

JOSÉ RODRÍGUEZ GUERRERO

**EINIGE UNBEKANNTE FAKTEN ZUM VERHÄLTNIS
VON ALCHIMIE UND MYTHOLOGIE**

Der vorliegende Beitrag erschien original auf Spanisch in der elektronischen Zeitschrift *Azogue* unter: Rodríguez-Guerrero, José, Algunos datos Desconocidos sobre las Relaciones entre Alquimia y Mitología, *Azogue* 5, 2002–2007, 9–29, und wurde mit freundlicher Genehmigung des Autors von der GW-Redaktion ins Deutsche übersetzt.

I. EINFÜHRUNG

Die alchemistische Betrachtung der klassischen Mythologie bildete für einige Vertreter aus Renaissance und Neuzeit¹ ein bevorzugtes Interessengebiet. Autoren wie MICHAEL MAIER (1569–1622), PIERRE JEAN FABRE (ca. 1588–1658), DAVID DE PLANIS CAMPY (1589–ca. 1644), JACOBUS TOLLIUS (†1696) und DOM PERNETY (1716–1796) schrieben umfassende Monografien, um ihre Theorien zu diesem Thema darzulegen.² Für Spanien lässt sich der Fall des siziliani-

¹ Dieses Thema wurde kommentiert in JOACHIM TELLE: Mythologie und Alchemie. Zum Fortleben der antiken Götter in der frühneuzeitlichen Alchemieliteratur. In: Rudolf Schmitz/Fritz Krafft (Hg.): Humanismus und Naturwissenschaften (Beiträge zur Humanismusforschung, 6). Boppard: Boldt, 1980, S. 135–154; FRANÇOIS SECRET: Alchimie et mythologie. In: Yves Bonnefoy (Hg.): Dictionnaire des mythologies. Paris: Flammarion, 1981, S. 7–9; SYLVAIN MATTON: L'herméneutique alchimique de la Fable antique; Einführung in die anastatische Reproduktion von: A.-J. Pernety: Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe (1758). Paris: La Table d'émeraude, 1982 [2., verb. Ausg. 1992]; ders.: L'Égypte et les « philosophes chimiques » de Maier à Pernety. In: *Les Études philosophiques* (1987) 2–3, 207–226; ders.: L'interprétation alchimique de la mythologie. In: *Dix-huitième siècle* 27 (1995), S. 73–87; ders.: La place des Métamorphoses d'Apulée dans la littérature alchimique. In: R. Caron/J. Godwin/W. J. Hanegraaff/J.-L. Vieillard-Baron (Hg.): Ésotérisme, Gnose & Imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre. Louvain: Peeters, 2001, S. 116–129.

² M. MAIER: *Arcana Arcanissima hoc est Hieroglyphica Aegyptio-Graeca*, s.l. [London]: s.e. [Thomas Creede], 1614; ders.: *Atalanta fugiens; hoc est, Emblemata nova de Secretis Naturae chymica*. Oppenheimii: Theodori de Bry, 1617; PIERRE JEAN FABRE: *Hercules piochymicus*. In quo penitissima, tum moralis philosophiae, tum chymicae artis arcana, laboribus Herculis, apud antiquos tanquam velamine obscuro obruta deteguntur. Tolosae Tectosagum: Petrum Bosc, 1634; DAVID DE PLANIS CAMPY: *L'Hydre morbifique exterminée par l'Hercule chimique*. Paris: Denys Moreau, 1646; JACOBUS TOLLIUS: *Fortuita*. In quibus, praeter critica nonnulla, tota fabularis historia Graeca, Phoenicia, Aegyptiaca, ad chemiam pertinere asseritur. Amstelaedami: Jassonio-Waesbergios, 1687; DOM PERNETY: *Les fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la Guerre de Troye*.

schen Beamten VINCENZO PERCOLA (†1572) anführen, der als Vorsitzender des Obersten Rates Italiens während seines Aufenthalts in Madrid zwischen 1562 und 1570 eine ähnlich skizzenhafte Abhandlung verfasste.³ Zu bemerken ist allerdings, dass diese Praxis verhältnismäßig spät einsetzte und es beispielsweise in der Antike keinen einzigen Autor gab, der die griechischen Fabeln unter dem Gesichtspunkt der Alchemie kommentierte. Im Folgenden nun einiges zu Ursprung und Entwicklung dieses Vorgehens.

II. DIE DÜRFTHIGEN BEZIEHUNGEN ZWISCHEN ALCHEMIE UND MYTHOLOGIE IN DER SPÄTANTIKE

Eine erste Verquickung mythologischer und alchemistischer Themen findet sich in einem mythographischen Text, der in der historischen Kritik *als vulgo anonymus De incredibilibus* bekannt ist und dessen Inhalt einem anonymen Paradoxographen des 2. Jahrhunderts n. Chr. zugeschrieben wird. Der Autor kommentiert den Mythos des Jason auf der Suche nach dem Goldenen Vlies mit folgenden Worten:

„... Das von den Bewohnern von Kolchis aufbewahrte Fell war in Wirklichkeit kein Goldenes Vlies. Das ist reine Erfindung. Vielmehr handelte es sich um einen Pergamenttext über das Vlies, welcher Anweisungen enthielt, wie sich mit Hilfe der Alchimie Gold herstellen lasse [χημεία]⁴.“

Es sei an dieser Stelle vermerkt, dass wir es hier nicht mit einer alchemistischen Interpretation im Stile der bereits erwähnten MICHAEL MAIER, DOM PERNETY USW. zu tun haben, sondern mit der Intention, einen Mythos rational zu erklären. Nicht umsonst war der genannte anonyme Paradoxograph, der weder selbst Alchimist war noch sich in seinem Text mit Alchemie befasste, ein treuer Gefolgsmann der euhemeristischen und rationalistischen Mythographen insoweit, als sein Kommentar einen leicht abgewandelten Auszug aus

Paris: Bauche, 1758; ders.: Dictionnaire mythohermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués. Paris: Bauche, 1758.

³ VINCENZO PERCOLA: Auriloquio. Nel quale si tratta dello ascoso secreto dell'Alchimia. Trattato manoscritto del '500 d'interpretazione alchemica dei miti greci et romani. Edizione e note a cura di Carlo Alberto Anzuini. Paris/Mailand: SÉHA-Archè, 1996.

⁴ Excerpta Vaticana (vulgo anonymus De incredibilibus). In: Nicola Festa (Hg.): Mythographi graeci, vol. III, Fasc. II. Leipzig: B. G. Teubner, 1902, S. 88–99, vgl. S. 89. Früheren Studien über die Beziehungen zwischen Alchemie und Mythologie ist diese Angabe unbekannt.

den *Περὶ Ἀπίστων* (*Unglaubliche Geschichten*) des PALAIPHATOS des Ägypters (4.–3. Jh. v. Chr.) darstellt.⁵ Die Meinung unseres Anonymus findet ihre Wiederholung in der Chronographie des JOHANNES VON ANTIOCHIA (7. Jh.) und der berühmten Definition des Begriffes „Fell“ im Lexikon des SUIDAS (10. Jh.), wo da steht:

„Fell: Das Fell des Goldenen Vlieses, das Jason in Kolchis erhielt, nachdem er mit den Argonauten und in Begleitung Medeas, der Tochter des Königs Aietes, den Pontus Euxinus überquert hatte, war nicht jenes, das man in der Literatur kommentiert hat, sondern bezeichnete ein darüber verfasstes Buch, welches die Art und Weise der Goldherstellung mittels Alchemie lehrte. Daher erhielt es von den Menschen jener Zeit zu Recht den Namen ‚Goldenes Vlies‘“.⁶

HARAXES VON PERGAMON (ca. 1–6. Jh. n. Chr.) entwickelte eine ähnlich rationalistische Interpretation, derzufolge Jason in Wirklichkeit nach einem rezepthaften Pergament suchte, das erklären sollte, wie Texte mit goldenen Lettern⁷ zu schreiben seien. Diese These wurde von EUSTATHIUS VON THESSALONIKI (1115–1195/1196) in seinen *Commentaria in Dionysium Periegetam*⁸ wiederholt.

⁵ Palaiphatos ist neben Herodot von Halikarnassos der Bekannteste unter den rationalistischen Mythographen (4. Jh. v. Chr.). Er argumentierte, dass das Vlies in Wirklichkeit eine vergoldete Statue war. Vgl. auch JACOB STERN: *Palaephatus: On Unbelievable Tales*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 1996; KAI BRODERSEN: *Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos, „Unglaubliche Geschichten“*. Stuttgart: Reclam, 2002.

⁶ SUIDAS: *Suda lexicon*, hg. v. Ada Adler. Leipzig: B. G. Teubner (1928–1938), vgl. Δ 250: „Δέρμας τὸ χρυσόμαλλον δέρας, ὅπερ ὁ Ἰάσων διὰ τῆς Ποντικῆς θαλάσσης σὺν τοῖς Ἀργοναύταις εἰς τὴν Κολχίδα παραγενόμενοι ἔλαβον, καὶ τὴν Μήδειαν τὴν Αἰήτου τοῦ βασιλέως θυγατέρα τοῦτο δὲ ἦν οὐχ ὡς ποιητικῶς φέρεται ἀλλὰ βιβλίον ἦν ἐν δέρμασι γεγραμμένον, περιέχον ὅπως δεῖ γίνεσθαι διὰ χημείας χρυσόν. εἰκότως οὖν οἱ τότε χρυσοῦν ὀνόμαζον αὐτὸ δέρας, διὰ τὴν ἐνέργειαν τὴν ἐξ αὐτοῦ“. Die Definition bei Suidas ist den Geschichtsschreibern der Alchemie wohlbekannt, während jene des Johannes von Antiochia erst unlängst durch den in Anm. 8 zitierten Artikel von SYLVAIN MATTON ans Licht kam. Eine Transkription des Textes findet sich bei: K. MÜLLER: *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Paris: Firmin Didot, 1841–1870, S. 548.

⁷ F. JACOBY: *Die Fragmente der griechischen Historiker* von Felix Jacoby. Tl. 1. Genealogie und Mythographie. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923, IIA, 490, 37. Dieser Hinweis kommt in früheren Studien über Alchemie und Mythologie nicht vor. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich Haraxes auf ein Manuskript über Alchemie bezieht, weil die Anleitungen zur Herstellung von Goldtinten Teil der alchemistischen Papyri seiner Zeit waren, wie jene von Leiden und Stockholm (4. Jh. n. Chr.). Vgl. dazu: ROBERT HALLEUX: *Les Alchimistes Grecs*. Tome 1. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes. Paris: Les Belles Lettres, 1981, S. 42–43.

⁸ Das Zitat des Eustathius von Thessaloniki wurde von SYLVAIN MATTON entdeckt und in einem exzellenten Artikel veröffentlicht: S. MATTON: „L’influence de l’humanisme sur la tradition alchimique“. In: *Micrologus* 3 (1995), 279–345; s. a.: K. MÜLLER: *Geographici Graeci minores* II, 1853–1861, § 689, 340.38–41.

