aux myst. de Mithra. Cumont II, 44); wir kennen aber äusserst wenig von der Literatur der Mithrasgemeinden, und das einzige, das man als Stütze für eine Abhängigkeit von den Mithrasmysterien angeführt hat (Reitzenstein Poim. 9^s), die sieben Stufen, die zu den Orten der Strafe führen, ist ein schwacher Beweis, da der hiermit verglichene Ausdruck des Nonnos: κατὰ βαθμὸν τινα κολάσεως sich offenbar auf eine Reihe von Zeremonien bezieht, die nichts mit den 7 Sphären zu tun haben (die Zahl 7 kommt hier gar nicht vor.)

motive benutzten, z. B. die Destillation wie einen Drachenkampf schilderten, so hat Zosimos auch¹ eine Allegorie von einem tempelhütenden Drachen gemacht, der nicht nur getötet, sondern zerhauen wird,² ehe man Zutritt zum Tempel erlangen kann. Vom Tempel wird gesagt, dass er weder Anfang noch Ende hat, wahrscheinlich ist er ein Symbol für τὸ ὄργανον τὸ κυκλικόν,³ d. h. Kerotakis.

Eine andere Allegorie wird hier nur in Auszügen mitgeteilt,⁴ während ein Teil derselben bei Olympiodor⁵ vollständig überliefert ist. Sie handelt von dem Quecksilber,⁶ das mit einer Frau verglichen wird, die flieht, aber zuletzt gefesselt wird.⁷

Der Bericht von den Traumgesichten wird nach dem zweiten Traum durch ein rhetorisches Stück unterbrochen,⁸ das wesentlich aus einer langen Reihe von Antithesen besteht; sie sagen dasselbe wie die kurze Einleitung und der Anschluss, nämlich: ἡ φύσις μονοειδής.⁹ Der Glaube, der hier zu Worte kommt,¹⁰ dass die gesamte Natur dem Einfluss des Monds unterliegt, war im späteren Altertum allgemein.¹¹ Zosimos nennt hier die Alchymie: ἡ τῶν πάντων πολύλεκτος καὶ παμπούκιλος ζήτησις;¹² auch von ihm wurde

¹ 111 § 5.

² Vgl. GRIFFITH. Stories of the high priests of Memphis, p. 24.

³ 96,17.

⁴ 112 § 7.

⁵ 96,7 f.

⁶ Vgl. 63,5 f.

⁷ In einer der alten Allegorien war, wie erwähnt, das Quecksilber Daphne, die vor Apollon flieht.

⁸ 110,9 f.

⁹ 112,15 f.

¹⁰ 107,9 f.

¹¹ Z. B. Euseb. præp. evang. IV 1,9; in Papyri z. B. WESSELY. Denkschr. d. k. k. Akad. 1888. S. 108.

¹² 107,8.

also die Alchymie als Gnosticismus aufgefasst, die Veredelung der Metalle ist nur ein Teil eines Strebens, dessen Ziel es ist, durch Erkenntnis des Wesens und der Ursache sämtlicher Phänomene die schaffende Wirksamkeit Gottes nachzuahmen.

Es hat also einmal eine Sammlung alchymistischer Allegorien von Zosimos gegeben. Insofern man aus den schlecht überlieferten Fragmenten schliessen darf, haben sie der Alchymie keine neue Methode oder Entdeckung zugeführt; sie waren anscheinend nur ein Versuch, eine alte Form alchymistischer Literatur wieder ins Leben zu rufen. Die Phantasiegestalten der Homunculi, die im Apparate ihr kurzes, qualvolles Leben haben, werden indessen öfters bei den Späteren erwähnt und haben bekanntlich auch im Mittelalter eine Rolle gespielt.

Ausser diesen Allegorien hatte Zosimos, wie erwähnt, ein Werk von 28 Büchern verfasst, das Suidas nennt. Eins dieser 28 Bücher, Ω, scheint ziemlich vollständig überliefert zu sein. Es besteht aus einem theologischen und einem technischen Teil, und da die Fragmente der übrigen Bücher dasselbe doppelte Gepräge zeigen (das ja auch der ganzen alten Alchymie eigen war), war es sicherlich die Gewohnheit des Zosimos, jedes Buch mit einem ἱερὸς λόγος zu beginnen. Der erste Teil von Ω ist indessen nicht nur theologisch, es finden sich darin auch Ausfälle von sehr persönlicher Farbe gegen die Widersacher des Zosimos; andere Fragmente ähnlicher Art, in denen er Theosebeia vor einer bestimmten Clique warnt, haben wahrscheinlich in andern Büchern denselben Platz gehabt. In den praktischen Teilen der Bücher findet man Hindeutungen auf

¹ 228 f.

Briefe von Theosebeia,¹ die Erwähnung eines Buches in ihrer Bibliothek² und eines Apparats, den er einmal bei ihr gesehen hat.³ Dies persönliche Gepräge zeigt, dass jedes Buch als ein Brief gesandt wurde,⁴ der aber nicht zufällig war, wie Briefe sonst. Aus den Hinweisen des Zosimos selbst auf τὸ Κ στοιχείον⁵ und τὸ Ω στοιχείον⁶ und aus einem Zitat aus τὸ Σ στοιχείον⁷ geht nämlich hervor, dass diese Briefe nach einem bestimmten Plan geschrieben wurden, der offenbar eine Darstellung der gesamten Alchemie umfasste. Auf die Aufforderungen der Theosebeia hin, die sie in Briefen an Zosimos wiederholt,⁸ hatte er eine solche Darstellung in Angriff genommen, die er ursprünglich in 24 Büchern (oder Briefen) fertig zu machen gedachte. Es ist ihm indessen nicht gelungen, seinen Plan innerhalb des projektierten Rahmens zu vollführen, wahrscheinlich weil der theologische Teil sich auf Kosten des technischen ausdehnte; daher findet man Fragmente⁹ eines Buches, das den übrigen ganz ähnlich, aber später ist als Ω, und Suidas gibt an, dass das Werk 28 Bücher umfasste; die vier letzten Bücher waren anscheinend ohne Buchstabenbezeichnung.¹⁰

¹ 234,2 vgl. 237,8.

² 138,6 f.

³ ibid.

⁴ Die überlieferten Anfänge von Büchern beginnen auch mit einem Gruss an Theosebeia, ganz wie Briefe.

⁵ 246,12.

⁶ 246,22.

⁷ 274,10.

⁸ 234,2 f. 225,7 f.

⁹ 239 ff., worin Ω 246,22 zitiert wird.

¹⁰ Vgl. 239,1 f. (s. u.). — Dass die vier letzten Bücher, wie REITZENSTEIN (Poimn. 267) meint, mit 3 Buchstaben des koptischen Alphabets und einem des epichorischen bezeichnet waren, davon gibt es keine Andeutungen, ja, es wird dadurch widerlegt, dass Ω nicht, wie R. annimmt,

Die Allegorien rühren nicht von den Briefen her; sie haben eine andere Form und auch eine andere Farbe als der Inhalt der Brieffragmente. Es hat den Anschein, dass die Allegorien und die Briefe an Theosebeia zwei Perioden im Leben des Zosimos repräsentieren; und wahrscheinlich stammen die Briefe aus der späteren Periode; denn das Interesse für die Alchymie, das die Allegorien geschaffen hat und offenbar die Ursache war, dass Theosebeia sich an Zosimos mit dem Wunsch einer Darstellung der Alchymie wendete, ist sichtlich abgeschwächt in den Briefen, die zum grossen Teil Predigten sind, die entweder die Alchymie ausschliessen oder im besten Fall an einen untergeordneten Platz stellen — offenbar ganz in Widerspruch mit dem Wunsch der Theosebeia.

Suidas nennt Theosebeia ἀδελφή des Zosimos; da Zosimos sie als πορφυροστόλε γύναι anredet, ist darunter augenscheinlich der Bruder- oder Schwesternname zu verstehen, womit die Mitglieder derselben Gemeinde einander anreden.¹ Der eigentümliche Titel bezeichnet sie als eine vornehme Dame, vielleicht zum Hofe in Konstantinopel gehörend. Dass sie nicht in Alexandria lebte, wo Zosimos verweilte, geht aus dem Briefwechsel hervor.²

In welchem Teil der Briefe, im theologischen oder im technischen, das Herz des Zosimos ist, daran ist nicht zu zweifeln; ebenso deutlich ist es aber, dass Theosebeia sich bei weitem nicht so sehr für seine Predigten als für seine

der letzte Brief ist. Damit fällt R.'s Hypothese von 28 auf 7 Sphären verteilten Buchstaben.

¹ Der Brief des Ptolemaios an Flora ist z. B. an ἀδελφή μου καλή Φλώρα adressiert (Epiph. κατ. αἴφ. 216 c.)

² Zu Konstantinopel passt, dass die Sprache, wo Theosebeia war, mehr latinisiert als in Alexandria scheint (138,7 τοῦ παρὰ σοὶ καλουμένου στρούκτορος.)

praktischen Anweisungen interessierte. Charakteristisch für beide ist der Seufzer, mit dem er in einem Brief von der Theologie zur Alchymie übergeht:¹ ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐλεύσομαι τῆς σῆς ἀτελειώτητος [χάριν]. Dieser Satz folgt nach einer eindringlichen Aufforderung,² Gott im stillen zu suchen, mit Bekämpfung aller schlechten Leidenschaften, zu denen er, wie alle Gnostiker, die Bekümmernisse rechnet.³

Gott suchen sei aber, sich von den Dämonen abzuwenden, zu opfern, um sie fern zu halten (was man aus den Schriften der Juden, und namentlich aus denen des weisen Salomon lernen könne),⁴ statt sie durch Opfer herbeizurufen (wie man es bei magischen Handlungen machte). So mahnt Zosimos Theosebeia und warnt sie vor dem »Lügenpropheten« Nilos,⁵ den er satirisch »deinen Priester« nennt,⁶ und dessen misslungene Transmutation er mit Schadenfreude und bitterem Humor erwähnt.⁷ Dieser Nilos war, so viel wir wissen, der erste Goldmacher vom später so gewöhnlichen Typus: ein Betrüger, der sich eine fürstliche Person zum Opfer wählt, deren Begierde nach dem Gold er durch Erzählungen von seiner Fähigkeit, Gold zu machen, erweckt.⁸ Um Theosebeia dem Ein-

¹ 245,8.

² 244 § 8.

³ Er fasst die schlechten Leidenschaften in die Worten ταῖς ἰβ̄ μοίραις τοῦ θανάτου zusammen; es ist sicherlich dasselbe, was bei Clemens Alex., der bekanntlich von gnostischer Beeinflussung nicht frei war, die 9 μοίραι genannt wird (eigentlich sind auch hier 12, die 4 μοίραι τῶν στοιχείων werden aber zusammengeschlagen), die man überwinden muss, um γνῶσις τοῦ θεοῦ zu erreichen (Strom. II 11,51.)

⁴ Vgl. Joseph. Antiq. VIII 420.

⁵ 244,15.

⁶ 191,8.

⁷ 191,7 f.

⁸ 190,10 f.

fluss des Nilos und seiner Clique zu entziehen, wendet Zosimos seine ganze Überredungskunst an, hier und anderswo. Was er ihr vorhält, um sie für die wahre Alchymie zu gewinnen, ist vielleicht von grösserem Interesse für die Religionsgeschichte als für die Geschichte der Alchymie; da Zosimos aber den Stoff seiner Vermahnungen aus derselben Literatur holt, die den alten Alchymisten heilig war, aus juden-gnostischen Schriften, werfen seine Worte auch ein Licht über die alte Alchymie. Die alten Alchymisten hätten sicherlich seinen Tadel denen gegenüber, die χρυσοῦ μάλλον ἢ λόγων ἐπιθυμοῦντες¹ waren, gebilligt und seinen Worten beigestimmt, wenn er sagt:² ὁ λόγος δεσπότης ἐστὶν τοῦ χρυσοῦ, καὶ ὁ τοῦτον προσπίπτων καὶ ποθῶν καὶ προσκολλώμενος εὐρήσει τὸν χρυσὸν τὸν ἐμπροσθεν ἡμῶν κείμενον, σκολιῶς διακεκρυμμένον. Wenn er aber die Askese als die wahre magische Alchymie darstellt,³ durch die Theosebeia in einer besseren Weise Macht über die Materie erhalten wird,⁴ hat er den Boden der Alchymisten verlassen. Dies war wahrscheinlich sein letzter Standpunkt; da zitierte er nicht mehr die juden-gnostischen Schriften, sondern wies auf die asketische Philosophie in den Poimandres-Schriften hin.⁵

Während er aber noch seinen Stand in der Alchymie hatte, kämpfte er für die alte Alchymie gegen die *καιρικαί* (*καταβαφαί*), d. h. eine mit Magie und Astrologie gemischte Alchymie, welche die Freunde der Theosebeia, Nilos und

¹ 190,21 f.

² 190,23 f.

³ 245,3 f.

⁴ 245,5 f. τότε καὶ τῶν φυσικῶν τῆς ἕλης κατάπτυσον, sagt er in seiner drastischen Sprache.

⁵ Die Poimandres-Schrift ὁ Κράτηρ, die Z. zitiert, lehrt, dass man seinen Körper hassen (IV 6 Parth.) und nach Erkenntnis und Vollkommenheit streben soll.

seine Clique, pflegten. Ein Teil von Ω handelt davon. Er hat, wie man hier erfährt, früher ein Buch von Öfen und Apparaten geschrieben, das diese Zauberalchymisten verspotteten, weil sie es im Vertrauen auf dämonische Hilfe als Narrenwerk betrachteten. Er aber auf seiner Seite beklagt sie, weil sie in der Gewalt eines Dämons sind, der sie bald vom Glück ins Unglück führen kann; wenn das geschieht, werden sie einsehen, dass, was sie verachteten, einen Wert hat; er glaubt aber nicht, dass ihre Erkenntnis der Wahrheit länger dauern wird, als bis das Schicksal ihnen wieder gut wird. Und er entwickelt der Theosebeia den Unterschied in der Stellung der Philosophen und der »Anderen« dem Schicksal gegenüber, und er führt zwei Autoritäten an, die davon geschrieben haben: Hermes und Zoroaster.

Zoroaster ist als gnostischer Verfasser wohlbekannt¹; Zosimos erwähnt ihn aber nur kurz und mit Missbilligung, weil er gelehrt hat, dass die Magie die Waffe ist, welche die Philosophen vom Schicksal unabhängig macht.²

Von Hermes führt er erst ein Zitat aus *περὶ φύσεων* an.³ Der Ausdruck darin von den Menschen, welche den Launen des Schicksals preisgegeben sind: *τῆς εἰμαρμένης μόνους ὄντας πομπάς*, gleicht freilich dem Ausdruck des Hermes im »Krater« von den Menschen, die dem Göttlichen das Sinnliche vorziehen:⁴ *μόνον πομπεύουσιν ἐν τῷ κόσμῳ παραγόμεναι ὑπὸ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν*; die Ähn-

¹ Orig. *ctr.* Cels. I 16. Euseb. *præp. ev.* I 10,52. Clem. Alex. *Strom.* I 15,69. Porf. *de vita Plot.* 16.

² Sonst heisst es, dass seine Theologie mit Astrologie gemischt war. Clem. Alex. *Strom.* V 14,103; Z. wurde indessen für den Erfinder der Magie angesehen. Plin. *H. N.* 30,1. Ps. Clem. *Recogn.* 4,27.

³ 229,11 f.

⁴ IV 7.

lichkeit in der Form dieser beiden Ausdrücke ist doch keine absolute, und ihre Bedeutungen sind ganz verschieden, und da man ausserdem dem »Krater« nicht mit Grund den Untertitel: *περὶ φύσεων* geben darf, muss man annehmen, dass Zosimos eine uns unbekannte Hermesschrift benutzt hat.

