

# NAJSTARIJI GRČKI ACCUSATIVUS CUM INFINITIVO

Iako infinitivi nisu veoma česti glag. oblici mikenskog grčkog, ipak se na natpisima iz Pila sreću nekoliko puta, i to obično posle glagola εὔχομαι i ὀφείλω. Na primer:

Eb 297, 1 i-je-re-ja e-ke-qe e-u-ke-to-qe e-to-ni-jo e-ke-e te-o

2 ko-to-po-o-ko-de ko-to-na-o ke-ke-me-na-o o-na-ta e-ke-e

(=Ιέρεια ἔχει τε εὔχεται τε ?\*εστώνιον? ἔχειν θεῶν?

κτοινάων κεκερμενάων ὀνατῶν ἔχειν)

Ep 704, 5 e-ri-ta i-je-re-ja e-ke e-u-ke-to-qe e-to-ni-jo e-ke-e te-o...

(=Ἐρίθα Ιέρεια ἔχει εὔχεται τε ?\*εστώνιον? ἔχειν θεῶν?)

Eb 338, 1-2 ka-pa-ti-ja ka-ra-wi-po-ro... e-ke-qe to-so-de pe-mo

ke-ke-me-no ko-to-no... o-pe-ro-sa-de wo-zo-e o-wo-ze

(=Καρπαθία κλαφιδόρος... ἔχει τε τοσόνδε φερμὸν

?κεκερμένω κτοίνω... ὀφείλονσα δὲ φόρζειν ὃ? φόρζει)

Ep 704, 7 ka-pa-ti-ja ka-ra-wi-po-ro e-ke ke-ke-me-no o-pe-ro-sa

du-wo-u-pi wo-ze-e o-u-wo-ze

(=Καρπαθία κλαφιδόρος ἔχει κεκερμένω ὀφείλονσα ?\*δυωῦφι

φόρζειν ? ὃ οὐ φόρζει)

An 218, 1 o-da-a, a-na-ke-e o-pe-ro-te.

(=Ὀδάα ἀνάγειν ὀφείλοντες).

Kaošto se vidi iz gornjih primera, upotreba infinitivne konstrukcije posle glagola εὔχομαι i ὀφείλω (poznata još od Homera) karakteristična je i za grčki jezik mikenske epohe. Iako nam sve reči nisu poznate (na pr. e-to-ni-jo) i poneke pojedinosti teksta nisu sasvim jasne (na pr.: wo-zo-e o-wo-ze, du-wo-u-pi wo-ze-e o-u-wo-ze). Oblik wo-zo-e je po svoj prilici pisareva greška umesto pravilnoga wo-ze-e (=Fépein <\*urgje-en).

Autori Documents in the Mycenaean Greek (p. 90) su u Eb 297 i Ep 704 opazili konstrukciju akuzativa sa infinitivom, iako se u ovom slučaju može kriti obična infinitivna konstrukcija uz glagol εὔχομαι. Međutim u drugom primeru (Ep 704, 5-6: ... da-mo-de-mi a-si ko-to-na-o ke-ke-me-na-o o-na-to e-ke-e to-so pe-mo =... ἄμος δὲ μὴν φασὶ κτοινάων κεκερμενάων ὀνατῶν ἔχουν τόσον φερμὸν ὀδν, φερμῶν) imamo najstariji zabeleženi akuzativ sa infinitivom u rčkom jeziku posle verba dicendi (φημί). Tekst je u poslednjem primeru i sa leksičke, i sa fonetske, i sa morfološke i sa sintaktičke rane dosta jasan.

Skoplje.

M. D. P.

FLASAR M., *Eunoe-Mnemosyne* : ZAnt IX 1959 57-83. | Chez Dante les deux fleuves Létè et Eunoè sont les héritiers du couple Lèthè-Mnemosyne, c'est-à-dire de notions issues de la doctrine pythagoricienne de la migration des âmes et appartenant à la mystique antique de basse époque.

## EUNOE — MNEMOSYNE

I

*Die Wasser der Letè und Eunoè in Dantes Divina commedia*

In den letzten Gesängen des *Purgatorio*, welche der Beschreibung des *Paradiso terrestre* und der Vision, der Dante dort teilhaftig wird, gewidmet sind, werden öfters zwei Wasser, zwei Bäche oder Flüsse erwähnt, denen im bunten Gewebe der allegorischen Dichtung Dantes ein besonderer symbolischer Sinn anhaftet. Es sind die aus gemeinsamer, übernatürlicher Quelle fließenden Ströme Letè und Eunoè. Ihre Bedeutung für Dantes Flug zum Himmel liegt darin, daß diese zwei Ströme gemeinsam, als Bad und doppelter Trunk, zu einem eigentümlichen Lustrationsritus verwendet werden, der, zugleich Vergessen und Erinnerung bringend, erst die Seele des Dichters zur eigentlichen Himmelsreise bereit macht und befähigt.

Dantes Beschreibung der Letè und Eunoè ist mit der Beschreibung der Sphären-, bzw. der Himmelsreise des Dichters und seiner Erlebnisse während dieser Reise fest verbunden, so daß man an mehreren Stellen der Gesänge 28—33 des *Purgatorio* von diesen Flüssen Kunde bekommt. Hier mag nur das Bedeutsame hervorgehoben werden, da ja Letè, öfters nur um der Verdeutlichung der Topographie willen erwähnt wird. Im 28. Gesang des *Purgatorio* gelangt Dante, nachdem er mit Vergil durch eine Einhegung von Flammen in die Höhe des irdischen Paradieses gekommen war und nachdem ihn Vergil verlassen hat, an die Grenze des irdischen Paradieses. Diese Grenze bildet ein Bach oder Fluß. Es ist Letè, die durch einen dunkeln Wald fließt, so daß kein Sonnenstrahl sich in ihr spiegeln kann. Es ist so recht ein verborgener dunkler Fluß des Vergessens. Und doch muß der Leser hören, daß das Wasser des Baches an krystallener Klarheit alle irdischen Gewässer weit übertrifft, daß seine Ufer voll Blumen sind und daß sich auf der anderen Seite eine wundervolle, sonnige und blumenreiche Wiese befindet (vgl. *Purg.* 28: 61—70, 121—144). Solch ein in der irdischen Wirklichkeit unmögliches Ineinanderspielen zweier grundverschiedener Bilder und Beschreibungen mahnt zur Vorsicht bei der Interpretation. Es zeigt, daß es sich wohl um Bilder von eigenem symbolischen Wert handelt, die der Dichter auf Grund alter Überlieferung handhabt. Denn ein Ineinanderfließen des Bildes vom wohlbekannten, stillen, dunkeln, verborgenen Wasser der Lethe und des in hellenischen und christlichen Anschauungen wohlbekannten paradiesischen Blumen-

gartens altorientalischen Ursprungs muß bei Dante einen Grund und Sinn haben, umso mehr als Lethe in der antiken und mittelalterlichen Überlieferung in der Regel als Unterweltsfluß oder Quelle bekannt war, aber nicht als Grenzwasser des (irdischen) Paradieses, obwohl Lethe in der Unterwelt der Vergilischen Aeneis schon durch das Elysium fließt. Das ist eine Eigentümlichkeit der Topographie des Vergilischen Jenseits, die aus besonderen antiken, mystischen Lehren erwachsen ist. Dieser Ursprung des Bildes, der durch das Elysium fließenden Lethe bei Vergil, zeigt wiederum, daß man auch Dantes Grenzflüsse des irdischen Paradieses nicht ohne genügenden Grund als ein Produkt der Phantasie des Dichters bezeichnen kann, da ja auch Dantes Jenseitsvorstellungen, gleich jenen Vergils, aus älteren Quellen zum größten Teil bezogen und keineswegs von vornherein als Schöpfungen Dantes zu betrachten sind.

Dantes Beschreibung der Letè und Eunoè enthält ganz bestimmte Anhaltspunkte, die eine Möglichkeit bieten, dem Ursprung des antithetischen Paares auf die Spur zu kommen. Im *Purgatorio* 31, 91–102 wird berichtet wie Matelda Dante in den Fluß der Letè zieht, ihn ins Wasser der Letè taucht und wie Dante vom Wasser der Letè trinkt. So gelangt Dante in das irdische Paradies. Sein Flug durch die Sphären bis zum Empyreum kommt aber erst nach einem zweiten Trunk, dem Trunk des Wassers der Eunoè (*Purg.* 33, 138). Dabei muß man besonders hervorheben, daß von einem Eintauchen in das Wasser der Eunoè bei Dante kein Wort fällt. Erst die Wirkung beider Wasser befähigt die Seele zur Sphärenreise und zum Übergang in den Himmel. Die Worte, die die wundertätige Kraft des Wassers der zwei Flüsse erklären, müssen hierher gestellt werden:

L'acqua che vedi non surge di vena,  
che ristori vapor che gel converta,  
come fiume ch'acquista e perde lena;  
ma esce di fontana salda e certa,  
che tanto dal voler di Dio riprende,  
quant' ella versa da due parti aperta.  
Da questa parte con virtù discende  
che toglie altrui memoria del peccato;  
dall' altra d'ogni ben fatto la rende.  
Quinci Letè; così dall'altro lato  
Eunoè si chiama; e non adopra,  
se guinci e quindi pria non è gustato.  
A tutt' altri sapori esto è di sopra.  
(*Purg.* 28, 121–133).

Der symbolische und mystische Sinn dieser Bilder ist klar gekennzeichnet.

Um zusammenzufassen: es handelt sich also um zwei Flüsse von übernatürlichem „Wasser“ die aus derselben, göttlichen Quelle fließen. Der eine, Letè, bringt der darin eingetauchten Seele das Vergessen der Sünde, der andere, Eunoè, bringt der Seele, die von seinem Wasser

getrunken, die Erinnerung an alle begangenen guten Taten. Beides macht die Seele zur eigentlichen Himmelsreise, zum Übertritt in das Jenseits, in eine andere Welt, bereit. Auf den ersten Blick ist dies scheinbar eine einfache und leicht verständliche allegorische Beschreibung, die im Grunde der christlichen, kirchlichen Lehre entsprechen könnte. Doch wenn auch ein Vergessen aller Sünden beim Übergang in den Himmel auch im Sinne der christlichen Lehren wohl als am Platze empfunden werden konnte, so ist es doch, vom Standpunkt derselben Lehre, etwas befremdlich, warum die Seele, die sich dem „sündigen“ Erdenleben entzieht, sich der im Erdenleben begangenen guten Taten erinnern soll, warum sogar eben solch ein Erinnern der Seele erst die eigentliche Himmelsfahrt ermöglichen soll. Man kann wohl oder übel eine Erklärung auf Grund christlicher Auffassungen geben. Das ist auch meist das Vorgehen der Erklärer Dantes, die damit aber im Grunde nur mit anderen Worten die Auffassung, die man bei Dante selbst vorfindet, wiedergeben. Es wird auf diese Weise die Frage, wozu solch ein Sicherinnern an begangene gute Taten in einer christlichen Himmelsfahrt nötig ist, nicht gelöst, noch wird die Grundvorstellung, die hinter der christlichen Umdeutung, welche man bei Dante findet, versteckt ist, auf diese Weise bestimmt.

