

# Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende.

Von

Dr. Arthur Allgeier.

## I. Die syrische Überlieferung der Legende und die bisherige Forschung.

Die Kenntnis einer syrischen Siebenschläferlegende ist in der abendländischen Literatur erstmals durch Gregor von Tours (538—594) bezeugt. Am Schlusse der Erzählung, die als c. 94 in den *Liber in gloria martyrum* aufgenommen ist, bemerkt der Verfasser: *Quod passio eorum, quam Siro quodam interpretante in Latino transtulimus, plenius pandit.*<sup>1</sup> Diese ausführlichere Darstellung trägt die Überschrift: *Passio sanctorum martyrum septem Dormientium apud Ephesum* und als Subscriptio: *explicit passio sanctorum martyrum septem Dormientium apud Ephesum translata in Latinum per Gregorium episcopum interpretante Syro quae observatur VI kal. Augusti.*<sup>2</sup>

Die beiden Versionen weichen mehrfach voneinander ab, aber in die Quellenangabe ist kein Zweifel zu setzen. Denn die Abhängigkeit von der syrischen Gestalt der Überlieferung ergibt sich mit Notwendigkeit auch aus einer Reihe von Eigentümlichkeiten, welche bei den Byzantinern fehlen, dagegen im Syrischen belegt sind. Die Siebenschläfergeschichten des fränkischen Historikers sind also ein Denkmal literarischer Beziehungen, welche im sechsten Jahrhundert zwischen dem syrischen Osten und dem lateinischen Westen bestanden haben. Nicht das einzige. Auch die Kreuzauffindungslegende, sowie

---

<sup>1</sup> *Gregorius Turonensis, Liber in gloria martyrum* ed. D. Krusch: *MG Scriptores rerum Merovingicarum I* (1885) S. 550—552.

<sup>2</sup> Ebenda S. 848—853 und *Analecta Bollandiana XII* (1893) S. 371—387.

die Geschichte des Papstes Silvester, von den Apokryphen zum NT ganz abzusehen, sind syrischer Herkunft.

Demnach hat es nicht bloß einen griechisch-lateinischen<sup>1</sup>, sondern auch einen nicht weniger alten und bedeutenden syrisch-lateinischen Legendenaustausch gegeben.<sup>2</sup> Die Beziehungen zwischen den zwei Sprachgebieten setzen in den letzten Dezennien der römischen Republik ein und reichen bis in die Zeit der Ottonen. Zunächst wohl nur materieller Natur, wuchsen sich dieselben zu nicht geringerer kultureller Bedeutung aus. Syrer handelten in Gallien mit Wein und Öl, aber auch der „psallierende Syrer“ war sprichwörtlich. An mehreren Orten müssen die Syrer in größerer Anzahl ansässig gewesen sein. Als Guntram 586 in Orléans einzog, wurde er auf lateinisch, syrisch und in der Sprache der Juden begrüßt. In Paris gelang es 591 einem syrischen Kaufmann Eusebios, die Wahl zum Bischof gegen einen Verwandten des Amtsvorgängers durchzusetzen. In Ravenna gab es zwischen 394 und 425 vier syrische Bischöfe. Von den Päpsten der ersten fünf Jahrhunderte sind fünf Syrer, im siebenten und achten Jahrhundert sind die meisten Orientalen, zwischen 685 und 741 regieren fünf Syrer. Umgekehrt hat auch der Orient vom Okzident empfangen. Eginhard berichtet, daß Karl der Große die armen Syrer in ihrer Heimat unterstützt habe. Literaturgeschichtlich ist vor allem eine Nachricht von Wichtigkeit. Zur Revision der lateinischen Bibel zog Karl der Große nicht nur einheimische Theologen zu Rate, sondern auch Syrer und Griechen.<sup>3</sup> Daher also die merkwürdige Verwandtschaft mehrerer altlateinischer Texte mit der syrischen Bibel!

<sup>1</sup> H. Usener, *Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur: III. Legendenaustausch der griechischen und römischen Kirche: Jahrbücher für protestantische Theologie XIII* (1887) S. 240 ff.

<sup>2</sup> Zu dieser Frage vgl. hauptsächlich die Aufsatzreihe von V. Ryssel über syrische Erzählungsstoffe in der abendländischen Literatur: *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen XCIII* (1894) *XCV* (1896) und *XCVI* (1897) sowie *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz XIII* (1896), auch A. Baumstark, *Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche*. Leipzig 1902.

<sup>3</sup> *Thegani vita Hludowici* c. 7. MGSS II S. 592 — Viele Zeugnisse sind gesammelt von G. Wolfram, *Der Einfluß des Orients auf die frühmittelalter-*

Die Übertragung der Siebenschläferlegende ins Lateinische ist also keine vereinzelte zufällige Erscheinung, sondern die natürliche Frucht vielseitig gepflegter Zusammenhänge. Die Kenntnis davon ist aber später verloren gegangen. Die ersten Versuche wissenschaftlicher Behandlung der Geschichte sehen ganz von der syrischen Überlieferung ab.<sup>1</sup>

Der erste, welcher auf die syrische Vorlage wieder aufmerksam machte, war Assemani. Er brachte aus der nitrischen Wüste zwei Rezensionen nach Rom: die Memra des Jakob von Sarug und das Chronikon des (Ps.-)Dionysios von Tellmahre. Von der Memra gibt er im ersten Band der *Bibliotheca Orientalis* eine ausführliche Inhaltsangabe und weist nachdrücklich auf die Korrekturen hin, welche die Kritik von Baronius durch die beigebrachten Zeugen erfährt.<sup>2</sup> Im Katalog der syrischen Hss. der Vaticana hat dann Assemani noch zwei weitere Texte bekannt gemacht: eine Memra „nach der Weise des Jakob von Sarug“ = *Vat. 217* und ein maronitisches Officium auf die Siebenschläfer = *Vat. 235*.