Interessanter ist aber die andere Hermesschrift, die Zosimos anführt. Sie trägt den Titel: *περὶ ἐναυλίας*, und wie Zosimos selbst zeigt,¹ bedeutet *ἐναυλία* in dieser Literatur die Unabhängigkeit von der Welt, die durch Askese und Entsagung erreicht wird; dies ist die eine Seite des Lebens des »geistigen« Menschen. Die andere Seite ist das Streben nach Selbsterkenntnis und das damit eng verbundene Suchen Gottes. Insofern ist *περὶ ἐναυλίας* nicht von den andern hermetischen Schriften und den besten gnostischen Schriften überhaupt, noch von den neuplatonischen Schriften verschieden; das Folgende aber hat keine Parallele weder in bekannten hermetischen Schriften noch in neuplatonischen. Hierin heisst es, dass wer in Übereinstimmung mit den gegebenen Vorschriften lebt, den Sohn Gottes sehen wird, der sich den Seinigen offenbart und ihnen den Weg zum seligen Ort zeigt, wo sie waren, ehe sie mit einem Körper bekleidet wurden.²

¹ 229,19 vgl. 230,2 f.

² 230,8 f. Obgleich der Schluss des »Krater« Ähnlichkeit hiermit hat (*αὐτὴ σε ἢ εἰκὼν* (nl. τοῦ θεοῦ εἰκὼν d. h. die ganze Einrichtung und Leitung des Kosmos, wie im Vorgehenden entwickelt wurde) *ὀδηγήσει· ἔχει γάρ τι ἴδιον ἢ θεῶν· τοὺς φθάσαντας θεάσασθαι κατέχει καὶ ἀνέλκει, καθάπερ φασὶν ἢ μαγνήτις λίθος τὸν σίδηρον*) sieht man doch leicht den Unterschied, dass nämlich das Zitat und die ganze folgende Entwicklung bei Zosimos christlich gefärbt ist. Statt des Kosmos, der in mehreren hermet. Schriften (namentl. IX Poim. Parth.) der Sohn Gottes genannt wird, ist der Führer bei Zosimos ein Gottessohn, der Mensch wird. REITZENSTEIN (Poim. 83 ff. 102 ff.) streicht sowohl hier als in der Naassenerpredigt bei Hippolyt, die er hiermit zusammenstellt, alles, was ans Christen-

Es folgen zwei Paragraphen (§§ 5 u. 6) mit Spekulationen über den Namen Adam; sie sind offenbar eine Digression, die dadurch veranlasst wurde, dass Zosimos entweder in *περὶ ἐναυλίας* oder in seiner anderen Quelle gefunden hatte, dass der Sohn Gottes sich zum erstenmal in Adam offenbarte. Von dieser ersten Offenbarung handelt § 7.

Hier wird erzählt: als der Sohn Gottes im Paradies Licht war, wurde er von »einigen« überredet den fleischlichen Adam, den sie geschaffen hatten, anzuziehen.¹ So geschah es, dass der Sohn Gottes sich in Adam offenbarte, und seitdem ist er immer wieder zu den Seinigen gekommen und wird bis ans Ende der Welt kommen; er lehrt seine Jünger ihren fleischlichen Adam auch dem Tode preisgeben, wenn es nötig ist, um die Seele, oder wie es hier heisst, »den Lichtmenschen« oder »den pneumatischen Menschen« zu retten. Der Kampf zwischen dem Guten und Schlechten wird dauern bis ans Ende der Welt, das damit eingeleitet wird, dass ὁ ἀντίμιμος δαίμων, ἄμορφος ὢν καὶ ψυχῇ καὶ σώματι kommt; vorher sendet er aber aus

tum erinnert, und erhält dadurch eine heidnische Anthropos-Lehre mit einzelnen jüdischen Zusätzen. Mit Zosimos kann man sich jedenfalls nicht in der Weise durchhelfen. Denn wenn R. auch *δρα-παθητόν* (233,11) streicht, kann er doch 231,25 f. nicht als christliche Interpolation streichen, da diese Worte mit *φησὶ γὰς ὁ Νοῦς ἡμῶν* (ὁ Νοῦς wird mit Poimandros identifiziert. Nr. I u. Nr. XIII Parth.) zu einer hermet. Schrift hingeführt werden; und wenn es hier von dem Sohn Gottes heisst: *πάντα γινόμενος, ὅτε θέλει, ὡς θέλει, φαίνει ἐκάστω* wird damit doch wohl dasselbe gesagt, wie in dem Satze, den R. streicht.

¹ Dasselbe von dem himmlischen und dem irdischen Adam wird in der chaldäischen Mythe in der Naassenerpredigt (Reitz. Poim. 84) erzählt; aber auch hier wird nicht gesagt, wer den pneumatischen Adam in die Knechtschaft des Körpers gebracht hat. Man kann an die Engel denken, die in mehreren gnostischen Systemen den Menschen geschaffen haben, z. B. *Iren. ctr. omn. hær. I 24,1. Epiphän. κατ. αἰρ. 62 a f.*

Persien seinen Vorläufer, und nach dem Verlauf von ungefähr 7 Perioden kommt er selbst (§ 9).

Nach den Worten des Zosimos (§ 10) hat er das Angeführte von dem »Lichtmenschen« und seinem Führer, dem Sohn Gottes, und von dem irdischen Adam und seinem Führer, ἀντίμιμος δαίμων, der sich fälschlich für den Sohn Gottes ausgibt, nur in den heiligen Schriften der Juden und des Hermes gefunden. Wir kennen diese Lehre als das Zentrale in den Ps. Clementinschen Homilien und Recognitiones,¹ und sie wird sowohl von Ebioniten² als von Elkesaiten³ erwähnt, d. h. sie ist die Lehre jüdenchristlicher Gnostiker. Dagegen findet sie sich nicht in uns bekannten hermetischen Schriften; jüdischer Einfluss ist in den bekannten hermetischen Schriften zu spüren, christlicher nicht. Man darf wohl daraus schliessen, dass die von Zosimos zitierten hermetischen Schriften jünger sind als die uns bekannten.

Was von dem Antichrist und seinem Vorläufer gesagt wird, hat man als Anhalt für die Datierung des Zosimos angeführt, indem man von der Annahme ausging, dass der Vorläufer Manichaios sei.⁴ Diese Annahme ist sicherlich nicht richtig.

Die Erwartung des Antichrists war allgemein im Judentum, wo man einen falschen Propheten oder einen Tyrannen erwartete. Wie dieser bei den Juden oft in der Gestalt eines verhassten Herrschers (Antiochus IV. Herodes) geschildert wurde, hat die erste christliche Zeit ihn als

¹ BOUSSET, Hauptprobl. 172. — H. WAITZ, Die Pseudoklementinen. Z. Gesch. d. altchristl. Litteratur. Neue Folge X 123.

² Ephem. adv. hær. XXX 3.

³ ibid. LIII, 1. Hipp. Elench. IX 13 f.

⁴ Riess. Alchemie. P.-W. Realenc.

Nero oder später Nero redivivus erwartet, aus Persien¹ oder aus der Unterwelt kommend. Von der ursprünglichen Form der Tradition (Satan, der zuletzt mit Gott kämpfen wird) entlehnt die Gestalt des Nero eine phantastische Ausstattung, er kommt »in einer neuen Gestalt mit einem neuen Namen«.²

Einen Vorläufer des Antichrists findet man dagegen nicht vor der Mitte des III. Jahrh., bei Commodian;³ hier ist Nero der Vorläufer geworden, der 7 Halbjahre vor dem Antichrist kommen soll. Diese Version der Sage scheint keine Verbreitung gefunden zu haben, im Altertum findet man sie nur bei Commodian, wie gesagt, und bei Lactantius.⁴ Lactantius nennt nicht ausdrücklich Nero als den Vorläufer; er spricht von *hostis potentissimus*, der ab *extremis finibus plagæ septentrionalis* gegen das römische Reich kommen und es in vielen Kämpfen besiegen wird, wonach er (wie bei Commodian) eine Schreckensherrschaft führen wird, bis der Antichrist ihn tötet.

Wenn diese beiden Berichte, die wahrscheinlich auch aus gnostischen Quellen stammen, der Erzählung bei Zosimos auch nicht ganz ähnlich sind,⁵ geben sie doch eine Vorstellung von den Gedanken, die man im späten Alter-

¹ So Sibyll. VIII 155.

² So schon Sibyll. V.

³ BOUSSET. *Der Antichrist*. 123. — Wenn der Gnostiker Markus in einem Gedicht, das von Irenäus zitiert wird (*ctr. omn. hæc.* I 15,6. vgl. I 13,1.), der Vorläufer des Satans oder des Antichrists genannt wird, ist es ein rhetorischer Ausdruck, der nur bedeutet, dass Mark. dem Satan den Weg bereitet. *ἀντίχριστοι* (im Plur.) wird oft ohne apokalyptische Bedeutung gebraucht, so z. B. *Epist. Johann.* I 2,18.

⁴ VII 16,3 f.

⁵ Die 7 Halbjahre des Commodian, die den 7 Perioden bei Zosim. entsprechen, ist eine gewöhnliche Zeitfrist in der apokalyptischen Litteratur, so schon *Daniel XII* 7,11. Bei den Juden entsprach eine Periode (*καίρως*) 100 Jahren, die Frist ist somit 350 Jahre.

tum vom Vorläufer des Antichrists hatte, und sie machen es wenig wahrscheinlich, dass Zosimos, oder vielmehr seine gnostische Quelle, Manichaios als den Vorläufer aufgefasst hat. Welchen Namen Zosimos (in derselben Weise wie die Sibylle (V) die Namen der römischen Kaiser) andeutet, ist wohl nicht zu sagen; vielleicht ist es »der neue Name« des Nero.¹

§ 5 und § 6 sind, wie erwähnt, eine Digression von Namen des ersten Menschen. Hierin nennt Zosimos als Quellen: die πίναξ des Bitos, Platon und Hermes, die gelehrt haben, dass der erste Mensch, ἱερατικῆ φωνῆ, Thoyth hiess, während Chaldäer, Parther, Meder und Juden ihn Adam nannten, wie er τῆ τῶν ἀγγέλων φωνῆ heisst. Da er ferner erzählt, dass Hermes die ganze jüdische Sprache ins Griechische und Ägyptische übersetzte, scheint die πίναξ des Bitos eine graphische Darstellung zu sein, worin sämtliche mythologische Namen parallelisiert waren, aus den verschiedenen Sprachen, die zu dieser Zeit die Philosophen in Ägypten interessierten — und ihr Synkretismus kannte keine Grenze. Als Autoritäten waren dann u. a. hierin Platon² und Hermes genannt. In bezug auf die »Übersetzung« des Hermes sei daran erinnert, dass eine Parallelisierung ägyptischer und griechischer »heiliger« Namen sich schon zur Zeit des Plutarch³ in hermetischen Büchern fand. — Um den Namen des Adam zu erklären, werden ein paar der in der Hagada beliebten Namenspekulationen angeführt. Die eine ist aus dem slawischen Henokbuch⁴ be-

¹ In diesem Fall könnte man an den neuen Namen des Nero in der jüdischen Tradition im VII—VIII Jahrh. denken: Armaeleus, eigentlich die hebräische Form für Romulus (BOUSSET *ibid.* 66 f.).

² Vielleicht war der Verfasser Neuplatoniker.

³ De Iside et Os. 375 F.

⁴ Abhdl. d. k. Ges. d. Wiss. Göttingen. N. F. I Bd. 1896—97. p. 29. —

kannt, die andere kommt in der rabbinischen Schriftauslegung häufig vor.¹

Dass die Griechen den ersten Menschen Prometheus und Epimetheus nannten, indem Prometheus der pneumatische Adam, Epimetheus der fleischliche ist, hat Zosimos vielleicht selbst ausgeklügelt; diese Identifizierung findet man jedenfalls nicht sonst, wie wohlbekannt auch die Manier ist.²

Nachdem Zosimos in der Weise sich das Herz um mehrere Seiten Theologie erleichtert hat, kehrt er wieder zu seiner Abrechnung mit denjenigen, die sein grosses Buch von den Öfen verspottet haben, zurück (§ 11 f.). Sehr deutlich formuliert er denen gegenüber, welche die Alchymie mit Hilfe der Magie betrieben, seine Auffassung von der Alchymie als einem Handwerk. Seine Zusammenstellung von »dem klugen Priester« und dem Arzte zeugt von Humor und Verachtung gegen den Aberglauben; mit den Büchern der Ärzte mit ihren schematischen Zeichnungen vergleicht er sein Buch von den Öfen. Der technische und der mystische Teil der Alchymie sind ihm also keine Einheit, wie sie es den alten Alchymisten waren. Es hat den Anschein, dass Zosimos Anhänger der Alchymie geworden war, ehe er Theolog wurde, und dass Theosebeia ihn bei der Alchymie beharren mochte, nachdem er den Glauben an das alchymistische Mysterium verloren hat.

Endlich kommt er zu dem Thema, das Theosebeia

Arch. f. Religionswiss. II 1908. p. 481 f. Max Förster: Adams Erschaffung u. Namengebung.

¹ Max Förster: *ibid.* 516.

² Der Gnostiker Justin erklärte Ganymedes als Adam, den Adler als Noah (Hipp. Ref. 26); Ps. Clem. Hom. I 16 u. Just. Mart. Apol. II 7,2 wird Deukalion mit Noah identifiziert. Clem. Alex. Protrep. 103 (Dind.) ist die Frau des Lot Niobe u. s. w.

ihm aufgegeben hat: die alchymistischen Apparate (§ 13). Er bemerkt ausdrücklich, dass er nichts Neues bringe, nur was er in den alten Schriften gefunden habe. Erst (§ 14) beschreibt er einen Apparat zur Herstellung von künstlichem Zinnober, einen Destillationsapparat mit Abkühlung.¹ Zosimos rät den Jungen, die Theorie dieses Apparates zu studieren, da seine Funktion ein Rätsel sei. Ferner² beschreibt er mehrere Destillationsapparate und eine Kerotakis.³

Von diesem Buch Ω sollen nur noch ein paar Worte von § 1 hinzugefügt werden. Dieser Paragraph hat kaum ursprünglich zu Ω gehört; § 2 fängt an, wie ein Brief zu beginnen pflegt, und das wiederholte φησίν des § 1 zeigt, dass was hier steht, anderswoher genommen ist. Am wahrscheinlichsten stammt dieser Paragraph aus einem Verzeichnis, das Zosimos von der Bedeutung der einzelnen Buchstaben und dem Inhalt der angeknüpften Briefe gemacht hatte. Der Herausgeber der Zosimos-Briefe hat dann vermutlich dieses Verzeichnis ausgestückelt und die passenden Stücke über jeden Brief gesetzt. Hier wird von der Bedeutung von Ω nach ensomatischer und asomatischer Phraseologie gesprochen, wie im Briefe von ὄνομα κύριον und ὄνομα προσηγορικόν⁴ des pneumatischen Menschen die Rede ist, und hier wie dort heisst es, dass nur Nikotheos, der ὁ χειρομμένος und ὁ ἀνεύρετος genannt wird, die aso-

¹ Er ist auch 224 § 3 überliefert; sämtliche Apparate des Z. liegen in doppelter Überlieferung vor in M., mit nur unwesentlichen Unterschieden. Die Überlieferung 234. 236 f. ist besser als 224 f.

² 235,3 f. § 16—§ 19 ist eine Reihe von späten Interpolationen, solche beginnen oft wie hier mit ὅτι.

³ 238 § 6 fehlt die Beschreibung des Apparates, hier endet die Handschrift.

