

DRITTE ABTHEILUNG.



A). — MITTHEILUNGEN.

1. Neuere russische Arbeiten zur armenisch-georgischen Philologie. — Die Arbeiten russischer Gelehrter zur Kunde des christlichen Orients bleiben, soweit sie in russischer Sprache abgefasst sind, naturgemäss der Mehrzahl vordereuropäischer Forscher zunächst unzugänglich. Soweit es sich um speciell byzantinistische Arbeiten handelt, macht ja der ausgezeichnete Litteraturbericht der Byzantinischen Zeitschrift wenigstens mit deren Inhalt bekannt, umsomehr laufen hingegen Arbeiten zur Litteratur des nichtgriechischen Orients Gefahr in weiteren Kreisen unbeachtet zu bleiben. Gern benützen wir daher die Gelegenheit auf eine Reihe von selbstständig oder in den Zeitschriften *Vizantijskij Vremennik* - Византийскій временникъ - und den „*Zapiski der orientalischen Abtheilung der kaiserlich russ. archäol. Gesellschaft*“, - Записки восточн. отдѣл. имп. русск. археолог. общ. - erschienenen Abhandlungen des Herrn Professor N. J. Marr hinzuweisen, welche uns zu diesem Zwecke durch Herrn Professor I. Guidi freundlich zur Verfügung gestellt wurden.

Der armenischen Litteratur ist von denselben zunächst die Arbeit Къ вопросу о переводахъ съ акмянскаго на арабскій языкъ (1900) - „*Zur Frage von Uebersetzungen aus dem Armenischen ins Arabische*“, - gewidmet. Die engen Beziehungen, in welchen die armenischen Monophysiten naturgemäss mit den arabisch redenden syrischen Jakobiten standen, lassen einen Uebergang zahlreicher Texte aus dem Armenischen ins Arabische erklärlich genug erscheinen. M. bringt Beispiele eines solchen (Sendschreiben der Korinther an Paulus und Antwort des Paulus an die Korinther) und bespricht in diesem Zusammenhang einen arabischen Apostolos mit armenischen Randglossen im Kloster Panteleemon auf dem Berge Athos.

Zwei Einzelfragen der armenischen Litteraturgeschichte erfahren durch ihn eine Behandlung in der Besprechung der Ausgabe der altarmenischen „*Ἰπομνήματα über das Martyrium des Gorija*

und Šmon, die in Edessa gemartert worden wären „ (ed. Galust Ter-Mkrťjan im Journal von Ećmiadzin 1896) und in der Studie – Къ критикъ исторіи моисея хоренскаго – “ *Zur Kritik der Geschichte des Moses von Chorene* 1898 „. Gegenüber dem armenischen Herausgeber der Acten der edessenischen Märtyrer, welcher in diesen eine Quelle zu Agathangelos “ *Geschichte der Bekehrung Armeniens* „ erblickte, führt er den handschriftlich nur bis ins 12 Jahrh. zu verfolgenden Text auf eine altarmenische Uebersetzung des 5 Jahrh. zurück, deren Original er in einem syrischen Text erblickt. Seine Aufstellungen haben unterdessen durch die Herausgabe dieses syrischen Textes (ed. Rahmani) volle Bestätigung gefunden. – Billigung verdient es gewiss auch, wenn M. die Untersuchung nach den Quellen von Moses’ “ *Geschichte* „, solange als gewagt zurückweist, als noch nicht ein kritisch gesicherter Text des Werkes vorliegt.

Zwei bisher unveröffentlichte armenische Texte enthalten die “ *Texte und Untersuchungen zur armenisch-georgischen Philologie* „, – Текстѣ и разисканія по армяно-грузинской филологіи –, wovon das erste Heft (1900) zwei Abhandlungen a. “ *über die Tage der Geburtsfeier des Herrn* „, und b. “ *über die Gründung der ersten Kirchen in Jerusalem* „, bringt. Beide, Ephrem dem Syrer zugeschrieben, beruhen auf einem syrischen Original, welches in die erste in armenischer Transskription eingefügt ist. Dieses ist ein Gespräch zwischen Schüler und Lehrer über die Tage der Geburtsfeier des Herrn. Das syrische Original dürfte in Palästina um die Mitte des 5 Jahrh. zur Rechtfertigung der – mithin damals hier noch lebendigen – Uebung der Geburtsfeier am 6 Januar abgefasst sein. Auf armenischem Boden wurde die Darstellung erweitert und durch weitere Gründe in diesem Sinne bereichert. Christus ist am 10 März empfangen, am 6 Januar geboren. Der 25 Dec. war schon zur Zeit Nabuchodonosors und dann im ganzen römischen Reich heidnisches Sonnenwendefest, und die Geburtsfeier Christi wurde erst nachträglich im römischen Reich auf dieses Datum verlegt. Diese monophysitischen Ausführungen sind mithin genau diejenigen, welche in einem nestorianischen Texte des 6 Jahrh. (Thomas v. Edessa *De causa epiphaniae*; vergl. S. 325 Anmerkung) zurückgewiesen werden.

Der zweite aus dem Syrischen ins Armenische übersetzte Text, ein legendarischer Bericht, für welchen die Zeitumstände des Concils von Nicaea den unter dem Einfluss des armenischen Patrio-

tismus stark übermalten Hintergrund bilden, führt die Gründung der ersten Kirchen in Jerusalem auf ein Edikt der Kaiser Konstantin und Tiridates von Armenien zurück, durch welches den zu erbauenden ewige Steuerfreiheit zugesichert wurde.