## II

### Neuere und ältere Erklärungsversuche

Indem ich mich mit der Frage des Einflusses der *Divina commedia* (als Vermittlerin antiker Überlieferung) auf das Werk des jugoslawischen Dichters Petar Petrović Njegoš (1813–1851) befaßte, mußte ich auch die Stellen, welche von den Flüssen Letè und Eunoè bei Dante sprechen, behandeln. Dabei kam ich zum negativen Schluß, daß von einem nachweisbaren und unzweideutigen Einfluß Dantes auf das Werk des jugoslawischen Dichters in diesem Falle, wie auch in anderen ähnlichen Fällen, nicht die Rede sein kann, ja daß solch ein Einfluß Dantes auf Njegoš überhaupt nicht wahrscheinlich ist, wie ich noch im Abschnitt V. dieser Arbeit etwas eingehender zeigen werde. Andererseits aber kam ich zu einer Erklärung der Geschichte und des Ursprungs von Dantes Letè-Eunoè auf Grund antiker Parallelen. Die mir in Belgrad zu jener Zeit zur Verfügung stehenden neueren, modernen Kommentare und Untersuchungen über Dante gaben über den Ursprung von Dantes Eunoè, bzw. Letè-Eunoè, entweder keinerlei Auskunft, oder sie bezeichneten Eunoè als Dantes Erfindung, oder es wurde eben einfach festgestellt, daß keine Erklärung von Dantes Eunoè bislang vorliege. Jetzt habe ich Gelegenheit, eine Reihe neuerer und älterer Kommentare und Untersuchungen, die Dantes *Purgatorio* gewidmet sind, durchzusehen und muß feststellen, daß einige ältere Erklärer auf die in Frage stehenden antiken Parallelen zum Teil hingewiesen haben. Dennoch habe ich Grund genug, meine Erklärung, die mir ziemlich wahrscheinlich und einleuchtend erscheint, hier vorzulegen,

denn es hat keine der älteren Erklärungen weder eine möglichst befriedigende Antwort auf die Frage über den Ursprung des Paares Letè-Eunoè bei Dante gegeben, noch die in dieser Hinsicht wichtigste gnostische Parallele berücksichtigt, oder einen Ausläufer derselben Grundvorstellung und desselben mystischen Trunkes im Schrifttum der mittelalterlichen Platoniker verzeichnet. Weiter tritt noch ein Grund hinzu. Die modernen, mir jetzt in größerer Zahl zugänglichen Kommentare und Untersuchungen über Dantes Werk, kennen scheinbar die wenigen älteren Erklärungsversuche, die auf antiken Parallelen fußen, überhaupt nicht, oder sie verschweigen sie als gänzlich unbefriedigend.

Es zeugen von solch einer Einstellung die neueren Kommentare und Werke, die auf Vollständigkeit ohne Zweifel Anspruch stellen und zur Zeit die Resultate der Danteforschung bieten. So sieht Natalino Sapegno in seinem 1956 veröffentlichtem Kommentar<sup>1)</sup> in Letè eben den antiken Fluß der Unterwelt, aber Eunoè ist ihm „nome foggiano da Dante, aiutandosi con quei vocaboli greci che gli fornivano i lessici medievali: composto di *eu* e di *nous*, significa „buona mente, memoria del bene“ (analogamente al *Protonoe* „prima mente“, di *Conv.* II, III, 11)“. Weitere Erklärungen bietet Sapegno nicht. In den Jahren 1952–1954 wurden die bedeutenden Arbeiten von Augustin Renaudet<sup>2)</sup> und Paul Renucci<sup>3)</sup> veröffentlicht, die sich mit den antiken Elementen im Werke Dantes befassen, doch bieten diese Arbeiten, obwohl man in ihnen Eunoè erwähnt, keinerlei Auskunft über den Ursprung des Namens und der Vorstellung. Ähnlich jenen bei Sapegno sind die Worte, die Giorgio Siebzeher-Vivanti in seinem 1954 erschienenen Wörterbuch der Eunoè widmet<sup>4)</sup>: „Eunoè ignoto alla tradizione, è nome coniato da Dante sul greco *eunous* (=di buon sentimento) e dato a un ruscello che scorre nel Paradiso terrestre alimentato dalla stessa fonte da cui proviene Letè; ma, mentre chi beve l'acqua di questo dimentica il peccato, Eunoè ravviva la memoria delle azioni buone commesse (o in gen.: del bene)“. Für Letè<sup>5)</sup> weist er, selbstverständlich, auf den antiken Unterweltfluß Lethe hin. Die „memoria“ welche das Wasser der Eunoè erweckt, ist auch für diesen Erklärer „memoria d'un' azione“<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Dante Alighieri *La Divina Commedia a cura di Natalino Sapegno, Il Purgatorio*, Firenze 1956, 322 zu *Purg.* 28, 130–131.

<sup>2)</sup> *Dante humaniste*, Paris 1952, 427, 544.

<sup>3)</sup> *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris 1954, 234–235.

<sup>4)</sup> *Dizionario della Divina Commedia*, Firenze 1954, 195.

<sup>5)</sup> *Dizionario* 300.

<sup>6)</sup> *Dizionario* 328. — Man muß hinzufügen, daß dieses neue Wörterbuch zu Dante keinerlei Fortschritt in der Erklärung der Doppelflüsse Letè–Eunoè in den letzten 50 Jahren verzeichnet. Denn auch die am Ende des 19. Jahrh. verfaßten Iamnelwerke haben keine Erklärung der Flüsse geboten. Vgl. Paget Toynbee (*Dictionary of Proper Names and Notable Matters in the Works of Dante*, Oxford 1898, 222 i 334; G. A. Scartazzini *Enciclopedia Dantesca I*, Milano 1896, 731 und 127. — Nebenbei: Die Bibliographie der deutschen Dante-Literatur von 1416–1927, *Dante in Deutschland* (Heidelberg 1929), von Theodor Ostermann enthält auf

Attilio Momigliano<sup>7)</sup> paraphrasiert in seiner Erklärung einfach Dantes Text, indem er sagt, daß nach Dante Letè das Vergessen der Sünden bringt, während Eunoè „restituisce la memoria del bene fatto“, doch warum, auf Grund welcher Gedankenentwicklung sich die Seelen die Erinnerung an begangene gute Handlungen wiedererobert (riacquistata sagt Momigliano) und was das für die Himmelfahrt der Seele bedeuten soll, sagen auch diese Erklärungen nicht. Aus Momiglianos Kommentar zum *Purgatorio* 33, 127<sup>8)</sup> sieht man, daß er den zweifachen Trunk von den Wassern der Letè-Eunoè für eine Erfindung Dantes hält, denn er sagt: „Di qui la genialità e la convenienza poetica dell'invenzione del doppio lavacro (eigentlich ist es ein Bad und ein zweifacher Trunk), che cancella il ricordo del male commesso e libera le anime dall'oppressione che le ha atristate lungo le cornici del monte, e vi costituisce quello del bene, che la penitenza aveva spento“. Ganz unbestimmt ist die Bemerkung in der von der italienischen Dante-Gesellschaft betreuten Ausgabe der *Divina Commedia*<sup>9)</sup>: „Eunoè: buona mente, cioè memoria: ossia ricordanza del bene; ed è voce formata di parole greche ben note alla cultura medievale“. Daraus geht allenfalls hervor, daß Eunoè keine antike Bezeichnung sei. Noch unbestimmter ist Henri Longnon<sup>10)</sup>. Alexandre Masson<sup>11)</sup> weist auf die griechische Herkunft der Flußnamen Letè-Eunoè hin, wobei er Eunoè mit „εὐνοία, bienveillance, bon souvenir“ deutet und findet<sup>12)</sup> „que l'Eunoè rend la mémoire des bonnes actions accomplies“<sup>13)</sup>. Auch Theophil Spoerri<sup>14)</sup>, obgleich er eingehend über die letzten Gesänge des Fegefeuers spricht, erwähnt nur Letè, aber nicht Eunoè. Ja selbst Johannes Oeschger<sup>15)</sup>, dessen Untersuchung eben antiken und mittelalterlichen Elementen in der *Divina Commedia* gewidmet ist, erwähnt Letè-Eunoè überhaupt nicht.

fälligerweise in ihrem „Autoren- und Sachregister“ weder Eunoè noch Letè, und auch keine von den Stellen, die im *Purgatorio* über diese Flüsse sprechen. Ebenso findet man die Stichwörter Flüsse, Mnemosyne, Paradiesflüsse im Sachverzeichnis nicht. Auch in der mit Bemerkungen über die behandelten Stellen versehenen Bibliographie von Aldo Valone *Gli studi Danteschi dal 1940 al 1949* (Firenze 1950) finde ich in der Abteilung IV (Studi sulla *Divina Commedia*, 47–73) keine Arbeiten, die sich besonders mit den Wassern Letè und Eunoè bzw. mit den entsprechenden Versgruppen im *Purgatorio* 28,31 und 33 befassen.

<sup>7)</sup> *La Divina Commedia di Dante Alighieri commentata di Attilio Momigliano, II, Purgatorio*, Firenze 1953, 481 zu *Purg.* 123, 127–129.

<sup>8)</sup> A. Momigliano o. c. 525.

<sup>9)</sup> Dante Alighieri *La Divina Commedia, testo critico della Società Dantesca Italiana riveduto col commento Scartazziniano rifatto da Giuseppe Vandelli* (quindicesima edizione completa), Milano 1951, 655 zu *Purg.* 28, 131.

<sup>10)</sup> Dante *La Divine comédie*, Paris, éd. 1951, 618: „Eunoè, en grec, veut dire „bonne pensée“, et, donc, „mémoire“; et, partant, dans le sens où Dante le prend, „mémoire du bien“.

<sup>11)</sup> Dante *La Divine Comédie, Purgatoire*, Paris 1948, 256 zu *Purg.* 28, 127–132.

<sup>12)</sup> A. Masson o. c. 251 zu *Purg.* 28, 25.

<sup>13)</sup> A. Masson o. c. 303 zu *Purg.* 33, 145, wo A. M. sagt, die Seele sei rein, weil sie ihre Sünden gebeichtet und „il ne se souvient plus que du bien qu'il a fait“.

<sup>14)</sup> *Einführung in die Göttliche Komödie*, Zürich 1946.

<sup>15)</sup> *U Antikes und Mittelalterliches bei Dante*, Halle 1944.

Es mag zuletzt von den neueren Arbeiten über Dantes Gedicht das bedeutende Werk von S. Rüegg<sup>16)</sup> noch von dem Standpunkt, den die moderne Danteforschung bezüglich der Frage vom Ursprung der Letè-Eunoè einzunehmen scheint, Zeugnis ablegen. A. Rüegg, der in seinem Werke ein außerordentlich reiches Material aus Antike und Mittelalter zusammengestellt hat und so auch mancher recht nebensächlichen Einzelheit in Dantes eschatologischen Vorstellungen eine historische Erklärung gab, findet<sup>17)</sup> dennoch keine Erklärung für Dantes Eunoè. Seine Auffassung kommt in folgenden Worten zum Ausdruck: „Eine Mischung von hellenischen und jüdischen Einflüssen ist die Gleichsetzung der Flüsse des Gartens Eden mit den Strömen der Lethe und Eunoè, wobei es nicht auszumachen ist, woher Dante die Vorstellung und den Namen der Eunoè hat“. Rüeggs Auffassung nimmt den Umstand, daß es sich um Grenzflüsse des irdischen Paradieses, die aus derselben Quelle fließen und nicht um die vier Paradiesflüsse der altorientalischen Überlieferung handelt, und zwar um solche, die ein Paar mit entgegengesetzten Eigenschaften bilden, nicht in Betracht. Dennoch kann man vielleicht etwas von der Auffassung, daß das Motiv der Paradiesflüsse etwas zum Bild der Letè-Eunoè beigetragen hat, als begründet ansehen. Neuere und ältere Erklärer finden nämlich meistens, daß Dante nur von einer Quelle, die der Letè und Eunoè gemeinsam ist, spricht, weil er dasselbe von Euphrates und Tigris weiß. (*Purg.* 33, 12). Diese Annahme ist wohl begründet und Boethius *Cons. Philos.* V metr. 1 kann auch die literarische Quelle sein, aus der Dante sein diesbezügliches Wissen bezogen hat. Dabei muß man aber auch Isidor *Etym.* 13, 21 und das spätere christliche Schrifttum mit in Rechnung ziehen und wohl Sallust als den ältesten bekannten und von späteren Schriftstellern erwähnten Zeugen ansehen<sup>18)</sup>. Die gemeinsame Quelle des Tigris und Euphrates war ein Topos der antiken Geographie, wie uns auch Lucan *Phars.* 3, 256–259 zeigt.