⁴ 231,10 f.

matische Phraseologie und κύριον ὄνομα kennt.¹ Die astrologische Erklärung, die Ω an Saturn anknüpft, war zur Zeit des Proklos in den Neuplatonismus aufgenommen.² Wenn diese Zeilen von Zosimos stammen, zeigen sie, dass die Buchstaben ihm nicht nur als Nummern dienten, sondern eine andere, tiefere Bedeutung hatten, wie es bei Gnostikern und Juden³ allgemein war.

Wenn man die Feindschaft des Zosimos der magischen Alchemie gegenüber, die in Konstantinopel oder wo sonst Theosebeia verweilte, gepflegt wurde, und seine geringe Liebe der Alchemie, bei der er selbst von Theosebeia festgehalten wurde, in Betracht zieht, versteht man, dass er ihr mit Vergnügen die Tradition erzählt hat, die er »in den heiligen Schriften« gefunden hat, dass die Alchemie eine der Schlechtheiten sei, welche die gefallenen Engel die Menschen gelehrt haben.⁴ Unter den heiligen Schriften, die seine Quelle sind, nennt er φυσικά des Hermes; ob es dieselbe Schrift ist, die in Ω als περὶ φύσεων zitiert ist, muss unentschieden bleiben, da wir leider nur diese Zitate und sonst nichts von dieser Phase der hermetischen Schriften haben.

¹ Sicherlich mit Recht identifiziert REITZENSTEIN (Poim. 268) Nikotheos mit dem Gnostiker dieses Namens, der von Porphyrios und in einem koptischen, gnostischen Text erwähnt wird; dagegen ist es wohl zweifelhaft, ob ὁ κερρυμ. und ὁ ἀνευρ., dass er von der Erde weggerückt sei, bedeuten; natürlicher scheint die Bedeutung zu sein, dass Zosimos seine Apokalypse nur von Hörensagen kennt, da sie ein geheimes Buch war.

² Procl. in remp. II 65.

³ Vgl. Epiphan. π. μετρ. καὶ σταθμ. c. 22.

⁴ Der Bericht bei Synkellos (13 D) vom IX. Buch des Werkes Imuth, das auch der Theosebeia dediziert war, worin Zosimos diese Tradition erwähnt haben soll, ist vielleicht nicht ganz richtig; ein Werk »Imuth« wird jedenfalls sonst nie erwähnt. Vielleicht war Imuth (= Imhotep = Asklepios) der Name des IX. Buchs des grossen Werks von 28 Büchern.

Der Bericht des Zosimos lautet nach Synkellos so: τοῦτο οὖν ἔφρασαν αἱ ἀρχαῖαι καὶ θείαι γραφαί, ὅτι ἄγγελοι τινες ἐπεθύμησαν τῶν γυναικῶν καὶ κατελθόντες ἐδίδαξαν αὐτὰς πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα, ὧν χάριν, φησί, προσκρούσαντες ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἔμειναν, ὅτι πάντα τὰ πονηρὰ καὶ μηδὲν ὠφελούντα τὴν ψυχὴν ἐδίδαξαν τοὺς ἀνθρώπους. ἔξ αὐτῶν φάσκουσι αἱ αὐταὶ γραφαὶ καὶ τοὺς γίγαντας γεγενῆσθαι. ἔστιν οὖν αὐτῶν ἡ πρώτη παράδοσις [Χημευ] περὶ τούτων τῶν τεχνῶν. ἐκάλεσαν δὲ ταύτην τὴν βίβλον Χυμεῦ, ἔνθεν καὶ ἡ τέχνη χυμεία καλεῖται.

Ursprünglich hatte die Sage von den gefallenen Engeln keine Verbindung mit der Alchymie, ja, so oft sie auch zitiert wird, nie findet man sonst eine solche Verbindung. Sie hatte in Genesis VI 1 f. ihren Ursprung, erhielt aber im Buche Henoks, das Synkellos auch zitiert,¹ die Form, in der sie berühmt wurde. Hier heisst es, dass es die ἐγρήγοροι nach den schönen Töchtern der Menschen gelüstete, und 200 von ihnen wählten sich Frauen (und zeugten Kinder, welche die Giganten waren), und ihre Frauen lehrten sie φαρμακείας und ἐπαοιδίας und die Verfertigung von allerlei Waffen und die Gewinnung von Gold und Silber und die Fabrikation von allerlei Geschmeiden, und sich schminken und malen und mit seltenen Steinen und bunten Stoffen schmücken. Ausserdem lehrten sie die Frauen Rizotomie und Astrologie und allerlei Wahrsagekunst. Dies war der Anfang der Verderbtheit, die mit der Sintflut endete. Nach ihrem Tod² wurden diese Engel die Dämonen, welche die Menschen quälen und irreführen und sich als Götter verehren lassen.

¹ 11 D. f.

² 26 A f. Diese Auffassung von dem Ursprung der Dämonen ist bei den theologischen Verfassern des späten Altertums allgemein, man stützte

Die eigentümliche Bezeichnung ἐγγήγοροι,¹ die Synkellos stets benutzt, erhält durch den Anfang der Mythe ihre Erklärung: Gott hatte diese Engel als Wächter der Menschen eingesetzt.² »Die Wächter« werden sie auch in der apokryphen jüdischen, von der Henokversion unabhängigen Literatur genannt, z. B. im Buch der Jubiläen,³ wo sie ihr astrologisches Wissen in einen Felsen eingehauen haben.

Die Sage wird sehr oft von Christen, Juden und Gnostikern angeführt, und ihr Hauptinhalt ist immer derselbe: die Engel lehren die Frauen, was die Menschen nicht von selbst ausfindig machen konnten, was sie aber auch nur zu ihrem Unglück lernten: die Metalle zu gewinnen und zu bearbeiten — um sie zu Mord oder zu Eitelkeit zu verwenden; die Stoffe zu färben — wenn es der Wille Gottes wäre, dass die Menschen Purpurkleider tragen sollten, hätte er purpurgefärbte Schafé geschaffen;⁴ sich zu malen, zu schminken und zu schmücken und allerlei Magie und Zauberei, wovon jedermann weiss, dass es Sünde ist. Man sieht, wie leicht ein Mann von ähnlicher Gesinnung wie Zosimos die Alchymie hinzufügen konnte; wenn es nie vorher geschehen ist, darf man wahrscheinlich schliessen, dass sämtliche Anführungen der Sage bei Christen, Juden und Gnostikern älter als die hermetische Kritik der Alchymie sind.

Eine Lehre wie die von den alten theologischen Verfassern vorgetragene von den »Wächtern« und vom Ur-

sie auf die Etymologie: δαίμονες id est peritos ac rerum scios (Lact. inst. div. II 14).

¹ Dieser Name hat für das Verständnis von einem nachher zu erwähnenden Buch des Zosimos Interesse.

² Lact. II 14. vgl. Ps. Clem. Hom. VIII 12.

³ 8,3. KAUTZSCH. Die Apokryph. II 55.

⁴ Tertull. de cultu fem. 10.

sprunge der Dämonen schwebte offenbar Zosimos vor in einem Brief an Theosebeia, der den Titel τὸ πρῶτον βίβλιον τῆς τελευταίας ἀποχῆς Ζωσίμου Θηβαίου¹ trägt, was wahrscheinlich bedeutet: Erstes Buch des letzten Abschnitts, indem der letzte Abschnitt die vier überschüssigen Briefe umfasste; hiermit stimmt, dass Ω zu Ende dieses Briefs zitiert wird.²

Der Anfang: vom Verhältnis zwischen ἡ θεία τέχνη und αἱ καιρικαί (nl. καταβαφαί) — ist so lückenhaft, dass er ganz unverständlich ist. Die ersten Paragraphen handeln übrigens vom Betrieb der Goldminen, den Zosimos — mit Recht — als das Privilegium der alten ägyptischen Könige schildert.³

Der Hauptteil des Briefs handelt indessen von αἱ καιρικαί,⁴ die Zosimos weder bei Juden noch bei Griechen erwähnt gefunden hat; nur bei Demokrit kann, wer Verständnis dafür hat, rätselhafte Hindeutungen auf αἱ καιρικαί finden;⁵ denn eigentlich, meint Zosimos, sind sämtliche Rezepte des Demokrit, mit Ausnahme des ersten, καιρικαί.⁶ Als Beweis davon führt er erstens an, dass Demokrit, während es in der wahren Alchymie nur eine βαφή und eine Methode gibt, von mehreren βαφαί spricht, indem αἱ καιρικαί viele Stoffe brauchen, da sie, wie der Name andeutet, verschiedene Stoffe in verschiedenen Massen zu verschiedenen Zei-

¹ Er ist nur in der geringeren Hsft.klasse überliefert und z. T. ganz unverständlich.

² 246,22.

³ Ob es gesetzlich verboten war von den Goldminen zu schreiben, ist wohl zweifelhaft; die ältesten Landkarten der Welt sind jedenfalls zwei Papyri mit Zeichnungen der Goldminendistrikte (Erman. Ägypten I 619), und Zosimos legt ja auch den Juden solche Beschreibungen bei.

⁴ 240,19 f.

⁵ ἀνιζάμενον 241,9. ἀνίττεται 241,18. ἀνιγματοειδοῦς, ἀνίξασθαι 241,26. ἀνίττεται 231,1; 18.

⁶ 241,10 f.

ten fordern.¹ Zweitens erwähnt Demokrit τὰ φυσικά,² womit er an αἱ φυσικαὶ βαφαί denkt, welche dasselbe wie αἱ καιρικαὶ sind. Was Hermes φυσικαὶ βαφαί nennt, wurde nämlich später durch Vermittelung der Dämonen καιρικαὶ; und seitdem findet man die Erwähnung von αἱ καιρικαὶ nur in Rätseln bei Demokrit, in Hieroglyphen im Allerheiligsten der ägyptischen Tempel und in den Schriftrollen der Juden.

Es gibt zwei Arten von καιρικαὶ (§ 6): die Art, welche mit αἱ τίμαι τέχνηαι d. h. Färbung zu Gold usw. Berührung hat, und die echten καιρικαὶ d. h. Verwandlung in Gold usw. In betreff des Letzteren scheint der Sinn zu sein, dass es verschiedene Erdarten gibt, die zur Zeit des Hermes von selbst in Gold verwandelt wurden, jetzt aber nur mit Hilfe der Dämonen Gold werden.

Diese »Dämonen des Fleisches«, die Herren der καιρικαὶ sind, und denen man dienen muss, um mit den καιρικαὶ Glück zu haben,³ werden (§ 6. § 7) ἐφόροι genannt, und diese Bezeichnung besagt offenbar dasselbe wie »die Wächter« in den jüdischen und christlichen Schriften. Was von οἱ ἐφόροι in § 7 gesagt wird, von ihren Anstrengungen, die Menschen durch Träume und Orakel und Priester zu ihren Dienern und Verehrern zu machen, ist nämlich dasselbe, das z. B. Lactantius⁴ von den Wächtern sagt, die offenbar bei ihm den bösen Dämonen, d. h. den heidnischen Göttern gleichgestellt werden. Auch in den Ps. Clem. Homilien⁵

¹ 242,1 f. (Das Zeichen, das BERTHELOT durch Punkte ersetzt hat, soll eine Form von δαιμόνιος angeben. 243,17. 244,16; 24 vgl. 86,1.)

² 242,6; 9.

³ 243,8 f. 16 f. καιρικαὶ heissen diese Transmutationen sicherlich, weil sie von der Astrologie beherrscht wurden und diese die Lehre ist von der Macht der heidnischen Götter, d. h. der Dämonen.

⁴ Inst. div. II 14 f.

⁵ IX 14 extr.

heisst es, dass die Dämonen sich in allerlei Gestalten in Träumen offenbaren, die erschrecken und vorhersagen und Opfer fordern. οἱ κατὰ τόπον ἐφόροι¹ sind somit die lokalen Götter der Heiden, und wenn es von ihnen heisst ἐξέδωκαν (nl. καιρικὰς) τοῖς ἑαυτῶν ἱερεῦσι,² sieht man, was Zosimos damit meinte, dass die ägyptischen Priester Alchymisten seien.

Ogleich Zosimos sicherlich mehr als irgend ein anderer Alchymist im Altertum geschrieben hat,³ deutet nichts darauf, dass er die Alchymie mit neuen Entdeckungen oder neuen Erfindungen bereichert hat. Ganz im Gegenteil bezeichnet er sich selbst sehr bescheiden als Kompilator und Kommentator,⁴ und als solcher wurde er auch von der Nachwelt aufgefasst.⁵ Und es ist für ihn charakteristisch, dass es ihm, als er in der Küche der Theosebeia einen Dampfkochapparat sah⁶ und der Gedanke in ihm aufkam, ob das Prinzip dieses Apparats nicht in der Alchymie zu verwenden wäre, nicht selbst einfiel, einen solchen Apparat zu konstruieren, sondern dass er in den alten Schriften nachforschte, ob dort etwas derartiges zu finden wäre. Der Satz, der von ihm überliefert ist:⁷ μέγας γὰρ διδάσκαλος πείρα τοῖς ἐχέφοσιν ἐκ τῶν ἀναδεικνυμένων ἀεὶ μὴνύουσα τὰ συμφέροντα, scheint mehr ein Ausdruck seiner Überzeugung als seiner Erfahrung zu sein. Wie schwer das Studium der alten Schriften ihm war, schildert

¹ 243,7.

² 244,3 f. vgl. 243,7.

³ Ausser den genannten Werken wird auf eine Schrift κατ' ἐνέργειαν hingedeutet, die eine selbstständige Schrift zu sein scheint 139,14. 244,17. 69,14. 89,9. 100,9.

⁴ 204,19 f.

⁵ 401,5 f.

⁶ 138 f.

⁷ 284,12 vgl. 97,7.

er selbst¹ mit der Beredsamkeit, die ihm eigen ist, wenn sein Thema das Religiöse streift.

Was von seiner Wirksamkeit als Kommentator heute übrig ist, zeigt, dass er in der Regel, insofern wir urteilen können, die alten Verfasser richtig verstanden hat; er hat aber die allegorische Auslegung, die in vielen Fällen notwendig war, auch da benutzt, wo sie nicht am Platze war, und dadurch hat er den folgenden Kommentatoren die Parole gegeben — sie verwenden die allegorische Auslegung überall.²

Er hat offenbar zu einer Zeit gelebt, da man schon längst aufgehört hatte, von Alchymie zu schreiben; schon in Ph. et M.³ wurde darüber geklagt, dass die Jungen die theoretische Seite der Alchymie nicht mehr pflegten und sich ohne Wissen oder Verständnis auf das Goldmachen warfen. Die alte Alchymie war Zosimos fern, er teilte nicht ihren freudigen Glauben an das grosse Mysterium — die dazwischenliegende Zeit hatte sicherlich auch viele Enttäuschungen gebracht; eins hat er aber verstanden: dass die Alchymie eine Form von Religion war. Seine eigene Entwicklung führte ihn aber von der Religion der Alchymisten zu einer Religion, die aller Weltlichkeit entsagte, deren

¹ 85,22 f. Die Schwierigkeiten sind nach seiner Meinung das Werk eines Dämons; wenn dieser Dämon ὁ ὄφιουδχος genannt wird, ist es offenbar ein Schreibfehler für ὄφιόμορφος, was παντοχόθεν ἔρπον zeigt. Einen Dämon in Schlangengestalt fand man in fast allen Religionen dieser Zeit; in den juden-christlichen gnostischen Schriften wird er in ähnlicher Weise wie hier erwähnt, z. B. Ps. Clem. Hom. X 18 ὁ ἐν ὕμιν ἐνδομυχῶν ὄφις κακοῦς ὑποβαλὼν λογισμὸς καὶ ἀσχολίας.