Dennoch ist es, abseits der rationalistischen Mythographen, auf die hier nicht näher eingegangen wird, interessant, die ersten alchimistischen Interpretationen aufzuspüren, in denen die wörtliche Bedeutung der Mythen durch eine andere ersetzt wurde, wo die mythologischen Gestalten, Handlungen und Zusammenhänge als Versinnbildlichung alchimistischer Methoden und Erfahrungen gedeutet werden. Allerdings findet sich in den Texten der ersten Alchimisten, der griechischen wie der byzantinischen, die lange Zeit hindurch (1. bis 9. Jh.) in der östlichen Mittelmeerregion tätig waren, nicht die leiseste Spur einer solchen Interpretationsform.⁹

Das Fehlen mythologischer Bilder ließe sich aus einem Anhang des ursprünglich griechischen Traktats mit dem Titel „Briefe von Pibechios¹⁰, ägyptischer Priester, und Ostron¹¹, persischer Magier“¹², verstehen, dessen

⁹ Der Alchemist ZOSIMOS AUS PANÓPOLIS (Blütezeit 268–278 n. Chr.) zitiert flüchtig einen Satz Homers (Odyssee, 8, 167–168), doch gibt er diesem keine alchimistische, sondern eine moralische Bedeutung. Zudem bezieht er sich in seinen *Memorias Autenticas* dreimal auf eine Fabel Hesiods, die den Beziehungen zwischen Epimetheus, Pandora und Prometheus gewidmet ist. Er kommentiert diese jedoch nicht unter dem Blickwinkel der Alchemie, sondern reinterpretiert sie auf philosophische Art, um über das Verhältnis von Körper, Leidenschaften und Geistseele zu sprechen. Siehe: M. BERTHELOT/CH. RUELLE: *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris: G. Steinheil, 1887–1888, Bd. 2, S. 226; MICHÈLE MERTENS: *Les Alchimistes Grecs*. Tome IV. Zosime de Panopolis. *Mémoires authentiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, S. 3, 6 u. 8.

¹⁰ Über ihn ist sehr wenig bekannt. Zosimos aus Panopolis schreibt ihm eine Schrift mit dem Titel *Sobre los Jugos Ocreas* (Über die ockerfarbenen Substanzen) zu, die dem Alchemisten Pseudo-Demokrit gewidmet sein soll. Ein weiterer früher Hinweis findet sich in dem Großen Pariser Zauberpapyrus (4. Jh.¹). Siehe: J. LETROUT: *Chronologie des alchimistes grecs*. In: Didier Kahn/Sylvain Matton (Hrsg.): *Alchimie, art, histoire et mythes*, 1995, S. 11–94, vgl. S. 21–22; SANTIAGO MONTERO: *Diccionario de Adivinos, Magos y Astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Editorial Trotta, 1997, S. 242. Die *Briefe von Pibechios und Ostron* ließen sich vor das 3. Jh. datieren, da der hier analysierte Anhang aus dem 4. Jh. zu sein scheint.

¹¹ Diesem Namen begegnet man in keiner anderen spätantiken Quelle mit Bezug zur Alchemie. Kevin van Bladel deutet an, dass es sich um eine Transliteration des persischen Terminus *asron* (Priester oder Eingeweihter) handeln könnte. KEVIN VAN BLADEL: *Hermes Arabicus*, tesis doctoral inédita. Yale University, 2004, S. 58, Anm. 95.

¹² Cambridge, University Library, Ms. Mm 6.29, 15. Jh., ff. 130r-136r. Berthelot und Duval veröffentlichten diese Arbeit unter dem Titel *Lettres de Pébéchiüs*. Ihr Inhalt endet mit der Erwähnung der Rückkehr der verschiedenen Weisen, deren Namen nicht genannt sind, in die betreffenden Länder. Dennoch findet sich in der Fortsetzung ein Kommentar, der später hinzugekommen zu sein scheint und sich speziell der Diskussion über Weise aus verschiedenen Gebieten widmet (Ktesias von Knidos, Roustos, Sophar, Hippokrates und Homer). Dieser Anhang wurde von Berthelot und Duval unter der Bezeichnung *Fragments mystiques* herausgegeben, zusammen mit Gebeten und anonymen Invokationen, die als Einleitung zu einem alchemistischen Arzneibuch dienen. An dieser Stelle seien nur die dem Anhang beigefügten Briefe genannt, die sämtlich enthalten sind in: M. BERTHELOT & R. DUVAL: *La chimie au moyen-âge*, tome II: *L'alchimie syriaque au moyen âge*. Introduction historique et plusieurs traités d'alchimie syriaques et arabes d'après les manuscrits du British Museum et de Cambridge. Paris: Imprimerie nationale, 1893, II, S. 309–317: „[inc:] Pébéchiüs, le plus humble des philosophes... [expl:] ...pour arriver à la lumière de la vérité“. Richard Reitzenstein hat gezeigt, dass bestimmte Wör-

Original in einem syrischen Manuskript¹³ erhalten ist. Darin stellt der Autor HIPPOKRATES und HOMER als zwei in ihrer Darstellung einander gegensätzliche Gestalten gegenüber. Ersterer wird wegen seines offenen Diskurses gelobt, in philosophischen Abhandlungen diskutiert und begründet und in ein mündliches oder schriftliches Exposé eingebaut, das sich auf diskursives Denken (λόγος) stützt. HOMER hingegen wird entschieden abgelehnt, weil er auf mythische (μῦθος) Aussagen zurückgreift, welche die Fakten mit parabelartigen Erzählungen überdecken. Dazu die entsprechende Stelle:

„Hippokrates, ein angesehener Mann, gehörte zur Klasse der Philosophen. Er lebte vor langer Zeit und hatte die Begabung von seinem Vater geerbt.¹⁴ Tatsächlich war sein Vater im Besitz eines Buches, geschrieben von den Alten, in dem sich folgender Text fand: „Nimm den Stein, der keiner ist, entstanden aus dem Keim von zwei Metallen und geformt durch Kombinieren der vier Elemente. Opfere ihn und schmelze ihn“ [...]. Hippokrates schätzte sich glücklich, als er diesen Text fand und ihn lesen konnte, und er glaubte, dass er dazu befähigt sei, der Erste unter den Philosophen zu sein. [...] Hippokrates verstand die Kunst, setzte sie in die Praxis um und füllte seine Räume mit den Produkten dieser Technik. Er dachte, es

ter und Formulierungen in der Einleitung des Textes einen griechischen Ursprung erkennen lassen. R. REITZENSTEIN: Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur. In: Festschrift Friedrich Carl Andreas, zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres am 14. April 1916 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1916, S. 36. Joseph Bidez und Franz Cumont folgten bei der Neuausgabe dem Vorschlag Berthelots und akzeptierten den spätantiken Ursprung. J. BIDEZ & F. CUMONT: Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystape d'après la tradition grecque. Paris: Les Belles Lettres. Paris, 1938, Bd. II, S. 336–341. Kevin van Bladel (Universität von Südkalifornien) kommentierte die Briefe von Pibechios und Osrón im Rahmen eines (unveröffentlichten) Vortrags auf dem *IV North American Syriac Symposium* in Princeton, 2003.

¹³ Cambridge, University Library, Ms Mm 6.29, 15. Jh., 48ff. Es ist dies ein sehr kostbares Manuskript, weil es sich hierbei um eines jener seltenen Dokumente handelt, das zur Gänze aus alchemistischen Texten griechischen Ursprungs besteht. Eine kurze Beschreibung des Inhalts findet sich bei: W. WRIGHT: A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge, Cambridge University Press 1901, S. 1036–1037. Marcellin Berthelot und Rubens Duval besorgten eine französische Teilausgabe: M. BERTHELOT & R. DUVAL: L'alchimie syriaque au moyen âge (1893), II, S. 202–331. Die Arbeit sorgte wegen der Qualität der Übersetzung für vielfältige Kritik, ist aber dennoch als Pionierleistung anzuerkennen, nicht zuletzt aufgrund der Intention, kaum studierte Quellen bekannt zu machen. Alessandra Giumlia-Mair (Universität Udine) und Erica C. D. Hunter (Universität Cambridge) haben die Zosimos zugeschriebenen Schriften, die dieses Manuskript enthält, unlängst kommentiert. Ihre Arbeiten wurden veröffentlicht in: ALESSANDRA GIUMLIA-MAIR (Hg.): I Bronzi Antichi: Produzione e Tecnologia. Atti del XV Congresso Internazionale Sui Bronzi Antichi organizzato dall'Università di Udine, Sede di Gorizia, Grado-Aquileia, 22–26 maggio 2001. Montagnac: Éditions Monique Mergoil, 2002.

¹⁴ Nach der *Vita Hippocratis*, die Soranus von Ephesus (ca. 98–138 n. Chr.) zugeschrieben wird, habe Hippokrates die Kunst der Medizin von seinem Vater Heraklides gelernt. Es scheint, dass der Autor der *Briefe von Pibechios und Osrón* von diesen Angaben inspiriert wurde, wenngleich er die väterliche Initiation dabei in Richtung Alchemie interpretierte.

sei gut, über das ihm Zugekommene zu schreiben, und sagte: „Ich habe hier, was im Menschen ist, und beginne mit der Beschreibung seines Körpers.“ Er brachte zum Ausdruck, dass der Mensch aus einem Gemisch von vier Faktoren bestehe: Kälte, Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit. Die Kraft des Feuers ist, wie er sagt, größer als jene der drei anderen Elemente, weil es die Substanzen auflöst und zerstört, und sie bildet. Welch wahre Aussage! [...] Bringt sie doch klar und deutlich zum Ausdruck, wie er die Kunst [der Medizin] durch seine [philosophische] Kunst geschaffen hat. Aus Letzterer ließ er die Kunst der Diagnose hervorgehen; aus deren Verfahren entwickelten sich die Arzneien; durch das allgemeine Verständnis der Dinge gelangte man zum besonderen Verständnis der Krankheiten. O herrliche, denkende Seele! O Denken der Intelligenz, der du die Freundin der Menschen bist! O Weiser, der die Menschen liebt und ein barmherziges Wesen hat! O Gleichgültigkeit einer göttlich begründeten Wissenschaft! Durch die Kunst [Philosophie¹⁵] schuf er die Kunst [Medizin]; durch die Kunst beschrieb er die Kunst; durch die Kunst erläuterte er die Kunst; durch die Kunst pries er die Kunst. Die Intelligenz [γῶγος] hat in Gegenwart der Intelligenz [λόγος] gesprochen; die Freude belebt die Freude. Er, der Sterbliche, hat – dank der unbeschreiblichen Gnade, die ihm zuteil wurde – danach getrachtet, die Sterblichen unsterblich zu machen. Nicht nur, dass er den Menschen, die dies begriffen und sich dessen würdig erwiesen, die wahre Kunst zu lieben weitergab, sondern dadurch dass er die Medizin als zum allgemeinen Wohl der Menschheit bestimmt zu erkennen gab, ermöglichte er, dass jene, die diese Wissenschaft beherrschen, von den Unwissenden geehrt werden. [...] Hippokrates, dem guten Autor für alle, stellen wir Homer gegenüber, den Verursacher des Übels, den perversen Menschen, der keines Mitleids würdig ist und der die in seinem Andenken erwiesenen Ehren nicht verdient. Er hat sich hingestellt, die göttliche Kunst zu demonstrieren, und hat diese verwandelt, verändert und verdunkelt, ohne auf die Bedürfnisse der Menschen seiner Zeit zu achten. Dieser verfluchte Gotteslästerer hat sich eine unheilvolle Existenz verschafft und zudem noch die Freude unverdienter Wertschätzung. Er ist es, der die unvergleichlichen Kommentare unserer Väter über die göttlichen Wissenschaften verschleiert und auf immer und ewig zu einem Objekt der Schande gemacht hat. Du, Mensch, prüfe seine Fabeln [μῦθος] und sieh, mit wie viel Bosheit, Neid, Unbesonnenheit und Wut sie durchtränkt sind! Und doch glauben die Menschen, dass seine Unterweisungen brillant und erhaben seien. Sie bedienen sich seiner Worte und lehren sie. Auf diese Weise beschäftigen sie sich mit der Seele im Namen einer angeblich göttlichen Religion, nicht aber mit dem sterblichen Körper. In Wirklichkeit sind diese die Verführer, die von den wahrhaft klugen Menschen verachtet werden. Wer ist es, der aus dem Licht in die Finsternis hinabsteigt, wenn nicht der Mensch, der die Worte Homers verkündet? Wie der Meister, so seine Jünger! Der Verachtete