Zehn Jahre nach dem ersten Band der *Bibliotheca Orientalis* erschien der sechste Juliband der *Acta Sanctorum*, worin P. Cuper die Legende der Jünglinge von Ephesus mit großer Ausführlichkeit behandelte. Darin sind Assemanis Anregungen verwertet. Jakob von Sarug ist als erster Zeuge gewürdigt, die Memra in einer lateinischen Übersetzung, die von einem gebürtigen Maroniten, P. Benedetto, angefertigt wurde, beigegeben. Ebenso wird aus dem syrischen Maronitenoffizium

---

*liche Kultur und die Christianisierung Lothringens: Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde XVII (1905) S. 318—352 und Th. Mommsen, Römische Geschichte V<sup>6</sup> Berlin 1909, S. 467<sup>3</sup>. Vgl. auch: L. Hahn, Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians. Philologus Supplementband X. 4. Heft 1907. H. Dessau, Offiziere und Beamte des römischen Kaiserreiches im Hermes XLV (1910) besonders S. 18 f.*

<sup>1</sup> Die frühere Literatur ist verzeichnet bei Reinbrecht S. 4 ff., Koch 184 ff., am vollständigsten bei Huber S. 214 ff. Am eindringendsten hat sich Baronius, im *Martyrologium Romanum* zum 27. Juli und in den *Annales ecclesiastici* zum Jahr 853 mit der historischen Bezeugung beschäftigt. Neben Gregor und anderen Lateinern sind als Gewährsmänner zitiert: Metaphrast, Nikephoros, Kedrenos.

<sup>2</sup> BO. I S. 335—338.

der Hymnus zur Vesper und zur Prim mitgeteilt. Dagegen konnte sich Cuper nicht entschließen, auch die Übersetzung der Erzählung des Dionysius abzdrukken, weil er der Meinung war, sie sei dem Metaphrasten entlehnt, und sie ihm daneben inhaltlich bedeutungslos schien.

Über die Bollandisten ist die Forschung mehr als hundert Jahre lang nicht mehr hinausgekommen.<sup>1</sup> Im neunzehnten Jahrhundert beginnen neue Textpublikationen.

Die Reihe eröffnet O. F. Tullberg 1850 mit der Ausgabe des ersten Buches vom *Chronikon des Dionysius von Tellmahre* nach *Vat. 162*. Darin steht der erste Teil der Legende: die Geschichte vom Einzug des Dezius bis zum Verschuß der Höhle. In der Einleitung teilt der schwedische Gelehrte noch Proben aus einer Kollation von drei Hss. des British Museum mit: *Add. 14641, 14650 und 17202*.

Durch Land und Wright sind diese in der Folge näher beschrieben und 17202, die syrische Ausgabe der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, von ersterem 1870 im dritten Band der *Anecdota Syriaca* veröffentlicht worden. Leider hat der Herausgeber die beiden anderen Textzeugen für die Edition nicht nutzbar gemacht, sondern sich mit der Bemerkung auf p. xiv des Vorwortes begnügt: „14641 et 14650 historias Septem Dormientium et martyrum Homeritarum (sic!) offerunt (cf. t. I. p. 23), quas autem cum 17202 conferre pretii visum non est.“

Dieser methodische Mangel macht sich in den folgenden Bearbeitungen bis zur Gegenwart fühlbar. Während freilich

<sup>1</sup> Dagegen fängt mit dem 17. Jahrhundert die arabische Überlieferung an bekannt zu werden (1616 Koranübersetzung von Schweigern). Joachim Chr. Benicke, *Φοβερὸν θαῦμα de septem Dormientibus germanice „Sieben Schläffern“ ex veterum quorundam narratione post duo fere secula demum excitatis. ed. princ.* Leipzig 1702. Systematischer hat de Goeje darüber gehandelt in den *Verlagen en Mededeelingen der k. Akademie von Wetenschappen. Afdeling Letterkunde, vierde Reeks, vierde Deel.* Amsterdam 1901. Die arabische Überlieferung ist für die deutsche Literatur verhängnisvoll geworden, denn in diesem märchenhaften Charakter lernte z. B. Goethe die Erzählung kennen. *Die Siebenschläfer* (*Westöstlicher Divan* XII Nr. 10), die 1814/15 entstanden sind, stützen sich auf Chardin und Richs Aufsatz: *The story of the seven sleepers* im dritten Band der Wiener *Fundgruben des Orients*.

A. Reinbrecht in seiner Dissertation über die *Legende von den Sieben Schläfern und dem anglo-normannischen Dichter Chardri* (Göttingen 1880) hauptsächlich auf die Entwicklung innerhalb der westeuropäischen Literaturgeschichte achtete und das neugewonnene syrische Material außer Betracht ließ, hat J. Koch für seine Studie: *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung*, Leipzig 1883, neben anderen morgenländischen Quellen auch die syrischen in dem ganzen Umfang herangezogen, in dem sie bereits zugänglich gemacht waren. Er betrachtete die Versionen des (Ps.-)Dionysius von Tellmahre und des Zacharias Rhetor Syrus als unabhängige Übersetzungen aus dem Griechischen und benützte sie zum Versuch, diejenige Form der Legende zu konstruieren, „welche wir als Quelle zu allen späteren Redaktionen betrachten dürfen“.<sup>1</sup> Die älteste syrische Prosaversion, von ihm schlechthin „syrische Prosa“ genannt,<sup>2</sup> erblickte er in Zacharias Rhetors Darstellung und hielt *Add. 14641* und *14650* für Zeugen derselben Sammlung.<sup>3</sup> Weil die in *Add. 17202* enthaltene *Historia miscellanea* des Zacharias, wie vielleicht auch andere Stücke, aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt ist, „so“; schloß er, „wird die Wahrscheinlichkeit desselben Verhältnisses in der Legende von den Jünglingen zu Ephesus fast zur Gewißheit“. Für den Johannes, auf welchen sich Gregor von Tours bezieht, rät Koch auf Johannes von Ephesus, „einmal, weil er seinen Beinamen vom Orte des Wunders herleitet, ferner weil er ein Zeitgenosse Gregors war, und endlich, weil wir Schriften ähnlichen Charakters, so ein *Liber narrationum actorum beatorum hominum orientalium* von ihm kennen“ und weil außerdem (Ps.-)Dionysius Tellmaharensis den Johannes von Ephesus für den dritten Teil der Chronik stark benutzt hat.<sup>4</sup> Die Selbständigkeit des (Ps.-)Dionysius gegenüber Zacharias Rhetor ergibt sich ihm daraus, „daß der Aus-

<sup>1</sup> S. 2 f.

<sup>2</sup> Die Bezeichnung ist schon nach Kochs Untersuchungen unzutreffend. Trotzdem hat sie sich bis heute erhalten.