² Reste seiner Kommentare: III 11. 27. 28. 38. 214 § 2. § 3. — Ein Excerpt eines Kommentares sind: III 43. — 258,19 f. 357,2. 358,1. 397,5 f. 403,15. 405,3. 406,19. Olympiodor sagt, dass er ein Werk περὶ πυρὸς geschrieben hat, 78,6.

³ 47,4 f. 12 f. 24 f.

Inhalt Ekstase und Askese war. Davon schrieb er am liebsten und mit einer Beredsamkeit, welche die Bewunderung des Neuplatonikers Olympiodor in dem Grade erweckte, dass er ihn τὸ στέφος τῶν φιλοσόφων, ἢ ὠκεανόβρυτος γλῶσσα, ὁ νέος θεηγόρος nannte.¹

V. Olympiodor.

Eine ziemlich grosse alchymistische Abhandlung² ist nach dem Titel ein Kommentar zur Schrift τὸ κατ' ἐνεργείαν³ des Zosimos, von Ὀλυμπιόδωρος φιλόσοφος Ἀλεξανδρεὺς verfasst. Die Abhandlung wird erst bei dem späten Kommentator, dem sogenannten Anonymus erwähnt; dieser erzählt, dass sein Interesse für die Alchymie durch die Kommentare des Olympiodor und des Stephanos erweckt wurde. Diese beiden Verfasser sind nach ihm berühmte Philosophen und ἐξηγηταὶ τοῦ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους,⁴ und er gibt Olympiodor den Titel μέγας⁵ oder θεῖος⁶, den die Neuplatoniker dem Vorsteher der Schule beizulegen pflegen; er hat also diesen Olympiodoros mit dem bekannten neuplatonischen Kommentator identifiziert. Und eine Vergleichung des alchymistischen Kommentars mit den platonischen und aristotelischen Kommentaren des Neuplatonikers scheint die Verfasseridentität festzustellen.

Was von dem Schriftstellertum des Neuplatonikers übrig ist, überschreitet selten, wenn die Rede nicht von metaphysischen Problemen ist; die reine Paraphrase, und es ist

¹ 83,20.

² 69 ff.

³ S. das vorgeh. Kap. S. 123 Anm. 3.

⁴ 425,4 f. vgl. 128,19 f.

⁵ 426,7.

⁶ 430,4.

a priori zu vermuten, dass die neuplatonischen Kommentare mit dem alchymistischen nicht viele Berührungspunkte darbieten werden. Und doch findet man eine Übereinstimmung, die absolut von demselben Verfasser, und mehrere, die von demselben philosophischen Ideenkreis zeugen.

Von grösster Bedeutung in diesem Zusammenhang ist der Anfang des alchymistischen Kommentars,¹ worin behauptet wird, das Allegorien nicht nur von den alchymistischen Verfassern, sondern auch von Platon und Aristoteles benutzt wurden, und als Beispiel wird angeführt, dass Aristoteles statt τὴν οὐσίαν den Ausdruck τὸ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ und statt τὸ συμβεβηκός den Ausdruck τὸ ἐν ὑποκειμένῳ verwendete, während Platon lehrte, τὸ οὐκ ἐν ὑποκειμένῳ sei τὴν οὐσίαν und τὸ ἐν ὑποκειμένῳ sei τὸ συμβεβηκός. Man darf wohl sagen, dass nicht jedermann dieses Beispiel gewählt hätte, und wenn man dann die ungewöhnlich lange Erklärung sieht, die Olympiodor in seinem Kommentare zu Kateg. Arist. (43 f. Busse) diesen Ausdrücken widmet, die er merkwürdig findet (ξέναις φωναῖς ἐχρήσατο), aber als eine Allegorie erklärt, die man mit der Mythe bei den Dichtern, dem Traum bei Pythagoras, dem Rausch bei Platon und den Orakeln des Apollo vergleichen muss, liegt es sehr nahe, hier den Ursprung des merkwürdigen Beispiels einer Allegorie in der alchymistischen Schrift zu finden und zu folgern, dass derselbe Olympiodor die beiden Kommentare schrieb.²

Der alchymistische Kommentar enthält ferner eine Übersicht über die Theorien der griechischen Philosophen von

¹ 70,4 f.

² In dem alchym. Kommentar heisst es, dass die allegorischen Ausdrücke den Zweck haben, die Leser von dem sinnlichen zum übersinnlichen zu führen, eine Theorie, die man öfters in den alchym. Schriften findet.

ἀρχή.¹ Hierin wird ἀρχή bei Parmenides und Melissos als τὸ θεῖον oder θεός dargestellt, wie es auch in der Doxographie des Aëtios geschieht,² die der Neuplatoniker wahrscheinlich benutzt hat, wo er nicht auf Platon oder Aristoteles fusst. Und es stimmt mit dem neuplatonischen Gedankengang, dass »die Theologen« Melissos und Parmenides, trotz des verächtlichen Urteils des Aristoteles, nicht aus der Reihe der Philosophen ausgeschaltet werden.³

Als der Lehre der eigentlichen Naturphilosophen gemeinsam wird hervorgehoben, ἀρχή sei γόνιμος. Das versteht man leicht; merkwürdig scheint es aber, dass es vom Wasser heisst γεννᾷ ἰχθύας,⁴ von der Luft τίκτει ὄρνεα,⁵ vom Feuer (oder richtiger von τὸ ὑπέκκαυμα, nach Aristoteles das kosmische Feuer), dass auch hierin γίνονται ζῶντα ζῷα. Dies ist indessen die aristotelische Lehre, dass das Lebensprinzip von den Elementen mitgeteilt wird, die Olympiodor öfters im Komm. z. Meteorol. erwähnt.⁶ Und es ist keine Unübereinstimmung, wenn es in der alchymistischen Schrift heisst, dass nur die Erde unter den Elementen nicht γόνιμος sei, was ein Zitat des Hermes: παρθένοσ ἡ γῆ εὐρίσκεται bestätigt, während es im Komm. z.

¹ § 19. Die Überlieferung ist sehr schlecht. Statt <ὁ> Μιλήσιος (81,12 ὁ Μιλήσιος Θαλήσ) muss man ὁ Μέλισσος lesen (vgl. DIELS. Vorsokr. 20 A 13), denn Thales wird erst § 21 erwähnt, und die Lehre, die ὁ Μιλήσιος (vgl. DIELS. Vorsokr. 20 A 4. 8.) beigelegt wird, ist die des Melissos, nicht die des Thales, wie es natürlich Melissos ist, der mit Parmenides zusammen genannt wird. Vor ἡ ἀκίνητος fehlt immer ἡ κίνητος (81,1; 2). ὄν ist zu ὄν und θεῖον zu ὕδωρ θείου ἀπύρου (81,4 f.) geworden!

² Vgl. DIELS Vor. 20 A 13. 18 A 31.

³ ἀπειροδύναμος (81,7; 13) wird von Olympiodor in derselben Weise gebraucht in Phæd. 66,14 f. in Categ. 9,16. in Meteor. 143,32. 150,4.

⁴ 82,7.

⁵ 82,14.

⁶ 3,14 f. 18,24 f. 32,14 vgl. 163,29. 177,25.

Meteor.¹ heisst, dass die Erde den Pflanzen das Leben mitteilt; denn das lebenspendende ist in der Wirklichkeit nicht die Erde, sondern die Wärme, die in der Erde ist. — Die beiden anderen Eigenschaften, die der alchymistische Kommentar den Elementen als ἀρχαί beilegt (entweder εὐδιάπλαστος oder δραστικός), sind wohlbekannte, aristotelische Begriffe, womit Olympiodor namentlich im Kommentare z. Meteorol. IV operiert.

Das Zitat von Anaximenes² findet sich sonst nicht; Aëtios hat aber ein Zitat,³ das daran erinnert, und Philoponos⁴ erklärt dieses oder ein ähnliches Zitat in derselben Weise wie Olympiodor hier. — Was hier von der ἀρχή des Anaximandros gesagt wird, ist vielleicht nicht richtig; bei Alexander Aphrodisiensis liest man aber etwas ganz ähnliches;⁵ die Auslegung von τὸ μεταξύ als τὸν ἀτμὸν ἢ τὸν καπνόν lehnt sich teils an die Lehre des Aristoteles von τὸ μεταξύ an, teils ist sie eine Anpassung an die Alchymie.

Alle Wahrscheinlichkeit spricht somit dafür, dass der Neuplatoniker Olympiodor auch diesen alchymistischen Kommentar verfasst hat; die Schwierigkeiten, welche die Behandlung dieses Themas ihm verursachen, zeugen indessen davon, dass die Alchymie vor ihm wenig oder gar nicht von Neuplatonikern gepflegt wurde.⁷

Der Titel der Schrift: Ὀλυμπιοδώρου φιλοσόφου Ἀλεξαν-

¹ 3,15.

² 83,8 f.

³ D. V. 3 B. 2.

⁴ D. V. 3 A. 23.

⁵ D. V. 2 A. 16.

⁶ Die Erwähnung des Proklos von der Verbindung der 7 Metalle mit den Planeten stammt, wie vieles bei ihm, aus der Astrologie; ebenso wenig findet man bei anderen Vorgängern des Olymp. Spuren einer Kenntnis der Alchymie.

δρέως εἰς τὸ κατ' ἐνεργεῖαν Ζωσίμου ὅσα ἀπὸ Ἑρμοῦ καὶ τῶν φιλοσόφων ἦσαν εἰρημένα, passt nur zu den ersten 7 Paragraphen, die wirklich die Form eines Kommentars haben. § 8 f. und § 12 f. sind zwei selbständige Stücke, die nur durch Ideenassoziation ans Vorgehende angeknüpft sind. § 18 f. handelt von ἀρχή bei den Philosophen und Alchymisten, und auch hier bildet eine Ideenassoziation die Verbindung. § 30 f. zitiert Schriften von Goldminen, die Olympiodor als allegorische Alchymie erklärt. § 37—§ 48,22 handeln von »Blei« in alchymistischer Bedeutung.

§ 48,20 f. καὶ ἡμεῖς μὲν ἀδύνατοι ὄντες πέρασ ἐπιθεῖναι τῷ λόγῳ διὰ τὴν ἀφατον εὐκλειαν τῶν ἐγκωμίων τῆς τέχνης, ὁ λόγος ἑαυτὸν σεμνύνας ἑαυτῷ πέρασ ἐπέθηκεν, ist offenbar der Schluss der Schrift, und was noch folgt, sind deutlich spätere Nachträge. Nach § 48,22 fehlt alle Verbindung zwischen den losgerissenen Sätzen und kleinen Stücken. Und die wiederholte Anrede an den Mann, dem die Schrift gewidmet ist, die bisher, vom Anfang an bis § 48,22, die Schrift zusammengehalten hat, findet man nach § 48,22 nicht mehr. Der letzte Teil der Schrift ist eine Sammlung von alchymistischen Sätzen und Fragmenten, zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Quellen hinzugefügt, eine Sammlung wie III 10. 26. 39. 46. 52, um die charakteristischsten von derartigen Sammlungen zu nennen.¹

§ 1—§ 48,22 ist also eine Schrift, deren erste Paragraphen ein Kommentar sind, die sonst aber eine allgemeine Darstellung der Alchymie ist. Da der ursprüngliche Anfang ohne Zweifel fehlt (eine so weitläufige Schrift wie diese war sicherlich mit einer Einleitung versehen), ist es nicht zu

¹ Dass der Anonymus den erweiterten Olympiodortext (430,4 vgl. § 55) hatte, ist ohne Bedeutung, da er vielleicht um ein paar Jahrhunderte jünger ist als Ol.

sagen, wie viel Platz der Kommentar ursprünglich im Verhältnis zu dem übrigen eingenommen hat, und daher ist es auch nicht möglich, zu entscheiden, ob der Titel von Olympiodor selbst oder von einem Schreiber herrührt; dass es aber die Absicht des Olympiodor war, eine Darstellung der gesamten Alchymie zu geben, zeigen mehrere Äußerungen.¹ Wie schwer diese Aufgabe ihm fiel, zeigt folgender Seufzer: »Sei innerlich davon vergewissert, dass ich nach bestem Vermögen geschrieben habe; es fehlt mir aber sowohl an Darstellungskunst als an Verstand. Und ich schicke meine Bitten, dass Eure göttliche Gerechtigkeit (sie sei mir in jeder Weise gnädig!) mir nicht zürne, weil ich der Verfasser dieser Schrift bin!«² Dass Olympiodor wirklich den behandelten Stoff nicht beherrscht, zeigt jede Seite; er könnte sich aber damit entschuldigen, dass er nicht aus freiem Willen und eigenem Antrieb von der Alchymie schreibe, sondern auf den Befehl eines Mächtigeren.³

Wenn er dem Mann, dem die Schrift gewidmet ist, um Vergebung und Berichtigung seiner Irrtümer bittet,⁴ ist es sicherlich nur eine Form von Schmeichelei, denn Schmeichelei und Untertänigkeit kennzeichnen sein Verhältnis zu dem Mann, an den er sich wendet, der aller Wahrscheinlichkeit nach der Kaiser war. Er gebraucht Wendungen wie φιλόσοφε δέσποτα (70,10), τῷ δεσπότη μου (72,9), φίλε τῶν Μουσῶν (73,20), ἡ σὴ πάνσοφος χρηστότης (75,1), ἡ σὴ ἀρετὴ (78,12), ἡ ὑμέτερα ἀγχίνοια (79,11), ὑμῶν ἡ θεία δίκη (79,6) (die letztgenannten Ausdrücke bedeuten nicht mehr als »Du«), μύστα (80,3), πανίστορ (80,4), ὁ ἔνθεος νοῦς (87,7 = Du), ὁ πάσης ἀρετῆς ἐντος γένομενος (79,14. 83,2).

¹ Z. B. 74,19 f. 85,6 f. 96,22 f. 97,10 f.

² 79,4 f.

³ 85,13: πρὸς τὰ κελευσθέντα ὑπὸ σοῦ.

⁴ 97,19 f.

Das ist byzantinischer Hofstil; eine Anrede aber wie: ᾧ γέννημα κλυτῶν Περιίδων (ἐννέα λέγω Μουσῶν), κεφαλὴ τῶν ρητόρων θεὸς γὰς σε προήκεν ἐν τούτοις (μάθεις δι'εὐτελοῦς γραφῆς μέγιστα πράττειν!)· ἐπαμφοτερίζειν γὰρ σε πειράται¹ [καὶ] πρὸς μὲν θεοσέβειαν τοῖς ἄνω γνώριμον, πρὸς δὲ καλλιεργίαν τοῖς κάτω φιλόφθωρον,² setzt einen Kaiser voraus, der als Redner auftritt und auch durch Frömmigkeit und Wohltätigkeit Ruhm sucht; diese Züge passen im besonderen auf den Zeitgenossen des Olympiodor, den Kaiser Justinian.³ Dazu kommt noch, dass Kaiser Justinian immer in Geldverlegenheit und immer darauf bedacht war, wie er, ohne Rücksicht auf die Mittel, das Geld herbeischaffe.⁴

Später versuchten ja viele Fürsten mit Hilfe der Alchymie ihre Finanzen zu bessern; Justinian ist aber das erste gekrönte Haupt, das mit dem Goldmachen in Verbindung gesetzt wird. In der alten Liste⁵ wird er als Verfasser von »Einem Brief« und »Fünf Kapiteln von der heiligen Kunst« und »Einem Dialog mit den Philosophen« aufgeführt. Keine dieser Schriften existiert noch, dagegen findet man in der geringeren Handschriftenklasse eine (sicherlich unechte) Abhandlung: Χρήσις Ἰουστινιανοῦ βασιλέως.⁶

Wenn der schlecht überlieferte Text, den wir besitzen, auch kein treues Bild von der Schrift des Olympiodor gibt, ist es doch deutlich, dass das Original kaum den Wunsch des Justinian befriedigt hat. Es hat freilich viele Fragmente der alten Schriften enthalten, sie sind aber losgeris-

¹ F. 1. προίεται (sc. θεός).