¹⁵ Der Bezug auf die „philosophische Kunst“ in diesem Kontext scheint nicht nur die klassische Philosophie, sondern auch die okkulten Wissenschaften einzubeziehen. Dies empfiehlt, ausgehend von anderen ähnlichen Texten, Franz Cumont. Vgl. F. CUMONT: *L'Égypte des astrologues*. Édité par la Fondation égyptologique reine Élisabeth. Brüssel, 1937, S. 122.

stürzt vom Himmel in die Unterwelt, denn Homer war ein Neider, er hat die Dinge aus Neid verschleiert. Seht doch nur, wie er von der Muse und vom Jähzorn der Söhne des Peleus spricht! Er sagt, „der Jähzorn“, wobei er sich in Wahrheit auf die Gottheit selbst bezieht, denn diese ist es, von der er redet. Mit den Worten „Söhne des Peleus“ hat er die göttliche Gabe geheuchelt, und genauso handelte er, als er die fünf Götter und die Arbeit in den fünf Sprachen erfand. Er hatte keine Achtung vor Gott, als er blasphemisch wurde, dieser unreine Drache, dessen Lippen Zeugnis gegen ihn selbst ablegen. Er hat sich erhoben und die unaussprechliche Person Gottes angegriffen, doch der Zorn Gottes hat sich gewendet und ist auf ihn gekommen; er hat die Augen seines Herzens verschleiert, die Ohren seines Geistes verschlossen; seine Seele hat die vorgenommene Arbeit nicht vollendet. Gott, der Spender allen Lichtes, hat ihn nicht gewähren lassen.“

„Mittels der sieben Worte kam es zu den sieben Erfindungen, so wie Hermes gesagt hat. Und doch: so wenig Homer würdig war, sich der fünf Worte zu bedienen, so wenig war es ihm gewährt, diese angemessen auszusprechen oder es in der Art des Hermes zu tun. Wie ein einfältiger Mensch – der zum Sprung ansetzt und dabei vergisst, dass seine Füße in der Luft sind – nicht zu fallen versteht (was justament in dem Augenblick geschieht), so verzichtet Homer auf die Worte der Wahrheit und damit auf den legitimen Lohn der Wissenschaft.¹⁶ Es wäre nur gerecht, würde er zur Buße dafür mit Blindheit geschlagen.“

„Schenkt also seinen Worten kein Gehör, die – wie so vieles – lediglich für die Götter der Händler und Marktschreier taugen, auf dass diese in niederere Regionen hinabsteigen und sie in Tribunalen und an Orten der Züchtigung aussprechen. Seine Worte werden in der Tat von jenen begierig aufgenommen, die sich an perversen Handlungen und Plünderungen ergötzen. Dies ist letztlich die Lehre des Homer, ähnlich den die Gerechtigkeit verachtenden Richtern, die sie anwenden und – ihrem Meister folgend – an der Verdunkelung des Lichts arbeiten.“¹⁷

Um diesen Nachtrag zu den *Briefen von Pibechius und Osrón* genau datieren zu können, sind verschiedene Faktoren zu berücksichtigen. Zunächst ist auf die Verwendung der biografischen Daten in der *Vita Hippocratis* zu achten. Es ist zu bedenken, dass – so gerne man diese *Vita* auch SORANO VON EPHEBUS zuschreibt – in Wirklichkeit zunehmend die Theorie LUDWIG EDELSTEINS an Akzeptanz gewinnt, derzufolge es sich dabei um eine falsche und viel spätere Zuordnung handelt (2.–3. Jh.).¹⁸ Ebenso wenig dürfen wir darüber hin-

¹⁶ Der Autor bezieht sich hier auf das *episteme* (ἐπιστήμη) bzw. die demonstrative Erkenntnis, die bei ihren Auslegungen den diskursiven Gedanken und die Dialektik benutzt, und vergleicht dies mit den mythischen Berichten, die mit Symbol und Allegorie arbeiten.

¹⁷ BERTHELOT & DUVAL: *L'alchimie syriaque* (op. cit., 1893), S. 314–317. Dieses Zitat zu Homer wird in keiner früheren Studie über Alchemie und Mythologie erwähnt.

¹⁸ L. EDELSTEIN: *The Genuine Works of Hippocrates*. In: O. Temkin/C.L. Temkin (Hg.): *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1967, S. 133–144; W. D. SMITH: *Hippocrates: pseudepigraphic writings. Letters*, Em-

wegsehen, dass Hippokrates als Alchimist zitiert wird. Wir wissen, dass die Einreihung dieses berühmten Arztes unter die Befürworter der Transmutation auf einer Verwechslung seines Namens mit jenem des Pseudo-Demokrit¹⁹ beruht. Zudem scheint sicher zu sein, dass sich der Nachtrag in den *Briefen von Pibechius und Osrón* auf markante Quellen von pseudo-epigrafischen Veränderungen im Lauf der Jahre stützt, was uns auf die ersten Generationen von griechischen Alchimisten verweist.²⁰

Dessen ungeachtet ist hier der letzte Teil seiner Attacke auf Homer von Interesse, wenn er am Schluss schreibt: „... der Zorn Gottes hat sich gewendet und ist auf ihn gekommen; er hat die Augen seines Herzens verschleiert, die Ohren seines Geistes verschlossen.“ Dieser Kommentar scheint auf den institutionellen Druck Bezug zu nehmen, der ab dem 4. Jh. n. Chr. auf das Heidentum ausgeübt wurde, gekennzeichnet durch die Schließung von Schulen und Tempeln, die Verfolgung seiner Anführer und die Zensur seiner Literatur, die einst dominant gewesen war und in Homer und Hesiod ihre führenden Autoren gefunden hatte. Die Schlüssel zu diesem Prozess waren die Legalisierung des Christentums im Jahre 313, seine Proklamation als Staatsreligion 380 und die Edikte Kaiser Justinians I. (527–565), welche die Ausmerzung der hellenistischen Kultur anordneten. Allerdings scheint der Text in gleicher Weise auch auf den Missbrauch der Hellenen anzuspielen, z. B. wenn er zum Ausdruck bringt, dass die Werke Homers... „*von jenen begierig aufgenommen [werden], die sich an perversen Handlungen und Plünderungen ergötzen. Das ist letztlich die Lehre des Homer, ähnlich den die Gerechtigkeit verachtenden Richtern, die sie anwenden und – ihrem Meister folgend – , an der Verdun-*

bassy, *Speech from the Altar, Decree*. Leiden: Brill, 1990, S. 49, Nr. 2; S. 51, Nr. 1; S. 53, Nr. 3; O. TEMKIN: *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991, S. 52–57.

¹⁹ Dazu ein Beispiel: *δεμοκριτος – διοκριτος – Ιπποκράτης*. Siehe: BERTHELOT & DUVAL: *L'alchimie syriaque au moyen âge* (op. cit., 1893), II (1893), S. 37, Nr. 1. Die in vielen Dokumenten anzutreffende Variante *δεμοκράτης* könnte auch zur Verwechslung mit *Ικκοκράτης* Anlass geben. H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922, III, 55 B 35.

²⁰ Man schrieb dem Alchimisten Pseudo-Demokrit ein Rezeptbuch mit dem Titel *Αφορμή* (bes. Prinzip, Mittel, um etwas in Angriff zu nehmen) zu, das die zeitgenössische Historiografie unter der Bezeichnung *Φυσικά και Μυστικά* (bes. *Sobre lo Físico y Misterioso*) kennt. Siehe: JEAN LETROUIT: *Cronologie des alchimistes grecs* (op. cit., 1995), S. 74–80. Sein Inhalt ist in vier Abschnitte geteilt: Gold, Silber, Edelsteine und Farben. Neben den Rezepturen finden sich kurze theoretische Sentenzen in Form von Aphorismen, welche Fragmente auf Griechisch und Übersetzungen in Syrisch enthalten. Es wird als einer der ersten alchemistischen Texte betrachtet, dessen Abfassung keinesfalls vor dem ersten nachchristlichen Jahrhundert erfolgte. Spätere Versionen werden wegen der unter Anm. 19 angeführten Verwechslung von Namen HIPPOKRATES zugeschrieben.

kelung des Lichts arbeiten.“ Diese Details führen uns bis in das turbulente 4. Jahrhundert zurück, das von zahlreichen Auseinandersetzungen zwischen Hellenen und Christen geprägt war. Hier mag als Beispiel die Stadt Alexandria dienen, die Wiege der Alchimisten, wo die heidnischen Schulen neben dem christlichen *Didaskaleion* existierten. Wir begegnen dort Episoden blinder Gewalt, wie der Ermordung des Patriarchen Petrus I. (311) in der Hitze der von Diokletian erlassenen antichristlichen Edikte, oder der Tötung des arianischen Bischofs Jorje (361) während der kurzen Herrschaft des heidnischen Kaisers Julian II. (332–363). All das fand sein Gegenstück im letzten Drittel des Jahrhunderts, vor allem während des Patriarchats von Theophilus I. (385–412), der die Verfolgung des heidnischen Kultes systematisierte, indem er die Schriften der Heiden verunglimpfte und einige ihrer berühmten Heiligtümer zerstörte, wie das Serapeum, das Mithräum oder den Tempel des Dionysos. Dieser ungewöhnliche Rachefeldzug erreichte seinen Höhepunkt im Jahre 415 mit der Ermordung der alexandrinischen Philosophin HIPATHIA.²¹ So scheint also der Anhang zu den *Briefen von Pibechius und Osrón* seinen Ursprung in der erwähnten Feindschaft zwischen Hellenen und Christen zu haben, was das 4. Jh. als wahrscheinliches Abfassungsdatum nahelegt.