<sup>3</sup> S. 86.

<sup>4</sup> S. 95 f.

druck bei beiden selten genau übereinstimmt, wenn man auch auf Auslassungen u. dgl. keine Rücksicht nehmen will.“ Die Tatsache, daß der 875 datierte *Cod. Add. 14650* denselben Text wie (Ps.-)Dionysius bietet, erklärt er sich damit, daß (Ps.-)Dionysius „augenscheinlich“ nicht selbst übersetzt habe.<sup>1</sup> Koch gebührt ferner das Verdienst, auf einen kurzen die Siebenschläfer betreffenden Abschnitt in dem von Land edierten sogenannten *Liber chalipharum* hingewiesen zu haben.<sup>2</sup>

Da legte I. Guidi am 20. April 1884 der Accademia dei Lincei eine für die Geschichte der syrischen Siebenschläferlegende bedeutsame Publikation vor: *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso*, erschienen in den *Atti della R. Accademia dei Lincei anno CC LXXXI (1883/1884). Serie terza. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Volume XII. Roma 1884, S. 343—445. An syrischen Texten enthält die Ausgabe: 1) die Homilie des Jakob von Sarug in *Vat. 115* und eine ähnliche Homilie in *Vat. 217*; 2) den zweiten Teil der Legende bei Dionysius nach *Add. 12160* mit den Varianten von *Vat. 162*. Nur der Anfang, wo *Add. 12160* eine Lücke hat, ist auf Grund von *Add. 14650* geboten. Außerdem teilt Guidi das Ergebnis einer Nachprüfung von *Add. 17202* mit, das ihm Wright zur Verfügung gestellt hat. *Par. 235*, worauf ihn Duval aufmerksam gemacht hatte, schien ihm wertlos zu sein.<sup>3</sup> Dagegen weist er auf *Sachau 222* als bedeutsamen Vertreter einer nestorianischen Überlieferung hin.

Th. Nöldeke urteilte, daß mit der Darstellung des (Ps.-)Dionysius von Tellmahre die älteste erreichbare Rezension der gangbaren Gestalt dieser Legende gewonnen sei. Die Homilien spricht er beide als Eigentum des Jakob von Sarug an. Die Grundform der Legende ist nicht griechisch, sondern syrisch.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> S. 113 f.

<sup>2</sup> S. 109.

<sup>3</sup> S. 373: „Finalmente anche del codice di Parigi sir. 235 f. 326 ho potuto avere essatta conoscenza grazie alla cortesia del Duval. Il testo Parigino non appartiene decisamente nè all' una nè all' altra recensione e sembra formarne una terza ma non ha varietà di circostanze importanti che lo rendono degno di speciale attenzione“.

<sup>4</sup> *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1886, S. 453—459.

Auf Guidi ruht auch P. Bedjan. Im ersten Band der *Acta Martyrum et Sanctorum*. Parisii 1890, S. 301—325 gibt er den vollständigen Text von (Ps.-)Dionysius, in der ersten Hälfte nach Tullberg, in der zweiten nach Guidi. Dazu fügt er aber im Anhang S. 528—535 die Kollation von *Sachau 222*. Zum Text Bedjans veröffentlichte endlich Guidi ZDMG XLVI (1892) S. 749f. noch die Kollation Wrights von *Add. 14650*.

Über diesem neuen Textbestand begann V. Ryssel seine Studien über die syrische Siebenschläferlegende. Sie sind niedergelegt zunächst im *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* XCIII (1894), S. 241ff. Hier bietet der Verfasser eine Übersetzung der Texte verbunden mit Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis. Schließlich weist er neuerdings auf *Syr. 235* der Nationalbibliothek zu Paris hin. Über dessen textkritische Bedeutung äußert er sich: „Da dieser Text, abgesehen von einzelnen argen Schreibfehlern und Nachlässigkeiten, korrekt und von den bis jetzt bekannten Texten unabhängig ist, so kann er in hervorragendem Maße dazu dienen, den ursprünglichen Text zu rekonstruieren. Am wichtigsten sind die Stellen, wo er mit dem Text des Codex Berolinensis und der *Anecdota syriaca* gegen den Text der *Acta martyrum* Bedjans zusammentrifft.“<sup>1</sup> Die letzte Bemerkung zeigt, daß sich Ryssel über die Lage der Textverhältnisse im allgemeinen und die Stellung des Parisinus im besonderen nicht ganz klar geworden ist. An derselben Stelle XCIV (1895) 372—388 hat er eine vollständige Übersetzung des neuen Textzeugen veröffentlicht, um dann in der *Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz* XIII (1896) S. 1—66 ein letztes Mal auf die Frage zurückzukommen. „Somit“, urteilt er hier S. 56f. zusammenfassend, „ist uns in der Pariser Handschrift ein Text erhalten, den wir zwar nicht mit dem Originaltext identifizieren dürfen, da sich im einzelnen offenbare Textkorruptionen nachweisen lassen, der aber dem Originaltext von allen bis jetzt bekannten Texten bei weitem am nächsten steht“.

Obwohl sich dieses Urteil dazu noch in einem auffallenden

<sup>1</sup> XCIII (1894) S. 278.

Gegensatz zum Alter des Parisinus befindet — Zotenberg datiert sie ins dreizehnte Jahrhundert, während alle anderen Zeugen mit Ausnahme des erst 1880 geschriebenen *Cod. Sachau 222* dem ersten Jahrtausend angehören! — so haben die folgenden Bearbeiter der Legende daran nicht nur keinen Anstoß genommen, sondern das Problem in Ryssels Richtung überhaupt nicht weiter verfolgt. So gründet die Aufsatzreihe *I sette Dormienti* im ersten Band des *Bessarione* ganz und gar noch auf Assemani und Cuper-Benedetto. B. Heller, *Éléments, Parallèles et Origine de la Légende des Sept Dormants: Revue des Études juives XLIX* (1904) S. 190—218 erörtert im wesentlichen nur die Grundsprache der Erzählung und verfolgt im übrigen rein folkloristische Ziele.