² 85,8 f.

³ Vgl. Diehl. Justinien. 20. 28 f. 364.

⁴ ibid. 21. 31.

⁵ Berth. Introd. 174.

⁶ B. Al. Gr. 384 f.

sen und oft beinahe unverständlich, Olympiodor selbst hat sie offenbar nicht immer verstanden.¹ Er gibt freilich zwei deutliche Rezepte,² sagt aber selbst, dass sie zu der geringeren Methode gehören, und die bessere Methode wird nur angedeutet (§ 14), ohne nähere Erläuterungen. Die Parallelisierung der Philosophen und Alchymisten hat Justinian kaum interessiert. Und seine Nachweisung (§ 36 f.), dass das alchymistische Blei Quecksilber ist, ist mit vielen Unklarheiten belastet. Die technische Seite der Alchymie ist Olympiodor offenbar fremd, er ist nicht weit von der Meinung, dass die Transmutation Magie sei, wenn er behauptet, dass sie nur mit übernatürlicher Hilfe geschieht³, wenn er auch »die Hilfe Gottes« statt Magie setzt.⁴ Wahrscheinlich darf man es seinem Einfluss, der hier durch die alten Schriften unterstützt wurde, zuschreiben, dass die Alchymie bei Stephanos und den byzantinischen Dichtern und z. T. bei den byzantinischen Kommentatoren eine Art Gottesdienst wird, und die Frömmigkeit die erste Bedingung ist, ein guter Alchymist zu werden. Ein Neuplatoniker könnte freilich von der Hilfe Gottes in denselben

¹ Die Schrift fängt, wie gesagt, mit dem Kommentare einer Schrift an, welche die Alchymie als ein Auswaschen von Goldsand dargestellt hat. Dann folgt in § 8 f. eine Auseinandersetzung von χρυσόκολλα, die so verworren ist, dass nicht leicht zu sagen ist, ob χρυσ. in alchymistischer oder allgemeiner Bedeutung steht. § 30 f. bezieht sich auf Schriften von ägyptischen Goldminen (87,11 f. ist der Text ganz verdorben, und die Lesarten des L sind ohne Bedeutung, da L immer durch Konjekturen bessert); dass die Alten solche Schriften herangezogen und alchymistisch ausgelegt haben, ist sehr wahrscheinlich, der überlieferte Text des Olympiod. ist aber sinnlos.

² § 12. § 13. Ob sie von dem Afrikanos stammen, der (75,19) als Erfinder des Namens eines näher beschriebenen Gefäßes angeführt wird, ist sehr zweifelhaft; ausserdem wird ein gleichgültiger Satz von A. in einem späten Stück zitiert.

³ 72,19 73,21.

⁴ 77,12 f. 85,23 f. 87,6 f.

Wendungen sprechen, wie er es tut, er würde aber nicht den Jakobsbrief¹ oder den Brief an die Korinthier² zitieren. Wenn man diese beiden Zitate auch als Interpolationen streichen wollte, bleibt doch eine Kleinigkeit stehen, die zeigt, dass Olympiodor Christ war: seine Weise zu zitieren. Das alte gnostische Fragment zitiert er als τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου εἰρημένον³ und die Orakel als οἱ τῶν δαιμόνων χρησμοί⁴; man muss auch die beiden Stücke (mit ihren alten, vielleicht den ältesten, Fragmenten), worin diese Ausdrücke vorkommen streichen, wenn man behaupten will, dass Olympiodor nicht Christ war. Und unter Justinian, der das griechische Heidentum der ärgsten Ketzerei gleichstellte,⁵ wäre der Vorsteher der Schule in Alexandria sicherlich nicht Heide gewesen, ohne dass es zu Konflikten gekommen wäre; und davon meldet die Geschichte nichts. —

Die Nachträge der Abhandlung des Olympiodor sind zum grössten Teil Zitate aus bekannten Verfassern; der letzte Paragraph aber enthält ein Fragment⁶ einer Schrift, die sonst nicht zitiert wird; ihr Titel ist Ὁμοσμός ὁ χρυσωρυχίτης πρὸς Κρονάμμωνα. Das Fragment ist so kurz, dass es schwer ist, einen Eindruck seines Inhalts zu erlangen; es scheint aber polemischer Art gewesen zu sein, es kritisiert nämlich die 10000 Rezepte, die zu keinem Resultat führen. Der Mann, der einmal dies Stück unter die alchymistischen Texte einführte, hat sicherlich durch die Alchymie bittere Enttäuschungen erlebt, denn er fängt mit den

¹ I 17 vgl. 87,6.

² II 3,6 vgl. 94,13.

³ 94,15.

⁴ 91,13.

⁵ Diehl. Just. 554.

⁶ 103,16—104,3.

Worten ἀκούετε τοίνυν, ἄφρονες an, womit er vermutlich die Alchymisten anredet.¹

VI. Die Kommentare nach Olympiodor und vor Stephanos.

Wozu die allegorische Auslegekunst führen konnte, zeigt der Dialog Synesios, der in den Handschriften den Titel: Διοσκόρω ἱερεῖ τοῦ μεγάλου Σαράπιδος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ θεοῦ τε συνευδοκοῦντος Συνέσιος φιλόσοφος χαίρειν,² trägt. Die Schrift wurde allgemein (nur nicht von KOPP³) dem bekannten Bischof Synesios beigelegt. Dies ist sicherlich ein Missbrauch des Namens des gelehrten Bischofs; denn die Schrift ist ein Dialog zwischen zwei Personen, Dioskoros und Synesios, und Synesios beginnt das Gespräch mit der Bemerkung, dass er gekommen sei, weil er am vorhergehenden Tage einen Brief von Dioskoros empfangen habe. Einen Brief (oder eine dedizierte Schrift), worin der Absender und der Adressat als Personen eines Dialogs auftreten, findet man sicherlich sonst nie; und eine ganz unglaubliche Geschmacklosigkeit wäre diese Schrift gewesen,

¹ Sowohl Horos als Kronammon sind gewöhnliche Personennamen; bei den Ägyptern war es Sitte, nach den Göttern zu benennen, und allgemein, zwei Götternamen zu verbinden (s. Leemans. Proleg. ad Horapoll. Hierogl. VI f.). Die Verbindung eines griechischen und eines ägyptischen Götternamens ist auch nicht selten (z. B. Horapollon, Phoibammon). Es liegt somit kein Grund vor, anzunehmen, dass Horos der Gott ist, oder (wie Reitz. Poim. 135) dass »Kronammon = Kronos der Ammon ist,« um so viel weniger als Ammon mit Zeus, Kronos mit Qeb identifiziert werden.

² Da dieser Titel eine Fiktion ist (s. u.), kann er somit der Datierung keinen Anhalt bieten. Der Dialog zitiert Zosimos (63,3 vgl. 96,7), ist also jünger als dieser und wahrscheinlich auch jünger als Olympiodor, der sonst sicherlich diese Schrift benutzt hätte.

³ Beitr. I 150.

wenn sie ein Brief von Synesios an Dioskoros wäre, da Dioskoros als dem Synesios an Begabung und Wissen völlig unterlegen dargestellt wird,¹ was Dioskoros in seinen wiederholten Komplimenten an Synesios erkennt. Woher die Überschrift auch rührt (wahrscheinlich von einem Schreiber), sind die Personen sicherlich erdichtet.

Die Schrift hat nur Bedeutung durch die Fragmente, die darin überliefert sind, und die an gebührenden Orten erwähnt wurden. Sie gibt sich für einen Kommentar zu »Demokrit« aus, das Prinzip des Kommentierens ist aber: ἐὰν . . . ἀκολουθήσω τοῖς εἰρημένοις οὐδὲν ὀνήσομαι τί παρ' αὐτῶν;² dasselbe wird auch in einer anderen Weise ausgedrückt: ὁ δὲ φιλόσοφος πολλοῖς ὀνόμασιν ἐκάλεσεν αὐτὰ . . . ἵνα γυμνάσῃ ἡμᾶς καὶ ἴδῃ, εἰ ἔσμεν νοήμονες.³ Daher werden die vielen Stoffnamen bei Demokrit Decknamen für einen oder jedenfalls ganz wenige Stoffe.⁴ Wenn die Auslegung in Einzelheiten geht, bringt sie entweder leere Phrasen⁵ oder törichte Wortspiele, wie wenn πόντιον ῥᾶ von ὁ Πόντος und ῥέω⁶ abgeleitet und als ἐξυδάτωσιν καὶ ἀχλυσιν καὶ λεπτυσμὸν τῶν σωμάτων erklärt wird; oder wenn ἀναγάλλις als ἀναγαγεῖν τὸ ὕδωρ ausgelegt wird.⁷

Das alchymistische Wissen des Verfassers war kaum gross; da er sich mit philosophischer Schulgelehrsamkeit schmückt,⁸ war er vielleicht Neuplatoniker, was mit seiner etymologisierenden Interpretation stimmen würde. Der letzte

¹ 60,6; 12. 63,9. 65,16. 66,23 usw.

² 60,4.

³ 59,4. 61,16.

⁴ 61,1; 3. 64,1 usw.; eigentlich sollen alle Namen σῶμα μαγνησίας oder ὕδωρ θεῖον bedeuten.

⁵ Z. B. 64,18 f.

⁶ 58,8 f.

⁷ 66,12.

⁸ 62,23 f.

Satz zeigt, dass das Überlieferte nur eine Einleitung ist, und dass der Verfasser Christ war. —

Die grössten und die meisten Stücke der alchymistischen Sammlung sind Kommentare aus der Zeit nach Olympiodor, mehr oder minder vollständig überliefert und in höherem oder geringerem Grade vom neuplatonischen Ursprung geprägt. Es sind nicht Kommentare, die dem Text folgen und ihn Satz für Satz erklären; sie stellen ganz im allgemeinen das Ziel der Kunst dar und lehren, wie es erreicht wird. Dabei verwenden sie vereinzelte, losgerissene Sätze der verschiedenen Verfasser (namentlich des »Demokrit«), die so ausgelegt werden, dass sie — jedenfalls durch allegorische Interpretation — eine Theorie ausdrücken, welche die Kommentatoren sich gebildet oder übernommen haben, die aber in beiden Fällen eine leere Theorie darstellen, da sicherlich keiner dieser Verfasser experimentiert oder laboriert hat.

Es ist eine gemeinsame Auffassung dieser Abhandlungen, dass die Transmutation durch einen bestimmten Stoff bewirkt wird; andere Stoffe und verschiedene Manipulationen, die auch in Betracht kommen, sind von untergeordneter Bedeutung und können variieren. Ein solcher Stoff ist in vielen Fragmenten dieser Kommentarliteratur $\vartheta\epsilon\iota\omicron\nu$ oder $\upsilon\delta\omega\rho \vartheta\epsilon\iota\omicron\nu$, das sicherlich seinem zweideutigen Namen die Wichtigkeit, die man ihm zuschrieb, zu verdanken hat.¹ $\vartheta\epsilon\iota\omicron\nu$ oder $\vartheta. \upsilon.$ wird entweder als eine Mischung von sämtlichen in den alchymistischen Schriften genannten Stoffen erklärt,² oder es wird behauptet, dass jeder Stoff $\vartheta\epsilon\iota\omicron\nu$ oder $\vartheta\epsilon\iota\omicron\nu \upsilon\delta\omega\rho$ »bedeutet«.³

¹ Vgl. III 9. 163,11. 174,14 f.

² Z. B. 226 § 6. 227 § 7. 166 § 15—§ 19. 189,21. 184,1 f.

³ 184,6 f. 185,12. 189,4. 180,9 f. 154,17 f. In einer Abhandlung, die einem vornehmen Mann, Filaretos (III 16 $\Phi. \pi\rho\delta\varsigma \delta\nu \eta \delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), dediziert

In diesen Kommentaren, aber auch nach den älteren Stücken, finden man oft einen oder mehrere Paragraphen, die mit τινὲς δὲ... beginnen und in der Regel in losem oder keinem Zusammenhang mit dem Vorgehenden stehen. Ohne Zweifel sind diese Paragraphen im Laufe der Zeit von verschiedenen hinzugefügt worden, und es ist nicht immer zu entscheiden, ob diese Nachträge aus Schriften oder mündlichen Mitteilungen stammen; oft sind sie ganz wertlos. Wenn von einigen erzählt wird,¹ die τὴν τοῦ φαρμάκου δύναμιν dadurch bewiesen haben, dass sie die Hälfte eines silbernen Gefäßes durch einen Firnis in Gold verwandelten, sieht man, wie kritiklos alles niedergeschrieben wurde, und dass es unter den Gewährsmännern förmliche Betrüger gab.²

Einer der ältesten dieser Kommentatoren ist Pelagios. Berthelot identifiziert diesen Pelagios mit dem Pelagios, den man in einer alten Schrift findet,³ und nimmt an, dass die Abhandlung des Pelagios⁴ eine Bearbeitung einer alten Schrift sei. Dieser Annahme fehlt jeder Grund, denn der Verfasser dieser Schrift ist ein später Bearbeiter der Alchymie, seine Abhandlung will nur erklären, was die Alten gelehrt haben.

wird, werden sämtliche gelbe φάρμακα und ζωμοί θεῖον ξανθόν genannt, sämtliche weisse φ. und ζ. θεῖον λευκόν (§ 10). (§ 12—§ 14 stammen entweder von einem anderen Verfasser oder folgen einer anderen Quelle, denn hier wird das Projektionspulver ψιμόθειον genannt.)

¹ 177,10 f.

² Zwei Sätze, denen man Alter und Bedeutung beigelegt hat, finden sich erst bei diesen Kommentatoren, und aller Wahrscheinlichkeit nach wurden sie von diesen in die Alchymie eingeführt. Der eine Satz ist das Gleichnis vom Sauerteig, auf die Verwandlung einer Metallmasse in Gold durch eine kleine Portion von Gold angewandt (145,7 f. 175,20 f. 248,7 f.); der andere Satz, der behauptet, dass die Ägypter lehrten, das Blei sei der Grundbestandteil aller Metalle, kommt nur 168,3 f. 164,19 vor.

³ 89,16 (nur der Name ist überliefert).

⁴ 253 f.

Als das Ziel der Kunst setzt er die Herstellung eines Färbemittels, das man nach ihm in χαλκός ἄσκιος, auch φυσικὸς χρυσός¹ oder χαλκός πνευματικός² genannt, gefunden hat. Seine Beschreibung der Herstellung dieses Präparats ist eine willkürliche Zusammenmischung von Namen, die er als Teile eines Prozesses gelten lässt, den er vermittels eigener Spekulationen über alte Zitate konstruiert hat.