Zum weitäus grössten Theile sind die hier zu besprechenden Studien indessen der georgischen Litteratur, näherhin ihrem Verhältnis zum Armenischen, Persischen und Syrischen gewidmet. Da am Anfang des 8 Jahrh. der Verkehr zwischen Armeniern und Georgiern aus religiösem Hasse abgebrochen wurde, und die Georgier sich seitdem enge an die griechische Litteratur anschlossen, wurde das Hauptdokument, welches die früheren lebendigen literarischen Beziehungen zwischen beiden orientalischen Völkern zu bezeugen geeignet war, bisher nicht in der richtigen Weise gewürdigt. In seinem Bericht "*Ueber die (Studien)reise nach dem Athos* „ – *Изъ поѣздки на аѳонъ*, – 1898 nimmt M. die Gelegenheit wahr, hier die Dinge richtigzustellen. Die georgische Bibel ist demnach nicht aus dem Griechischen übersetzt, wie man glaubte, solange man einerseits den gedruckten griechisch-armenischen statt des älteren syrisch-armenischen Textes der armenischen Bibel und andererseits den nach dem griechischen korrigierten georgischen ins Auge fasste. Vielmehr liegt dem letzteren ein auf einer armenischen Vorlage beruhender zugrunde. Dieser älteren georgischen Bibelrecension kommt zunächst nahe ein alttestamentlicher Kodex (aus d. J. 978) und ein Tetraevangelium (aus d. J. 913) in Iwiron auf dem Athos. Beide Handschriften zeigen Armenismen und armenische Formen der Eigennamen. Sie kommen mithin mittelbar selbst für die Kritik der Peschitta in Betracht. Die hier bezüglich des Bibeltextes gewonnenen Ergebnisse finden eine Bestätigung durch hagiographische Uebersetzungen, wie ein halbes Martyrologium aus dem 10 Jahrh. in Iwiron. Noch deutlicher als in jenen Bibelhandschriften schimmert in ihnen das armenische Original durch. Zugleich enthalten sie vielfach Lebensbeschreibungen von Heiligen, welche um die in Frage kommende Zeit nur in Armenien verehrt wurden.

Mit dem Einfluss der persischen Litteratur auf die georgische beschäftigt sich die Studie – *Къ вопросу о вліяніи персидской литературы на грузинскую* – "*Zur Frage über den Einfluss der persischen Litteratur auf die georgische* „ 1897. Gegenüber Chachanof führt M. hier aus, dass der Roman Visramiani nicht eine nationalgeorgische Dichtung auf Grund einer phlevitischen

Quelle sei, die auch die Perser bearbeitet hätten, sondern eine wörtliche Prosaaübertragung der persischen Erzählung *Vis o Râmin* von Fakr-eddîn Gurgânî.

Ferner ist hier die Arbeit *„Ueber Entstehung und Blüte der altgeorgischen weltlichen Litteratur „ – Возникновение и разцвѣтъ древне-грузинской свѣтской литературы, – 1899* zu nennen. Das Beispiel der benachbarten persischen Fürsten, die auf ihren Höfen Hymnendichter und Epiker beherbergten, ahmten auch die georgischen Herrscher des 12 und 13 Jahrh. nach, ja sie griffen selbst zur Feder und sie schufen so eine weltliche Hoflitteratur, die sprachlich sich an die durch die bisherige kirchliche Litteratur geschaffene Ausdrucksweise anschliesst, zugleich aber die lebendige Verkehrssprache zu ihrem Rechte kommen lässt und so das als klassisch geltende Georgisch schafft; inhaltlich ist diese Hofpoesie meist Uebersetzung oder Bearbeitung persischer Stoffe.

Besonders stark erweist sich den Forschungen M.'s zufolge aber der syrische Einfluss in der georgischen Litteratur. Hieher gehören zunächst die *„Armenisch-georgischen Materialien zur Geschichte der erbaulichen Erzählung von Barlaam und Joasaph „ – Армянско-грузинскіе матеріалы для исторіи душеполезной повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ, – 1897.* Der Verfasser weist auf zwei syrische Heilige hin, Barlaam den Glaubensverkündiger und Barlaam den Märtyrer, deren Name an Stelle Balahvar's trat. Auch wurde Barlaam des Jndischen Fest in dem Synaxarion, wenn schon spät (in Armenien im 15 Jahrh.), beinahe an demselben Tage verzeichnet, an dem B. der Märtyrer gefeiert wurde.

Weiterhin führt M. in einer Besprechung von Conybeare's *„The Barlaam and Josaphat Legend in the Ancient Georgian and Armenian Literatures „ (Folk-Lore 1896)* aus, dass die armenische Recension dieser Legende am Ende des 12 Jahrh. von Asad angefertigt, im 14 Jahrh. vom Geographen Bardan benützt, anfangs des 15 Jahrh. aber vom Verfasser des neuen Synaxarion gekürzt worden und nur noch in der letzteren Gestalt erhalten sei.

Endlich fand er bei seiner Reise nach dem Berge Athos den im Katalog der Handschriften von Iwiron nicht genügend bezeichneten georgischen Text des Lebens Barlaams des Glaubensverkündigers. Die Handschrift desselben zugleich mit vielen anderen, sämtlich dem 10 und 11 Jahrh. angehörigen, bespricht er im ersten Hefte seiner *„Hagiographischen Materialien nach georgischen Handschriften in Iwiron „ – Агиографическіе матеріалы по грузинскимъ*

рукописямъ пвѣра. с.-петербургъ, – 1900. Das zweite Heft bringt den Text selbst mit russischer Uebersetzung. Das Schlussergebnis, zu welchem M. auf Grund seiner Barlaam und Joasaph zugewendeten Studien gelangt, besteht in der Hypothese, dass diese Legende von syrischen Nestorianern, die aus Edessa (i. J. 489) vertrieben worden waren, zur Förderung der christlichen Missionsthätigkeit in Indien unter Zugrundelegung der buddhistischen Quelle verfasst worden sei. Direkt aus dem Syrischen stamme die pehlevitische, georgische (diese vielleicht auch durch Vermittlung des Arabischen) und arabische Bearbeitung.