Aber auch M. Huber, der zuletzt in einem auf umfassenden literargeschichtlichen Studien beruhenden Werke: *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern*. Leipzig 1910 die außerordentliche Verbreitung und Verzweigung dargelegt und auch der syrischen Überlieferung längere Abschnitte gewidmet hat, fördert die philologische Grundfrage nicht. Die beiden Homilien scheinen ihm Exzerpte oder Überarbeitungen einer dritten noch nicht aufgefundenen Fassung zu sein. Die durch *Vat. 217* vertretene Form aber Jakob von Sarug abzusprechen, liege kein Grund vor.<sup>1</sup> Unter den Prosatexten gebühre die Priorität der Tellmaharensisgruppe, einer „Textgestaltung, die ihre endgültige Form annahm, als sie in die Chronik des Pseudo-Tellmaharensis aufgenommen wurde und von dort aus dann auch wohl noch weiter fortgepflanzt wurde“. Dieser Gruppe, welcher *Add. 12160* als ältester Zeuge (s. VI?) und *Vat. 162* (s. X) angehören, steht die Textgestalt des Zacharias Rhetor mit *Add. 17202* (s. VII) und *Add. 14641* (s. VI?) gegenüber. Allein für letztere Hss. sieht sich Huber lediglich auf die Bemerkung Wrights im Katalog der syrischen Hss. und auf die Notiz Nöldekes ZDMG XXVII (1873) S. 195 angewiesen, daß er nach den Proben (Wrights!) zu urteilen, vollständig mit dem Landschen Text übereinkommt.<sup>2</sup> Dieselbe Unsicherheit

<sup>1</sup> S. 2 f.

<sup>2</sup> S. 473 ff.

macht sich weiter in der Charakterisierung einer dritten Gruppe von Zeugen geltend, die sich außerhalb der zwei Chroniken und unabhängig davon erhalten habe „und zwar als ursprünglicher Bestandteil des zweiten Teiles der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus.“<sup>1</sup> Dahin rechnet der Verfasser auch *Sachau 222* und *Par. 235*, ohne jedoch die großen Differenzen zu beachten, welche diese Gruppe in sich schließen würde. In der einleitenden Übersicht über die syrischen Texte hat aber Huber noch auf einen Berliner Kodex aufmerksam gemacht, der bis dahin nur in Sachaus Katalog angemerkt und beschrieben war: *Sachau 321*. Leider konnte er aber auch diese Hs. nicht einsehen.

## II. Die handschriftliche Überlieferung der Haupttexte.

§ 1. Die bisher verwerteten Textzeugen. — Für die Ermittlung der ältesten Textform, welche die Siebenschläferlegende im Syrischen gehabt hat, scheiden die Homilien und liturgischen Lieder, aber auch die Prosadarstellungen aus, welche sich nur auf kurze Notizen beschränken oder wie die Erzählung bei Michael Syrus nach eigenem Geständnis nur die Rezension einer noch erhaltenen Vorlage sind, nämlich hier des syrischen Zacharias Rhetor. Außer hier erscheint die Legende nur noch bei (Ps.-)Dionysius von Tellmahre als Teil einer Chronik. Diese ist enthalten in *Vat. 162*, einem jener Kodizes, welche Assemani aus der nitrischen Wüste nach Rom brachte, von ihm ins zehnte Jahrhundert (ante annum 932) datiert.<sup>2</sup> Zacharias Rhetor wird durch *Add. 17202 s. VI/VII* vertreten.<sup>3</sup>

Die übrigen Textzeugen sind sämtlich in hagiographischen Sammelhandschriften überliefert:

<sup>1</sup> S. 480 f.

<sup>2</sup> *Catalogus Bibliothecae Vaticanae* 328. Vgl. dazu BO. II S. 97 sq. und die genaue Beschreibung bei Chabot, *Chronique de Denys de Tellmahré* I sqq.

<sup>3</sup> Zur Edition sind zu vergleichen die Nachträge und Kollationen von Wright-Guidi, *Atti della R. Accademia dei Lincei, Serie III, Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, vol. XII (1884) S. 372<sup>2</sup> und von Ryssel, *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen* XCIII (1894) S. 249<sup>13</sup>.

*Add. 12160 s. VI/VII.* Von fol. 1—108 abgesehen, welche einen Teil des Kommentars vom hl. Johannes Chrysostomus über den ersten Korintherbrief enthalten, bietet diese Hs. u. a. Viten des Abraham Kidunaja, Julianos Sabha, Alexios. Der Siebenschläferlegende geht unmittelbar voran die Geschichte des Bischofs Paulos und des Priesters Johannes. Danach folgt in der Hs. eine Lücke. Die Fortsetzung rührt noch von der gleichen Hand her und ist ein Fragment der Siebenschläferlegende. Der Bericht setzt mit der Erweckung der Jünglinge ein: fol. 147<sup>a</sup>—153.<sup>1</sup>

*Add. 14650.* Die ältesten Teile gehören dem VI/VII s. an, diejenigen, worin die Geschichte der Jünglinge erzählt ist,

<sup>1</sup> Wright, *Catalogue* S. 1042 sqq. Zum Datum äußert Huber S. 473 ff. Bedenken. Weder Dionysius von Tellmahre (845), noch Pseudodionysius (770) könnten als Verfasser in Betracht kommen, wenn die Hs. dem Ende des 6. Jahrh. angehören würde. Allerdings setze auch Zacharias Rhetor Syrus bereits eine Vorlage voraus. Aber diese könne *Add. 12160* nicht gut gewesen sein „wenn die vielen Abweichungen bei beiden berücksichtigt werden, außer man nimmt bei Pseudo-Zacharias einen so stark ausgeprägten historisch-kritischen Sinn an, daß er alles, besonders die Daten, nachkontrolliert und auch sonst selbständig arbeitet.“ Außerdem werde nicht erklärt, woher Pseudo-Zacharias die Vorlage für den ersten Teil hat, da der Schreiber des Kodex „sonderbar genug“ nur die zweite Hälfte der Überlieferung für wert gehalten habe. „Dieser Umstand kann nur erklärt werden, wenn man annimmt, daß dieses Bruchstück der Legende jenem Kodex nur beigegeben ist.“ Daß dem tatsächlich so sei, schließt Huber daraus, daß die Legende ja auf einem neuen Blatt beginne. — Aber gerade deswegen ist die Annahme unwahrscheinlich. Würden solche absichtlichen Erwägungen zutreffen, so könnte es daraus geschlossen werden, daß die Geschichte sich wie der Anfang einer neuen Erzählung anschließt. Aber die Legende hat gar keinen solchen absichtlichen Anfang, sondern setzt auf einem neuen Kuras L mit den Worten ein: ⲁⲗⲁⲛⲁ ⲛⲟⲩⲁⲛⲁ ⲛⲟⲩⲁⲛⲁ, also mitten im Satze, wie auch Huber mitteilt. Diese Erscheinung aber verbietet jedwelchen Schluß auf den Umfang der verlorenen Fragmente. Alle Kombinationen werden aber durch das Explicit hinfällig: ⲛⲟⲩⲁⲛⲁ ⲛⲟⲩⲁⲛⲁ ⲛⲟⲩⲁⲛⲁ. Also hat das Incipit versprochen, das Bekenntnis der Jünglinge von Ephesus, nicht bloß die Auferweckung zu berichten, und es ist ein reiner Zufall der Überlieferung, daß der Anfang verloren ging. Aber auch rein paläographisch ist es unberechtigt, in unserer Legende eine jüngere Schicht der Hs. als fol. 1—146 zu sehen. Denn die Schriftzüge sind dieselben. Die Voraussetzungen Hubers sind falsch. Er hat sich den Blick für die Eigenart von L. dadurch versperrt, daß er nur die offenkundige Verwandtschaft mit D., aber nicht genügend die Differenzen erwogen hat. Die genauere Untersuchung wird erweisen, daß weder Dionysius noch Pseudodionysius etwas mit L. zu tun haben.