Der analysierte Abschnitt ist für das Studium der Beziehungen zwischen Alchimie und Mythologie deshalb von Bedeutung, weil in einem alchimistischen Text eine feindselige Einstellung gegenüber den Vertretern des Heidentums zu Tage tritt, die von einem Christentum geschürt wurde, das es schließlich bis zur Staatsreligion des Römischen Reiches brachte. In diesem Umfeld von Beeinträchtigung und institutioneller Zensur ist es nicht verwunderlich, dass die Alchimisten Hinweise auf heidnische Götter und Heroen in ihren Schriften zu vermeiden suchten, da sie von der zunehmenden Kontrolle ihrer repräsentativen Texte reiche Kenntnis hatten.²² Inhalt und Datierung dieses

²¹ Zu den Beziehungen zwischen den Religionen in Ägypten im 4. Jh. siehe: ALBERTO CAMPANI (Hg.): *L'Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, Institutum Patristicum Augustinianum. Rom, 1997; CHRISTOPHER HAAS: *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore/London: Johns Hopkins University, 1997; ANNIK MARTIN: *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV^e siècle (328–373)*. Rom: Ecole française de Rome, 1999; DAVID FRANCKFURTER: *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

²² Einige der meistkommentierten Zerstörungen hellenistischer Bibliotheken waren jene von Antiochien (364 und 556), Alexandrien (389) und Afrodisias (450). Interessant ist aber auch der freiwillige Verzicht auf Privatsammlungen seitens ihrer Eigentümer. So berichtet beispielsweise der Historiker Amiano Marcelino (ca. 325 – ca. 392) in seinem Werk *Res Geste*, dass die Privatbibliotheken Roms nach der Proklamation des Christentums als Staatsreligion leer blieben „wie Gräber“, weil niemand mehr hinging, um heidnische Texte einzusehen. Siehe GEORGE

alchemistischen Kommentars zu Homer bieten letztes Endes eine Erklärung für das Fehlen mythologischer Themen bei den Alchimisten der Spätantike.

Dennoch kann es sein, dass sich da und dort Hinweise finden. Es sind daher die griechischen und byzantinischen Werke heranzuziehen, die ins Arabische übersetzt wurden und bis heute unveröffentlicht blieben.²³ Wir wissen, dass die Analogien zwischen Göttern und Metallen seit der Spätantike auf einem indirekten Weg erfolgten, nämlich über die Astrologie. Es handelte sich um eine Affinitätsregel, die durch die zunehmende Popularität der allgemeinen Lehre von Sympathie und Antipathie genährt wurde, welche verborgene Zusammenhänge unter den natürlichen Objekten annahm. Die Metalle (Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Zinn, Blei, Quecksilber, nicht zu vergessen *Elektrum*, Bronze, Glas und einige Edelsteine, die damals zur Gruppe der μέταλλον gehörten) wurden mit den sieben Planeten in Verbindung gebracht, die nach griechisch-römischen Gottheiten benannt waren.²⁴ So kam z. B. die Benennung von Blei als „Saturn“ – um damit die Mythen des Gottes mit den mit diesem Metall ausgeführten Handlungen in Beziehung zu setzen – zweifellos dem Geschmack der Alchimisten entgegen, die in bestimmten Momenten durch Metaphern in ihren Darlegungen davon Gebrauch machten.

III. MYTHISCHE BILDER ALS INSPIRATION FÜR ALCHIMISTISCHE SYMBOLE: DER FALL IBN UMAIL

Es gibt Indizien, die eine Verwendung der meistbearbeiteten Analogien um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert nahelegen, wie in *Kitāb muhaj al-nufūs* des Alchimisten Yābir Ibn Hayyān (8. Jh.).²⁵ Yābir erörtert die vielen Sym-

W. HOUSTON: A Revisionary Note on Ammianus Marcellinus 14.6.18: When Did the Public Libraries of Ancient Rome Close?, *Library Quarterly* 58 (1988) 3, 258–264.

²³ Fuat Sezgin hat diesen Dokumentationsfundus katalogisiert, dessen Inhalt bis heute kaum näher studiert wurde (FUAT SEZGIN: Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 4. Leiden: Brill, 1971, S. 31–119).

²⁴ Bezüglich der Äquivalenzen bestehen nach Ansicht des Autors zwar zahlreiche Unterschiede, doch liegt stets die Idee zugrunde, dass Metalle und Planeten miteinander kongruent seien. So nennt z. B. der Astrologe VETTIVS VALENS (ca. 120–175 n. Chr.) in seinem *Anthologiarum libri novem* folgende Entsprechungen: Sonne – Gold, Mond – Silber – Glas, Mars – Eisen, Venus – Edelsteine, Merkur – Kupfer/Bronze, Jupiter – Zinn, Saturn – Blei. OLYMPIODORUS DER JÜNGERE von Alexandria (ca. 494–570 n. Chr.) spricht in seinem Werk *In Aristotelis Meteora comentaria* von teils anderen Entsprechungen: Sonne – Gold, Mond – Silber, Mars – Eisen, Venus – Kupfer, Merkur – Zinn, Jupiter – *electrum*, Saturn – Blei. Siehe dazu: M. BERTHELOT & CH. RUELLE: Collection des anciens alchimistes grecs I (1887–888), S. 73–85; ROBERT HAL-LUËX: Le problème des métaux dans la science antique. Paris: Les Belles Lettres, S. 149–156.

²⁵ Zur Vertiefung in das komplexe Werk Yābirs siehe: PAUL KRAUS: Jābir Ibn Hayyān: contri-

bole, die seine Kollegen gebrauchten, um den metallischen Merkur (Quecksilber) zu benennen. Er reagiert auf diese metaphorischen Rekurse mit heftiger Kritik, weil „... sie ihn unter all den Namensformen unkenntlich machen, indem sie ihn mit allen möglichen Objekten in Verbindung bringen und mit jeder x-beliebigen Sache vergleichen“; die folgende Stelle bringt den Originalkommentar: „Es ist, als hätten sie seine Beinamen vervielfacht, damit ihn keiner außer dem Weisen erkenne. Sie sagen auch: Der Hauptgegenstand der Handlung [der metallische Merkur] wird im Griechischen Zeus genannt, da es den Anschein hat, dass Zeus durch seine vielen Aufstiege und Abstiege [vom Olymp?] gekennzeichnet ist. Angesichts der Tatsache, dass das Quecksilber ebenfalls auf- und absteigt, wird dieses Zeus genannt...“²⁶ Die Analogie ist kurios und verdient Beachtung, doch gibt Yābir bedauerlicherweise nicht an, ob seine Quelle griechisch oder arabisch ist.²⁷

Der Araber Ibn Umail al-Tamīmī (ca. 900–975 n. Chr.) geht bei der Annäherung mythologischer und alchemistischer Themen einen Schritt weiter, indem er alchemistische Allegorien ausarbeitet, die in ihren Szenen von den klassischen Mythen inspiriert zu sein scheinen.²⁸ Die Professorin PAOLA

bution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque. Le Caire: Imprimerie de l'I.F.A.O., 1942; FUAT SEZGIN: Geschichte des arabischen Schrifttums (op. cit.), IV, S. 132–268; PIERRE LORY: Gābir ibn Hayyān. Dix traités d'alchimie. Paris: Sindbad, 1983; SYED NOMANUL HAQ: Names, Natures, and Things: The Alchemist Jābir ibn Hayyān and his Kitāb al-Ahjar (Book of Stones). Boston/Dordrecht/London: Kluwer Academic Publishers, 1994. Paul Kraus stellte die historische Existenz der Person Yabirs insofern in Frage, als dessen umfangreicher Textkorpus das Produkt verschiedener Autoren aus dem Iran und Irak sein soll. Als Entstehungszeit werden die Jahre zwischen 875 und 975 christlicher Zeitrechnung angenommen. Seine These fand breite Akzeptanz, bis sich Fuat Sezgin und in jüngerer Zeit dann Syed Nomanul zugunsten der historischen Realität Yābirs aussprachen. Der Franzose Pierre Lory stellte eine Kompromiss-Hypothese auf, derzufolge ein erstes direkt von Yābir stammendes Textsubstrat geltend gemacht werden könne, das nachfolgend bis ins 10. Jahrhundert von einer Reihe von Autoren unter seinem Namen erweitert und teilweise modifiziert wurde.

²⁶ PAUL KRAUS: Jābir et la science grecque (op. cit.), 1942, S. 33, n. 1 – eine Angabe, die in keiner früheren Untersuchung über Alchemie und Mythologie Erwähnung findet.

²⁷ Am Rande dieses Details kommt Yābir in *Kitāb al-ḥawāss* bezüglich arithmologischer Fragen auf Homer zu sprechen und in *Kitāb al-tajmīl*, wenn es darum geht, das Thema der künstlichen Erzeugung des Menschen zu reflektieren. Ich werde mich bei diesen Zitationen nicht länger aufhalten, weil in keinem der beiden Fälle weder Fragen der Transmutation angesprochen werden noch in den Kommentaren auf mythologische Personen oder Fakten Bezug genommen wird. Ebd., S. 102, n. 2 und S. 117, n. 10.

²⁸ Zu diesem Autor und seinem Werk siehe: H. E. STAPLETON u. a.: Three Treatises on Alchemy by Muhammad bin Umail (10. Jh.). Excursus on the Writings and Date of Ibn Umail with Edition of the Latin Rendering of the *Ma'al-Waraqī*. In: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 12 (1933) 1, S. 1–213; J. RUSKA: Der Urtext der Tabula chemica, in: *Archeion* 16 (1934), 273–283; ders.: Studien zu Muhammad ibn Umail al-Taminis *Kitāb al-Ma'al-Waraqī wa'l-Ard an-Najmiyyah*, in: *Isis* 24 (1935), 310–342; FUAT SEZGIN: Geschichte des Arabischen Schrift-

CARUSI hat seinen berühmten Traktat *Al-Mā' al-Waraqī wa al-Ard an-Nağmīya* (Versilbertes Wasser und Funkelnde Erde) studiert und eine stillschweigende Adaptierung von Bildern suggeriert, die Homer, Hesiod und den orphischen Kosmogonien²⁹ entnommen sind. CARUSI'S Gedankengänge zu den Fabeln von Orpheus und Eurydike, Eros und Psyche, Phanes oder über den orphischen Mythos der Hipta³⁰ sind sehr interessant. Ihre These gewinnt an Gewicht, wenn wir feststellen, dass Homer von IBN UMAIL in dessen Abhandlung *Hall ar-Rumūz* ausdrücklich als alchemistische Autorität bezeichnet wird. Die Erwähnung erfolgt in Bezug auf eine Substanz, die er das Wasser der Weisen nennt: „... und sie nannten dieses Wasser den Träger des Flüchtigen oder den Träger der gesamten Tinktur. Es ist der Schlüssel, mit dem die Tore der Weisheit geöffnet werden; es ist das, von dem Homer sagte: „Es ist ein Schlüssel, ohne den die Tore nicht geöffnet werden können.“³¹

IBN UMAIL, der in verschiedenen Städten Ägyptens lebte, ist als Autor für sein Festhalten an einem alchemistischen Diskurs bekannt, der durchtränkt ist von der hermetischen alexandrinischen Philosophie, deren Schriften als eine Synthese der ägyptischen Theologie mit jüdisch-christlichem sowie griechischem (im Wesentlichen Mittlerer Platonismus, Neuplatonismus und Sto-

tums, Bd. IV (1971), S. 283–288; MAFRED ULLMANN: Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Leiden: Brill, 1972, S. 217–220.