Ein zweites Beispiel jenes syrischen Einflusses bietet endlich der apokryphe *“Bericht Josephs von Arimathaea über die Gründung der ersten Kirche in der Stadt Lydda,“* welchen M. in dem zweiten Hefte (1900) der oben citierten *“Texte und Untersuchungen zur armenisch-georgischen Philologie,“* nach drei georgischen Handschriften vom 10–11 Jahrh. (deren älteste aus d. J. 977 im Kloster Iwiron) ediert hat.

Joseph erzählt in der ersten Person, wie ihm der Herr im Kerker erschienen sei und ihn auf Golgotha geführt habe. Dann sei der Herr gekommen, als er in seiner Wohnung mit sechs Freunden zusammensass, und habe ihn nach Lydda geschickt die dortigen Gläubigen zu bestärken. Apostel Philippus kam nach und taufte 5000 Männer. Als man eine Kirche bauen wollte, holte man Petrus von Jerusalem herbei, der nach einer Offenbarung das Haus des Nikodemus dazu bestimmte. Dies wurde nun mitsammt der Synagoge – indem man den Juden sagte, man werde ein grösseres *“Gotteshaus,“* bauen – niedergerissen, und der neue Bau von Petrus ausgemessen, Joseph und Nikodemus zu Bauleitern bestimmt. Als später Aeneas von Petrus geheilt worden war, gab er sein ganzes Vermögen zum Baue her. Als die Kirche vollendet war, wurden die Apostel (5) aus Jerusalem zur Einweihung eingeladen. Sie stellten auf der Ostseite der Kirche einen Tisch, ähnlich einem Altar, auf, Petrus feierte die Liturgie, und sie vollbrachten die hl. Geheimnisse und legten ihre Hände Aeneas auf und weihten ihn zum Bischof. Die Juden aber wandten sich an den Statthalter von Caesarea, der die Kirche auf 40 Tage schliessen und versiegeln liess und sie demjenigen zusprach, für den Gott ein Zeichen wirken werde; sonst wolle er sie einziehen. Voll Besorgnis eilte Aeneas zur Mutter des Herrn nach Jerusalem, die ihm versprach, falls der Herr diesen Bau zum Gotteshause haben wolle, werde am festgesetzten Tage

ihr Antlitz in ihm sich zeigen. Am vierzigsten Tage kam der Stadtbeamte, viel Volk von Juden und Heiden strömte herbei, und als der Beamte ein Frauenbildnis in der Kirche erblickte und von Petrus erfuhr, es sei das Bildnis Marias, der Mutter des Herrn, empfanden die Juden Eckel und gingen fort, während die Christen Gott priesen.

Der georgische Text dürfte im 8 oder 9 Jahrh., das syrische Original muss vor dem 8 Jahrh. entstanden sein, da Lydda seit der Gründung von Ramleh (i. J. 716) immer bedeutungsloser wurde und schliesslich unterging. Bemerkenswert ist es auch, dass Maria nur einmal (in der ersten Handschrift) in allen drei Handschriften "Mutter Gottes", genannt wird und sonst durchaus nur "Mutter des Herrn", heisst. Das Bild Marias in der Kirche von Lydda ist nur als eine vorübergehende Erscheinung, nicht als Acheiropoietia gedacht. Die Erzählung scheint sodann zur Zeit des Ikonoklasmus in bilderfreundlichem Sinne bearbeitet worden zu sein, wie drei von D o b s c h ü t z (*Christusbilder*, Leipzig 1899) herangezogene Versionen von der Erscheinung des Muttergottesbildes beweisen.

Als Quelle unseres Apokryphs kommt zunächst die Apostelgeschichte, der die Personen und viele realistische Züge in geschickter Weise entnommen sind, in Betracht. Des weiteren muss dieses sowohl mit der angeblich von Nikodemus nach einem hebräischen Original des Aeneas geschriebenen *Διήγησις περὶ τοῦ πάθους τοῦ κυρίου* (Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1876 p. 286) als auch mit der *Ἰψήγησις Ἰωσήφ τοῦ ἀπὸ Ἀριμαθαίας* (Tischendorf, l. c. p. 459) verglichen werden. Mit der ersteren berührt sich die genaue Datierung im Anfang der Schrift, auf die zweite weist die Form der Erzählung in der ersten Person hin, inhaltlich tritt der georgische Text bald dem einen, bald dem anderen griechischen (lateinischen) näher.

AUG. STEGENŠEK.

2. Syrische Fragmente von Eusebios *περὶ διαφορίας εὐαγγελίων*. — Noch unbenütztes handschriftliches Material zu Eusebios *περὶ διαφορίας εὐαγγελίων* in griechischer Sprache hat Harnack *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* I 579 notiert. Neben den griechischen haben hier auch die syrischen Handschriften in Betracht zu kommen. Denn das Buch des

Eusebios, welches die in der antiken Litteratur hauptsächlich an Homeros geübte Kunst der Lösung von ἀπορίαι in der christlichen heimisch machte, indem es sie auf die anscheinenden Widersprüche der evangelischen Geschlechtsregister und Auferstehungsberichte anwandte, hat in den aramäisch redenden Kirchen Syriens einen hervorragenden Einfluss gewonnen.