Im Anfange von § 3 bedeutet ἰός (wie in der allgemeinen Sprache) Rost, und εἰξωσις demgemäss das Entfernen von Rost; in § 4 aber ist ἰός dasselbe wie χαλκός ἄσκιος (wie bei einigen alchymistischen Verfassern), und der Prozess, durch den es entsteht, heisst ἴωσις oder ξάνθωσις.³ ἴωσις in dieser Bedeutung hat nichts mit ἐξίωσις zu tun, da Pelagios aber voraussetzt, dass sämtliche alchymistische Theorien eine Einheit bilden, bezeichnet er ἴωσις (ohne seine eigene Definition in § 4 zu berücksichtigen) als den ersten Teil des Prozesses, der mit χαλκός vorzunehmen ist,⁴ und lässt ἐξίωσις auf ἴωσις folgen, und stellt ferner ἐξίωσις der ἀπόπλυσις gleich, damit ἀπόπλυσις nicht in seiner Beschreibung fehle. Wenn ἐξίωσις aber der ἀπόπλυσις gleich ist, muss die von den Alten erwähnte μελάνωσις vor der ἐξίωσις geschehen, und μελάνωσις wird daher als das Resultat der Vereinigung mit χρυσόλιθος erklärt. Später⁵ muss Pelagios μελάνωσις der ἐξίωσις gleichsetzen. Da ἐξίσχωσις⁶ das Resultat der Vereinigung von »Kupfer« und χρυσόλιθος sein soll, sind μελάνωσις und ἐξίσχωσις somit dasselbe, und im Anfange von § 5 wird wirklich auch μελάνωσις

¹ 254,7. 257,15.

² 257,1. vgl. 257,23.

³ 255,11.

⁴ 254,17.

⁵ 256,4.

⁶ 254,18.

(oder ἐξίωσις)¹ als das Zusammenrühren von »Kupfer« und χρυσόλιθος erwähnt, d. h. μελάνωσις ist dasselbe wie ἐξίσχνωσις. λεύκωσις wird als die Mischung des Präparats mit κουφόλιθος und das darauf folgende Trocknen erklärt; ξάνθωσις ist die Behandlung mit gelb färbenden Stoffen. So gelingt es Pelagios, die verschiedenen technischen Ausdrücke der Alten zu verbinden und gleichzeitig einen Prozess zu beschreiben, den er »die sechs Verwandlungen des Kupfers« nennt.² Dass »die sechs Verwandlungen« nicht ganz mit den alten Beschreibungen stimmen, hat er selbst gefühlt und führt daher³ die Begriffe potentiell und aktuell ein — wodurch die Verwirrung nicht geringer wird.

In den ersten vier Paragraphen, die hauptsächlich auf »Demokrit« bauen, ist das Färbemittel χαλκός ἄσκιος; in den folgenden Paragraphen, wo die Zitate der Maria (aus Olympiodor) das Übergewicht haben, findet man die bekannte Reihe: χαλκός, μόλυβδος, ἐτήσιος λίθος neben χαλκός ἄσκιος;⁴ in § 8—§ 10, wo Zosimos die Quelle ist, wird die Methode als eine Lösung »des Kupfers« in θεῖον ὕδωρ mit nachfolgender Behandlung mit χρυσόλιθος, wodurch »das Kupfer« πνεῦμα wird, beschrieben.

Diese Abhandlung ist, wie man sieht, von Anfang bis zu Ende das Produkt eines Kompilators. Da Pelagios nicht Stephanos nennt und nicht von seiner Manier beeinflusst ist, war er wahrscheinlich älter als Stephanos. —

¹ 256,5.

² 254,22.

³ § 11.

⁴ 256,1. 257,4. (beide Stellen sind verschrieben, der Sinn ist aber deutlich). § 7 ist eine andere Version von § 5; der Schluss von § 5 (256,7 f.) sieht freilich wie die Beschreibung einer Kupellation aus; da die alten Alchymisten indessen in der Alchymie eine Parallele der natürlichen Goldgewinnung sahen, stammt das Stück wahrscheinlich doch aus einer alchym. Schrift. — § 12 steht auch 114 § 3; da eine Verbindung mit dem Vorhergehenden fehlt, ist der § sicherlich eine Hinzufügung.

In die Zeit unmittelbar vor Stephanos gehörten sicherlich die Abhandlungen, die in den Handschriften dem Christen zugeschrieben werden, welchen Namen der Verfasser offenbar seiner fleissigen Anwendung von Bibelstellen verdankt. Der Christ ist ohne Zweifel älter als Stephanos, denn es ist unglaublich, dass er sonst nicht einen Verfasser zitiert hätte, mit dem seine Auffassung der Alchymie völlig übereinstimmt, namentlich da er seinen Worten durch Anführung von Autoritäten Gewicht zu geben pflegt. Wie Olympiodor ist er Neuplatoniker, und er ist viel weiter gegangen als jener in der Vermischung von Alchymie und Neuplatonismus, ja, er scheint, von den Demokriteischen Worten: γυμνάζων ὑμῶν τὸν νοῦν¹ ausgehend, die er mit der charakteristischen Änderung: γυμνάσαι θέλοντες φρένας τῶν νέων² zitiert, die Alchymie zu einer Disziplin des philosophischen Unterrichts gemacht zu haben.

Es ist indessen interessant, zu sehen, welche Vorstellung man von der Alchymie haben würde, wenn man nur die Schriften dieses Verfassers hätte. Die Alchymie ist nach seinen Worten ein göttliches Wissen³ und eine wertvolle, ja, die beste Philosophie.⁴ Sie ist aber⁵ schwer zu fassen, und das kommt von einer objektiven und einer subjektiven Ursache. Die subjektive Ursache ist der Unglaube der Menschen,⁶ und daher mahnt er mit vielen Zitaten aus der Bibel,⁷ dass man durch Gebet und Gottesfurcht den Weg finde, denn Einsicht in die Alchymie sei nur durch

¹ 61,18.

² 416,9.

³ 409,4.

⁴ 409,5.

⁵ 409,4.

⁶ 399,17.

⁷ 397 § 4.

göttliche Gnade zu erhalten. Das objektive Hindernis für die Möglichkeit, ein Alchymist zu werden, besteht darin, dass diese Kunst unendlich gemacht worden sei, während sie ursprünglich einfach gewesen sei,¹ indem der eine Stoff und die eine Methode, die ihr Inhalt seien,² von den Schriftstellern mit tausenden Namen genannt werden. Das taten die Verfasser aus Menschenliebe, damit die Schriften allen Menschen zugute kämen; denn wenn die Schriften leichtverständlich wären, würden diejenigen, die ohne Mühe durch sie reich geworden waren, sie vernichtet haben, weil sie anderen nicht dasselbe Glück gönnten.³ Jetzt werden sie keinem Menschen vorenthalten, denn die Schriften wie die Kunst seien ein Gegenstand des Gelächters und der Verachtung der Menge.⁴

Um das Studium der Alchymie zu erleichtern, hat der Christ eine Σύνοψις (VI 8-11) geschrieben, worin er ein System und eine Zeichensprache der Alchymie darstellt; die Methode ist platonisch, sagt er und meint, dass sie von grosser Bedeutung sein wird. Das System ist ein Nachweis davon, dass vier Stoffe, die in drei Aggregatzuständen in drei verschiedenen Weise auftreten, 135 Kombinationen ergeben. Die Zeichensprache ist rein geometrisch; sie ist gut erfunden und von Interesse als die erste chemische Zeichensprache, scheint aber keine Bedeutung erlangt zu haben. Sowohl das eine wie das andere kann freilich als Logik dazu dienen, die Gedanken zu üben,⁵ Alchymie lernt man aber nicht davon.⁶

¹ 417,14 f.

² 414,1 f. 400,14 f.

³ 400,10 f. 416,3 f.

⁴ 400,18. 401,12.

⁵ Vgl. 414,3.

⁶ Vgl. die Manier des Neuplatonikers Damaskios, metaphysische Be-

Auffallend ist, dass er mit vier flüchtigen Stoffen (statt drei) rechnet; es ist möglich, dass er (wie es in den alten Rezepten geschieht) die beiden Arten des Schwefelarsens ($\alpha\rho\sigma\acute{\epsilon}\nu\iota\kappa\omicron\nu$ u. $\sigma\alpha\nu\delta\alpha\rho\acute{\alpha}\chi\eta$) für zwei Stoffe gerechnet hat; möglich ist es aber auch, dass zwei andere Schwefelverbindungen mit dem Quecksilber und dem Arsenik die Vierzahl ergeben. Der Christ gibt keine Auskunft, er nennt die vier Stoffe: Eidotter, Eiweiss, Eihaut und Eierschale.

Hier und da in der alchymistischen Sammlung stehen Stücke, die davon handeln, wie man ein Pulver zur Projektion durch Destillation von Eiern macht. Eine der ausführlichsten dieser Anweisungen¹ zitiert den Christen, und hier, wie überhaupt in den meisten derartigen Stücken, ist der Symbolismus in dem Grade durchgeführt, dass man fast glauben muss, dass wirklich von einem Präparat von Eiern, die bei schwacher Wärme faulen, die Rede ist; wenn dieser Inhalt in pompöseren Formen vorgetragen wird,² sieht man indessen deutlich, dass eine Mystification vorliegt. Ohne Zweifel sind diese Stücke Phantasien über alte

griffe durch geometrische Figuren auszudrücken ($\pi. \tau\acute{\omicron}\nu \pi\rho\omega\tau. \acute{\alpha}\rho\chi. 363.$ (Kopp)).

¹ 141 f.

² Z. B. IV 23. V 2. »Die Methode des Justinian« (V 24) ist auch eine »Eier«destillation. — In älterer Zeit findet sich das Symbol der vier Teile des Eies nie; denn es ist offenbar etwas anderes, wenn Zosimos sagt, dass das Blei aus den vier Elementen oder aus den vier Körpern bestehe (96,2); was Zosimos gemeint hat, ist nicht leicht zu sagen, da »Blei« zweideutig ist, und Olympiodor verwirrt nur durch seine Erklärung, dass »das Blei« Quecksilber und die vier Körper die vier unedlen Metalle seien (von der Annahme, dass sämtliche Metalle Quecksilber enthalten, finden sich sonst im Altertum keine Spuren). Wenn $\kappa\rho\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$ in alten Rezepten vorkommt (z. B. 48,22), bedeutet es offenbar Safran, vielleicht als Symbol einer gelben Schwefelmischung. Wahrscheinlich hat man einmal dies $\kappa\rho\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$ als $\kappa\rho\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon\delta \theta\omicron\omicron\upsilon$ (Eiweiss kommt in den Rezepten vor, z. B. 45,8) ausgelegt, und von diesem Ausgangspunkt aus die Stoffe gefunden, die als die anderen Teile des Eies gelten konnten.

Schriften, sicherlich nicht Zeugnisse von neuen Methoden. Den Beschreibungen der Eierdestillationen, die nur in unwesentlichen Punkten auseinander gehen, gemeinsam ist die Mischung von Destillat und Destillationsrest; zuweilen heisst es nur, dass diese beiden Teile »zusammenfaulen«, zuweilen werden sie nach der Mischung wieder destilliert, und das Destillat und der Rest werden wieder zusammen gemischt, und zuweilen wird dieser Prozess dreimal oder öfter wiederholt.

Genau derselbe (aus den alten allegorischen Schriften schon bekannte) Prozess wird in andern Fragmenten als eine Herstellung von »Kalk« beschrieben;¹ ein christlicher Mönch hat, was er der Art finden konnte, zusammengestellt.² »Kalk« kommt ebenso wenig wie die vier Teile des Eies in den alten Rezepten vor, das eine wie das andere Symbol rührt aus der Zeit zwischen Olympiodor und Stephanos her, da man viel von Alchymie schrieb, aber wenig oder gar nicht experimentierte. —

In seiner Σύνοψις weist der Christ auf seine Schrift von θεῖον ὕδωρ hin;³ von einer solchen Schrift, die einem gewissen Sergios gewidmet ist,⁴ existieren noch einige Fragmente.⁵ Diese Fragmente sagen nicht, was θεῖον ὕδωρ ist, noch woraus oder wie es gemacht wird; sie lehren aber, dass die Einheit von der Zweiheit wesentlich verschieden ist, und dass θεῖον ὕδωρ eine Einheit, nicht ἀρίθμη oder

¹ Der Name ἄσβεστος enthält offenbar eine Anspielung auf das durch Feuer unüberwindliche Präparat, das die Alchymisten schon zu Anfang herzustellen strebten.

² IV 9—18. »Der Kalk« scheint ein Produkt von Metalloxyden und den gewöhnlichen dekomponierenden Mitteln, Quecksilber, Schwefel u. Arsenik, zu sein.

³ 413,2 f.

⁴ Dieser Name war damals sehr allgemein.

⁵ VI 2—7.

εἶδει, sondern γένει ist. Ferner behandeln sie zwei Aporien: wenn θεῖον ὕδωρ nicht ἐν τῷ εἶδει ist, wie kann Demokrit dann sagen: τὸ ἐν εἶδος τοιεῖ πῆν τῶν πολλῶν ἐνέργειαν;¹ und wenn θεῖον ὕδωρ nicht ἐν τῷ ἀρίθμῳ ist, wie ist es dann eine Einheit?²

Ausser diesen beiden Abhandlungen sind noch Reste einer dritten überliefert.³ Da sie ein Kommentar zu Demokrit ist, wäre zu erwarten, dass man hier praktische Aufschlüsse finden würde. So ist es aber nicht. Der Christ behandelt nur das erste Rezept, worin schon Zosimos die ganze Kunst zu finden meinte, und ὑδράργυρον darin wird als θεῖον ὕδωρ,⁴ σῶμα μαγνησίας als τὸ λευκὸν σύνθεμα⁵ erklärt, was indessen wieder dasselbe wie θεῖον ὕδωρ sein soll. So erhält man zwei Arten von θεῖον ὕδωρ, die aber Teile derselben Einheit sind, τὰ δύο θεῖα ἐν ἑστὶ σύνθεμα, wie Zosimos sagt,⁶ warum es gilt, die Einheit zu suchen, die die beiden Arten des θεῖον ὕδωρ umfasst. Hier endet das Fragment, in allen Handschriften⁷ folgt aber IV 6, worin das Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen behandelt wird, ein Thema, das auf die alte Akademie zurückgeführt werden kann und hier sicherlich von demselben neuplatonischen und christlichen Verfasser behandelt wurde.

Nach diesen Abhandlungen unterliegt es kaum einem Zweifel, dass die Alchymie im VI—VII Jahrh. von den Neu-

¹ 405,8 f.

² 407,10 f.

³ VI 1. Von demselben Verfasser, oder jedenfalls von einem ihm nahestehenden, ist die Abhandlung von der Musik und Alchymie (VI 15, 1—8), die mit einem Resumé von Σύνοψις beginnt; sie ist von Interesse hinsichtlich der byzantinischen Kirchenmusik, lehrt aber keine Alchymie (§ 9 ff. sind späte Nachträge).

⁴ 397,5 f.

⁵ 399,3.

⁶ 399,9.

⁷ Nur nicht in M., die verkehrt eingebunden ist.

platonikern zur Schullektüre gemacht wurde. Davon stammen diese Kommentare, die ohne praktischen Nutzen sind, daher die Lexika,¹ die sich ringsum in den alchymistischen Handschriften finden, daher erhalten wir Auszüge κατὰ πλάτος von Demokrit² und von Zosimos,³ wie von den Schriften, die sonst in der Schule gelesen wurden — das eine wie das andere ohne Bedeutung für die praktische Alchymie. Wenn man bedenkt, wie hermetische und chaldäische Philosophie bei den späten Neuplatonikern mehr und mehr Platon und Aristoteles verdrängen, versteht man, dass die Zeit kommen musste, wo die Alchymie bei den Neuplatonikern Pflege fand. Sie war mit der orientalisch gefärbten Philosophie, die ihnen so sehr zusagte, nahe verwandt, und sie hatte eine, wenn auch nur geringe, Verbindung mit dem Christentum, was ein Vorzug wurde, als die Neuplatoniker Christen wurden. Der technische Inhalt der alten Alchymie, in Allegorien gekleidet und auf der populären Form der aristotelischen Weltanschauung gebaut, wurde ein guter Ausgangspunkt für die Art interessierter aber zufälliger Diskussionen über physische Gegenstände, die den Neuplatonikern gefiel. Und endlich ist nicht zu vergessen, dass die Alchymie unter der allerhöchsten Protektion von den Neuplatonikern gepflegt wurde. Die alchymistische Produktion des Olympiodor ist dem Justinian gewidmet, die letzte Vorlesung des Stephanos wurde in

¹ Das Lexikon, das im Anfang der Ausgabe von Berthelot steht, bezieht sich auf die älteste Alchymie, was Ausdrücke wie: Ἀφροδίτης σπέρμα, ἀργύρεον νᾶμα, δράκοντος χολή, πηλὸς Ἡφαίστου usw. zeigen. Petasios, der hier zitiert wird (15,3), hat auch ein Lexikon z. Demokrit geschrieben (356,2 f.), und ausserdem einen oder mehrere Kommentare (95,15 cfr. 97,17).