sind 875 datiert: sie steht fol. 81<sup>b</sup>—89<sup>a</sup> zwischen dem Martyrium des hl. Petrus von Alexandrien und der hl. Sophie mit ihren drei Töchtern. Der Kodex enthält auch hagiographische Auszüge aus Eusebios' Kirchengeschichte, eine Lebensgeschichte des Johannes von Ephesus, sowie Teile von seiner Kirchengeschichte über die Jahre 520—568.<sup>1</sup>

*Par. 235* wird von Zotenberg in das zwölfte oder dreizehnte Jahrhundert verlegt. Der Papierkodex enthält im Ganzen 35 Texte, als n. 34 fol. 326<sup>r</sup>—336<sup>v</sup> unsere Erzählung zwischen der Vita Jacobi Baradaei und dem Martyrium der hl. Barbara und Juliana.<sup>2</sup>

Die bisherigen Mss. sind jakobitischer Herkunft. Aus dem nestorianischen Kloster Rabban Hormizd stammt dagegen die Vorlage von *Sachau 222*, geschrieben auf Sachaus Veranlassung 1880. Die Siebenschläferlegende auf fol. 260<sup>r</sup>—270<sup>v</sup> bildet n. 20 unter 40 Texten zwischen der Geschichte des hl. Pantaleon und des hl. Christophoros.<sup>3</sup>

Codicis instar darf mangels einer hs. Quellenangabe vorerst auch der Text gelten bei J. E. Manna, *Morceaux choisis de Littérature Araméenne. Deuxième partie*. Mossoul 1902 ١٥ — ١٦. Manna führt die Erzählung als Werk des Philoxenos ein. Leider hat der Herausgeber, der jakobitisches und nestorianisches Gut ediert, die Hss. nicht einmal daraufhin gekennzeichnet, ob sie nur von West- oder auch von Ostsyren stammen, so daß man zu ihrer Wertung ganz auf innere Indizien angewiesen ist.

§ 2. *Add. 14641* und *Sachau 321*. — *Add. 14641* ist ein Mischkodex, welcher aus zwei Teilen verschiedenen Alters besteht. Der größere Bestandteil zeigt die Schriftzüge des sechsten bis siebenten Jahrhunderts. Die Geschichte der sieben Jünglinge von Ephesus steht fol. 150<sup>a</sup>—157<sup>o</sup> und ist später geschrieben, nach Wright im zehnten oder elften Jahrhundert.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Wright, *Catalogue* S. 1103 ff.

<sup>2</sup> Zotenberg, *Catalogue* S. 155 sqq. und Ryssel, *Archiv* XCIII (1895) S. 277 ff.

<sup>3</sup> Sachau, *Katatalog* S. 94 ff.; vgl. auch *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, S. 359 ff.

<sup>4</sup> Wright, *Catalogue* S. 1042 sqq.

Die Schriftzüge sind Estrangelo, doch ist Alef vielfach schon wie im Serto gehalten.

Nach der Textprobe bei Wright im Katalog der syrischen Hss. des British Museum hat man die Hs. als wörtlich übereinstimmend angesehen mit dem Text des Zacharias Rhetor.<sup>1</sup> Das ist nur teilweise der Fall, wie bereits Tullbergs Proben erkennen lassen.<sup>2</sup> Nach der namentlichen Aufführung der Märtyrer schließt sich dieser Kodex an (Ps.-)Dionysius von Tellmahre und zwar *Vat. 162* an, kehrt aber wieder zur ersten Vorlage zurück, um sie jedoch rasch wieder zu verlassen, und folgt mit Ausnahme der *nomina propria* dem *Vat.* bis gegen das Ende. In der Szene des Jamblichos-Dionysios beginnt der Schreiber wiederum den Zacharias aufzunehmen, ohne jedoch Dionysianische Lesarten und Satzteile ganz beiseite zu lassen. Dieses Doppelspiel wird nur durch eine Inkonsequenz verraten. Fol. 156<sup>v</sup> Kol. II läßt der Schreiber durch Theodosios acht Reliquienschreine herstellen, was natürlich nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, daß die Zahl der Jünglinge wie bei (Ps.-)Dionysios acht beträgt. Der paränetische Schlußsatz ist teilweise Sondergut.

Ungleich wertvoller, unter sämtlichen Textzeugen vielleicht am wichtigsten ist *Sachau 321*, eine jakobitische Sammelhandschrift, welche das Datum 754 trägt.<sup>3</sup> Sie weist durchweg dieselbe Hand auf, so daß das Datum auch für die Fixierung unserer Legende gilt: fol. 179<sup>b</sup>—186<sup>b</sup>. Leider ist unmittelbar vor dem Schluß eine Lücke, indem mehrere Blätter fehlen. Darauf stunden die letzten Worte der Erzählung: wie

<sup>1</sup> Nöldeke ZDMG. XXVIII (1874) S. 263; Huber S. 479.