Auch im größten Teil der älteren Kommentare und Untersuchungen über die *Divina Commedia* findet man keinerlei Erklärung für Dantes Eunoè und es wird meistens die Ansicht vorgetragen, daß es sich um eine Erfindung Dantes handle<sup>19)</sup>. So spricht Arturo Graf<sup>20)</sup> vom Grenzfluß des irdischen Paradieses bei Dante und meint, daß Dante die nur allzu bekannten vier Flüsse des Paradieses eben nicht verwendet, sondern etwas neues schafft. Graf findet, Dante habe Euphrates und Tigris nur erwähnt und Fison und Gehon mit Letè und Eunoè vertauscht, wobei er Letè „modernisierte“. Woher Dante Eunoè nimmt, sagt Graf nicht und, da er meint, in dieser Beschreibung komme zum Ausdruck, daß Dante „padrone a casa sua“ sei, so rechnet

<sup>16)</sup> Die Jenseitsvorstellungen und die übrigen literarischen Voraussetzungen der *Divina Commedia*.

<sup>17)</sup> Jenseitsvorstellungen 2, 157.

<sup>18)</sup> Vgl. Edward Moore *Studies in Dante I*, Oxford 1896, 284.

<sup>19)</sup> Vgl. auch Ernest de Lamine, der in seinen Bemerkungen meint, daß Eunoè eben Dantes Erfindung sei (*La D. C., Le Purgatoire*, Paris 1914, 386–387).

<sup>20)</sup> *Lectura Dantis, Il canto XXVIII del Purgatorio*, Firenze 1902, 14.

er wohl auch mit der Möglichkeit, Eunoè könne eine Erfindung Dantes sein. Auch Vittorio Cian<sup>21)</sup>, der die Schlussszene des *Purgatorio* bespricht, gibt keinerlei Erklärung über den Ursprung der Eunoè und findet nur Dantes Eunoè „doveva ravvivare... la virtù del bene operare e, insieme, la coscienza del ben operato“. Selbst W.W. Vernon<sup>22)</sup>, der seine volle Aufmerksamkeit und ein außerordentlich reiches Wissen in zwei Bänden seiner Vorlesungen über das Fegefeuer Dantes niedergelegt hat, gibt keine Erklärung der Letè-Eunoè, außer derjenigen, die man bei Dante findet. Schon diese Beispiele aus der älteren Literatur über Dantes *Purgatorio* zeigen zur Genüge, daß auch die ältere Danteforschung um eine Deutung der Eunoè in Verlegenheit war. Es ist nicht ohne Bedeutung festzustellen, daß auch die ersten Erklärer Dantes, denen ohne Zweifel das mittelalterliche Schrifttum gut bekannt war, soviel ich weiß, keine Deutung der Eunoè geben. Ja selbst Boccaccio widmet in seiner Erklärung der Lethe (*De genealogia deorum* III 17) kein Wort der Eunoè, obwohl er von Dantes Letè spricht: „Hunc fluvium ponit Virgilius apud Elysios campos et eo illos potari, quos Mercurius vult reverti ad corpora... Dantes vero noster illum describit in summitate montis purgatorii, et ex illo dicit animas mundas et caelo dignas potare, ut obliviscantur praeteritorum malorum, quorum memoria felicitati perpetuae praestaret impedimentum...“ Man kann daraus mit Grund folgern, daß, wenn Dante seine Flüsse Letè-Eunoè aus einer älteren Quelle übernommen, diese Quelle vielleicht keine sehr bekannte und der christlichen Kirche vielleicht auch nicht ganz genehme war.

Doch der Umstand, daß die neuere Danteforschung, ähnlich wie der größte Teil der älteren, keine Deutung des Ursprungs der Eunoè bietet, ist auffällig, da am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrh. einige kurze Bemerkungen und Notizen ein nicht zu unterschätzendes Material an antiken Parallelen zur Letè-Eunoè ans Licht förderten. Die älteste mir bekannte Erklärung der Letè-Eunoè auf Grund eines solchen Vergleiches findet man im Werke des italienischen Spezialisten für antike Epigraphik und Numismatik Celestino Cavedoni, der sich auch mit der Frage, ob Dante des Griechischen einigermaßen mächtig war, befaßt hat<sup>23)</sup>. C. Cavedoni meint, Dante kam auf den Gedanken von den zwei Flüssen Letè-Eunoè, indem er Plinius *N. h.* 31, 11, oder Isidorus von Sevilla *Etym.* 13, 13 gelesen, wo die zwei von Pausanias 9, 39, 8 erwähnten boiotischen Quellen, deren eine Vergessen und die andere Erinnerung bringt, in lateinischen Katalogen wundervoller mineralischer Quellen vorkommen. Doch findet C. Cavedoni, daß Dante den Namen Eunoè selbst aus griechischen Elementen, die man in mittelalterlichen Quellen vor-

<sup>21)</sup> *Lectura Dantis, Il canto XXXIII del Purgatorio*, Firenze 1936, 22.

<sup>22)</sup> *Readings on the Purgatorio of Dante chiefly based on the Commentary of Benvenuto da Imola II*, London 1897, 453, 651.

<sup>23)</sup> *Osservazioni critiche intorno alla questione se Dante sapesse di greco, in Opuscoli religiosi, letterari e morali*, Tomo VIII, Modena 1860, 3 ff.

findet, zusammengesetzt hat (ähnlich wie er das auch für Protonoe *Conv.* 2, 4 voraussetzt). Diese Erklärung C. Cavedonis war offenbar Gerhard Gietmann unbekannt, als er fünfundzwanzig Jahre später den antiken Ursprung von Dantes Letè—Eunoè für wahrscheinlich hielt. Denn G. Gietmann<sup>24)</sup> fügt seinen Ausführungen über Dantes Beschreibung des Paradieso terrestre eine Anmerkung hinzu, die auf das antike Paar Lethe—Mnemosyne bei Pausanias aufmerksam macht, aber Plinius und Isidorus nicht erwähnt. Die Anmerkung lautet: „Bei Pausanias finden sich die Flüsse Lethe und Mnemosyne in der Höhle des Trophonius; es scheint, daß Dante seine Flüsse direkt oder indirekt daher entlehnte und nur Mnemosyne mit Eunoè, richtiger Eunoia, vertauschte, weil dieses Wort gerade die gute Denkart bedeutet“. Es wird auch Domenico Palmieri derselben Ansicht sein<sup>25)</sup>, obgleich er nur vorsichtig Gietmanns Meinung ohne weitere Deutung wiedergibt<sup>26)</sup>.

Ein neuer Beitrag zur Lösung des Problems ist die Frage, die 1903 ein klassischer Philologe gestellt hat, ohne wieder von den älteren Erklärungsversuchen Cavedonis und Gietmanns Notiz zu nehmen. Jane E. Harrison<sup>27)</sup> erinnert zuerst an die aus den orphischen, Unterweltspässen bekannten zwei Quellen, Lethe und Mnemosyne, und findet mit gutem Grund, daß diese eine „close analogy“ in Dantes Letè—Eunoè haben. Darauf fährt Harrison fort: „Commentators say nothing as to whence Dante borrowed his Eunoè. Can any reader of the *Classical Review* supply his source? My immediate reason for asking this question is that, in another Orphic tablet (Kaibel, I. G. S. I. 642), the words occur: ἀλλ' ὁπότε μ' ψυχῇ φάος ἡελίου δειξίον ε...οιας. Kaibel restores εἰσθι. ὡς δει. Prof. Comparetti εὐνοίας [eigentlich ἐννοίας, Druckfehler?]; neither seems to me quite satisfactory, and I would suggest δειξίον E[ὐ]νοίας. Eunoia, consciousness of good, seems analogous to the Platonic ἀνάμνησις and the well may lurk in some obscure Neoplatonic writer. Or is it a local Pythagorean tradition surviving to Dante's time in Lower Italy, the home of the tablets?“. Im selben Jahre, da diese Frage in der *Classical Review* gestellt wurde, hat Jane E. Harrison auch ihr Buch *Prolegomena to the Study of Greek Religion* veröffentlicht, dessen Einführung sie am 9. September 1903 zeichnete. Im Abschnitt über die Orphische Eschatologie<sup>28)</sup> wird da recht ausführlich von der Möglichkeit gesprochen, daß Dantes Letè—Eunoè letzten Endes auf die zwei Quellen der orphischen Eschatologie zurückzuführen sind. Doch wird da für das nur teilweise erhaltene Blättchen aus Sybaris nicht die Vervollständigung Eunoia sondern Ennoia vorgeschlagen. In diesem Buche findet J. E. Harrison, daß nicht nur

<sup>24)</sup> Die Göttliche Komödie und ihr Dichter Dante Alighieri, Freiburg in Breisgau 1885, 282.

<sup>25)</sup> *Commento alla Divina Commedia, II Purgatorio*, Prato 1899, 379—380 zu *Purg.* 28, 131.

<sup>26)</sup> Palmieri o. c. 449.

<sup>27)</sup> *Dante's Eunoè and an Orphic Tablet*, *Classical Review* 17, 1, 1903, 58.

<sup>28)</sup> *Prolegomena* 583 ff.

der Gedanke, sondern auch der Name Eunoia (d. h. Eunoè) vielleicht Dante durch eine analoge orphische Ennoia suggeriert wurde, und meint, es habe Dante möglicherweise von einer Ennoia — Quelle gewußt und den Namen selbständig zu Eunoia modifiziert.

Auf die Frage, die J. E. Harrison in der *Classical Review* gestellt hat, antwortete im selben Jahre J. A. Stewart<sup>29)</sup>, der sich in seinen Vorlesungen über Platos Mythologie schon über denselben Gegenstand geäußert hat. Doch ist Stewart zuerst der Meinung, Dante habe kein Wissen von den orphischen Mythen gehabt, und auch sicher Pausanias 9,39 nicht gelesen, während er es nicht für ausgeschlossen hält, daß Dante Plinius *N. h.* 31. 15 kannte. So kommt er auch zuerst zum Schluß, daß Dante wohl die Hydrographie des Paradieses aus der *Genesis* mit der Lethe aus Vergils *Aeneis VI* verbunden hat, und so „quite independently of mythological tradition“, auf den Gedanken kam, neben den Fluß des Vergessens einen Fluß der Erinnerung zu stellen. Dabei meint Stewart, es sei dies eine „very natural idea“, was mir doch recht wenig einleuchtend scheint, hat man den symbolischen Charakter von Dantes Beschreibung im Sinne. Um so weniger einleuchtend, als sich Stewart selbst verpflichtet fühlt, seine diesbezüglichen Worte folgendermaßen zu schließen: „although his description of the attributes of Eunoè as stream of Memory, certainly resembles Platonic and Neo-platonic passages in which the process of ἀνάμνησις is identified with that of ἀνάμνησις“. Ja es geht Stewart in seinen Ausführungen, offenbar durch die Frage von J. E. Harrison beeindruckt, noch weiter, da er auf das ψυχρὸν ὕδωρ und das refrigerium der vorchristlichen und christlichen Literatur und Epigraphik aufmerksam macht, und endlich doch meint, es sei geboten, eine nähere Quelle für Dantes Eunoè in den christlichen Grabinschriften zu suchen. Zuletzt wird doch zugegeben, man könne voraussetzen, daß auch eine orphische Überlieferung mit im Spiele sei.