² 159 f.

³ 215 f.

Gegenwart des Kaisers Heraklius gehalten, und die alchymistischen Gedichte sind Hofpoesie.

VII. Stephanos und die alchymistischen Dichter.

»Der Christ« liefert den Schlüssel zum Verständnis des Stephanos. Die Vorträge des Stephanos, die in einer überschwenglichen, rhetorischen Sprache Alchymie, Christentum und Neuplatonismus vermischen, von Technik und Praxis der Alchymie aber keinen Begriff geben, wären als Fortsetzung der alten Alchymie unerklärlich, sind aber eine direkte Fortsetzung der Schriften »des Christen«. Schon Zosimos stand mit den Neuplatonikern in Verhältnis, und Olympiodor war ein Vorsteher der neuplatonischen Schule, der von Alchymie schrieb; ihm folgten Verfasser wie Pelagios und »der Christ«, bei denen der technische Stoff der Alchymie immer mehr verschwand, bis dialektische Übungen für die Jugend der wesentliche Inhalt der Alchymie wurden. Der nächste Schritt ist der philosophische Professor, der die Alchymie ex cathedra doziert, in Vorlesungen, die christlichen Predigten sehr ähnlich sind, wie von einem Byzantiner in VII. Jahrh. zu erwarten war. Es gibt keinen Grund, nicht der Überschrift der Vorlesungen¹ und dem anonymen Philosophen² zu glauben, die den Alchymisten Stephanos mit dem Neuplatoniker Stephanos identifizieren, der 610 nach Konstantinopel kam und Professor der Philosophie wurde.³

¹ IDELER. *Physici et medici Græci*. II 199.

² B. Al. Gr. 425,4 f.

³ USENER (Kl. Schr. III 247 f.), der die Identität ablehnt, führt (p. 256 f.) statt eines Beweises nur allgemeine Wendungen an: die Alchymie sei verboten — davon wissen wir nichts —, man könne Stephanos, dem Kommentator des Aristoteles, die alchymistischen Vorlesungen nicht zutrauen — dieser Behauptung gegenüber sei nur an Pro-

Dasz die Abhandlungen des Stephanos Vorlesungen sind, geht nicht bloss aus den Überschriften hervor (πράξις πρώτη, πράξις δευτέρα usw.), und aus den Ausrufen, fingierten Fragen und Antworten und direkten Anreden an ὑμεῖς¹ und überhaupt aus ihrer Sprache, die auf Zuhörer nicht auf Leser berechnet ist;² wenn es aber in Praxis IV (229,2 f.) heisst; ὄλην οὖν τοῦ μυστηρίου περιφράσας τὴν δύναμιν, μετελεύσομαι λοιπὸν καὶ φυσικωτάτην φέρων θεωρίαν, ἵνα καὶ νεαροὶ παῖδες γευσάμενοι. τῆς αὐτῆς γλυκασίας καὶ τῶν τῆς σοφίας μαζῶν γάλα ἐκθηλάσαντες καὶ καλῶς ἐκτραφέντες ἐπὶ τὰ κρείττω προβῶσι, καὶ εἰσελθεῖν δυνησῶνται εἰς τὰ τῶν προαυλίων προπύλαια, καὶ τῶν ἀδύτων προανακύφαντες τὰ μυστήρια ἰδεῖν δυνηθῶσι usw.,³ oder wenn der Anfang der Praxis V es als Aufgabe bezeichnet, die alten, rätselhaften Schriften auszulegen, ὑμῖν δὲ ἔοικεν ὡς ἐχέφροσιν

klos erinnert, dessen Verfasserwirksamkeit ebenso grosse Gegensätze in sich fasste. Und sehr wahrscheinlich liegt der späten Fälschung, der ἀποτελεσματική des Stephanos, die Usener veröffentlicht hat (ibid. 266 f.), eine echte Schrift des Stephanos zugrunde, die natürlich nichts von den Kalifen hatte, sondern dagegen die Weissagung, die Cedrenus (ibid. 257) dem Stephanos zuschreibt, enthielt; da sie nicht in Erfüllung ging, ist sie vermutlich echt. In diesem Fall geht die Einleitung mit der Erwähnung der von Stephanos dozierten Disziplinen, die in der Fälschung ganz ohne Interesse ist, auf Stephanos zurück, der somit die Alchymie mit den Worten τὰς χυμειτικὰς ἀλλαγῶν καὶ δυσσευρέτους νοήσεις unter seinen Disziplinen nennt (ibid. 267,8).

¹ Z. B. ἐγὼ φράσω τὸ μυστήριον τὸ ἀπόκρυφον καθὼς ἀνωτέρω ὑμῖν προέλεχται (205,18). οὐκ ἀποκρύφω ὑμῖν τῆς φύσεως τὴν ἀλήθειαν (214,16). δείξω ὑμῖν τῆς τοιαύτης κατασκευῆς τὴν ἀρχὴν (217,16). ἀρκετὸν ὑμῖν ἔστω τῶν τοιούτων αἰνιγμάτων τὸ τοῦ λόγου σαφές . . . ἵνα . . . εἰς ὄψιν θεάσεσθε τὸν τῆς σοφίας χαρακτήρα. (230,32 f.).

² Vgl. ἐκτείνειν δεῖ τὰς ἀκουστικὰς τῶν ὀργάνων αἰσθήσεις (225,20). (τοῦδε τοῦ συγγράμματος 199,10 ist sicherlich Glosse zu τῆς ἐν χειρσὶ πραγματείας).

³ Es ist dieselbe Sprache die Damaskios gebraucht: εἰδέναι χρῆ, ὅτι ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ ῥήματα τῶν ἡμετέρων ὀδίνων, ὅσαι πολυπραγμανεῖν ἐκείνο τολμῶσιν, ἐν προθύραις ἐστηκυῖων τοῦ ἀδύτου, καὶ οὐδὲν μὲν τῶν ἐκείνου ἐξαγγελουσῶν (π. τῶν πρωτ. ἀρχ. c. 4. Kopp.).

ἀναχαιτίσασθαι καὶ σφετερίζειν τὰ ὑπὸ πολλῶν σοφῶν ἰδρυμένα καὶ καταντῆσαι τὰς ἐκείνων ἐννοίας, καὶ οὕτως πρὸς τὸ βραχύτατόν μου πόνημα ἀπίεναί — ist es klar, dass die Praxeis Vorlesungen für die Jugend sind.

Eine Sonderstellung nimmt Praxis IX ein, deren Titel διδασκαλία πρὸς Ἡράκλειον τὸν βασιλέα ist. Die Echtheit dieser Überschrift zu bezweifeln, wäre grundlos, denn teils wurde dem Stephanos bekanntlich der Auftrag gegeben, der mangelhaften Bildung des Heraklius abzuhelpfen,¹ teils trägt die Vorlesung das deutliche Gepräge davon, dass sie vor dem Herrscher gehalten wurde. Die Gegenwart des Königs ist schon in der Einleitung bemerkbar, die sich an Gott, den himmlischen König wendet, seines Abbildes auf Erden aber nicht vergisst. In den andern Vorlesungen wird die Beschäftigung mit der Alchymie mit γυμνασίας ἐνεχεν begründet, hier redet Stephanos, um die Sehnsucht des Königs zu befriedigen.² In sämtlichen Vorlesungen hat Stephanos, der am liebsten jede Genauigkeit meidet, sonst nur zwei alte Verfasseramen genannt;³ ohne Zweifel geschieht es dem Herrscher zu Ehren, wenn er in dieser Vorlesung mit Verfasseramen förmlich um sich wirft. Nicht nur zitiert er aber die Alten, sondern er hält sich an den Text, jedenfalls in höherem Grade als in den übrigen Vorlesungen; und das hat zur Folge, dass er sich mit Apparaten beschäftigen muss,⁴ obwohl er früher⁵ alle Apparate als Weltlichkeit gestempelt hat, und dass er bestimmte Stoffe empfehlen muss,⁶ deren Anwendung er früher absolut ver-

¹ Usen. Kl. Schr. III 292.

² 244,4.

³ 236,25; 35.

⁴ 245,5 f.

⁵ 206,9.

⁶ 247,16.

worfen hat.¹ Da er aber anfänglich sagt: *πάλιν ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπαναλεύσομαι*, und sich später in seiner Rede an mehrere Zuhörer wendet, bei denen er Kenntniss der neuplatonischen Systematik voraussetzt,² ist dies offenbar eine gewöhnliche Vorlesung, welcher Kaiser Heraklius beiwohnt.³

In der alten Liste⁴ sind drei alchymistische Schriften von Heraklius angeführt, keine davon ist aber in der Sammlung überliefert.

Die meisten dieser Vorlesungen beginnen und schliessen mit einem Gebet (solche Gebete haben wahrscheinlich sämtliche Vorlesungen ursprünglich eingerahmt). Diese Gebete sind ziemlich eintönig, von allgemein christlichem Inhalt, nur die Hervorhebung von Christus als *θεοῦ σοφία* und *θεοῦ λόγος* zeugt von dem Byzantiner. Der Übergang zum Schlussgebet geschieht in der Regel durch einige Worte von der Herrlichkeit der Alchymie, die nur ein schwacher Schatten der Herrlichkeit des Reichs Gottes ist. Und immer wieder wird eingeschärft, Gottes das Reich zuerst zu suchen, denn ohne die göttliche Gnade sei das Verständnis der Alchymie unmöglich.⁵ Diese Mahnung ist an sich nur, was alchymistische Verfasser von Anfang an gelehrt hatten; bei Stephanos ist die Alchymie aber so geistig gemacht worden, dass diejenigen, die mit Apparaten und Stoffen verschiedener Art experimentieren, ungläubige Menschen genannt werden, die den Bauch zu ihrem Gott gemacht haben.⁶

¹ 206,1.

² 244,27.

³ Wie früher erwähnt, wird diese Vorlesung (von 247,23) unterbrochen, indem eine andere Schrift in der Haupthandschrift den Schluss verdrängt hat; wie das Verhältnis in anderen Handschriften ist, geht aus der Darstellung von BERTHELOT nicht hervor.

⁴ BERTH. Introduction. 174.

⁵ Am ausführlichsten Praxis IV Anf.

⁶ 232,5 f. 233,5 f. vgl. 206,11 f.

Für Stephanos war die Alchymie »die Philosophie«; was sie von den σώματα und πνεύματα der Metalle lehrte, waren Sinnbilder der Verwandlung, welche der fleischliche Mensch, um geistlich zu werden, erleiden muss;¹ die alchymistischen Schriften waren, nach seiner Meinung, ein Übungsplatz für die Eingeweihten, wo der Gedanke den verborgenen Sinn finden lernte;² und die Mischung von Neuplatonismus und Alchymie, die er vorträgt, war die Philosophie, die den Menschen Gott gleich macht.³ Daher kann Stephanos einen losgerissenen Satz aus einem Rezept nehmen und darüber wie über eine Bibelstelle predigen — ὃ ξένα μυστήρια, ὃ παράδοξα ἔργα, ὃ σοφίας προβλήματα beginnt er, und dann kann jede philosophische oder religiöse, erbauliche Betrachtung folgen.

Losgerissene Sätze neuplatonischer Philosophie finden sich in all den Vorlesungen zerstreut; zwei längere Stücke derartiger Philosophie findet man auch. Praxis II beginnt mit einer Auseinandersetzung, die (auch des schlechten Textes wegen) sehr unklar ist, von der Monade als Ausgangspunkt in Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und aller Bewegung des Menschen und des Kosmos. Diese Auseinandersetzung hängt mit den neuplatonischen Zahlentheorien und Zahlenspekulationen zusammen, die sich in den mathematischen Schriften finden, die fast jeder neuplatonische Scholarch schrieb, und worin die Lehre von der Monade seit Nikomachos und Theon eine grosse Rolle spielt. — Praxis VI beginnt mit einer kurzen Übersicht über die Grundbegriffe der neuplatonischen Philosophie. — Praxis V ist ein wahrer Hexentopf, worin die vier Ele-

¹ 215,32.

² 207,30.

³ 224,27.

mente mit ihren aristotelischen Eigenschaften, wie sie in Medizin und Alchymie vorkommen, die zwölf Zeichen des Tierkreises, die vier Jahreszeiten, die sieben Planeten mit den sieben Farben, die sieben Perioden, die vor Christi Wiederkunft verlaufen sollen, und die Lehre von der Dreieinigkeit vermischt sind. Es ist schwer, sich in einen Gedankengang hineinzusetzen, dem dieses Hirngespinnst der höchste Ernst ist.

Was die technische Seite der Alchymie betrifft, erklärt Stephanos, dass die Alten »die Kunst« verheimlichen wollten, warum sie die Namen der mannigfaltigen Stoffe benutzt haben, um den einen das Mysterium bewirkenden Stoff zu bezeichnen oder vielmehr zu verhehlen.¹ Praxis I ist eine Lobpreisung dieses einen Stoffs, der mit hundert mystischen Namen bezeichnet wird, über den aber keine einzige klare Äusserung zu finden ist. Es ist indessen sehr schwer, eine klare Äusserung in der alchymistischen Verfasserschaft des Stephanos zu finden.

Er behandelt die alchymistischen Texte mit der grössten Willkür und Verdrehung. Mit Vorliebe führt er die symbolischen Benennungen an. Diese Namen, die immer klangvoll, oft sonderbar und oft schön sind, haben ihn völlig berauscht, er kann sie ohne Erklärung oder Verbindung zu Dutzenden herrechnen.² Die wenigen alchymistischen Sätze, die er zitiert, treten als ekstatische Ausrufe ohne Zusammenhang mit dem Text, ohne Motivierung auf; so wiederholt er sie einmal um das andere mit wenigen Zeilen Zwischenraum. Oder er legt sie völlig sinnlos aus, z. B. den Satz: οὐδὲν ὑπολείπεται, οὐδὲν ὑστερεῖ, πλὴν τῆς νεφέλης καὶ τοῦ ὕδατος ἢ ἄρσις. Dieser Satz ist der letzte in

¹ 234,4 f. 213,27 f.