<sup>2</sup> Tullberg S. 33 ff.

<sup>3</sup> Die Vita des Jakobus Baradäus trägt die Unterschrift: „Diese Schrift ܘܠܡܘܠܐ auf Betreiben des Priesters und Styliten Theodos vom Kloster Psilta in der Zeit als Stefanus Abt dieses Klosters war, nämlich im J. 1052 griechischer Zeitrechnung“. Kugener, *Comment le corps de Jacques Baradée fut enlevé du couvent des Cusson par les moines de Phesiltha: Bibliothèque hagiographique orientale éditée par Léon Clugnet*, Paris III [1902] S. 19 sqq. faßt ܘܠܡܘܠܐ nicht = „geschrieben“ sondern „verfaßt“ und folgert: „il s'ensuit que pour nous l'année 741 ne donne pas la date du Ms. 321, mais simplement un terminus post quem“. Nach der regelmäßigen Schreibung des Aleph א ergibt sich aber kaum eine wesentliche Reduzierung des Datums.

die Bischöfe mit dem Kaiser jubelnd in die Hauptstadt zurückkehrten. Die Teile, welche die Siebenschläfer selbst betreffen, sind von dem Ausfall nicht berührt. Im ganzen enthält der Kodex siebzehn Stücke: 1) die Vita des hl. Gregorios Thaumaturgos (Fragment), 2) das Martyrium des hl. Petros von Alexandrien (Titel und Anfang fehlen), 3) das Leben des hl. Antonios des Einsiedlers, vom hl. Athanasios, 4) Homilien von Amphilochos von Ikonion über Basileios, 5) Brief des Patriarchen Theophilos von Alexandrien an das Pachomioskloster, 6) Leben des hl. Pachomios, 7) Leben des Petros des Iberers, 8) Leben des Mönches Isajas, 9) Brief des Patriarchen Severos über den „Patriarchen“ Petros von Alexandria, 10) Leben des Patriarchen Severos von Zacharias Scholastikos, 11) Zweites Leben des Johannes aus dem Kloster Aphthonios, 12) Vita des Johannes von Tella, 13) Vita des Jakobos von Edessa, 14) Kyriakos von Amid über Jakobos von Edessa, 15) ein Panegyrikus Ephrems (Theodorets?) über Julianos Sabha, 16) die Siebenschläfer, 17) Schluß der Apostellehre. An der jakobitischen Herkunft der Hs. ist also kein Zweifel. Die Siebenschläferlegende nun stimmt fast wörtlich mit derjenigen von *Par. 235*, sogar bis auf Schreibfehler überein. Am interessantesten ist, daß in beiden Zeugen der Name des Kaisers Dezius an fünf Stellen übereinstimmend in  $\text{ܕܝܙܝܘܣ}$  verschrieben ist. Die Abweichungen beider sind gering und unbedeutend. Nur der Schluß ist *Par.* eigentümlich. Der besondere Wortschatz dieses Plus verrät deutlich, daß der Verfasser ein anderer ist. Da es sich aber gerade um die Stelle handelt, wo die Berliner Hs. ihre Lücke hat, sieht es fast so aus, als ob der Codex Parisinus *Sachau 321* direkt benützt hätte.

§ 3. Das Verhältnis der Handschriften untereinander. — So verschiedenartig alle diese Textzeugen äußerlich erscheinen mögen, so nahe berühren sie sich inhaltlich. Es ist nicht richtig, daß die Erzählungen bei Zacharias Rhetor und (Ps.-)Dionysios von Tellmahre unabhängige sprachliche Gestaltungen eines Originals sind. Vielmehr berühren sich beide Formen nicht bloß durch dieselbe Folge der berichteten Tatsachen, sondern decken sich geradezu wörtlich auf weite

Strecken hin. Dasselbe gilt von den übrigen Zeugen. Sie sind mittelbare oder unmittelbare Rezensionen eines syrischen Archetypus. Im Interesse der Kürze sind die Hss. in der Folge mit Sigeln bezeichnet: B = *Sachau 222*, C = *Add. 14650*, D = *Vat. syr. 162*, F = *Add. 14641*, L = *Add. 12160*, M = Text bei *Manna*, P = *Par. syr. 230*, S = *Sachau 321*, Z = *Add. 17202*.

Handschriftlich gebührt Z, also Zacharias Rhetor, der Vorrang. Die Version ist hier hauptsächlich durch drei Eigentümlichkeiten charakterisiert: 1) durch die Siebenzahl der Jünglinge gegenüber der Achtzahl in den anderen Rezensionen, 2) durch die Namen Achillides, Diomedes, Eugenios, Stephanos, Probatos, Sabbatios, Kyriakos gegenüber Maximilianos, Jamblichos, Martellos, Dionysios, Johannes, Serapion, Exkustodianos, Antoninos, 3) durch die größere Bestimmtheit des historischen Rahmens und Hintergrundes. Der Verfasser legt augenscheinlichen Wert darauf, die erzählten Vorgänge in die Zeitgeschichte einzuordnen. Er geht aus vom Zerfall des römischen Reiches und erwähnt die Jahrtausendfeier unter Philippus Arabs. Ihn ermordet Decius, der berüchtigte Christenverfolger. So ist die Brücke zur Legende geschlagen. Zum zweitenmal zeigt der Verfasser seine geschichtliche Bildung in der Beschreibung der eschatologischen Häresie. Er identifiziert sie mit dem Origenismus und nennt als Gegner des Alexandriners Methodios, Eustathios und Epiphianos.

Darin steht Zacharias allein. Andererseits ist seine Darstellung die kürzeste. Reflexionen und psychologische Schilderungen fehlen fast ganz. Die Erzählung von der Entdeckung der Jünglinge ist knapp, ebenso von ihrem sanften Einschlafen, von der Rückkehr des Kaisers und der Beratung mit den Großen, namentlich das Verhör des „Schaffners“ vor dem Bischof und dem Prokonsul und die Szene in der Höhle.