²⁹ PAOLA CARUSI: L'allegoria alchemica e il mito di Orfeo: una proposta per lo studio dell'alchimia arabo-islamico. In: Alessandro Ballio/Leonello Paoloni (Hg.): Scritti di storia della scienza in onore di Giovanni Battista Marini-Bettòlo nel 75. compleanno (1991), S. 15–35; dies.: Filosofia greca e letteratura nel Ma' al-Waraqī di Ibn Umail al-Tamīmī (10. Jh). In: Cristina D'Ancona/Giuseppe Serra (Hg.): Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella Tradizione Araba. Pavia: Il Poligrafo, 2002, S. 233–256.

³⁰ Problematischer ist die Möglichkeit des Studiums des Begriffes „trockene Exhalation“ bzw. „Exhalation von Kalk“ (τίτανος) nach dem Mythos des Dionysos Zagreus, demzufolge aus den Exhalationen der Titanen (αἰθάλης των Τιτάνων) das Menschengeschlecht hervorgegangen sei. Carusi gibt sich viel vorsichtiger, weil sie sich dessen bewusst ist, dass es in mythographischen Quellen zwischen den Begriffen τίτανος und Τιτάνες keine einzige direkte Entsprechung gibt. Zudem könnte derselbe Begriff von Ibn Umail auch philosophischen, nicht-mythographischen Werken wie dem Comentario al Fedón de Olimpiodoro el Jóven entnommen worden sein. Siehe ebd., S. 254–255, und vgl. mit L. G. WESTERINK: The Greek commentaries on Plato's Phaedo, Bd. I. Olympiodorus the Younger. Amsterdam: North-Holland Pub./New York, 1976, I, 3–6. Luc Brisson bemerkte, dass Olympiodorus die Erschaffung des Menschengeschlechts eher mit alchemistischen als mit orphischen Begriffen beschreibt. LUC BRISSON: Le Corps ‚dionysiaque‘. L'anthropogonie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, § 3–6) attribué à Olympiodore est-elle orphique? In: ΣΟΦΙΗ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ: Chercheurs de Sagesse: Hommage à Jean Pepin, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1992, S. 483–499. Siehe auch: A. BERNABÉ: La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? In: *Revue de l'histoire des religions*, 219 (2002) 4, 401–433.

³¹ IBN UMAIL: Book of the Explanation of the Symbols (Kitab Hall ar-Rumuz). Zürich: Living Human Heritage Foundation, 2003, S. 77. Diese Angabe ist Carusi unbekannt.

izismus) Einschlag verstanden wurden. Das Ganze ist durch die Richtlinien eines für die okkulten Wissenschaften typischen praktischen Synchretismus aufeinander abgestimmt, die unter den intellektuellen Eliten des Nilgebiets weit verbreitet waren. Von hermetischen Quellen solcherart geprägt empfindet IBN UMAIL die Versöhnung unterschiedlicher kultureller, philosophischer und religiöser Elemente durch eine persönliche Neuinterpretation als natürlich, wenngleich das Endresultat keine substantielle Übereinstimmung mit anderen analogen Texten darstellt. So begegnen wir im *Mā' al-Waraqī* dem Glauben an eine alchimistische Interpretationsform, die der Praxis der Transmutation völlig fremd ist – wie die in die Pyramiden und ägyptischen Tempel eingemeißelten Ideogramme und Phonogramme der Hieroglyphenschrift.³² Ebenso hatte er keine Schwierigkeit, die Beschreibungen der Schilde der Helden, von denen in der griechischen Tragödie *Sieben gegen Theben* die Rede ist, seinen Erfordernissen anzupassen oder ein ganzes Kapitel über *Leben und Heldentaten Alexanders von Mazedonien* des Pseudo-Calistenes – beides Texte, deren literarischer Ursprung nicht den geringsten Bezug zur Alchimie aufweist.³³ Seine Inspiration an klassischen mythologischen Elementen lässt sich dieser Tendenz zum Synchretismus zuordnen, wenngleich man klar sagen muss, dass Ibn Umail keine Erklärung des heidnischen Mythos im alchimistischen Sinn bietet, sondern dass er bestimmte mythologische Szenen in einen rhetorischen Mantel und eine stilistische Gestaltung kleidet, um seinen eigenen alchimistischen Allegorien Ausdruck zu verleihen.

IV. DIE ERSTEN ALCHIMISTISCHEN INTERPRETATIONEN MYTHOLOGISCHER FABELN: PETRUS BONUS, ALFONSO DE ZAMORA UND JAKUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES

Die mythologischen Themen in den alchimistischen Texten, die sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts in Europa auszubreiten begannen, waren anekdoti-

³² Die Hieroglyphen waren zur Zeit Ibn Umails nicht dechiffrierbar. Ihr rätselhafter Charakter beflügelte die Phantasien vieler Ägyptenbesucher. Der Autor glaubt, dass sie das Geheimnis der alchemistischen Arbeit symbolisierten. Seine Ansicht steht in strengem Gegensatz zu Yabir Ibn Hayyan, der dieses Thema in seinem *Kitab al-Sab'in* behandelt: „Ich bringe hier einiges zur Kenntnis, was diese Betrüger sagen. Sie behaupten, dass man ihr [der Alchemie] in den Schätzen Alexandriens und von Du'l-Nun, in den Reichtümern von Qarun, den Inschriften der ägyptischen Tempel und in den Geheimgängen der Pyramiden begegnet sei.“ PAUL KRAUS: *Jabir et la science grecque* (1942), S. 32, n. 4.

³³ PAOLA CARUSI: Ibn Umail e lo pseudo-Callistene: un esempio di utilizzazione di fonti letterarie nell'alchimia arabo-islamica. In: *Medioevo* 23 (1997), 289–323.

scher und rein beschreibender Natur. So verweist zum Beispiel der Philosoph ALBERTUS MAGNUS in seinem *De mineralibus* auf die Legende von der gorgonischen Medusa, die in der Lage war, alles in Stein zu verwandeln, sowie auf die Geschichte von Deukalion und Pyrrha. Dennoch verleiht er ihnen keine alchemistische Deutung, sondern setzt die Erzählung zur Erklärung des Auftauchens tierischer Fossilien in den Lagerstätten an den Fuß des Briefes.³⁴

Dieser Mangel in der alchemistischen Literatur zu Beginn des Spätmittelalters steht im Gegensatz zu den theologischen, moralischen und Erbauungsbüchern, in denen zunehmend versucht wurde, die alten heidnischen Mythen im Verhältnis zu den vorherrschenden christlichen Modellen zu rechtfertigen. Die Autoren ARNULF VON ORLEANS (12. Jh.), ALEXANDER NECKHAM (1157–1217), JOHANNES DE GARLANDIA (13. Jh.), GOTTFRIED VON VINSAU (13. Jh.) oder JOHANNES VIRGILIUS (13./14. Jh.) suchten in der klassischen Mythologie die Wurzeln der christlichen Moral – eine Entwicklung, die ihren Höhepunkt im *Ovidius moralizatus* von PIERRE BERSUIRE (ca. 1290–1362) erreichte. Diese Männer entfalteten ihre Argumente, indem sie sich der an die Theologie gebundenen Hermeneutik bedienten, die es für ihre Aufgabe hielt, auf eine Erklärung der biblischen Texte hinzuwirken, und dabei einen mehrfachen Sinngehalt erkannte.³⁵ Diese christliche Hermeneutik reinterpretierte die klassischen Mythen und die Erzählungen des Alten Testaments im Verhältnis zu neutestamentlichen Fakten, vor allem die Menschwerdung und die Passion Christi.

Der erste Alchimist, der ausdrücklich mythologische Themen in seine Betrachtungen einbaute, weil er in ihnen einen alchemistischen Schlüssel erkann-

³⁴ WALTHER HERMANN RYFF (Hrsg.): Sacri Doctoris Raimundi Lulii De secretis naturae sive quinta essentia libri duo. His accesserunt, Alberti Magni, De mineralibus et rebus metallicis libri quinque, apud Balthassarum Beck, Argentorati, ff. 83v–84r: “De quibusdam lapidibus habentibus intus et extra effigies animalium Cap. 9. Admirabile omnibus videtur quod ali quando lapides inveniuntur intra et extra habentes effigies animalium [...] quia oportet virtutem esse fortem quae sic transmutat corpora animalium, et hoc comburit aliquantulum terrestre in humido et sic generat salis saporem. Hoc autem testatur fabula Gorgonis quae ad se respicientes dicitur convertisse in lapides. Gorgon virtutem fortem mineralium vocaverunt, respectum autem ad eam vocant dispositione humorum corporum ad virtutem lapidificativam” (1541).

³⁵ HENRI DE LUBAC: Exégèse médiévale, les quatre sens de l’écriture. Paris: Aubier-Montaigne, 1959–1964. Nach Lubac begann die christliche Hermeneutik in der theologischen Schule von Alexandria und wurde von Origenes (185–254 n. Chr.) definiert. Ihre Methodologie wurde von der jüdischen Allegorik wie jener Philons (20 v. Chr.–50 n. Chr.) inspiriert, der bei der Interpretation sowohl jüdischer als auch heidnischer religiöser Texte nach einem übereinstimmenden okkulten Sinn suchte. Bezüglich der Allegorik Philons und seiner Vorgänger siehe die herausragende Arbeit von SOFÍA TORALLAS TOVAR: *El De somniis de Filón de Alejandría*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002, S. 55–129.

te, taucht in diesem Kontext auf. Es handelt sich um den italienischen Arzt PETRUS BONUS aus Ferrara (fl. 1323–1330), Autor der um 1330 entstandenen *Pretiosa margarita novella*.³⁶ Bonus zitiert die Dichter Hesiod, Homer, Vergil und Ovid, wobei er den bis dahin gültigen epischen Sinn von deren Erzählungen zugunsten eines neuartigen philosophischen Konzepts abändert. So sagt er im Gespräch über die Besonderheiten des alchimistischen Sauerteigs: „*Da ist für die Dichter die versteckte Wahrheit in der Fabel der Gorgona, von der man sagt, dass sie zu Stein verwandelte, wer sie anblickte. Da sind die Statuen, die Vergil in den Bucólicas beschreibt: jene aus Ton, die im Feuer härtet, und jene aus Wachs, die im selben Feuer schmilzt. Da ist die Fabel des Prometheus, der als ein Meeresgott galt und den Vergil im vierten Buch der Geórgicas beschreibt. [...] Da ist die von Vergil im sechsten Buch der Äneis dargelegte Fabel über Äneas, der die Sibylle von Cumae aufsuchte, um aus der Unterwelt einen goldenen Zweig mitzunehmen, den keiner, der ihn in sicherer Nähe hatte, mittels Gewalt erlangen konnte, sondern einzig, wenn das Schicksal es ihm erlaubte. [...] Da ist die Fabel von Phaeton, von der in Ovids Metamorphosen die Rede ist. [...] Da ist die ebenfalls von Ovid berichtete Fabel von dem verschlungenen Bauwerk, genannt Das Labyrinth, auf der Insel Kreta. [...] Da ist die Fabel, nach Ovid, von dem Alten, der seine Jugend zurückerbat und daraufhin von Medea angeleitet wurde, seine Glieder vom Körper abzutrennen und so lange im Wasser zu kochen, bis sie völlig zu Brei geworden seien. [...] Da ist das versteckte Gold bei Ovid und die von Jason getötete Schlange, deren Zähne er austreute, [damit daraus]bewaffnete Männer hervorgingen.³⁷ Letzten Endes sind sämtliche Transformationen dermaßen ungewöhnlich und*