Bei den Nestorianern wirkt sein Vorbild unverkennbar in den zetematischen Schrifterklärungen eines Katholikos Eliša', eines Jôhannân von Bêḥ Rabbân, Daniel von Tâhâl, Theodoros bar Kônî und Henânišô' bar Sarôšwai sowie derjenigen eines nicht näher bekannten Michaël nach, die allerdings bis auf das Werk des Theodoros uns gegenwärtig leider nur durch Anführungen im Kataloge des 'Aβdišô' bekannt sind. Ausdrückliche Citate aus der Schrift des Griechen finden sich gerade bei Theodoros nicht, obgleich sie mittelbar in der Behandlung von Matthäus I 1–17 auch hier zweifellos benützt ist. In den verlorenen Werken derselben Gattung muss dies mindestens teilweise anders gewesen sein. Denn wenn 'Aβdišô' (a. a. O. cap. 11) des Eusebios "Buch der Lösung der Widersprüche", erwähnt, so würde diese Erwähnung allein nach der Arbeitsweise des Katalogisten allerdings nicht wie Harnack a. a. O. 552 annimmt, die Existenz einer syrischen Uebersetzung erhärten, unstreitig beweist sie aber wenigstens, dass 'Aβdišô' die Schrift in Werken der syrisch-nestorianischen Litteratur citiert fand. Bei der Möglichkeit, dass noch sehr viele bisher verloren scheinende Stücke derselben wieder aus Licht treten, lässt sich mithin für die Zukunft auch von dieser Seite noch eine Bereicherung unserer Kenntnis der Eusebianischen ζητήματα καὶ λύσεις erhoffen.

Schon gegenwärtig bietet dagegen die jakobitische Litteratur eine stattliche Reihe von Auszügen und Citaten aus derselben, aus welcher A. Mai völlig willkürlich eine einzige, wenig umfangreiche Probe herausgegriffen hat, um sie in der *Nova patrum bibliotheca* IV. 1. 279 ff. zu veröffentlichen. Eine zusammenhängende Epitome des an Stephanos gerichteten ersten Buches bietet zunächst die undatierte, aber zweifellos junge Handschrift *Medic. Palat. Orient 47* (nach der jetzigen Numerierung) zu Florenz. Dieselbe enthält fol. 1 v° den Brief an Karpianos, fol. 2 r° die Ueberschriften und die Stellenzahlen der evangelischen κανόνες, fol. 5 v°–6 v° nochmals den Brief an Karpianos, fol. 7 r°–16 v° die vollständigen κανόνες und fol. 17 r°–18 r° einen unbedeutenden Prolog zur Apostelgeschichte. Zwischen diesen Stücken stehen nun fol. 3 v°–4 v° fünf kurze Abschnitte (ⲁⲓⲁ)

über die Genealogie Christi, die sich, obwohl sein Name nicht genannt ist, auf den ersten Blick als einen Auszug aus Eusebios verraten. Wenngleich dieser ein höchst dürftiger ist, so fehlt gleichwohl jeder Grund zu der Annahme, dass er nicht unmittelbar aus einem vollständigen syrischen Texte des ζητήματα-Werkes geflossen sei. Auf einen solchen möchte ich weiterhin sodann auch die ebenso zahlreichen als umfangreichen Citate in dem 861 n. Chr. vollendeten katenenartigen grossen Bibelkommentare eines Severus zurückführen, der in den alten Handschriften *Vat. Syr. 103 Mus. Brit. Add. 12. 144* vorliegt¹. Es sind zunächst die folgenden: "Von Eusebios, Lösung aus dem Buche über die evangelischen ζητήματα; Erklärung des Untenstehenden: Weshalb Matthäus mit David beginnt während Abraham früher war „ *Vat. Syr. 103 fol. 302 r°* am oberen Rande. "Von Eusebios von Kaisareia: Weshalb er nachdem er sagte: des Sohnes Davids, mit Abraham beginnt „ *fol. 302 r°* am unteren Rande. "Von Eusebios: Aus welchem Grunde Matthäus, während er alle (männlichen) Namen des Geschlechtsregisters aufzählt, nicht sagt: N. N. zeugte den N. N. mit der N. N., sondern nur diese drei (Angaben macht): den Zara mit der Thamar und den Booz mit der Rachab und den Salomon mit dem Weibe des Urias „ *fol. 303 r°* am oberen Rande. "Von Eusebios: Weshalb Matthäus bei Zählung der Generationen Abschnitte macht, indem er sagt, dass es von Abraham bis David 14 Generationen sind, und wiederum so von David bis zum Exil und so vom Exil bis Christus, und nicht in einer Zahl alle zusammenfasst „ *fol. 303 v°-304 r°*. "Von demselben, eine andere Erklärung über das Obige: Warum, während von der Zeit Davids bis auf Jechonias und das Exil 17 Könige regierten, Matthäus sagt, dass es 14 Generationen waren „ *fol. 304 r°*. "So haben wir auf dieselbe Weise der Darlegung auch zu erklären, dass es nach Jechonias bis auf Joseph 12 sind und Matthäus sagt, dass es 14 Generationen waren „ *fol. 304 r° v°*. Hieran schliessen sich die durch A. M a i a. O. veröffentlichten Proben an. Dann folgen aus dem ersten Buche noch die Auszüge: "Von demselben Eusebios: Erklärung, weshalb er Joseph in der Generationenreihe aufzählt und nicht Maria, welche Christus gebar, und darüber dass die Gottesgebärerin aus dem Hause Davids stammt

¹ Vgl. Katalog. Assemani III 1-28. Wright 908-914. Eine dritte, unvollständige Handschrift *Vat. Syr. 284* ist eine wertlose Abschrift der an erster Stelle genannten.