Jane E. Harrison bekam noch eine Antwort auf ihre Frage, und zwar von E. G. Parodi<sup>30)</sup>, der aber Stewarts Erklärung nicht annimmt, sondern auf diejenige von C. Cavedoni zurückgreift. Die von J. E. Harrison gestellte Frage führte endlich noch zu einem weiteren Deutungsversuch mittels derselben antiken Parallelen. Francesco d' Ovidio<sup>31)</sup> meinte, es habe Dante seine Lethe dem VI. Buche der *Aeneis* entnommen, und fügte hinzu: „Il Letè ha una non virgiliana antitesi<sup>32)</sup> nell' Eunoè... L'origine meramente psicologica della finzione dantesca starebbe in codesta conveniente mitigazione del concetto dell' Eneide, e nell' utile contrapposto della funzione mistica; ma gli è che insieme v'è un'origine tradizionale, e di doppia tradizione“. D'Ovidio meinte dabei die Quellen Boiotiens, die Plinius und Isidorus erwähnen, aber deren Namen Lethe und Mnemosyne nur in Pausanias' griechischem

<sup>29)</sup> *The Source of Dantes Eunoè*, *Classical Review* 17, 1903, 117—118.

<sup>30)</sup> *Bulletino della Società Dantesca Italiana*, N. S. 11, 1904, 238.

<sup>31)</sup> *Nuovi studi danteschi, II Purgatorio e il suo preludio*, Milano 1906, 423—433.

<sup>32)</sup> d'Ovidio o. c. 430.

Texte vorkommen. Daher kam d'Ovidio auch zum Schluß: „Dante dunque ben difficilmente conobbe il secondo dei due nomi [d. h. die Memnosyne], com'è pure arduo a credere che avesse notizia, nemmeno indiretta, del nome Eunoia che or sembra trovarsi in un'antica lami-netta orfica“. Es scheint mir hier geboten d'Ovidios Ausführungen etwas vollständiger wiederzugeben, denn er findet weiter dennoch eine Möglichkeit, daß Dante irgendwo an die antike, heidnische Überlieferung anknüpfte: „Ma a buon conto una tradizione pagana consociante due fiumi di contrario effetto pervenne sino a lui, la quale o per occulte vie gli recasse perfino il greco nome medievamente alterato, nella forma e nel senso, o se non altro gli fornì il semplice fatto so-stanziale, lasciandogli da battezzare a suo modo il secondo fiume, il cui vocabolo in fin de conti poté foggiascelo da sé coi pochi brandelli di greccia onde disponeva, e gli ebbe a piacere che consonasse nella desinenza a Lete“. So ist wohl d'Ovidio letzten Endes doch auch der Meinung, es habe Dante denn Namen Eunoë selbst gefunden, daß ihm die zwei Quellen Boiottiens (aber nicht ihre Namen) irgendwie bekannt waren, daß ihm die Lethe Vergils auf den Gedanken brachte „e di unificarle e di trasferir nel regno oltramondano pur l'altra mi-rabil fonte beotica dotata della virtù opposta“, wobei noch die bibli-schen Paradiesflüsse und der aus Boethius gut bekannte Topos der antiken Geographie von der gemeinsamen Quelle des Tigris und Euphrates mit im Spiele ist.

J. E. Harrison hat in der zweiten Ausgabe ihrer *Prolegomena* (im Jahre 1908) auch weiter die Herkunft der Lete—Eunoë Dantes aus dem orphischen Quellenpaar Lethe—Memnosyne bekräftigt. In dieser Ausgabe (sowie in der dritten, 1921) wird der Name auf dem Tafelchen aus Sybaris immer wieder als Eunoia wiederhergestellt. Es ist offenbar, daß J. E. Harrison ihren, in die Form einer Frage ge-kleideten, Deutungsversuch, der mit einer orphischen Eunoia rechnet (*Class. Rev.*), selbst schon 1903 aufgegeben hat, d. h. daß sie der Auf-fassung der *Prolegomena*, Dante habe den Namen Eunoia selbst nach dem Vorbild einer orphischen Eunoia geschaffen, den Vorrang gab. Es nimmt daher auch nicht Wunder, daß die Ausführungen J. E. Harrisons noch zehn Jahre später (1918), bei H. R. Patch<sup>23)</sup> nicht viel Anklang finden, da dieser nur ganz nebenbei auf diese Ausfüh-rungen hinweist und meint, Dantes Flüsse „may possibly go back to the twin fountains, Memnosyne and Lethe, of Greek mythology“. Dies ist auch die letzte mir bekannte Erwähnung der Lethe—Me-nosyne als Ursprungs der Lete—Eunoë. Danach scheinen alle Deu-tungsversuche dieser Art ganz beiseite gestellt und vergessen zu sein. Der Grund wird wohl sein, daß in diesen Deutungsversuchen weder ein genügendes Material an Parallelen, noch eine befriedigende Deu-tung der beiden Flüsse, die Dante so unzertrennlich zusammenstellt, gegeben wurde.

<sup>23)</sup> *Publications of the Modern Language Association of America* 33, Baltimore 1918, 622.

Um zusammenzufassen: Die modernen Erklärer der *Divina com-media* finden, soweit mir bekannt ist, keine befriedigende Deutung des Paares Lete—Eunoë. Die wenigen älteren Deutungsversuche, die auf die antike Parallele Lethe—Memnosyne aufmerksam machen, sind trotz des Materials, welches sie bieten, recht verschieden, kompliziert und mangelhaft. Pausanias, der von zwei bekannten irdischen Quellen Boiottiens spricht und ihre Namen Lethe und Memnosyne erwähnt, kommt als literarische Quelle für Dante nicht in Betracht, da Dante des Griechischen nicht mächtig war. Und selbst wäre dies der Fall, so müßte man voraussetzen, daß Dante die wunderartigen Quellen Boiottiens zu Grenzwassern seines irdischen Paradieses und zu über-natürlichen, von Gott selbst kommenden Flüssen, zu eigenartigen Symbolen umgestaltet hat. Eine recht verwickelte Geschichte, zu der sich noch die Voraussetzung gesellt, Dante habe den griechischen Namen Eunoë selbst zusammengefügt aus griechischen Brocken, die ihm aus dem mittellateinlichen Latein bekannt waren. Dasselbe unbefriedigende Resultat gibt auch die Voraussetzung, daß Dante die zwei boiotischen Quellen aus Plinius oder Isidor gekannt habe. Denn, obgleich das möglich wäre, in diesen zwei lateinischen Quellen werden die boiotischen Wasser in Katalogen der Mineralwasser nur ganz kurz erwähnt, und zwar ohne Namen. Es ist wirklich ganz un-ersichtlich wie Dante auf Grund der Worte bei Isidor *Eym.* 13, 13 (*PL* 82 p. 482): „In Boeotia duo fontes: alter memnoria, alter oblivioni affert“, oder auf Grund der ganz ähnlichen bei Plinius auf den Ge-danken kommen konnte, diese zwei Quellen an die Grenze des irdi-schen Paradieses zu versetzen, sie Lethe und Eunoia zu taufen und ihnen eine mystische Wunderkraft, die Seelen zu Gott und ins Jenseits zu befördern, zuzuschreiben. Mit anderen Worten: es sind die Erwäh-nungen der zwei boiotischen Quellen bei Pausanias, Plinius und Isi-dorus, selbst mit der Lethe des VI. Buches der *Aeneis* zusammen, keineswegs ernstlich als eine direkte oder indirekte literarische Quelle der Lete—Eunoë Dantes anzusetzen.

Etwas anders steht es mit dem Paare der Quellen Lethe—Memo-syne, von dem die orphischen Blättchen sprechen. Hier hat man allen-falls ein Quellenpaar im Jenseits und zwar ein solches, das mit der Jenseitsreise der Seelen verbunden ist. Aber die zwei, erst in der Neuzeit entdeckten Totenflüsse, können keineswegs Dante bekannt gewesen sein, und es besteht ein bedeutender Unterschied zwischen der Beschreibung der Totenflüsse und derjenigen in Dantes *Divina commedia*. Daß die orphischen Texte keine Reise zum Himmel be-schreiben, ist kein zu großer Unterschied, weil einerseits die orphisch-pythagoräischen Lehren eine astrale Eschatologie kannten und weil Dante diese Umdeutung leicht selbst bewerkstelligen konnte. Doch weit bedeutender ist der Unterschied in der Wirkung der Wasser. Denn der Trunk vom Wasser des Vergessens bringt nach der Lehre der orph-i-schen Blättchen einen neuen Fall in das irdische Leben und versperrt den Weg ins Jenseits. Dagegen bewirkt Lete mit der Eunoë gemeinsam bei Dante den Aufstieg zum Himmel. So bleibt der Hinweis auf die

orphischen Vorstellungen für die Deutung der Letè—Eunoë in der bisherigen Form, trotz der recht ansprechenden Rekonstruktion einer hypothetischen orphischen Quelle Eunoia, eben nur eine Vermutung, der eine annehmbare Begründung fehlt, umso mehr als weder J. E. Harrison, noch Stewart christliche und mittelalterliche Ausläufer derselben Vorstellung, d. h. der Vorstellung von einem mystischen Doppeltrunk der Seele an der Grenze des Diesseits und Jenseits, anführen und selbst recht unentschlossen in ihren Deutungen sind.<sup>24)</sup>

### III

#### *Der hellenistische Ursprung des „Paares Lethe—Mnemosyne und der mystische Doppeltrunk in der Gnosis und im mittelalterlichen Platonismus*

Die Mängel der im vorigen Abschnitt erwähnten Deutungsversuche, welche auf die antiken Quellen der Lethe und Mnemosyne als Vorgänger der Letè—Eunoë hinweisen, zeigen, daß ein solcher Ursprung nur so wahrscheinlich zu machen wäre, wenn man die Grundvorstellung, aus der das antike Paar entstand, auch in Dantes Umdeutung auffinden könnte und, weiter, wenigstens Spuren einer Überlieferung und Entwicklung des Motivs von der heidnischen Antike bis zum spätantiken und mittelalterlichen Christentum feststellen könnte. Die folgenden Zeilen bilden einen Versuch diese Forderungen zu erfüllen.