³⁶ PETRUS BONUS: *Pretiosa Margarita Novella*, edizione del volgarizzamento, introduzione e note, hrsg. v. Chiara Crisciani. Florenz: Nuova Italia Editrice, 1976. Die italienische Ausgabe vermeidet in ihrer Einleitung einige grundlegende Themen, wie jenes der Mythologie. Diese Auslassung überrascht umso mehr, wenn man bedenkt, dass Bonus im Hinblick auf die alchimistische Interpretation der griechischen und römischen Fabeln Pionierarbeit geleistet hat. Zudem basiert der transkribierte Text auf einer italienischen Version des 17. Jahrhunderts, sodass der aufmerksame Leser bei bestimmten Passagen Vergleiche mit früheren lateinischen Veröffentlichungen ziehen muss: den Exzerpten von Jano Lacinio (*Pretiosa margarita novella*, 1546), der Version von Michael Toxites (*Introductio in divinam chemiae artem*, 1572) oder jener von Manget (*Bibliotheca Chemica Curiosa*, 1702, Bd. II, S. 1–80). Es wäre zu wünschen, dass jemand einmal eine kritische Ausgabe dieses interessanten Werkes realisieren und sich dabei auf die ältesten Manuskriptquellen stützen würde.

³⁷ Die übliche Version in den klassischen Erzählungen versichert, dass die von Jason verstreuten Zähne die eines Drachen waren, den Cadmos in Theben getötet hatte. Siehe: ANTONIO RUIZ DE ELVIRA: *Mitología Clásica*. Madrid: Gredos, 1982, S. 174. Dennoch fußt die Version von Petrus Bonus auf einer seltenen Variante, die mit der Sage der Argonauten vermischt ist, der zufolge die von Jason ausgestreuten Zähne von einer Schlange stammten, die dieser auf der Suche nach dem Goldenen Vlies in Kolchos tötete. Diese Variante findet sich bei MARIO SERVIO

un glaublich, dass die Dichter sie in Fabeln kleideten. Noch einmal behaupten wir, dass diese weisen Dichter, nämlich Vergil und Ovid, in ihren Büchern bestimmte wahre Geschichten als vorrangige und manifeste Themen präsentieren, die sie in erfundene Erzählungen und wunderbare, dem Ohr fremdartige Fabeln einbauten [...] In diesen Geschichten und Fabeln vermengten die Dichter diese Kunst [der Alchimie] mit einer rätselhaften Sprache, um die eigentliche Thematik zu verschleiern, auf dass sie nicht entdeckt werde.³⁸

Wenn man analysiert, wie PETRUS BONUS die Alchemie in seiner *Pretiosa margarita novella* zum Ausdruck bringt, so zeigt sich, dass seine Sicht der klassischen Mythen nicht als bloße Auslegung zu verstehen ist, weil sie keine wie auch immer geartete allegorische Kritik enthält, sondern dass er sich im Besitz einer Hermeneutik nach dem Muster der mittelalterlichen Theologie wähnte, welche die exakte Bedeutung der Worte festlegte, mit denen die antiken Schriftsteller eine Denkweise ausdrückten, die er als eindeutig philosophisch ansieht. Diese Aneignung theologischer Methoden erweist sich für das Verständnis der Einführung und Auslegung der Mythologie im alchemistischen Diskurs als grundlegend. Nicht umsonst ist PETRUS BONUS einer der ersten europäischen Autoren, der die Alchemie als eine heilige Praktik betrachtet, umgeben von einer göttlichen Aureole und geheimnisvoll inspiriert von Gott.³⁹ Er kommt zur Behauptung, dass einige alchemistische Handlungen übernatürlicher Art seien, d. h. echte Wunder, ähnlich jenen, die zu den größten Dogmen des christlichen Glaubens gehören.⁴⁰ Seine Verbindung von Alchemie mit

(4. Jh.) wie auch im Mythographus Vaticanus I und II. Siehe: Servius: Commentarii in Vergilii Georgica, II 140. Hrsg. v. G. H. BODE (Hrsg.): Mythographus Vaticanus (1834), I 25 und II 136.

³⁸ P. BONUS: „Pretiosa margarita novella“ (1702). In: Bibliotheca Chemica Curiosa, Bd. II, S. 39–42.

³⁹ Das gesamte vierte Kapitel seines Werkes ist dieser Frage gewidmet. Vgl. S. 29: „Caput VI. In quo ostendit, quòd haec Ars sit naturalis et sit divina, et quod per ipsam philosophi antiqui fuerunt vates de futuro miraculis divinis.“ Siehe dazu sowie als Kontrast zu den lateinischen Traktaten des 12. und 13. Jhs., die ihre Ausführungen auf den natürlichen Bereich beschränkten: BARBARA OBRIST: Les Rapports d’Analogie entre Philosophie et Alchimie Médiévales. In: J. C. Margolin/Sylvain Matton (Hrsg.): Alchimie et Philosophie à la Renaissance. Paris: J. Vrin, 1991, S. 43–64; dies.: Art et nature dans l’alchimie médiévale. *Revue d’histoire des sciences* 49 (1996), 215–286, vgl. 276–277.

⁴⁰ So verweist er zum Beispiel auf die Jungfräulichkeit Mariens vor, während und nach der Geburt Christi und vergleicht diese mit einer im Labor ausgeführten alchemistischen Handlung, die seiner Ansicht nach ein physikalischer Beweis für das Dogma der „immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens“ sei. P. BONUS schreibt in seiner *Pretiosa margarita novella* (1702, S. 30): „... virginem devere concipere et parere: et quia apud eos hic lapis concipit et imprægnatur è se ipso, et parit seipsum: unde est conceptio similis conceptioni virginis, quæ abque viro concipit: quod esse non potest nisi miraculose, scilicet per divinam gratiam: et in partu istius lapidis, sit partus similis partui virginis: quia post partum manet virgo, ut prius ante conceptum, quod etiam esse non potest nisi divino miraculo mediante. Quia igitur viderunt conceptionem,

theologischer Hermeneutik erweist sich als vollständig, wenn wir feststellen, dass man dadurch auch die biblischen Gleichnisse philosophisch zu erklären versucht: „Wir begegnen“, so BONUS, „unter den Philosophen der genannten Kunst, die im *Libro del Circulo del Anima*⁴¹ des Avicenna verzeichnet sind, dem Evangelisten Johannes; und ohne unseren christlichen Glauben verletzen zu wollen, würde ich behaupten, dass so mancher der alten Propheten (Moses, David, Salomon usw., vor allem aber der Evangelist Johannes⁴²) diese Kunst betrieben und sie, nach Vorgabe der Weisen, mit Worten des Herrn vermischt und verschleiert hat.“⁴³

In seiner Verherrlichung der Alchimie betrachtet PETRUS BONUS die in seine Hände gelangten Traktate als eine Art heiliger Bücher, die verschiedene Verständnisebenen aufweisen und einen verborgenen Sinn bewahren, der für jene Erleuchteten bestimmt ist, die diesen zu erkennen vermögen. Unter diesem Gesichtspunkt wurden die typischen Redewendungen der Alchimisten von ihm nicht als Teil einer für den Neophyten aufgrund ihres spezifischen und Gruppen-Charakters logischerweise unverständlichen Kunstsprache verstanden, sondern als eine Geheimsprache, welche dem göttlichen und übernatürlichen Charakter der alchimistischen Arbeit eigen ist.

Es gilt zu bedenken, dass sich nach DOMINIKUS GUNDISSALINUS (ca. 1105–1181) die Physik oder Naturphilosophie im Mittelalter auf den dialektischen Diskurs beschränkte und sich dadurch auszeichnete, dass naturphilosophische Fragen in einem direkten, klaren und systematischen Diskurs abgehandelt wurden.⁴⁴ Im Gegensatz dazu lehrten die theologische Hermeneutik

imprægnationem, et partum, et nutritionem istius lapidis ita miraculosam, judicaverunt mulierem virginem debere concipere absque viro, et imprægnari, et parere miraculose, et manere virginem ut prius.“

⁴¹ Er bezieht sich auf den Traktat *De anima in arte alchimiae*, die Pseudo-Avicenna zugeschrieben wird. P. CARUSI: Animalis, herbalis, naturalis. Considerazioni parallele sul *De anima in arte alchimiae*, attribuito ad Avicenna, e sul *Miftâh al-hikma* (opera di un allievo di Apollonio di Tiana)“. In: *Micrologus* (1995) 3, 45–74. Carusi hält ihn für anonym und datiert seine arabische Abfassung um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert. Julius Ruska plädiert aufgrund sprachlicher Details für einen maurischen Ursprung. Dennoch datierte er die Übersetzung ins Lateinische in das Jahr 1235, weil diese in der Diktion X einiger Kopien aufscheint: J. RUSKA: Die Alchemie des Avicenna. In: *Isis* 21 (1934), 13–51.

⁴² Der Bezug auf den Evangelisten Johannes taucht in der Tat im *De anima in arte alchimiae* des Pseudo-Avicenna auf. – PSEUDO-AVICENNA: *De anima in arte alchimiae*. In: Mino Celsi (Hrsg.): *Artis Chemicæ principes*. Basel: Petrus Perna, 1572, S. 67: „De Christianis Iohan. Evangelista, Prior Alexandriae.“ Die Textkritik zeigt jedoch, dass es sich dabei um eine Verwechslung des lateinischen Übersetzers handelt. Der ursprüngliche Name ist höchstwahrscheinlich der eines Alchemisten und christlichen Erzpriesters der Spätantike, Juan de Evagia, der nichts mit dem Apostel zu tun hat. M. BERTHELOT: *Les origines de l'alchimie*. Paris: G. Steinheil, 1885, S. 118.

⁴³ P. BONUS: *Pretiosa margarita novella* (1702), S. 34.

und die biblischen Texte durch entsprechende Beispiele, Analogien und Parabeln und griffen dabei auch durchaus auf klassische Mythen zurück.⁴⁵ Letzten Endes vergleicht BONUS seine alchemistischen Vorlesungen mit der biblischen Offenbarung, wo die göttlichen Geheimnisse in bildhafte Wendungen und Metaphern eingebettet sind. Er nähert sich auf diese Weise der Theologie, und so erscheint es nur logisch, dass er deren erläuternde Methoden imitiert.