und über das Schriftwort bei Lukas: Elisabet, deine Verwandte „ fol. 305 r°–306 r°. “ Von Eusebios: Darüber dass Joseph und nicht Maria in der Generationenreihe gezählt wird „ fol. 306 v°. “ Ueber die Generationenzählung bei Matthäus und Lukas: Dass einzelne hierüber sich beschwerten, dass sie einander widersprechen „ f. 306 v°–307 v°. Sind diese Bruchstücke sämtlich zu Matth. 1 § 1–17 angeführt, so findet sich endlich noch ein vermutlich dem zweiten Buche entnommenes zu Luk. 24 § 49: “ Von Eusebios aus Kaisareia aus dem Buche der ζητήματα „ fol. 368 v°. Eine dritte Fundgrube von syrischen Bruchstücken der Eusebianischen Schrift bildet der in der Handschrift *Vat. Syr. 154* allerdings leider nur in sehr zerütteter Gestalt vorliegende Matthäuskommentar des Georg von Βε'ε'ltân († 790). Vgl. Katalog *Assemani II* 293. Ausdrückliche Citate finden sich hier in der höchst ausführlichen Einleitung f. 8 v° Kolumne 2, fol. 9 r° kol. 1 und im Kommentare fol. 22 r° kol. 1 zur Chronologie der Kindheitsgeschichte und fol. 209 v° zur Frage, ob Christus das Pascha im Jahre seines Todes anticipiert habe. Ein Vergleich mit Severus und mit der griechischen Ueberlieferung gestattet aber eine breite Schicht der Einleitung, nämlich die sämtlichen auf die durch das Geschlechtsregister gebotenen Schwierigkeiten sich beziehenden Ausführungen, fol. 3 v° kol. 1–9 r° kol. 1, überhaupt im wesentlichen vollständig als Eusebianisches Gut wiederzuerkennen. Dass es als solches nicht kenntlich gemacht ist, scheint darauf zu beruhen, dass Georg den Eusebios nicht unmittelbar benützte. Die Mittelquelle aber ist nach fol. 9 r° kol. 2, wo dieser für Eusebianisches allein, und fol. 9 v° kol. 1 wo er neben Eusebios citiert wird, *Philoxenos* von Hierapolis († nach 518) in seinem Evangelienkommentare gewesen. Aus der nämlichen Mittelquelle sind dann aber höchst wahrscheinlich auch die hierhergehörigen Eusebioscite an einer vierten Stelle geflossen, auf welche ich durch diese kurze Mitteilung hinweisen möchte. Es ist dies der Vierevangelienkommentar des *Dionysios bar Šalîβî* († 1171). Denn auch hier wird *Vat. Syr. 156* fol. 11 r° kol. 2 (*155* fol. 35 v° kol. 2) für Eusebianisches zum Geschlechtsregister *Philoxenos* citiert. Ausdrückliche Eusebioscite finden sich dagegen zum nämlichen Gegenstande fol. 12 v° kol. 2 (36 v° kol. 2), 13 v° kol. 2–14 r° kol. 2 (37 v° kol. 1, 2), zur Chronologie der Kindheitsgeschichte fol. 32 r° kol. 1 (49 v° kol. 2), zur Maria Magdalena-Frage fol. 159 v° kol. 1 (139 r° kol. 1, 2) und zur Paschafrage fol. 315 r° kol. 1 (256 r° kol. 2 v° kol. 1).

Meine Nachforschungen konnten sich abgesehen von demjenigen zu Florenz bislang leider nur auf römische Manuskripte erstrecken. Ich glaube aber, dass diese doch den weitaus grösseren Teil des einschlägigen Materiales enthalten. Da ich, was sie bieten, abgeschrieben und für eine Gesamtbearbeitung der syrischen Fragmente des bedeutsamen Eusebianischen Werkes bereitgestellt habe, erlaube ich mir, die Bitte an die Fachgenossen zu richten, im Interesse der Sache, anderwärts ihnen aufstossende Materialien, wofern sie derselben nicht benötigen, mir zur Verfügung stellen zu wollen.

Dr. A. BAUMSTARK.

3. Orientalische Rombeschreibungen. — Um die Kenntnis und Würdigung der im mittelalterlichen Orient umgegangenen Beschreibungen der ewigen Stadt hat I. Guidi sich das massgebende Verdienst erworben. Indem ich im Folgenden auf einige teils seit Veröffentlichung seiner diesbezüglichen Aufsätze gedruckte, teils noch ungedruckte Texte vorläufig hinweise, erlaube ich mir eine bescheidene Nachlese zu der Arbeit des hochverehrten Gelehrten zu bieten.

Die syrische Uebersetzung des *breviarium* hat Guidi in zwei Artikeln im *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma* Jahrgang 1885. 218–237 und Jahrgang 1891. 61–69 behandelt, indem er zunächst den Text des Ps.–Zacharias neu, sodann einen solchen Michaëls d. Gr. erstmalig, jeweils mit Uebersetzung und ausgezeichneten Erläuterungen, herausgab. Der durch ihn veröffentlichte Text Michaëls ist von dem syrischen Chronographen des 12. Jahrh.s seinem Werke genau an der nämlichen Stelle einverleibt, an welcher der Ps.–Zachariastext sich in der Kompilation des 6. findet. Man wird nicht bezweifeln dürfen, dass er ihn eben diesem entnommen hat. Wird doch „Zacharias“, von ihm (ed. Chabot I 2) ausdrücklich unter seinen Quellen namhaft gemacht. Einen zweiten von Ps.–Zacharias unabhängigen Text des *breviarium* teilt nun aber Michaël IV 16 (ed. Chabot I 49 f. bzw. 81 f.) mit, und zwar kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass dieser Text mit demjenigen des Ps.–Zacharias nicht auf dieselbe Uebersetzung zurückgeht. Es lässt sich, denke ich, sogar noch mit ziemlicher Bestimmtheit angeben, woher der