Das Verhältnis zu den übrigen Textzeugen ist mehrfach, quantitativ und qualitativ, abgestuft. Am nächsten steht E, am meisten entfernen sich SP, eine Gruppe bilden DLCM und zwischen den beiden letzten steht B. DLCM verhält sich zu

ZE durchweg so, verglichen mit SP, daß, wo DLCM eine Lücke zeigen, sie auch bei ZE vorhanden ist, nie umgekehrt. Daraus folgt, daß Z über einer Erzählung rezensiert wurde, welche den Umfang von DLCM hatte, oder mit anderen Worten: die Siebenschläferlegende, welche (Ps.-)Dionysios von Tellmahre aufbewahrt, ist älter als die Form bei Zacharias Rhetor. Dieses Resultat scheint paradox und verliert von diesem Schein auch dann nur wenig, wenn ausgemacht ist, daß Dionysios nicht der Verfasser der Chronik ist. Vor 776 ist diese auf keinen Fall verfaßt, weil das vierte Buch diesen Zeitpunkt erreicht und übereinstimmend damit schon im ersten Buch die Reihe der byzantinischen Kaiser bis auf Leo den Chazaren herabgeführt wird. Das Ergebnis hat nur unter einer Voraussetzung Bestand, wenn nämlich Pseudodionysios auf eine ältere Quelle als Zacharias Rhetor Syrus zurückgeht und wenn er seine Quelle getreuer wiedergegeben hat. Aber dann muß immerhin erwartet werden, daß Z entsprechend der älteren handschriftlichen Überlieferung auch in den Varianten das höhere Alter verrät. Das trifft tatsächlich zu. In vielen Fällen geht ZE mit SP gegen DLMC zusammen, aber nur in einzelnen Varianten, nicht in Auslassungen oder in Erweiterungen größeren Umfangs.

Was B anlangt, so spielt diese Hs. eine ähnliche Vermittlerrolle zwischen DLCM und SP wie E zwischen Z und DLCM. Im allgemeinen folgt sie der Tellmaharensisgruppe, teilt aber mit SP die Schilderung der in der Höhle zurückgebliebenen Jünglinge vor der Ankunft des Jamblichos und mit P die Schlußreflexion. Beachtenswert ist weiter, daß auch hier einmal die Schreibung ~~ⲙⲓⲁ~~ für Decius vorkommt, freilich an einer Stelle, wo S und P die korrekte Schreibung aufweisen, nämlich in dem Zusammenhang, wo der Prokonsul die Münze des Jamblichos mustert.<sup>1</sup> Auch Sonderlesarten besitzt B, doch sind sie in der Regel interpretierender Natur; mit ZE berührt er sich selten und nie allein.<sup>2</sup>

Z ist also nicht die herrschende Prosaform gewesen, in

<sup>1</sup> Fol. 268, 3. Zeile von unten.

<sup>2</sup> Die Stellen hat Ryssel XCIII (1894) S. 278 gesammelt.

der die Legende bei den Syrern zuerst sich behauptete, sondern setzt bereits DLCM voraus. Zacharias Rhetor hat die Erzählung erst nach mannigfaltigen Änderungen aufgenommen. Außer den oben bezeichneten Eigentümlichkeiten allgemeiner Art gibt eine Vergleichung mit der Tellmaharensisgruppe im besonderen noch Folgendes zu erkennen: ungewöhnliche Wörter werden durch bekanntere Ausdrücke ersetzt, weitschweifige Schilderungen zusammengezogen, seltener wird etwas für das Verständnis ergänzt. Während die Änderungen gewöhnlich sinngemäß vorgenommen sind, ist eine Kürzung mißglückt. Nach allen Texten beraten sich die Jünglinge, ehe sie Ephesus verlassen und geben als Grund dafür, daß sie die einsame Höhle zum Aufenthalt wählen, an: sie könnten hier ihr Lebttaglang ungestört Gott dienen, „bis daß der König kommt, vor dessen Gericht wir zu stehen kommen werden“. Das Wort König ist zweideutig in der Legende. Es kann Decius und Christus gemeint sein. Nach dem ganzen Tenor dieser Stelle will aber gesagt sein: wir wollen in der Höhle ständig vor Gott im Gebet erscheinen und vom Lob Gottes niemals ablassen und, was Gottes Wille ist, wird schon an uns in Erfüllung gehen. Da fällt der Gedanke an den König Decius, vor dem die Jünglinge ja, wie auch Zacharias nachher deutlich sagt, fliehen wollen, ganz aus dem Rahmen. Aber Z zieht den Text so zusammen: „... wir wollen auf den Berg gehen und dort immerdar vor Gott erscheinen in Gebet ohne Störung der Welt, damit wir, wenn der König zurückkehrt, herzhaft vor ihn treten, und das, was Gottes Wille ist, wird er tun.“

Zur Beurteilung des Verhältnisses, in dem sich Z gegenüber D und den verwandten Hss. befindet, ist namentlich noch der längere Passus dienlich, worin die Härten der Verfolgung panegyrisch geschildert werden. Dieser Abschnitt ist Eigengut dieser beiden Gruppen, aber jeweils differenziert. Weiterhin ist dieses Stück für die Stellung von SP entscheidend.

Zuvor ist aber noch nötig, die Gruppe DLCM für sich zu prüfen, die dem Umfang nach einheitlich ist, im einzelnen aber öfters auseinandergeht. D bietet viele Sonderlesarten.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die Auswahl bei Guidi unter dem Text von L.

Dabei schließt sich ihm E da an, wo dieser Zeuge Z verläßt. Diese Erscheinung unterstützt das Ergebnis, wonach die Textgestalt des (Ps.-)Dionysius von Tellmahre bereits vor Abschluß der Chronik dem Umfang nach fixiert war und zeigt, daß der Schreiber von *Add. 14641* seine Geschichte nicht über zwei einzeln überlieferten Versionen gearbeitet hat, sondern mit den beiden Geschichtswerken des Zacharias Rhetor Syrus und des „Dionysios von Tellmahre“.

D und C scheiden sich fast nicht. Für M ergibt sich aber, daß Manna keine eigene Hs zur Edition benützt hat, sondern lediglich die Rezension von Bedjan abgedruckt haben muß, die ihrerseits im ersten Teil Tullberg, im zweiten Guidi folgt. Die Probe läßt sich an den paar Stellen machen, wo Guidi die Lesarten von L ablehnt und gegen die Regel D bevorzugt. Da zeigt stets auch M Verwandtschaft mit *Vat. 162*, während er gewöhnlich mit *Add. 12160* zusammengeht! Für die Herstellung des Textes ist die Ausgabe darum wertlos.