Die Hermeneutik des PETRUS BONUS fand unter den Alchimisten seiner Zeit⁴⁶ nur wenige Nachahmer und auch aus dem nachfolgenden Jahrhundert sind uns gerade einmal zwei Beispiele überliefert. Das erste verdankt sich dem Spanier JUAN ALFONSO DE ZAMORA (1. Hälfte des 15. Jhs.).⁴⁷ Der Hinweis findet sich in einem seiner Werke mit dem Titel *Morales de Ovidio*. Es handelt sich dabei um eine kastilische Version des *Ovidius Moralizatus* von PIERRE BERSUIRE, die Iñigo López de Mendoza (1398–1458), dem ersten Markgrafen von Santillana, gewidmet ist.⁴⁸ Laut Prof. RIERA I SANS und Prof. DEREK

⁴⁴ L. BAUR: Dominicus Gundissalinus De Divisione Philosophiae. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 4 (1903), S. 19–32, vgl. S. 27: „Instrumentum autem huius artis est sillogismus dialecticus, qui constat ex veris et probabilibus. Unde Boëcius: in naturalibus racionabiliter versari oportet.“

⁴⁵ E. DE BRUYNE: Études d'esthétique médiévale. Brugge: De Tempel, 1946.

⁴⁶ Eine Ausnahme ist Philippe Élphant, Arzt und Alchemist aus Toulouse, Autor einer größtenteils verloren gegangenen Enzyklopädie, von der jedoch der Abschnitt über Alchemie erhalten ist. Es existieren eine Studie sowie eine Transkription seines Werkes, die jedoch beide bedauerlicherweise nicht veröffentlicht wurden: PAUL CATTIN: L'œuvre encyclopédique de Philippe Élphant: mathématique, alchimie, éthique (Mitte des 14. Jhs.). Unveröff. Doktorarbeit, École nationale des Chartres, 1969. Bezüglich seiner mythologischen Hinweise s. LUC BRISSON: How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology. Chicago: University of Chicago Press, 2004, S. 154ff. Beim Studium der alchemistischen Literatur des 14. Jhs. aus der Gegend von Okzitanien konnte ich die Abfassung des Textes auf die Zeit um 1336–1355 datieren. Siehe: JOSÉ RODRÍGUEZ-GUERRERO: La Alquimia en Toulouse a mediados del Siglo XIV. *Azogue* 6.

⁴⁷ Diese Angabe ist früheren Studien zur Alchemie und Mythologie unbekannt. Der Humanist Juan Alfonso de Zamora war Kammersekretär von König Juan II. von Trastámara (1406–1454). Seine Biografie ist in Vorbereitung. Bezüglich seiner Arbeit als Übersetzer siehe: GEMMA AVENOZA: La Traducción de Valerio Máximo del Ms. 518 de la Biblioteca de Catalunya, in: *Revista de Literatura Medieval* (1990) 2, 141–158; dies.: Datos para la Identificación del Traductor y del Dedicatario de la Traducción Castellana de los *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo, in: Actas del VI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, I, 1997, S. 201–224; dies.: Antoni Canals, Simón de Hesdin, Nicolás de Gonesse, Juan Alfonso de Zamora y Hugo de Urriés: lecturas e interpretaciones de un clásico (Valerio Máximo) y de sus comentaristas (Dionisio de Burgo Santo Sepulcro y Fray Lucas), in: Tomás Martínez Romero & Roxana Recio (Hg.): Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula. Universitat Jaume I/Creighton University, Castelló /Omaha, 2001, S. 45–74; CARLOS ALVAR/J. M. LUCÍA MEGÍAS: Una Veintena de Traductores del Siglo XV: prolegómenos a un repertorio, in: Essays on medieval translation in the Iberian Peninsula, 2001, S. 9–44.

⁴⁸ Madrid, Biblioteca Nacional de España, Ms. 10144, 15. Jh. (1458 ad quem), ff. 1r–226v. Zur

CARR wurde der Text zunächst von unbekannt (ca. 1420–1442) aus dem Lateinischen ins Katalanische übersetzt; ausgehend von dieser Quelle erarbeitete JUAN ALFONSO DE ZAMORA den kastilischen Text (1452 ad quem).⁴⁹

Der Übersetzer liefert zwar keine detaillierte alchimistische Erklärung der Mythen, doch ist man geneigt, eine solche bei zweien zu erkennen. Da ist zunächst der Mythos von Pyramus und Thisbe:

„Hier beginnt die ganze Geschichte von Pyramus und Thisbe. Man beachte, dass in ihr unterschwellig das Geheimnis der Alchimie verborgen liegt.

Es ist das vierte Buch Ovids, in dem sich die Geschichte von Pyramus und Thisbe findet, bei der wir es sicher eher mit einer Art Fabel als mit einem Bericht zu tun haben. Sie handelt von Pyramus, einem stattlichen jungen Mann, und einem wunderschönen Mädchen namens Thisbe, die in angrenzenden Häusern in der Stadt Babylon wohnten; sie liebten einander inniglich und unterhielten sich jeweils durch einen Spalt bzw. Riss in der Mauer. Um zusammenzukommen, beschlossen sie, das Elternhaus nachts zu verlassen und einander im Wald unter einem Maulbeerbaum bei einer Quelle ihre Liebe zu gestehen. Als die in Liebe entbrannte Thisbe zuerst an die Quelle kam und sah, wie sich eine durstige Löwin näherte, floh sie aus Angst, um sich zu verstecken. Dabei verlor sie ihren Schleier, den die Löwin entdeckte und nach dem Trinken aus der Quelle mit ihrem blutverschmierten Maul befleckte. Daraufhin kam Pyramus zur Quelle unter dem Maulbeerbaum und als er den blutdurchtränkten Schleier sah, nahm er an, dass Thisbe von einem wilden Tier verschlungen worden sei und seine Liebe ihren grauenvollen Tod verschuldet habe. Von Schmerz überwältigt und unter Tränen durchbohrte er mit seinem Schwert seine Seite. Das Blut des Sterbenden ergoss sich auf die Früchte

Geschichte des Manuskripts siehe: MARIO SCHIFF: La bibliothèque du Marquis de Santillane. Étude historique et bibliographique de la collection de livres manuscrits de don Iñigo López de Mendoza, 1398–1458, marqués de Santillana, conde del Real de Manzanares humaniste et auteur espagnol célèbre. Paris: Bouillon, 1905, S. 84–88; JAUME RIERA I SANS: Catàlog d'obres en català traduïdes en castellà durant els segles XIV i XV, in: Antoni Ferrando (Koord.): Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana. Valencia: Interuniversitàres Institut für Philologie, 1989, S. 699–709, vgl. S. 708; G. GRESPI: Traducciones Castellanas de Obras Latinas e Italianas contenidas en Manuscritos del Siglo XV en las Bibliotecas de Madrid y El Escorial. Madrid: Nationalbibliothek, 2004, S. 191. Der Text wurde von Derek Carr herausgegeben in: PIERRE BERQUIRE: Text and Concordance of Morales de Ovidio: a fifteenth-century Castilian translation of the Ovidius moralizatus. Madrid: Nationalbibliothek Ms. 10144. Madison: Hispanisches Seminar für Mittelalterliche Studien, 1992, mit Spezialbibliografie S. 12–13.

⁴⁹ Die katalanische Version ging verloren. Für die kastilische Version nennt Carr das Datum 1452 als *terminus ad quem*, wobei er sich auf einen Brief des Markgrafen von Santillana an dessen Sohn Pedro González de Mendoza (1428–1495) bezieht.

des Maulbeerbaums und verlieh ihnen, die vorher weiß gewesen waren, eine dunkle Färbung – so die Fabel. Seither sind die Früchte des Maulbeerbaumes schwarz und rot. Darauf kam Thisbe, die ihre Furcht vor der Löwin inzwischen überwunden hatte, zur Quelle. Sie wunderte sich darüber, dass die Früchte des Maulbeerbaumes nun schwarz waren. Als sie dann auf Pyramus traf, der sich mit dem eigenen Schwert durchbohrt hatte, und erkannte, dass dies aus Liebe zu ihr geschehen war, tötete sie sich aus Mitleid mit eben jenem Schwert, indem sie es sich zur Hälfte in den Leib stieß. So beendete sie ihr Leben zusammen mit ihrem Geliebten. Das Geschehen wurde von den Göttern kundgetan und so verbrannten die Eltern der beiden die Körper ihrer Kinder und verschlossen ihre Asche in einem Grabmal.“⁵⁰

Die zweite Fabel ist jene von Arethusa und Alpheus:

„Man vernehme hier die Geschichte von Arethusa und Alpheus, die beide zu Wasser wurden, – und was noch tiefer ist als der Abgrund: Ovid verbarg darin ein großes alchimistisches Geheimnis, das er denen offenbart, die es verdienen. Wohlgemerkt!

Die Nymphe Arethusa war die schönste unter den Nymphen im Lande Arkadien. Während sie sich im Fluss Alpheus wusch und ihre Gewänder in die Weiden hängte, hörte sie den Gott des Flusses, der sie den Fluten entreißen wollte, und so flüchtete sie nackt an das nächstgelegene Ufer. Als sie jener Gott nun bar ihrer Kleider sah und in seiner Liebe zu ihr noch mehr entbrannte, verfolgte er sie über Berge und durch Wälder, bis sie vor Erschöpfung nicht mehr weiter konnte; und so bat sie Diana, deren Waffenträgerin sie war, ihr zu helfen. Diese hüllte sie in eine Wolke, damit sie nicht mehr nackt erscheine, und die Nymphe verwandelte sich durch Schweiß in Flüssigkeit. Als Alpheus gewahrte, dass sie zu Wasser geworden, verwandelte auch er sich in Wasser, um sich mit Arethusa zu vereinigen, da es für Wasser ein Leichtes ist, sich mit Wasser zu verbinden, auf dass die nackten Liebenden auf ewig miteinander verschmolzen.“⁵¹

Es fragt sich, wie diese Anerkennung der alchimistischen Inspiration seitens der allegorischen Kritik nach Spanien gelangte, wo doch, wie schon angedeutet, bis dahin lediglich PETRUS BONUS darauf verwiesen hatte. Die einzige Möglichkeit ist, dass das Werk von BONUS damals im Inselreich kursierte und unserem Übersetzer zugänglich war. Der Beweis dafür findet sich in einer

⁵⁰ Madrid, Spanische Nationalbibliothek, Ms. 10144, ff. 80v-81r.

⁵¹ Ebd., f. 109v.