erste, jetzt durch die Ausgabe Chabots bekannt gewordene *breviarium*-Text Michaëls stammt. Er steht in unlösbarem Zusammenhange mit demjenigen, was der Syrer an Romulussagen mitteilt. Dies aber hat er aus der nämlichen Quelle geschöpft, welcher das *Chronicon Paschale* (Migne P. G. XCII 289–299) folgt. Denn in beiden Darstellungen findet sich dieselbe auf historischem Raisonement beruhende Kürzung einer in syrischer Uebersetzung noch erhaltenen Grundlage, des Berichtes eines angeblichen Diokles (von Paiparetos?) über die Gründung Roms, den syrisch Lagarde *Analecta Syriaca* 201–205 herausgegeben hat. Dieser lässt nämlich Romulus geradezu vertrieben und durch einen athenischen Philosophen zurückgeführt werden, welcher dann den Rat zur Anfertigung und Inthronisierung der Statue des Remus giebt. Dieser seltsame Zug fehlt aber gleichmässig bei Michaël und im *Chronicon Paschale*, während wenigstens Michaël (ed. Chabot I 50, bezw. 84: „*les Romains s'insurgèrent de nouveau contre Romulus* „) noch deutlich verrät, dass er einen ursprünglichen Teil der ganzen Ueberlieferung bildete. Die Michaël und dem *Chronicon Paschale* gemeinsame Quelle kann nun füglich nur eine in diesem im Originale, von jenem in syrischer Uebersetzung benützte Arbeit eines naheusebianischen griechischen Chronographen gewesen sein. Annianos und der bei den Byzantinern verschollene Andronikos werden von Michaël genannt. An den Ersteren wird schwerlich zu denken sein. Denn hätte er unsere Gründungsgeschichte erzählt, so würden sich Spuren derselben so gut als gewiss auch bei Synkellos finden. Um so näher liegt der Gedanke an Andronikos, der wohl mit der Zeit mehr und mehr sich überhaupt als die chronographische Hauptquelle Michaëls erweisen wird, durch deren Vermittelung ihm Eusebios bekannt wurde.

Der syrischen Ueberlieferung des *breviarium* hat Guidi *Bullettino* Jahrgang 1891. 68 f. die fabulösen Rombeschreibungen der arabischen Geographen gegenübergestellt. Diesen hatte er bereits im Jahrgange 1877 des *Archivio della Società Romana di storia patria* 173–218 einen Aufsatz gewidmet, in welchem er eine weitverbreitete arabische Beschreibung der Wunder der Tiberstadt in einer kürzeren Recension nach al-Edrîsî und in einer längeren nach al-Jâqût behandelte. Seitdem hat de Goejes *Bibliotheca geographorum arabicorum* neues hierher gehöriges Material veröffentlicht. Der älteste Text der kürzeren Recension,

derjenige al-Chordâdebehs, liegt nun auch hier VI 113–115 gedruckt vor. Einen dritten bietet Ibn Rosteh VII 130–132. Dagegen tritt die Rombeschreibung des Ibn al-Faqîh V 149–151, obgleich kürzer als diese, hart neben diejenige al-Jâqûts. Dass sie mit dieser einer und derselben Quelle (d. h. wahrscheinlich al-G'aihânî) entstammt beweist schlagend die beiden gemeinsame, in den Texten der kürzeren Recension fehlende Berufung auf einen christlichen Mönch, der ein Jahr lang in Rom gelebt habe (رهبان ممن دخلها واقام بها سنة واحدة), als Urheber der Beschreibung. Einen dritten Zweig der Ueberlieferung, dessen Stellung mir durch Guidi nicht klar genug gewürdigt scheint, bildet sodann der selbständige Text in der Handschrift *Vat. Arab.* 286 fol. 104 ff. mit welchem derjenige der *Archivio* 178 erwähnten Leidener Handschrift wahrscheinlich übereinstimmt. Völlig unabhängig tritt hingegen dieser dreigliederigen Gruppe von Texten eine fabulose Beschreibung von San Pietro bei Ibn Rosteh VII 128–130 gegenüber.

Was die arabischen Geographen über die Stadt der Sieben Hügel zu berichten wissen, geht augenscheinlich auf eine christliche Tradition, näherhin, wie Guidi *Archivio* 175 richtig annimmt, auf die an eine byzantinische anknüpfende syrische zurück. Diese Thatsache allein berechtigt uns, auch jener mohammedanischen Rombeschreibungen in den Spalten dieser Zeitschrift zu gedenken. Was Guidi *Bullettino* Jahrgang 1891. 68 f. an Spuren verwandter Beschreibungen syrischer Christen anführen konnte, ist allerdings wenig genug. Ich freue mich daher, ein weiteres hierher gehöriges Ueberlieferungsstück aufzeigen zu dürfen. Der Maronite Gabriel al-Hfdî, auf dessen Rombeschreibung wir weiterhin mit einigen Worten zurückzukommen haben, citiert (*Mus. Borgiana* K IV 24 fol. 203 v^o kol. 2) eine offensichtlich fabulose Beschreibung Roms, in welcher die Zahl seiner Kirchen auf 1505 angegeben gewesen sei, und nennt den Text, von dem dieselbe einen Teil ausmachte, das „Buch des Papsts Sylvester, Chronika geheissen „
 (كتاب التاريخ في حياة البابا سيلاسترو في سنة ١٥٠٥ م).
 Welcher Natur diese Sylvesterchronik gewesen sei, ist nicht von vornherein klar. Dass sie irgendwie mit den in Syrien vielgelesenen *Acta Sylvestri* zusammenhing, ist eine Annahme, welche um so näher liegt, weil, worauf wiederum bereits Guidi *Archivio* 213 hinwies, die Beschreibung der Schätze des Lateran bei den arabischen Geographen die engste Beziehung mit legendarischen Angaben des *Liber pontificalis* im Leben Sylvesters I aufweist. Ja,

vielleicht haben wir in einer weiter ausgeschmückten Recension der Sylvesterlegende geradezu den Urquell aller syrischen und der auf solchen beruhenden arabischen Rombeschreibungen fabulösen Charakters zu erblicken.