Eine oder mehrere Quellen gehören zu den weitverbreiteten Motiven der Beschreibungen des Paradieses in der Volksliteratur. Paare von Quellen mit entgegengesetzten Eigenschaften ebenfalls.<sup>25)</sup> Das-

<sup>24)</sup> Man muß hier noch einen Erklärungsversuch der Letè—Eunoë erwähnen, der mit der antiken Mnemosyne—Lethe nicht rechnet, sondern den Einfluß muhammedanischer Eschatologie auf Dantes *Divina Commedia* voraussetzt. Es handelt sich um eine Erklärung, die man in dem viel besprochenen Buch des bekannten spanischen Arabisten Miguel Asín Palacios *La escatología musulmana en la Divina comedia* findet. Palacios hat in der zweiten Ausgabe (Madrid 1943) seines Buches selbst eine umfangreiche Geschichte der Polemik, welche seine Hypothese hervorgerufen hat, hinzugefügt. Es ist hier nicht der Platz auf die, die These Palacios selbst angehenden Grundfragen einzugehen. Um eine Parallele zwischen dem Lustrationsritus bei Dante und demjenigen in der muhammedanischen Eschatologie festzustellen, hat Asín Palacios o. c. 65–66 und 112 dem Doppeltrunk aus der Letè—Eunoë, der zur eigentlichen Himmelsreise führt, noch die Reinigung, die Dante beim Übergang aus der Hölle ins Fegefeuer zuteil wird (*Purg.* I. 94–99. 124–129), mit in die Rechnung gezogen. So bekam er eine dreifache Reinigung, die der dreifachen „Waschung“, der die Sündigen Seelen in den drei Flüssen des Gartens Abrahams unterzogen werden. Solch ein Vorgehen, scheint mir, hat man den Umstand, daß eine lustrale Waschung etwas beim Übertritt ins Paradies recht selbstverständliches ist und daß man im Garten Abrahams drei Flüsse, aber an der Grenze des Paradieses zwei Flüsse findet, recht willkürlich, zumal es sich bei Dante doch um Flüsse mit griechischen Namen, von denen der eine so gut aus antiken Quellen bekannt ist, und bestimmten Funktionen handelt.

<sup>25)</sup> Eine reiche Sammlung von Beispielen bei Howard Rollin Patch *Publications of the Modern Language Association of America*, 33, Baltimore 1918, 620–621, Bemerkungen 65–67, sowie *The Other World*, Cambridge Mass. 1950, 133, 144, 177.

selbe gilt auch für die Paradiesflüsse<sup>26)</sup> und den Fluß, der das Jenseits vom Diesseits scheidet<sup>27)</sup>. Doch das antike Paar Lethe—Mnemosyne hat im Grunde mit diesen Schöpfungen der Volksliteratur nur Wenig gemeinsam, obwohl solche Paare, die aus der Volksliteratur bekannt sind, vielleicht auch etwas zur Entstehung des antiken Paares beigetragen haben. M. P. Nilsson hat in seiner Arbeit *Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne*<sup>28)</sup> besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Quelle der Lethe, obwohl sie heute, wie auch während der Jahrhunderte von der Spätantike an, zum „eisernen Bestand der griechischen Mythologie zu gehören scheint“, keineswegs im Glauben und Schrifttum der Hellenen früh bezeugt ist. Nilsson findet im Schrifttum der Hellenen des klassischen Zeitalters nur wenige Erwähnungen des Hauses (*Trag. graec. frg.*, frg. adesp. 372 Nauck; vgl. *Anthol. Pal.* VII. 25 Simonides?) und des Gefildes der Lethe (*Aristoph. Ranae* 186). Dennoch findet man bei Plato *Rep.* 631 c, neben dem Ausdruck Gefilde der Lethe, auch den Fluß der Lethe, was man kaum als Fluß im Gefilde der Lethe deuten kann. Weiter findet Nilsson, es habe erst Platon die ältere Vorstellung dahin umgebogen, und zwar auf Grund der Lehre von der Seelenwanderung, daß die Seelen vor ihrer neuen Verkörperung vom Flusse Ameles (was gleichbedeutend mit Lethe ist) im Gefilde der Lethe trinken: „Das Neue bei Platon ist, daß man das Vergessen durch einen Trunk aus dem Wasser des Flusses Lethe erlangt, eine Vorstellung, die sich leicht einstellte und unschwer verständlich ist, da der griechische Volksglaube viel von den Wunderwirkungen des Wassers zu erzählen hatte. In Griechenland trank man aber gewöhnlich aus Quellen, aus Flüssen nur, wenn keine Quelle da war, und es gab eine sehr große Zahl von wunderwirkenden Quellen, Heilquellen, Orakelquellen, Quellen, die Inspiration oder Wahnsinn, sogar den Tod bewirkten. So kam es von selbst, daß der Trunk aus dem Fluß der Lethe gegen den aus der Quelle der Lethe vertauscht wurde“<sup>29)</sup>. Diese Erklärung des großen Kenners griechischer Religion ist recht einfach und einleuchtend. Und es sind dies Worte, die als strenge Folgerungen aus dem uns überlieferten Material entspringen. Dennoch, wie es mir scheint, die Möglichkeit, daß schon vor Plato jemand die beschriebene Umbiegung einer älteren Vorstellung unternehmen hat, muß man nicht gänzlich außer Acht lassen. Eine solche Möglichkeit muß man wohl auch aus dem Grunde zulassen, da ja auch die Lehre von der Metempsychose und Anamnesis, die zu der erwähnten Umbiegung führt, dem orphisch-pythagoreischen Gedankengut anzugehören scheint und eben in den, aus dem Anfang der hellenistischen Periode stammenden, als orphisch bezeichneten Gold-

<sup>26)</sup> Vgl. Patch *PMLA* 33, 621 ff.

<sup>27)</sup> Vgl. Patch *PMLA* 33, 627 ff. und St. Thompson *Motif Index F* 162. I. 2. 1; F 162. I. 2. 2; vgl. auch A 661. O. 4. cleansing fountain in heaven, F 162. 8 magic fountain in otherworld.

<sup>28)</sup> *Eranos* 41, 1943, 1–7.

<sup>29)</sup> *Eranos* 41, 2.

blätchen, die Quelle der Lethe bezeugt ist. Es ist ein Blättchen aus *Petelia in Süditalien*<sup>49</sup>, sowie ein zweites aus *Eleutherai auf Kreta*, aus dem 2. Jahrh. stammend, die uns dieses Zeugnis bieten. Wie bekannt, wird auf dem ersten Blättchen der Seele des *Mysten* die Weisung gegeben, ja nicht von der links im Hades sich befindenden Quelle zu trinken, sondern vom kühlen Wasser, das da aus dem See der *Mnemosyne* fließt. So findet man neben der Quelle der Lethe (denn das ist ohne allen Zweifel die Quelle zur Linken) auch die Quelle der *Mnemosyne*.

Nilsson zeigt, daß die *Mnemosyne*, d. h. das Paar Lethe—*Mnemosyne*, auch im Altertum nur auf bestimmte Vorstellungen, beziehungsweise Kreise der Mystiker und ihr Schrifttum, beschränkt war. Andererseits ist die Lethe allein zwar etwas mehr bekannt und etwas öfter in der antiken Literatur erwähnt worden, aber öfter als Fluß, denn als Quelle. Doch bedeutend für unseren Gegenstand sind vor allem die Schlußfolgerungen, die M. P. Nilsson aus dem bekannten *Material* zieht. Er findet, daß die Quelle der *Mnemosyne* sich ganz aus den griechischen Vorstellungen erklären läßt und keinerlei Verwandtschaft hat mit der besonders in Ägypten und Babylonien bekannten Vorstellung vom Durst der Toten, oder mit den dem Mälethenbereich angehörenden Vorstellungen vom Lebenswasser und Jungbrunnen. So ist „die Quelle der Lethe dem mystischen Unterwelts-glauben [der Hellenen] eigen; sie ist ein eigentliches Beispiel eines mythischen Bildes, das in moderner Zeit populärer ist als im Altertum, wo man öfter, der alten Vorstellung folgend, von dem Fluß der Lethe sprach...“<sup>50</sup>. Weiter „ist die Quelle der Lethe primär und die der *Mnemosyne* als Gegenstück zu ihr geschaffen“, und zwar ist der Ort der Entstehung der *Mnemosyne* „die Reflexion hellenistischer Mystiker“<sup>51</sup>. Die Ausführungen M. P. Nilssons decken sich im Grunde fast völlig in ihren Schlußfolgerungen mit denen, die schon Dieterich geboten hat<sup>52</sup>. Hier muß noch einmal die grundlegende Tatsache aufgewiesen, hervorgehoben werden. Es ist die Tatsache, daß das antitische Paar Lethe—*Mnemosyne* auf Grund der orphisch-pythagoreischen Lehre von der Metempsychose und Annamnesis entstand und daß die platonischen Lehren gleichen Inhalts wohl aus demselben gemeinsamen Wurzel, aus demselben Gedankenkreis, welches auch in den, aus späterer Zeit bekannten, orphischen Goldblättchen zum Ausdruck kommt, stammen. Bei solch einer Auffassung kann man ja doch bleiben, trotz der kaum grundsätzlich zu lösenden Frage, was eigentlich der „Orphismus“ der klassischen Zeit in Griechenland gewesen sei. Louis Moulinier kam vor einigen Jahren in seiner Untersuchung

<sup>49</sup> A. Olivieri *Lamellae aureae orphicae* 12; Kern. *Orph.* frg. 32 a.

<sup>50</sup> *Eratos* 41, 5.

<sup>51</sup> *Eratos* 41, 6–7.

<sup>52</sup> *Nekylia* 90–95.

<sup>53</sup> *Jensetvorstellungen* I, 170.

über diese Frage<sup>53</sup> zum Schluß, den er in folgende Worte kleidet: „l'Orphisme, à l'époque classique, n'est pas une doctrine, c'est à peine un culte, c'est un culte d'auteurs souvent attaqué et que personne ne défend jamais, ce sont des livres, dont nous ne savons presque rien“. Aber wenn Moulinier auch die Hypothese von einer in klassischer Zeit bestehenden orphischen Religion und orphischen Doktrin verwirft, so bleibt das unbekannte, ältere „orphische“ Schrifttum doch eine Realität, mit der man rechnen muß. Doch es ist die Frage nach dem Alter der Umdeutung des Wassers der Lethe, die uns bei Plato zum erstenmale entgegentritt, ja selbst die Frage, wann das Paar Lethe—*Mnemosyne* zum erstenmal entstand, hier glücklicherweise ohne eigentlichen Belang, hier, wo es um die Herkunft des Paares Lethe—*Eunoë* geht.

Wie schon gesagt, zwischen den orphischen Blättchen und Dantes Beschreibung besteht der bedeutende Unterschied, daß das Wasser der Lethe bei Dante, zusammen mit der *Eunoë*, den Aufstieg der Seele zum Himmel bewirkt, während die orphische Lethe zum Fall der Seele in das Erdenleben führt. Man könnte den Unterschied auf die Rechnung der christlichen, der Lehre von der Metempsychose feindlichen Interpretation Dantes stellen. Es ist jedoch durch Pausanias bezeugt, daß es schon im heidnischen Altertum zu solch einer Entwicklung der Vorstellung von den zwei Wassern der Lethe und *Mnemosyne* gekommen ist. Die Brütche, die bei der „Katabasis“ in die Höhle des Trophonios üblich waren, beschreibt Pausanias IX 39, 7 u. w.: „wo man zuerst von einem lastralen Bade hört, wonach der zur Katabasis bestimmte Myster aber noch nicht in die Höhle steigt, sondern erst zu den zwei Quellen, die sich in der Nähe der Höhle befinden, geführt wird: *ἐνταῦθα δὲ καὶ πρὶν αὐτὸν Ἀθήνη τε δόξα καλούμενον, ἐκ τῆς γένεταί οὐ πύλον δὲ τῆς ἐπὶ δόξης*“<sup>54</sup>. Die weitere Beschreibung der Katabasis in die Höhle des Trophonios ist hier nicht von Bedeutung. Nur muß man die Erwähnung des *δόξος* der *Mnemosyne*, auf den die Priester den aus der Höhle zurückkehrenden setzen, um ihn über das, was er gesehen, auszufragen, hervorheben. Es ist also immer von der *Mnemosyne*, von der Erinnerung an das in der Höhle geschaute die Rede. Es handelt sich also um eine Vision, wird, wobei die *Mnemosyne* die Annamnesis der Seele des Mysten bewirkt. Nicht ohne Bedeutung scheint die aus der heutigen Hydronomie der Herkynaschlucht bekannte Tatsache, daß eine der zwei am Eingang der Schlucht fließenden Quellen heute *Κρύς*, „die Kälte“ heißt, wie H. Hitzig in seinem Kommentar zur Stelle berichtet<sup>55</sup>. Denn es wird das Wasser der *Mnemosyne* in der Antike schon bei den Orphikern als ein kaltes Wasser bezeichnet, und so wird man dieses kalte Wasser auch in den Werken christlicher Schriftsteller wiederfinden, obgleich

<sup>54</sup> *Orphic et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, 115–116.