Manuskriptkopie der *Pretiosa margarita novella*, die in der Biblioteca Ambrosiana von Mailand aufbewahrt wird.⁵²

Bei dem Kopisten handelt es sich um einen französischen Notar namens Pedro aus der Diözese Sarthe, der sich im Jahre 1516 in Barcelona aufhielt. Er soll dort eigenen Angaben zufolge auf eine 1456 erstellte Version des Textes gestoßen sein, die als Grundlage für seine Arbeit diente.⁵³ So scheinen ab Mitte des 15. Jhs., genauer gesagt zur Zeit der Entstehung der *Morales de Ovidio*, Transkriptionen der *Pretiosa margarita novella* in Katalonien verbreitet gewesen zu sein. JUAN ALFONSO DE ZAMORA könnte zu diesen Quellen Zugang gehabt haben, wovon sowohl seine Reisen an den Hof von Aragon zeugen als auch die vielen Katalanismen in seinen Übersetzungen.⁵⁴

Der andere mittelalterliche Autor, der eine alchimistische Interpretation klassischer Mythen akzeptiert, ist der französische Humanist LEFÈVRE D'ÉTAPLES (1455–1536) in seinem Traktat *De Magia naturali* (ca. 1493).⁵⁵ Mit ihm kommen wir zum Höhepunkt dieses Prozesses der Annäherung zwischen mythologischen und alchimistischen Themen. Seine Vorgänger, PETRUS BONUS und JUAN ALFONSO DE ZAMORA, beschränkten sich auf die Anerkennung der alchimistisch inspirierten allegorischen Kritik, wobei sie auf verschiedene Fabeln und deren Protagonisten verwiesen, ohne sich jedoch auf eine detaillierte Interpretation irgendeines klassischen Mythos einzulassen. LEFÈVRE ist der Erste, der eine detaillierte Exegese bestimmter Erzählungen Ovids und Hesiods versucht, indem er Fakten, Lokalitäten, Entitäten und Personen durch

⁵² Mailand, Biblioteca Ambrosiana, Ms. V-92-SUP, 16. Jh. (1516), ff. 1r-80v: [Inc.] Petrus Bonus Lombardus de Ferrara Introductorius ad artem alkymie sive pretiosa margarita novella.

⁵³ Ebd., f. 80v: "...videt annorum 1516 in adventu domini. Inveni in quodam, libro Ego Petrus dehes Cenomanensis dyocesis minimus notariorum, quem libellum pretiose margarite scripsi in civitate Barchinonie principatus Chatalonie, a quodam libro antiquo infra anno Domini 1456. Finis."

⁵⁴ CURT WITTLIN: Los Catalanismos en la Traducción Castellana de la Versión Catalana del Libro de Valerio Máximo. In: Estudios de Lingüística y Filología Españolas. Homenaje a Germán Colón. Madrid: Gredos, 1998, S. 453–470. Zamora spricht von seinen Aufenthalten in Barcelona in seinem Prolog zum Buch von Valerio Máximo. Eine Kopie dieses Traktats mit demselben Buchstabentypus wie im Madrider Manuskript der *Morales de Ovidio* befindet sich an der Columbia Universität von New York, Rare Book and Manuscript Library, Lodge MS 13, 15. Jh. (ca. 1440–1460), 292ff. Zamora kümmerte sich auch um die Übersetzung des *Llibre dels àngels* von Francesc Eiximenis (1327–1409). Eine Kopie findet sich in der Spanischen Nationalbibliothek in Madrid, Ms. 10118, 15. Jh., 128ff. Zu dieser Übersetzung s. MARIO SCHIFF: La bibliothèque du Marquis de Santillane (op. cit.), 1905, S. 424–425; MANUEL DE CASTRO: Manuscritos Franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1973, S. 438–439.

⁵⁵ LETIZIA PIEROZZI/JEAN-MARC MANDIOSO: L'interprétation alchimique de deux travaux d'Hercule dans le *De Magia naturali* de Lefèvre d'Étaples, in: *Chrysopoeia* 5 (1992–1996), 191–264.

spezifisch alchemistische Elemente ersetzt. Seine Kommentare sind sechs Themen gewidmet: der Legende von Bacchus und Ariadne; dem Bild des Baumes bei den Hesperiden; den für ihre reichen Goldvorkommen sprichwörtlich gewordenen Orten (Chersonesus Aurea sowie die Flüsse Pactolus und Tagus); dem Mythos des Atlas; der Fabel von König Midas und schließlich zwei Arbeiten des Herkules. Seine Kommentare wurden von JEAN-MARC MANDOSIO und LETIZIA PIEROZZI veröffentlicht und im Detail analysiert, sodass für eine eingehende Kenntnis sämtlicher Daten auf deren Studie verwiesen werden kann.

V. SCHLUSS

Unser geschichtlicher Rückblick verdeutlicht die späte Auslegung der griechischen und römischen Mythen hinsichtlich der Alchemie. Es handelt sich um eine unbekannte Form des Kommentars der Spätantike und des sogenannten Goldenen Zeitalters des Islam. Sein Einsetzen im Hochmittelalter mit den Arbeiten des PETRUS BONUS stieß bei dessen Zeitgenossen auf wenig Resonanz.

Der eigentliche Aufbruch in diesem Bereich erfolgte in der Renaissance und weicht von der Form, in der die Alchimisten ihre Werke bezüglich kulturellem und sozialem Kontext verfassten, eindeutig ab. In der Tat begannen alchemistische Arbeiten erst im Umfeld der Hochrenaissance (16. Jahrhundert) regelmäßig auf die Mythologie zurückzugreifen, beflügelt vom neuplatonisch-florentinischen Enthusiasmus für den Mythos und die Allegorie in ihrem ästhetischen Ideal und getragen von einer großen Verehrung für die Elemente der klassischen Kultur.

Der erste Impulsgeber dieser Bewegung war GIOVANNI AURELIO AUGURELLO (1441–1524), Autor der *Chrysopoeiae libri III* (1515).⁵⁶ Sein Gedicht stellt eine beachtliche Anstrengung dar, um in die neue literarische Konzeption der Renaissancelyrik einzutauchen, die auf dem autonomen Wert des Künstlerischen gründet. AUGURELLO versucht die Didaktik des traditionellen alchemistischen Diskurses mit der Pflege des literarischen Werkes zu verbinden, dessen Ideal in der Schönheit der Poesie besteht. Um diesem Ideal gerecht zu werden, schreibt er in elegantem Latein, mit großer metrischer Virtuosität, dabei auf

⁵⁶ ZWEDER VON MARTELS: Augurello's Chrysopoeia (1515), a Turning Point in the Literary Tradition of Alchemical Texts. In: *Early Science and Medicine* 5 (2000) 2, 178–195; YASMIN HASKELL: Round and Round We Go: The Alchemical Opus *Circulatorium* of Giovanni Aurelio Augurello. In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 59 (1997) 3, 583–606; FRANK GREINER: Les métamorphoses d'Hermès. Paris: Honoré Champion, 2000, S. 364–393.

die Wortwahl, die argumentative Komposition des Gedichts (*inventio* und *elocutio*) achtend, und bettet schließlich die mythologischen Allegorien ein, die damals so sehr in Mode waren. Verschiedene Traktate folgten diesem seinem Modell. Als die frühesten stechen dabei die Arbeit eines anonymen französischen Verfassers, *Le Grand Olympe* (nach 1530)⁵⁷, und *La Espositione di Geber Philosopho* (1544) von GIOVANNI BRACESCO DA ORZI NUOVI (1482–1555?)⁵⁸ hervor. Im nachfolgenden Jahrhundert wird dann deutlich, wie die mythischen Erzählungen bereits fließend mit dem alchimistischen Diskurs verschmolzen und dabei den Eindruck erweckten, als sei das schon immer so gewesen.⁵⁹

Wenn man dieses Phänomen in seinem Zusammenhang betrachtet, erkennt man, dass die Sicht des klassischen Mythos als alchimistische Allegorie keine Argumentationsbasis hat. Zunächst besteht hier offensichtlich ein chronologisches Problem; dazu kommt ein Zeitabstand von 2000 Jahren zwischen der Abfassung der homerischen Legenden und ihrer ersten philosophischen Interpretation durch PETRUS BONUS. Darüber hinaus gibt es keinerlei Übereinstimmung zwischen den unterschiedlichen Auslegungen, die ein jeder Alchimist zu einem je konkreten Mythos bietet. Seine jeweiligen Ansichten folgen keinen bestimmten Prinzipien, die über die je eigene Ansicht des Autors hinausgehen würden, welche allerdings in nicht zu überbietender Klarheit dargelegt wird. Als Beweis dafür lässt sich die Darstellung einer beliebigen Gestalt anführen, zum Beispiel jenes unsterblichen hundertköpfigen Drachen, der den Baum der Hesperiden bewachte. Der Erste, der eine Erklärung versuchte, war LEFÈVRE D'ÉTAPLES, der ihn als Allegorie der subtilen, aktiven und durchdringenden transmutatorischen Kraft des Steins der Weisen betrachtete.⁶⁰ Nahezu zwei

⁵⁷ Dieses Werk wurde ohne definitive Begründung GUILLAUME POSTEL (1510–1581) und einem Priester namens PIERRE VITECOQ zugeschrieben. PAUL KUNTZE: *The Grand Olympe*, eine alchemistische Deutung von Ovids Metamorphosen. Inaugural-Diss., Halle-Wittenberg, 1912; DIDIER KAHN: *Les manuscrits originaux des alchimistes de Flers*. In: Ders./Sylvain Matton (Hg.): *Alchimie, art, histoire et mythes*. Paris/Mailand: SEHA-Arche, 1995, S. 347–427, vgl. S. 352–355 und 409–413; NOËL CHAPUIS: *Le Grand Olympe, poème alchimique inédit (XVIè/XVIIè siècles)*: édition critique et commentée par Noël Chapuis, tesis doctoral inédita, Université de Paris-Nanterre, 2001.

⁵⁸ A. NOWICKI: *Giovanni Bracceso e l'antropologia di Giordano Bruno*. *Logos* 3 (1969), 589–627; FRANCESCA CORTESI: *Per la Biografia dell'alchimista Giovanni Bracceso da Orzinuovi e un enigma di alchimia*. *Bergomum* 92 (1997), 7–25.

⁵⁹ S. oben, Anm. 2.

⁶⁰ PIEROZZI & MANDOSIO: *L'interprétation alchimique de deux travaux d'Hercule* (1992–1996), S. 208: „Hercules sapiens quisque; serpens, aut pervigil fruticis auricomi fidissimus custos, spiritus quidem subtilissimus est penetrans atque transmutans, qui proinde pervigil dicitur, quod maxime activus semperque agens ut flamma sempiternae ardens. Quae autem semper agunt, semper pervigilia non immerito dici videatur. Nunquam tamen vegetabile aurum quisquam,

Jahrhunderte später versichert DOM PERNETY, dass der Drache das Symbol für die Schwierigkeiten sei, denen der Alchimist bei seiner Arbeit begegnet, wenngleich es ihm kein Problem bereitet, noch eine dritte Bedeutung herauszustreichen: „... gleichzeitig“, lässt PERNETY dreist verlauten, „symbolisiert er die Fäulnis des Quecksilbers“⁶¹.

neque auri decerptor, ex frutice fructum capiat, nisi metallica clava, spiritus moriatur, quo vite enecato, vel ad manum aurum decerpas licebit.“

⁶¹ DOM PERNETY: Dictionnaire mytho-hermétique (1758), § Hespérides: “Le Dragon qui gardait le jardin des Hespérides, est le symbole des difficultes qu’il faut surmonter pour parvenir à la perfection de la pierre Philosophale, et en meme temps celui de la putrefaction du mercure.”