Eine dritte Klasse orientalischer Rombeschreibungen ist von Guidi noch nicht berücksichtigt worden. Es sind dies auf Augenschein beruhende Berichte syrischer Christen, welche während des Mittelalters und zu Anfang der Neuzeit Rom besuchten. Solche schon für das eigentliche Mittelalter zu vermuten berechtigt von vornherein die Thatsache, dass der Reiseverkehr zwischen Syrien und Rom wohl niemals auf längere Dauer abgebrochen war. In der That begegnen wenigstens schon seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts vereinzelte in diese Richtung weisende Notizen. So weiss Salomon von al-Basrah cap. 48, ed. Budge (109) von einer Ueberlieferung, nach welcher die Gebeine Addais, des Apostels von Edessa, nach Rom gebracht worden wären. Offenbar war ihm eine dunkle Kunde davon zugekommen, dass man dort die Reliquien der Apostel Simon und Judas Thaddai verehere, von welchen der Letztere, als Siebenziger gefasst, seit Eusebios vielfach mit dem ersten Glaubensboten der Osrhoëne gleichgesetzt wurde. So unterscheidet ferner Abû-l-fidâ ed. Reinoud 19^a f. (II 280 f.) höchst wahrscheinlich im letzten Grunde nach einer christlich-syrischen Quelle in schroffem Gegensatz zu aller sonstigen syrischen und arabischen Litteratur, welche die Apostel in einer einzigen Kirche bestattet sein lässt, richtig San Pietro und San Paolo. Eine eigentliche Rombeschreibung in syrischer Sprache besitzen wir sodann an den Angaben, welche die Biographie des Jaß-allâhâ III (ed. Bedjan. Ausgabe von 1895. 53-66) über das 1287 von dem nestorianischen Priester Bar-Şaumâ in der ewigen Stadt Gesehene macht. Die Kirchen beider Apostelfürsten, der Lateran, S. Maria Maggiore, die Stelle der Sacra via, an welcher entsprechend den apokryphen Akten der Magier Simon auf Petri Gebet vom Himmel herabgestürzt sein sollte, endlich S. dodici Apostoli wurden durch den Gesandten des Tartarenfürsten Argûn aufgesucht und werden deshalb hier mehr oder weniger kurz behandelt. Erhalten sind ferner, soweit ich heute sehe, zwei hierhergehörige Texte aus dem Anfange der Neuzeit. Den einen bietet die 1570 n. Ch. im Antoninoskloster zu Qozz-hajâ im Libanon vollendete Karşûnî-Handschrift K IV 25 des Museo Borgiano auf fol. 203 v^o-216 r^o. Der Verfasser, ein Maronite Gabriel al-Hfdî, hatte

Rom besucht und die Wallfahrt zu seinen sieben Hauptkirchen gemacht; auch in die Katakomben von San Sebastiano war er hinabgestiegen. Was er gesehen, was man an geweihter Stätte ihm erzählt hatte, berichtete er, nach der Heimat zurückgekehrt, in seiner "Wahrhaften Beschreibung Roms," (ܩܘܬܒܐ ܕܩܘܪܕܐ ܕܪܘܡܐ).

Ausführlich werden zunächst die sieben Hauptkirchen behandelt. Die in ihnen aufbewahrten Reliquien und die bei ihrem Besuche zu gewinnenden Ablässe werden aufgezählt. Bei San Pietro wird eingehend von der legendarischen Geschichte des Veronikabildes gehandelt, bei San Sebastiano ein kurzer Bericht über den Katakombenbesuch des Verfassers eingeschoben. Alsdann wird erwähnt, dass zwischen den Kirchen S. Maria nuova und S. Cosma e Damiano das "Schloss," (ܩܘܪܕܐ) des Romulus, des Gründers der Stadt, gestanden habe. Eine längere Abschweifung ist den Sibyllen und verwandtem Legendenstoffe gewidmet. Schliesslich werden noch S. Maria in Trastevere und seine Legende von dem wunderbaren Oelquell sowie das Kolosseum, das ein Tempel des Sonnengottes gewesen sein soll, kurz besprochen. In dem Reliquienverzeichnis von San Pietro fehlt noch die Heilige Lanze, die am 31 Mai 1492 als Geschenk des Sultans Bajazet an Innocenz VIII in Rom eintraf. Der hiermit gegebene terminus ante quem ist das Einzige, was sich bezüglich des Alters unserer Rombeschreibung mit vollkommener Sicherheit angeben lässt. Immerhin liegt indessen die Vermutung nicht ferne, dass Gabriel an der Maronitengesandtschaft Teil nahm, welche, Ishaq, den Vertreter des Bischofs Elias, an der Spitze, am 7 August 1445 von Eugen IV feierlich empfangen wurde. Die Richtigkeit dieser Vermutung vorausgesetzt, wäre um ein starkes Jahrhundert jünger der zweite unserer Texte. Bekanntlich kam 1553 Sulâkâ der neuerwählte ostsyrische Patriarch nach Rom, wo er während eines halben Jahres in Santo Spirito in Sassia wohnte und eine Union des durch ihn vertretenen Teiles der nestorianischen Kirche mit der römischen vollzog. Die Geschichte dieser Romreise hat sein Nachfolger 'Aβd-išō' in einer Dichtung erzählt, welche in den Handschriften *Vat. Syr.* 45 fol. 133 ff. 63 fol. 69 ff. *Mus. Borgia. H II 4* S. 229-291 vorliegt. Wie für das auf dem Wege von Sulâkâ besuchte Jerusalem ist hier auch für Rom ein Verzeichnis der von ihm gesehenen Heiligtümer und Reliquien gegeben, das wesentlich einer Stadtbeschreibung gleichkommt. Den breitesten