<sup>55</sup> *Pausanias Graeciae descriptio* III, Lipsiae 1907, 515 zu S. 383, 3.

diese den Namen Mnemosyne selbst nicht erwähnen. Hitzig hat auch mit Grund das handschriftliche *Orchomenon* bei Plinius 31, 15 in *Hercynnum* korrigiert („in Boeotia ad Trophonium deum iuxta flumen Hercynnum e duobus fontibus alter memoriam, alter oblivionem, adfert“).

Man könnte jetzt die Frage stellen, ob man zugleich die irdischen Quellen, von denen Pausanias berichtet, und die Quellen des orphischen Jenseits als Parallele zu der Letè—Eunoè Dantes verwenden kann. Es ist jedoch ein ausschlaggebendes, älteres Zeugnis aus Plutarch hier beizufügen. Da es sich um keine Stelle handelt, wo von den Quellen Lethe und Mnemosyne die Rede ist, so haben sie die Erklärer der Letè—Eunoè ganz übersehen, wie auch den Umstand, daß man bei Pausanias eben denjenigen Lustrationsritus vorfindet, der auch bei Dante vorkommt. Man könnte jedoch auf Grund der Stelle bei Pausanias als Unterschied bezeichnen, daß die Beschreibung des Ritus bei Pausanias auf eine Katabasis hinausläuft, während es sich bei Dante um eine Anabasis, bzw. eine Sphären- und Himmelsreise handelt. Doch ist dies nur ein scheinbarer Unterschied, wie uns wenigstens ein ausführliches Zeugnis, eben dasjenige Plutarchs, zeigt.

In des Trophonios Höhle spielt sich die Vision Timarchos von Haironeia ab, von der Plutarch in der Schrift *De genio Socratis* (c. 21 u. w.) berichtet. Und, obwohl es sich um ein Hinabsteigen in die Höhle des Trophonios handelt, ist diese Vision eine Sphären- und Himmelsreise von ganz ausgeprägtem orphisch-pythagoreischem Charakter, eine Sphärenreise, die mit so manchen mittelalterlichen Visionen höchst auffällige Übereinstimmungen aufweist. Wie bekannt, werden diese Übereinstimmungen auf die in Plutarchs Schriften und in den christlichen Visionen recht zahlreichen Elemente orphisch-pythagoreischer Jenseitsvorstellungen zurückgeführt. Hat man noch dazu im Sinne, daß Plutarch wohl, wie man voraussetzt, eine besondere Schrift über die heiligen Handlungen, die mit der Höhle des Trophonios in Zusammenhang stehen, verfaßt hat, so rundet sich das Bild, das uns der jüngere Pausanias und der ältere Bürger Plutarch geben, zu einem Ganzen, dessen auffällige Übereinstimmung mit Dantes Bericht nicht ohne guten Grund als Zufall bezeichnet werden kann. Aus den Berichten des Pausanias und Plutarch hören wir, daß nach einer rituellen Reinigung durch ein Bad und nach einem doppelten Trunk aus den Zwillingswassern, die Vergessen und Erinnerung bringen und Lethè—Mnemosyne heißen, die Seele eine visionäre Himmelsreise antritt. Schon diese auffällige Parallele zeigt, daß ein Ursprung der Letè—Eunoè Dantes aus den orphisch-pythagoreischen Jenseitsvorstellungen mit Grund vorausgesetzt werden kann. Es wäre dennoch damit diese Vorraussetzung keineswegs genügend gestützt. Man kann aber noch ein weiteres Zeugnis, das auf denselben Ursprung des Doppeltrunkes bei Dante hinweist, hinzufügen.

Solch ein Zeugnis findet man in den Schriften der koptischen Gnosis, in Schriften deren Entstehungszeit wohl in die Jahrhunderte vom 2. bis zum 6. fällt. In der *Pistis Sophia*, die ich nach der Übersetzung

aus dem koptischen von Carl Schmidt anführe<sup>47)</sup>, findet man wiederholt an Stellen, wo von der Seelenwanderung die Rede ist, Erwähnungen eines Trunkes, bzw. eines Bechers und Wassers des Vergessens. Aus diesem Becher tranken die sündigen Seelen, nachdem sie an einem Ort der Buße gepeinigt wurden, und fallen so wiederum in neue Körper, kommen aufs neue ins Erdenleben. So lesen wir zum Beispiel im 131. Kapitel<sup>48)</sup>, daß die Seelen „hinab in die Welt“ folgendermaßen kommen: „so geben die Archonten (*ἀρχόντες*) des Ortes (*τόπος*) jenes Hauptes (*κεφαλή*) der alten (*ἀρχαῖος*) Seele (*ψυχή*) einen Becher der Vergessenheit aus dem Samen (*σπέρμα*) der Schlechtigkeit (*κακία*), angefüllt mit allen verschiedenen Begierden (*ἐπιθυμίαι*) und aller Vergessenheit. Und sofort, wo jene Seele (*ψυχή*) aus dem Becher trinken wird, vergißt sie aller Orte (*τόποι*), zu denen sie gegangen, und aller Strafen (*κολάσεις*), in denen sie gewandelt. Und jeder Becher des Vergessenheitswassers wird Körper (*σῶμα*) außerhalb der Seele (*ψυχή*), und er wird gleichend der Seele (*ψυχή*) in allen Formen und ihr ähnlich (*ὁμοιοῦν*), welches ist das sogenannte *ἀντίμιμον πνεῦμα*“. Über weitere Einzelheiten des Hinabsinkens der Seele in die Welt spricht noch weitschweifig der Text der *Pistis Sophia* an mancher Stelle. Hier ist es noch besonders bedeutsam, daß der Becher des Wassers der Vergessenheit noch öfters im selben Sinne erwähnt wird<sup>49)</sup>. Dabei spricht die gnostische Schrift in der Regel zuerst von einem Gericht, darauf von einer Strafe im Wasser, das zum „siedenden Feuer“ wird und „gegen sie [die sündige Seele] frißt, bis es sie gänzlich reinigt“, worauf der Seele der Becher gebracht wird „gefüllt mit dem Wasser der Vergessenheit... sie trinkt ihn und vergißt jeden Ort und alle Örter, zu welchen sie gegangen war“ und sinkt so in den Körper und ins Erdenleben, d. h. die Geister, die den Becher reichen, „werfen sie hinab in einen Körper“<sup>50)</sup>.

An allen erwähnten Stellen ist immer wieder von sündigen Seelen die Rede, Seelen die wiederum in einen gebrechlichen, sündigen Körper müssen, in ein neues „Vergessen“, das wieder zu neuen Strafen nach dem Tode und zu neuer Verkörperung und neuem Vergehen führt, wie es eben die orphisch-pythagoreischen und platonischen Lehren wollen. Am Ende der *Pistis Sophia*<sup>51)</sup> jedoch stellt Johannes die Frage, was mit einem Menschen (d. h. mit seiner Seele) wird, der nicht gesündigt, sondern beständig Gutes getan hat, aber die Mysterien „nicht gefunden hat... wenn er aus dem Körper kommt“. Darauf erwidert Jesus, daß die Geister im Jubel solch eine Seele umkreisen, sie über

<sup>47)</sup> Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie d. Wissenschaften. Koptisch-gnostische Schriften B. I, Leipzig 1905, herausgegeben von Carl Schmidt.

<sup>48)</sup> Koptisch-gnostische Schriften 217, 27 u. w.

<sup>49)</sup> Koptisch-gnostische Schriften 218, 1 u. w. 219, 1; 247, 9; 248, 3; 249, 27; 250, 16.

<sup>50)</sup> Koptisch-gnostische Schriften 247, 10 u. w.

<sup>51)</sup> Koptisch-gnostische Schriften c. 147—S. 251—252.

die Geschöpfe der Welt belehren, ihr die Orte der Strafe und die Strafmittel zeigen und sie zur Lichtjungfrau führen, die über die Seelen richtet und sie ihren παραλήμπτει übergibt, „daß sie sie werfen in die Aeonen (αἰῶνες) der Sphära (σφαῖρα)“. Doch damit ist der Weg zum Reich des Lichtes für die Seele nicht beendet. Das Letzte und Entscheidende kommt erst und öffnet erst den Weg in den „Himmel“. Ich muß hier den ganzen, für das Verständnis des Bades in der Lete und des doppelten Trunkes von den Wassern der Lete und Eunoë, wie es mir scheint, höchst wichtigen Text, niederschreiben: „und die Lithurgen (λειτουργοί) der Sphära (σφαῖρα) führen sie heraus zu einem Wasser, das unterhalb der Sphära (σφαῖρα) ist, und es entsteht ein siedendes Feuer und frist an ihr, bis es sie gänzlich reinigt (καθαρίζειν). Und es kommt Jahulam, der παραλήμπτει des Sabaoth, des Adamas, der den Becher der Vergessenheit den Seelen (ψυχαί) gibt, und bringt das Wasser der Vergessenheit und reicht es der Seele (ψυχή), und sie trinkt es und vergißt alle Dinge und alle Örter (τόποι), zu denen sie gegangen war. Darnach kommt ein παραλήμπτει des kleinen Sabaoth, des Guten (ἀγαθός), des von der Mitte (μέσος), er selbst bringt einen Becher, angefüllt mit Gedanken (νόημα) und Weisheit, und Nüchternheit (νήψις) befindet sich in ihm, und reicht ihn der Seele (ψυχή). Und sie werfen sie in einen Körper (σῶμα), der nicht schlafen noch (οὐδέ) vergessen kann wegen des Bechers der Nüchternheit (νήψις), der ihr gereicht ist, sondern (ἀλλά) er wird ihr Herz beständig peitschen, nach den Mysterien (μυστήρια) des Lichtes zu fragen, bis sie sie findet durch die Bestimmung der Lichtjungfrau (-παρθενός) und das ewige Licht ererbt (κληρονομεῖν)“<sup>52</sup>.

Die Übersetzung ins englische von George Horner<sup>53</sup> spricht vom zweiten Becher als „a cup, full of the understanding and wisdom and watchfulness in it“. Aber Robert Eisler<sup>54</sup> zitiert, wohl nach der Neuauflage von C. Schmidts Übersetzung, welche er<sup>55</sup> als unmittelbar bevorstehend in einem früheren Abschnitt erwähnt, die Stelle folgendermaßen: „Becher der Weisheit und Erinnerung“. R. Eisler<sup>56</sup> hat in einem Abschnitt, der die Überschrift „Das Weinsakrament, Κρατήρες, Weltseele und Seelentrunk“ trägt, auf die orphisch-pythagoreischen Grundlagen der Vorstellung von den zwei Bechern, die die Seele bei ihrem Aufstieg oder ihrem Fall an einer der Himmelsportalen leeren muß, hingewiesen. Dabei beruft sich Eisler unter anderem auf die plutarchische Vision des Aridaos (*De sera numinis vindicta* 20,2—563 b ff.), wo Aridaos zuerst einen Ort des „Vergessens“, (Λήθη) meiden muß und auf seiner weiteren Wanderung zu einem großen κρατήρ, in den zwei Ströme hineinfließen, kommt. Dann findet Eisler dieselben

<sup>52</sup> Koptisch-gnostische Schriften S. 252—253, 23—37 und 1—3.