Um die Bedeutung der Gruppe SP zu ermitteln, kommen also nur DLC und allenfalls B in Betracht. Zwischen diesen Größen besteht eine weitgehende Übereinstimmung, die rein äußerlich durch die Achtzahl der Märtyrer und dieselben Namen und dieselben historischen Einleitungen, aber auch durch die Bewahrung desselben Wortschatzes sofort erkannt wird. SP aber weist an drei Stellen ein erhebliches Plus auf: 1) ein längeres Gebet der Jünglinge vor ihrer Entdeckung (43—16), 2) einen Monolog des Jamblichos auf dem Weg vom Markt zur Kirche, 3) eine Schilderung über die Gefährten in der Höhle vor der Rückkehr des „Schaffners“. Diesen Erweiterungen steht nur ein umfangreicheres Minus gegenüber, nämlich die rhetorische Ausmalung der Christenverfolgung, welche oben berührt worden ist.

Dieses panegyrische Stück ist aber nun geeignet, den Ausgang der Untersuchung über die Priorität der einen oder der anderen Gruppe zu bilden. Inhaltlich bietet der Abschnitt nichts, was zum Verständnis der Erzählung nötig wäre. Höchstens könnte der Hinweis auf die Trennung, welche die Christenhetze bis in die intimsten Verhältnisse hineinrug, motivieren,

warum die Jünglinge, nicht auch ihre Angehörigen, ein so standhaftes Bekenntnis an den Tag legten. Aber erforderlich war es nicht, weil die Väter erst bei der Rückkehr des Kaisers eine Rolle spielen und auf andere Beziehungen der Jünglinge auch kein Wert gelegt ist. Es handelt sich also nur um eine Ausmalung der Lage in ganz allgemeinen, der lokalen Färbung entbehrenden Wendungen auf Grund von Lk 12, 53. Daß die Schilderung vom Verfasser der Erzählung stamme, hat zwei sprachliche Gründe gegen sich: einmal ist der Wortschatz von der Umgebung sehr verschieden; mehrere Worte und Wendungen, die im nämlichen Sinn sich wiederholen, sind einzig. Vor allem aber paßt der rhetorische Schwung und die rednerischen Figuren schlecht in eine künstlerisch so arme Erzählung wie die Siebenschläferlegende, an der immer und immer wieder herumgeformt wurde, bis sie auch dem syrischen Geschmack mundgerecht war.

Ist sonach dieser Abschnitt als fremder Einschub zu betrachten, so besteht von vornherein eine Wahrscheinlichkeit dafür, daß SP auch in den anderen Punkten das Ursprüngliche bewahrt haben. Schon Ryssel hat für P hervorgehoben, daß die Erweiterungen ganz dem Charakter der übrigen Partien entsprechen.<sup>1</sup> Zur Redseligkeit des Erzählers stehen sie jedenfalls in keinem Gegensatz und lexikographisch und syntaktisch bietet sich kein Hindernis. Entbehrlich ist das Gebet freilich. Aber entbehrlich ist in der Darstellung für das Verständnis noch vieles. Man vergleiche nur die Erzählung bei Michael Syrus mit seiner Vorlage und wird keinen wichtigen Zug vermissen, obwohl der Kompilator den Text des Zacharias auf fast die Hälfte des Umfanges zusammengestrichen hat. Gerade darum müßte vielmehr verwundern, wenn ein späterer Redaktor noch das Bedürfnis zu erweitern empfunden hätte — an dieser Stelle! Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Plus. An der dritten Stelle aber ist die Bemerkung über das Schicksal der Jünglinge geradezu geboten. Hier entspricht das Plus von SP aber nicht bloß einem Be-

<sup>1</sup> Ryssel, *Archiv* XCIII (1894) S 278.

dürfnis des Lesers und ist aus inneren Gründen als ursprünglich gefordert, sondern es wird durch Jakob von Sarug und die Passio des Gregor von Tours<sup>1</sup> positiv bezeugt, daß die syrische Legende diesen Zug aufwies.

Zu diesen größeren Erweiterungen fügen sich noch zahllose kleinere, denen bei DLC (E) gewöhnlich eine kürzere Fassung entspricht. An verhältnismäßig wenig Orten sind andere Ausdrücke gewählt; vgl. z. B. die für die Kritik nicht unwichtige Stelle 81, wo das auffallende: „acht von ihnen“ ersetzt ist durch „der ganze schöne Kranz der Gläubigen“. Das textgeschichtliche Ergebnis ist sonach folgendes: Die älteste syrische Prosadarstellung der Siebenschläferlegende wird durch *Sachau 321* vertreten,<sup>2</sup> von welchem *Par. 235* unmittelbar abhängt. Der Text bei Zacharias Rhetor und „Dionysios von Tellmahre“ gehen auf eine Epitome zurück, welche beim ersteren mannigfach weitergestaltet wurde, beim letzteren aber nur in einzelnen Ausdrücken geändert vorliegt. *Add. 12160* stellt vielleicht noch einen Text der Epitome dar, wie sie vor der Aufnahme in die Chronik ausgesehen hat. *Add. 14641* dagegen setzt bereits die beiden Geschichtswerke voraus. Einen Mischkodex, zwischen der pseudo-dionysianischen Chronik und P stehend, besitzen wir in *Sachau 222*.

Es erübrigt, die Belege für diese Behauptungen anzuführen. Leider muß ich hier darauf vorerst verzichten. Ich hoffe aber demnächst eine Ausgabe von *Sachau 321* vorbereiten zu können.

<sup>1</sup> *Passio c. q. Narrante autem Malcho fratribus, quae ei contigissent, in urbe, ingressus episcopus etc.*

<sup>2</sup> Auch für die anderen Partien bewährt sich der Kodex als vorzügliche Überlieferung; z. B. für die Vita des Gregorios Thaumaturgos verglichen mit *Add. 14, 648*, für des Amphilochios Homilie auf den hl. Basilios verglichen mit *Add. 12, 174*, für die Lebensgeschichte des hl. Antonios mit *Par. 236, 317, Add. 14, 732* u. a. Bedjan, *Acta V* (1895) S. VI urteilt: „*Le manuscrit . . . paraît être très ancien, et il est très avarié, mais d'une très belle calligraphie en Estrangelos.*“