² 199,13 f. 204,4 f. 206,18 f.

in Ph. et M. und bedeutet nur, dass hier alles mit Ausnahme der Destillation beschrieben ist. Βλέπεις τὸν ἀρχαίω-
 τατον, sagt Stephanos,¹ οὐχ ὁρᾷς τί ἀπεφήνατο ὁ σοφός;
 οὕτως αἰνίττεται ὡς τελείως, und er erklärt den Satz als
 einen Befehl, sich des kilikischen Safrans, Anagallis, pon-
 tischen Rhabarbers und anderer Flüssigkeiten und der
 Steine und Metalle und allerlei Kamine und Apparate zu
 enthalten! In Praxis VII greift er diejenigen an, die sagen,
 dass es schwer sei, Gold zu machen;² der Angriff wird
 dadurch begründet: ἄρα οὐκ ἤκουσας αὐτοῦ τοῦ φιλοσόφου
 λέγοντος, ὅτι πέρ ἐστιν εὐχερές; in Ph. et M. heisst es frei-
 lich: εὐχερῶς δὲ γενήσεται³ — indessen nicht von dem
 Goldmachen. πόντιον ρᾶ bedeutet nach Stephanos nicht
 pontischer Rhabarber, sondern πόντιον enthält eine An-
 spielung auf den Mörser, der dieselbe Farbe wie das Meer
 hat, und ρᾶ bedeutet: was in den Mörser fließt.⁴

Wenn man sieht, was Stephanos als »demokriteische«
 Lehre ausgibt, befällt einen zuweilen ein Zweifel, ob Ste-
 phanos Ph. et M. je gelesen hat, und folgende Erwägungen
 geben dem Zweifel neue Nahrung. Die beiden Sätze, wel-
 che Stephanos am häufigsten zitiert, entweder je für sich
 oder zusammengekettet: τί ὑμῖν καὶ τῇ πολλῇ ἕλη, ἐνὸς
 ὄντος τοῦ φυσικοῦ καὶ μιᾶς φύσεως νικώσης τὸ πᾶν und:
 ὧ φύσεις οὐρανίαι φύσεων δημιουργοί weichen nicht bloss
 von Demokrit⁵ ab durch die Bedeutung, die er ihnen bei-
 legt, sondern sie haben auch eine andere Form als bei
 Demokrit, wogegen sie mit der Zitierung des Pelagios

¹ 205,31 f.

² 232,16 f.

³ 45,26.

⁴ 234,12 f. Diese Auslegung, wie überhaupt seine Manier zu kom-
 mentieren, erinnert, wie man sieht, an »Synesios«.

⁵ 49,20; 36. 46,22.

stimmen.¹ Auch der Satz, den Stephanos so völlig verkehrt auslegt: οὐδὲν ὑπολείπεται usw., wird von Pelagios angeführt.² Ausser diesen drei Sätzen zitiert Stephanos aus Ph. et M. die drei Refrainsätze, die natürlich in jedem Kommentar zu finden waren; ferner zitiert er den Anfangssatz der Rezepte (λαβὼν ὑδράργυρον usw.), der wahrscheinlich, seitdem er von Zosimos zum Inbegriff der ganzen Kunst gemacht wurde, auch in den meisten Kommentaren zu treffen war. Von den Rezepten hat er sonst nur eins,³ oder jedenfalls das meiste davon, freilich durch eingeschaltete Bemerkungen zersplittert, aber doch so ziemlich vollständig. Da aber nicht nur dieses Rezept, sondern die meisten der eingeschalteten Bemerkungen und Zusätze bei einem Kommentator sich finden,⁴ wird es sehr wahrscheinlich, dass Stephanos Ph. et M. nur aus zweiter Hand, durch die Kommentare, gekannt hat. Die ältesten Alchymisten dagegen, die ihm für seine rhetorischen Prästationen viel mehr Stoff als die Rezepte darboten, hat er sicherlich direkt verwertet.

Ein späterer Kommentator nennt Olympiodor und Stephanos οἱ νέοι πάνσοφοι.⁵ Es wurde schon erwähnt, welche Rolle das Wort πάνσοφος bei den byzantinischen Dichtern spielte. Theophrast⁶ schildert im Anfange seines Gedichts den Alchymisten als τὸν πάνσοφον, der Meister ist in der Rhetorik, Astronomi, Medizin, Naturwissenschaft im weite-

¹ 257,13. 260,14.

² 260,19.

³ B. Al. Gr. § 20. — Steph. 235,22 f.

⁴ Steph. 235,37 f. vgl. B. Al. Gr. 179,6 f. Dass es nicht der Kommentator ist, der Stephanus benutzt hat, geht daraus hervor, dass der Kommentator den Gegenstand ausführlicher behandelt und von der Rhetorik des Stephanos nichts hat.

⁵ 128,19 vgl. 425,10.

⁶ IDELER 328 f.

sten Umfang, darunter Kenntnis der heimlichen Kräfte sämtlicher Stoffe. Dieses Bild ist nicht aus der Luft gegriffen. Stephanos, der Kommentator der rhetorischen Schriften des Aristoteles,¹ der von der Astronomie geschrieben hatte, des in seinen Vorlesungen durchschimmern lässt, dass er sowohl in der Medizin² als in der Astronomie wohl beschlagen ist, war wirklich der Typus des νέος πάνσοφος. Und so verwirklichte er auch das Ideal der späten Neuplatoniker, auch für sie umfasste die »Philosophie« alles Wissen und alle Kenntnisse, sie war τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν.³ Wie weit er entfernt war von dem Traum der alten Alchymisten von ὁ πάνσοφος, dessen Alwissenheit Almacht ist, hat er sicherlich nicht geahnt.⁴

Die alchymistischen Dichter gehören sicherlich in die Zeit des Stephanos; ihre Auffassung von der Alchymie fällt ganz mit der seinen zusammen, und diese Auffassung drücken sie mit denselben Worten wie er aus, in jedem Gedicht findet man dieselben Vermahnungen, ein christliches Leben zu führen, man findet dieselben ekstatischen Wort-

¹ In dem überlieferten Komm. z. π. ἐργων. finden sich, wie zu erwarten war, keine Berührungspunkte mit der Alchymie; das Ausrechnen aber von ὁ ἀριθμὸς τῶν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου συγκειμένων προτάσεων zu 144 (25,1 f. Hayd.) und von τῶν μετὰ τρόπον προτάσεων zu 1296 (ibid. 55,8) erinnert ja an die 135 Kombinationen des »Christen«. Prax. VI des Stephanos zeugt auch von der Freude, die ein leeres Spiel mit Zahlen bei ihm erweckt.

² 211,16 f. 220,29 f. 229,19 f.

³ Eliæ proleg. phil. 20,18 f.

⁴ Praxis III hat die Form einer Abhandlung, der Unterschied zwischen dieser Praxis und den anderen Vorträgen ist auffallend. Da der erste Satz der Prax. III ein Nebensatz ist, der vom letzten Satz des völlig unverständlichen »Briefs an Theodoros«, der zwischen Prax. II. u. Prax. III steht, abhängig ist, und die Überschrift dem Inhalt gar nicht entspricht, ist die Überlieferung hier offenbar verdorben.

reihen wie bei Stephanos.¹ Wie Stephanos schöpfen diese Dichter aus der ältesten Alchymie; es wird ausdrücklich im Anfange eines jeden Gedichtes² hervorgehoben, dass die Aufgabe, die sie sich gestellt haben, die Erläuterung der alten, rätselhaften Schriften ist; sie geben aber ausführlicheren und glaubwürdigeren Bescheid von der vordemokratischen Alchymie als Stephanos, warum sie auch in vollem Masse bei der Erwähnung der ältesten Alchymie verwertet wurden.³

Schluss.

Von den Kommentaren, die später als Stephanos sind, soll einer genannt werden, weil so viel davon übrig ist, nämlich der Kommentar des Verfassers, der in den Handschriften als ἀνεπίγραφος φιλόσοφος bezeichnet wird.⁴ Aus seiner Abhandlung geht hervor, dass er später als Stephanos ist, den er öfters zitiert, offenbar aber nur durch Lesen kennt.⁵ Ausser Stephanos zitiert er vereinzelte Sätze von

¹ Theophr. 334,2 f.

² Theophr. 328,17 f. Hieroth. 336,12 f. Arch. 343,25 f.

³ Wenn das Gedicht des Heliodor den Titel: πρὸς Θεοδοσίον τὸν μέγαν βασιλέα (Fabric. B. G. VI 774. 1726) trägt, wird der alchymist. Dichter ohne Zweifel mit dem Verfasser von Aethiopica, der unter Theodosios schrieb, verwechselt; denn man findet sonst keine Spuren einer Verbindung mit der Alchymie bei Theodosios. Das Gedicht ist freilich an einen Herrscher gerichtet (θειόστεπτε καὶ σώφρον μέδων v. 18; ἀναξ πανέμφρον εὐσεβέστατε ἄγαλμα παιδείας τε θειοεἰκελον v. 32), dabei muss man wohl an Heraklius denken.

⁴ In der geringeren Hdschr. A, worin die Abhandlung sich an drei verschiedenen Stellen findet, trägt das eine Stück die Überschrift: Ἰωάννου τοῦ ενεβειγία περὶ τῆς θείας τέχνης (B. Al. Gr. 263). Diese Überschrift muss auf einem Missverständnis beruhen, denn ὁder anonyme Philosoph selbst nennt unter den Koryphäen der Alchymie diesen rätselhaften Johannes als Vorgänger des Demokrit (424,13). Die Abhandlung des Anonymen ist in Coll. alch. in drei Stücke geschnitten: VI 14. III 6. IV 3. (Die Lesarten der Hauptdschr. stehen in Add. et Corr.)

⁵ 425,6 f.

Hermes und Ostanes, ein Dutzend Fragmente von Zosimos und beinahe ebenso viel von Demokrit; Olympiodor zitiert er direkt nur ein paarmal, benutzt ihn aber oft.

Seine Zitate sind, was Demokrit betrifft, wo wir ihn kontrollieren können, ganz unzuverlässig. So z. B. ist 126,11 f. eine Kontamination von zwei Rezepten des Demokrit (§ 6. § 11), die er als ein Rezept wiedergibt, das durch seine Auslegung etwas dem Demokrit völlig Fremdes wird. Eigene Zusätze gibt er als Worte des Demokrit.¹ Er schreibt immer das sinnlose $\sigma\acute{\iota}\gamma\mu\alpha \chi\rho\upsilon\sigma\omicron\upsilon\nu$ ² als Zitat von Demokrit, wo dieser $\psi\eta\gamma\mu\alpha \chi\rho\upsilon\sigma\omicron\upsilon$ hat.³ Statt $\nu\acute{\upsilon}\theta\omicron\upsilon$ ⁴ hat er $\rho\acute{\upsilon}\tau\epsilon\omega\varsigma$ ⁵ mit der Erklärung, dass die Alten σ in τ änderten, wie sie auch ϑ statt τ und daher $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\nu$ statt $\lambda\iota\tau\acute{\omicron}\nu$ schrieben;⁶ in ähnlicher Weise erklärt er $\tau\alpha\rho\iota\chi\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ als $\tau\acute{\alpha} \rho\epsilon\acute{\iota}\theta\rho\alpha \chi\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$.⁷

Seine realen Auslegungen haben denselben Wert wie seine etymologischen; sie sind denjenigen der früheren Kommentatoren ähnlich, enthalten aber mehr Aberglauben und mehr Wortspiele. Charakteristisch ist seine Auslegung von $\mu\omicron\lambda\nu\beta\delta\acute{\omicron}\chi\alpha\lambda\kappa\omicron\varsigma$ als »die Monade der trisubstantiellen Komposition«⁸ — offenbar hat er dabei an die Lehre der Dreieinigkeit gedacht. Seine Abhandlung, die für das Verständnis der alten Alchemie wertlos ist,⁹ hat für die spätere Alchemie kaum Bedeutung gehabt. —

¹ Z. B. 120,15 f. 125,4.

² Z. B. 119,11. 126,12.

³ 44,16.

⁴ 44,9.

⁵ 119,17.

⁶ 432,3 f.

⁷ 433,6.

⁸ 133,23.

⁹ Von den darin enthaltenen Zitaten abgesehen. — VI 13 wird ihm auch zugeschrieben; das Stück scheint ein Resumé zu sein, das einmal den Schluss einer längeren Abhandlung bildete.

»Der anonyme Philosoph« vertritt die letzte Phase der griechischen Alchymie; denn wenn auch später auf griechisch von der Alchymie geschrieben wurde, war es in einer neuen Periode, als man unter dem Einfluss der Araber wieder zu experimentieren angefangen hatte. In Kommentaren dieser Art findet man also die letzten Spuren der griechischen Alchymie als schlechte Etymologien — was eigentlich nicht völlig sinnlos ist; gefielen doch Wortspiele den alten Alchymisten so sehr.

So endet die Geschichte der griechischen Alchymie, die einmal, da der Kampf um das Dasein besonders schwer war, durch eine Entdeckung und eine Erfindung, als eine späte Blüte der hellenistischen Wissenschaft geschaffen wurde; in einer religiösen Gemeinde, deren Religion ihren Anhängern die Herrschaft über die gesamte Natur versprach, wurde sie das Mysterium, das die Erlösung bringen sollte. Da die Alchymie aber die grossen Hoffnungen nicht erfüllte, wurde das Mysterium der Menge preisgegeben, und wenn es auch meist ein Gegenstand des Gelächters wurde, gab es doch immer einige, welche durch die Sucht des Goldes zur Beschäftigung mit den Apparaten und Öfen angeregt wurden; so war es zur Zeit des »Demokrit«,¹ wie zu der des Olympiodor² und Stephanos.³ Was diese Goldmacher leisteten, ist in keinen Schriften überliefert, denn sie verachteten alle Theorien und Schriften; so lautet ihr Zeugnis.⁴ Die alten Schriften gingen indessen nicht ver-

¹ 47,4 f.

² 72,19. 73,21 f.

³ 206,11 f. 232,15 f.

⁴ Aus den mittelalterlichen technischen Stücken der alchym. Sammlung, wie aus *Mappæ clavicula* und *Compositiones ad tingenda* ist es vielleicht möglich, Auskünfte über die Leistungen dieser Leute zu erhalten, die mehr

loren, ab und zu riefen sie die alten Träume wieder ins Leben, zur Zeit des »Demokrit« wie bei Zosimos. Und die Beredsamkeit des Zosimos wurde daran schuld, dass die Alchymie mit kaiserlicher Protektion von den Neuplatonikern in Pflege genommen wurde.

Und nicht nur Stephanos und die Dichter haben noch die alten Schriften gehabt, auch Kommentatoren, die später als Stephanos sind,¹ scheinen sie noch aus erster Hand zu benutzen. Die Frage, wie lange sie existiert haben, hängt mit der Auffassung der Haupthandschrift M. (ca. XI Jahrh.)² zusammen. Ist der Zweck dieser Handschrift eine Sammlung von den Byzantinern und Neuplatonikern (mit Einschluss des »Demokrit« und seines Kommentars »Synesios«) zu geben, ist es möglich, dass die alten Schriften noch im X. Jahrh. existierten, dass man aber kein Interesse an ihnen hatte. Der fragmentarische Zustand, worin sowohl Demokrit, Zosimos, Olympiodor, als überhaupt die Kommentare vorliegen, deutet indessen eher darauf, dass man alles, was zu finden war, gesammelt hat; in dem Fall existierten nur Stephanos und die Dichter vollständig im X.—XI. Jahrh., von Demokrit, Zosimos und den Neuplatonikern gab es nur Reste, und die alten Schriften waren völlig verschwunden.

Da Synkellos noch im VIII. Jahrh. eine Schrift von Zosimos zitiert, die in M. sich nicht findet, scheinen die Werke des Zosimos z. T. zwischen dem VIII. und X. Jahrh. verloren gegangen zu sein; in derselben Periode ging wahr-

Handwerker als Alchymisten waren (denn sowohl das religiöse wie das wissenschaftliche Moment fehlte offenbar ihrem Streben).

¹ Wie der Verf. von III 16 und »der Anonyme«.

² Oder des noch älteren Hsfttypus, den die alte Liste in M. repräsentiert.

scheinlich das meiste der übrigen alchymistischen Literatur zugrunde.¹

¹ Photios (170 p. 117 Bekk.) resumiert ein Werk, worin Zeugnisse für das Christentum aus griechischen, persischen, chaldäischen und anderen Schriften und auch aus τῶν χυμειτικῶν Ζωσίμου λόγων angeführt waren. Den Namen des Verfassers kennt Photios nicht, weiss aber, dass er nach der Zeit des Heraklius lebte.