<sup>53</sup> *Pistis-Sophia*, London 1924, 198.

<sup>54</sup> *Orphisch-dionysische Mysteringedanken in der christlichen Antike = Vorträge der Bibl. Warburg 1922—1923 II Teil*, Leipzig 1925, 184.

<sup>55</sup> *Orphisch-dionysische Mysteringedanken* 139, 4, den er für c. 147 S. 392 bei C. Schmidt anführt.

<sup>56</sup> *Orphisch-dionysische Mysteringedanken* 182 u. w.

Vorstellungen in der *Pistis Sophia* und in einem Absatz des vierten *Esrabuches*<sup>57</sup>, wo man von einem Kelch feuerfarbigen Wassers, das Einsicht, Weisheit und Erinnerung bringt, hört. In diesem Wasser und Kelch sieht Eisler mit gutem Grunde den *νηφάλιος κρατήρ* des Logos (Plut. *Sept. sap. conv.* 13), der der Gegensatz zum *ἀφροσύνης ἀκρατον πόμα* (Philo *De ebr.* 95) ist. Aber hier muß man eben nicht nur die zwei Quellen der lamellae orphicae miterwähnen sondern neben den aus Pausanias, Plinius und Isidor bekannten boiotischen Quellen, wie gesagt, auch die plutarchische Vision des Timaios mit in die Rechnung ziehen, obgleich da die Quellen nicht erwähnt werden.<sup>58</sup>

Nimmt man so, neben den Zeugnissen, die man zuerst auf den orphischen Goldblättchen, dann weit ausführlicher und Dantes Beschreibung der Lete—Eunoë näher, bei Plutarch und Pausanias findet, auch das Zeugnis der gnostischen Schriften in Betracht, so ist es wohl klar genug, daß man mit einer orphisch-pythagoreischen Vorstellung von den zwei „Quellen“, „Wassern“, „Bechern“ rechnen muß, die mit der Lehre von der Metempsychose und Anamnesis fest verbunden sind (da sie eben aus dieser Lehre entstanden), sowie damit, daß diese Vorstellung aus der spätantiken Mystik und Philosophie, aus orphisch-pythagoreischen und platonischen Schriften, auch in christliche Schriften eindrang. Dabei wurde, in den dem orthodoxen Christentum näher stehenden Schriften, die grundlegende Lehre von der Metempsychose verdrängt und die Bedeutung der zwei Wasser oder Becher umgedeutet. Der Weg, den diese Vorstellung gegangen, ist derselbe, den so manche orphisch-pythagoreische und platonische Gedanken und Vorstellungen in der Spätantike und im Mittelalter wanderten.

Wie die Überlieferung von den zwei Quellen, Wassern oder Bechern im Mittelalter weiterlebte und zwar in Werken, welche unzweifelhafte Spuren platonischen Einflusses aufweisen, scheint mir, außer Dante noch eine Stelle aus *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus* zu zeigen. Bernhardus Silvestris, der Lehrer des bekannten und einflußreichen mittelalterlichen Platonikers Alanus de Insulis, spricht in diesem Werke von einer Sprähreise der Göttin Natura, deren Führerin Urania ist. Da hört man von der Sphäre des Iuppiter folgendes: „Amenitatem circuli blandientis ingressae levorsum primo Iovis in limine duo dolia conspicantur, quorum alterum tristis absinthii, mellis alterum dulcorati. Circumstabant et animae alterutrum vicissim poculum, si quando prodirent in corpora, gustaturae. Ea enim conditione sub Iove vivendum universis, ut si quando de temporalibus causae delectationis obveniant, obveniant et

<sup>57</sup> Kautzsch *Pseudepigr.* II, 14, 38—40, S. 400 nach Eisler l. c.

<sup>58</sup> Zum Mischkessel des Plutarch-Dialoges vgl. auch das Fragment aus Ennius: quae cava corpore caeruleo cortina receptat, samt der Erklärung Vattos *L. I.* 7,48: cava cortina dicta, quod est inter terram et caelum ad similitudinem Apollinis, Vgl. die Ausführungen K. Kerényis *Pythagoras und Orpheus*, Zürich 1950 = *Albae Vigiliae NF Heft IX*, S. 85.

doloris<sup>59</sup>). Obwohl in der Schrift des mittelalterlichen Platonikers aus dem 12. Jahrh. eine Umbiegung des Sinnes der zwei *pocula* vorliegt, kann man doch ohne weiteres sehen, daß das volkstümliche Motiv von den zwei Flüssen oder Quellen des Paradieses, von denen die eine bitter, die andere süß ist, sowie die allegorische, auf die Genüsse und das Leid des Lebens hinweisende Deutung der zwei Becher, nur eine Verkleidung des eigentlichen Motivs von den Wassern des Vergessens und der Erinnerung ist. Dies wird deutlicher und verständlicher, wenn man hinzufügt, daß man in diesem Werke des mittelalterlichen Platonismus auch unzweideutige Spuren der Lehre von der Anamnesis findet, sowie andere, besonders dem Platonismus und der spätantiken Mystik eigene Vorstellungen und Symbole (z. B. die emanatistische Kette des Seins, die Macrobius als *Homeri aurea catena* bezeichnet).

## IV

Gnostisches zu den Namen *Eunoia* und *Protonoia*.  
Das Paar *Ameles*—*Eumeles*

Diejenigen Erklärer des mythischen und mystischen Flußnamens *Eunoë*, die meinen, Dante habe den Namen selbst aus griechischen, im mittelalterlichen Latein bekannten, Elementen zusammengesetzt (es sind fast alle mir bekannten Erklärer dieser Meinung), berufen sich oft auf die in Dantes *Convito* 2,3, 11 vorkommende *Protonoë* (= *Protonoia*). Ich kann wahrlich nicht ausfindig machen, woher man wieder wissen will, daß *Protonoë* ein von dem des Griechischen unkundigen Dichter geschaffenes Wort ist. Man kann zwar ebenso sagen, daß man um eine antike, orphische *Eunoia* eben nur auf Grund der durch den Text Dantes bestimmten Wiederherstellung von Jane E. Harrison weiß, da man sich auf den Namen *Eunoia* bei Theokritos (15,2) und *Eunoë* bei Suetonius (*Caes.* 52; auch inschriftlich als Frauenname bezeugt) nicht berufen kann. Dennoch rechtfertigen einerseits die bisherigen Ausführungen eine solche Wiederherstellung zur Genüge, während andererseits in den gnostischen Schriften auch Namen von demselben Typus wie *Protonoia* bekannt sind. Man muß, der Vollständigkeit halber, verzeichnen, daß der Name *Protonoë* in der spätantiken hellenischen Dichtung vorkommt. Den Namen *πρωτονόη* (*πρωτονόη*) trägt bei Nonnos *Dion* 26, 17 etc. die Tochter des Inderkönigs Deriades, sowie, nach Asklepiades und Sudas, die Tochter des Dysaules und der Baubo (s. V. Gebhardt *PWRE* XXII, 1957, 986). Neben den erwähnten Frauennamen *Eunoë* *Eunoia* steht auch die Nymphe *Εὐνόη*, von der Mythographie Pherekydes zu berichten wußte (s. Waser *PWRE* VI, 1128). Leider wissen wir über diese Nymphe nichts näheres. Man kann aber voraussetzen, daß es sich um eine Naiade handelt, da *Eunoë* die Frau des kleinasiatischen Flußgottes Sangarios ist.

<sup>59</sup>) *De mundi universitate* II, 5, 79–86 ed. C. S. Barach—J. Wrobel = *Biblioth. philosoph. med. aet.* I, Innsbruck 1876, S. 42.

Ein außerordentlich reicher und bedeutender Fund in Ägypten förderte über 40 bislang unbekannte gnostische Schriften ans Licht im Jahre 1945. Es sind die koptischen, etwa 15 Jahrhunderte alten Handschriften von Kenoboskion. Die Geschichte der Entdeckung gibt Jean Doresse<sup>60</sup>). Die Handschriften sind noch nicht veröffentlicht, aber J. Doresse bietet in seinem Buch über diesen Gegenstand eine recht ausgiebige, wennauch selbstverständlich ungenügende erste Übersicht. Hier will ich nur auf die Überschrift der Handschrift Nr. 34 aufmerksam machen, die J. Doresse anführt<sup>61</sup>): *Le Triple discours de la triple Protennoia; Livre sacré écrit par le Père* (c'est-à-dire par Seth), und an anderer Stelle<sup>62</sup>) offenbar vollständiger, als: *Traité sur la triple Epiphanie, sur la Protennoia à triple forme, Écriture sacrée écrite par le Père dans une gnose parfaite*. Es ist leider nur ein geringer Rest von einigen Schlußseiten des Werkes; deren Inhalt nach J. Doresse eine Kosmogonie ist und wo von der himmlischen Jungfrau deren Name „Mirothéa“, die Rede ist. Es erscheint auch der böse Demiurg und er wird im Werke nach der Übersetzung eines Abschnittes, die J. Doresse liefert, folgendermaßen bezeichnet: „le grand démon qui règne sur les abîmes de l'Amenté (= l'enfer) et sur le Chaos, lequel n'a point de forme et n'est point parfait mais a seulement la forme de c'est-à-dire Samaël, Ialdabaoth, lequel a une puissance qui est l'Epinoia de la lumière“. Diese Offenbarung des großen Seth endet mit Worten, die die Himmelfahrt des Seth beschreiben.

Es ist kaum nötig auf das offenbar gegensätzliche Paar *Protennoia* und *Epinoia* (das etwa dem antiken Prometheus und Epimetheus ähnlich sein könnte) aufmerksam zu machen. Es ist zwar nicht *Protonoia*, da im ersten Kompositum *-ennoia* und nur im zweiten *-noia* den Schlußteil bildet, aber es scheint doch nach all den bisherigen Ausführungen nicht ausgeschlossen, daß auch die *Protonoë* Dantes aus ähnlichen, uns heute recht wenig bekannten Quellen, stammt, aus denen auch das Paar *Letè*—*Eunoë* stammen muß. Es ist doch allenfalls recht eigentümlich, daß man den Namen *Protennoia*, der Dantes *Protonoë*, bzw. *Protonoia* recht ähnlich ist, eben in Werken der koptischen Gnosis findet, wo man auch eine sehr auffällige Parallele zum lustralen Bad und Doppeltrunk Dantes findet, die aus der orphischen Vorstellung von der *Lethe*—*Mnemosyne* oder *Lethe*—(*Eunoia*) stammen. Man muß weiter hinzufügen, daß auch eine *Pronoia* in den gnostischen Schriften eine bedeutende Rolle spielt<sup>63</sup>). Man kann hier nur auf diese Einzelheiten hinweisen, da erst eine vollständige Ausgabe der koptischen Handschriften aus Kenoboskion und eine Analyse der griechischen Eigennamen, die sich darin und in anderen gnostischen Schriften finden, einen festen Grund für Hypothesen und Zusammenstellungen bieten kann. Es ist jedoch nötig auf die Reihe, die die orphischen Namen *Lethe* und *Eunoia* oder *Ennoia*(?),

<sup>60</sup>) *Les Livres secrets gnostiques d'Égypte*, Paris 1958, 133 ff.

<sup>61</sup>) *Les Livres secrets* 166.

<sup>62</sup>) *Les Livres secrets* 198.