Ausbildung in der Schule seiner Heimat, wo er in das Studium der hl. Schriften eingeführt wurde (fol. 43 v° 44 r°). Sodann siedelte er nach Arbela über, wo er den Parsismus bekämpfte und, auf einem Besuche bei gefangenen gehaltenen christlichen Bekennern ertappt, selbst gefangen gesetzt wurde. Wieder frei gelassen, widmete er sich unter Leitung eines nahe wohnenden Einsiedlers Hôrmezdar dem Anachoretenleben (fol. 44 r° v°). Nach der arabischen Eroberung des Landes wurde er von den Anachoreten der Umgegend, welche sich unter seiner Leitung gebildet hatten, zum Vorstände einer neu zu begründenden Gemeinschaft ausersehen (fol. 45 v°). Ein Versuch des Katholikos Isô'-jaß III ihn zur Annahme der bischöflichen Kathedra von Arbela zu bestimmen, blieb erfolglos (fol. 48 v° 49 r°). An einem ersten Fastensonntage starb er (fol. 50 r°). Sein Tod und der Amtsantritt seines Nachfolgers erfolgte unter dem Katholikos Georgios d. h. zwischen 661 und 680 n. Ch. (fol. 52 r°). Von seinen Schülern werden Joseph, früher ein Sohn des Klosters Bêθ-'Aβê, dessen Bruder Abraham, Habbîß, Hunain, ein Metropolit Aaron, Saßr-išô' Rôstâm, der Biograph des gefeierten Lehrers, und Jôzâðâq kurz gewürdigt (fol. 50 v°-52 r°). Weiterhin folgen die Biographien seiner Nachfolger Henân-išô' (fol. 52 r°-55 r°), Jôhannân I (fol. 55 r°-56 v°), Sûßhâlêmaran (fol. 56 v°-58 v°), Pransê (fol. 58 v°-61 r°), Qnôßâjâ (Koinobios. fol. 61 r°-63 v°), ursprünglich eines Schülers des Isô'-ammeh in Bêθ-Raiqânâ (fol. 61 v°), Jôhannân II (fol. 63 v°-64 r°) und Saßr-išô' II (fol. 64 r°). Nach dem Tode des Letztgenannten verödete das Kloster völlig; das Anachoretenleben in Bêθ-Qôqâ hörte auf (fol. 64 r° v°). Erneuert wurde es durch einen Bischof Gabriel von Bêθ-Slâχ, der nach einem Leben von rund 120 Jahren hier seine Ruhestätte fand. Sein Schüler Rabban Petrus scheint Vorstand des Klosters in der Zeit des Verfassers unseres Textes gewesen zu sein (fol. 64 v°).

Dieser steht an Wert, wenn wir davon absehen, dass er uns für geraume Zeit die Reihe der Vorstände von Bêθ-Qôqâ kennen lehrt, hinter der Biographie des Rabban Bar-'Ittâ entschieden zurück. Zwar treffliche Quellen sind auch hier benützt, und diese werden mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit namhaft gemacht. Das Leben des Stifters des Klosters ist nach der ausführlichen Lebensbeschreibung erzählt, die ihm sein Schüler Saßr-išô' Rôstâm widmete (fol. 51 v°). Vgl. Wrigt *A short history* 177 f. Duval *La littérature Syriaque* 222 f. Ein Bischof

David ist der Verfasser einer zweiten Lebensgeschichte desselben, in welcher auch die Schicksale seiner geistigen Söhne erzählt waren (fol. 51 v^o–52 r^o). Ihr sind die Angaben über seine Schüler und nächsten Nachfolger entnommen. Für die Geschichte des Süßhâ-lâmâran wird weiterhin ein J ô z â ð â q (fol. 52 r^o), für diejenige des Qnôßâjâ ein B i s c h o f P a u l u s (fol. 63 v^o) citiert. Durchweg handelt es sich hier anscheinend um Berichte von Schriftstellern, welche den geschilderten Personen und Ereignissen zeitlich unmittelbar nahe standen. Aber schon diese haben offenbar ihren Arbeiten einen allzu stark legendarischen Anstrich gegeben, und der Verfasser der vorliegenden Versifikation hat vollends nur an Wundern aller Art Geschmack. Der Hintergrund der Zeitgeschichte ist nur für das Leben des Saßr-îšô selbst von ihm berücksichtigt. Für dessen Nachfolger, deren jeder noch zu den Lebzeiten seines Vorgängers von diesem bezeichnet wird, erhalten wir regelmässig eine Skizzierung des Bildungsganges bis zum Eintritt in Bêθ-Qôqâ weiterhin ausser einem meist überaus vagen Lobe ihrer Tugend nur eine Reihe von Wunderberichten. Selbst von Daten sind nur zwei angegeben, für den Tod des Süßhâ-lâmâran 1040 *Graecorum* (= 729 n. Ch.) und für denjenigen Pransês 1058 *Gr.* (= 747 n. Ch.). Als die durchschnittliche Amtsdauer eines unserer Klosteroberen erscheint somit eine Zeit von rund 20 Jahren. Demgemäss dürfte die Verödung von Bêθ-Qôqâ etwa in die ersten Jahrzehnte des 9 Jahrhunderts gefallen sein. Es ist daher denkbar, dass wir über dieselbe und ihre Ursache einmal durch einen der Briefe des Katholikos Timotheos Näheres erfahren.

Dr. A. BAUMSTARK.