<sup>63</sup>) *Les Livres secrets* 190–191.

die *Protennoia*, *Pronoia* und *Epinoia* der gnostischen Schriften und die *Letè—Eunoè* und *Pronoè* Dantes bilden, da sie doch allenfalls einigen Grund bieten, besonders im Zusammenhang mit den im vorigen Abschnitt behandelten Vorstellungen, um die beliebte Voraussetzung mancher Forscher, Dante habe die Namen *Eunoè* und *Protonoè* selbst geschaffen, als unwahrscheinlich zu bezeichnen. Daraus folgt auch, daß die Rekonstruktion einer orphischen *Eunoia* = *Mnemosyne* recht wahrscheinlich das Richtige trifft.

Hier möchte ich noch auf eine Parallele zu der vorausgesetzten Vertauschung der Namen *Mnemosyne* und *Eunoia* aufmerksam machen. Es scheint mir wenigstens wahrscheinlich, daß es sich eben um solch eine Parallele handelt. Die *Διήγησις Ζωσίμου ἐπὶ τὸν βίον τῶν μακάριων* bietet eine interessante Auskunft<sup>64</sup>). Die Schrift ist uns nur in einer jüngeren Fassung bekannt, doch sie ist wohl<sup>65</sup>) um das Jahr 250 entstanden. Im Berichte, wie er zum Orte der Seligen gelangte, erzählt Zosimos, wie er zu Fuß, auf einem Kamel und zuletzt vom Winde getragen an die Grenze des Paradieses kam. Er sagt da vom Winde: ... Καὶ ἔστησέν με ἐπὶ τόπου ποταμῶδους καὶ ὄνομα τῷ ποταμῷ Εὐμέλης καὶ ἰδοὺ βουλομένου μου διέρχεσθαι τὸν ποταμόν, ἐβόησέν τις ὡς ἀπὸ τοῦ ὕδατος λέγων. Ζώσιμε, ἀνθρώπε τοῦ θεοῦ, οὐ δύνασαι διελθεῖν δι' ἐμοῦ.

Eine Wolkenmauer (πεῖλος νεφέλης) erhebt sich vom Fluß zum Himmel und die Wolke sagt: δι' ἐμοῦ οὐ διέρχεται πετεινὸν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, οὐδὲ πνοὴ ἀνέμου, οὐδὲ αὐτὸς ὁ ἥλιος, οὐδὲ ὁ πειράζων ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ δύναται διελθεῖν δι' ἐμοῦ. Es ist so der Fluß und die aus ihm aufsteigende Wolke als Grenze zwischen zwei ganz verschiedenen Welten zur Genüge gekennzeichnet. Und es ist klar, daß selbst die Sonne diese Grenze nicht überschreiten kann, daß es sich nicht einfach um eine Vorstellung aus dem Bereiche lunisolarer oder astraler Eschatologie handelt, sondern daß man mit einer Zweiteilung rechnen muß, die dem platonischen Dualismus des mundus sensibilis und mundus intelligibilis ähnelt, oder eben von solch einem Dualismus beeinflusst ist. Selbstverständlich, so will es die romanhafte Umkleidung der ekstatischen Vision, durchbricht Zosimos den Wall und kommt in ein Paradies. Das ist selbstverständlich in einer Erzählung, die „eine eigenartige Verschmälzung echter Mönchsliteratur ... mit spätjüdischer Sage, die ihrerseits schon romanhaft hellenistisch ausgestaltet ist“, bietet<sup>66</sup>).

Hier ist vor allem der Name dieses eigentümlichen Flusses interessant. Denn für eine Auffassung, es handle sich um einen wohlklingenden und melodiösen (εὐμελής) Fluß, hat man weder Anhalt im Texte, noch Parallelen in anderen Grenzflüssen des Jenseits. Es scheint mir, als ob eine Möglichkeit, in diesem Grenzfluß des Paradieses eine Parallele zur Danteschen *Eunoè*, oder richtiger eine verwandte Vorstellung der

<sup>64</sup>) *Apocrypha anecdota*, ed. Montague Rhodes James = *Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature*, Vol. II, Cambridge 1893, 97.

<sup>65</sup>) Vgl. H. R. Patch *The Other World* 93.

<sup>66</sup>) Richard Reitzenstein *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, 181, 1.

hellenistischen Mystik zu erschließen, bestehe. Zu Εὐμέλης wäre der Gegensatz Ἀμέλης. Und den mythischen Flußnamen Ἀμέλης findet man in Platos *Staat* 621 a, wo man zuerst hört, daß sich der Fluß im Gefilde der Lethe befindet. Plato gibt ihm selbst auch den Namen Ἀθήης ποταμός an derselben Stelle wenige Zeilen weiter. Es ist die wohlbekannte Geschichte von der Vision des Armeniers Er, und *Ameles* = *Lethe* ist der Fluß des Wassers des Vergessens, von dem die zur Wiedergeburt bestimmten Seelen trinken.

Hat man die orphischen Lehren und das Paar *Lethe—Mnemosyne* sowie die gnostischen Vorstellungen von dem Trunke des Vergessens und dem Trunke der Weisheit, Nüchternheit und Erinnerung im Sinne, so muß man wohl den Schluß ziehen, obwohl von einem Trunk in der *Narratio Zosimi* nicht die Rede ist, daß *Eumeles*, der Fluß, den die zum Himmel fliegende Seele überschreiten muß, ein Gegenstück zum *Ameles—Lethe*, von dem die Seelen bei ihrem Fall vom Himmel trinken, sein kann. So wäre das Paar welches Platons *Ameles* und der Fluß *Eumeles* der *Narratio Zosimi* bilden, dem Paare *Lethe—Mnemosyne*, bzw. *Letè—Eunoè*, gleichzusetzen. Selbstverständlich kann dies, mangels anderer mir bekannten Zeugnisse, nur eine Hypothese bleiben, aber, wie es mir scheint, eine, die man als annehmbar und sogar wahrscheinlich ansehen kann, hat man im Sinne die reichen Spuren orphisch-pythagoreischer und spätplatonischer Überlieferung, die man in den Schriften, denen die *Narratio Zosimi* angehört, findet. Allenfalls muß man mit dieser Möglichkeit rechnen und voraussetzen, im *Eumeles* verberge sich noch eine Spur des auf Grund der Lehre von der Metempsychose und Anamnesis entstandenen Flusses oder Wassers der Erinnerung, welches die antiken Mysterien dem Wasser des Vergessens hinzugefügt haben. Diese Spur mußte hier auch erwähnt werden, weil der Fluß *Eumeles* der *Narratio Zosimi*, ganz wie der Fluß *Eunoè* der *Divina Commedia*, so ein anderer Name für *Mnemosyne* wäre und sich ebenso wie *Eunoè* an der Grenze zwischen dem Diesseits und dem Jenseits befindet.

## V

### Die Quelle der Mnemosyne in der jugoslawischen Dichtung des 19. Jahrhunderts

Das Bestehen einer recht zähen spätantiken und mittelalterlichen Überlieferung von einer Quelle der Erinnerung, die in der christlichen Apokalyptik der Seele zur höchsten Schau, zum eigentlichen Himmelsflug und zur Erinnerung an den Himmel verhilft, wird auch durch das Werk *Luča mikrokozma* des jugoslawischen Dichters Petar I Petrović Njegoš auf eine indirekte Weise bezeugt. Dieses Werk zerfällt in zwei ungleiche Teile. Den ersten Teil bilden der 1. und 2. Gesang, die den Flug der Seele durch die Sphären zum Empyreum und dem Paradiesgarten des Empyreums schildern. Den zweiten Teil bilden die Gesänge 3—6, die den Aufstand der bösen Engel, ihren Fall und, in aller Kürze, die Geschichte der Menschen auf Erden von Adam bis auf Christus

nach der *Bibel* schildern. Es handelt sich also um ein biblisches Epos, das aber in den Rahmen einer Vision gespannt ist, und zwar einer Vision der Vergangenheit, jedoch nicht der irdischen Vergangenheit, sondern der Geschehnisse, die sich noch vor der Schöpfung der Erde im Himmel abgespielt haben.

Die Verbindung dieser zwei Teile wird dadurch ermöglicht, daß des Dichters Seele, eigentlich ihr besserer, unsterblicher Teil, am Ende der Sphärenreise und der Wanderung durch die Gefilde des Empyreums von einem kleinen, abseits auf dem Gefilde liegenden Quell trinkt. Das Wasser dieser Quelle (*Luča* 2, 301—303) erweckt die Erinnerung an Vergangenes und so beginnt der zweite Teil. In diesem Falle ist aber der Trunk von der Quelle ganz klar und unzweideutig mit der Lehre von der Anamnesis verbunden, die in den ersten zwei Gesängen des Werkes immer aufs neue zum Ausdruck kommt und auch in der Geschichte vom Aufstande der Engel ihren Ausdruck findet. Dieser sehr unorthodoxe Ausdruck der Lehre von der Anamnesis der Seele ist im Werke mit der Lehre vom präexistenten Adam verbunden, der auf der Seite der bösen Engel am Aufstand teilnimmt, sich aber mit seinen Legionen aus dem Kampf zurückzieht, so daß Adam mit seiner Mannschaft zur Buße nicht in die Hölle, sondern auf die zu diesem Zwecke geschaffene Erde hinabgeführt wird. Diese zwei Lehren, die eine gemeinsame Wurzel haben, fließen im Werke ineinander. Die Seele des Dichters erinnert sich der Geschehnisse im Aufstande der bösen Engel, eben weil sie selbst aus jenen himmlischen Gegenden vormals zur Strafe in das vergessenheitbringende Erdenleben verbannt wurde.

Es haben die bisherigen Untersuchungen, die diesem bedeutenden und eigentümlichen Werke gewidmet sind, schon genügend gezeigt, daß die Gesänge 3—6 zum größten Teil derjenigen Beschreibung des Aufstandes der bösen Engel, die Milton in seinem *Paradise Lost* gab, nachgebildet sind. Die Stimmen, die man hier und da, meist durch die von der Romantik ererbte Originalitätssucht bestimmt, gegen eine solche Auffassung erhob, können durch jede etwas eingehendere Analyse entkräftet werden, was wiederum keineswegs die Originalität in der Grundauffassung Njegošs in Frage stellt, da in Miltons Bericht keine Spur von einem präexistenten Adam zu finden ist. Hier muß jedoch ganz entschieden darauf hingewiesen werden, daß jene Forscher, die in Dantes *Divina commedia* eine Art Vorlage für die Sphärenreise und die Beschreibung des Empyreums in den zwei ersten Gesängen der *Luča mikrokozma* sehen, dafür keinen guten Grund haben. Hier kann ich auf die Unzulänglichkeiten der Argumentation, die zu solch einer Auffassung geführt haben, nicht eingehen. Das Nötige wird jedoch schon damit gesagt sein, daß all jene der *Divina commedia* und der *Luča mikrokozma* gemeinsamen Motive, auf die sich die Vertreter dieser Auffassung berufen, zum allgemeinen Gut, zur Jahrhunderte alten Topik der europäischen Visionsliteratur und Kommentare zur *Genesis* gehören. Andererseits findet man in den zwei Gesängen keine auffälligen Parallelen zu den Beschreibungen und Bildern Dantes, aber eine Reihe ganz eindeutiger Spuren, die auf eine (oder mehrere?) Quellen

hinweisen, die aufs tiefste von der spätantiken Mystik, und zwar besonders vom späten Platonismus, bestimmt ist. Dies zeigt nicht nur die Lehre von der Anamnesis der Seele, sondern weiter auch die ganz klare Spur der Lehre von den zwei Seelen, von denen nur die höhere, bei Njegoš Idee genannt, in ihre himmlische Heimat zurückkehrt. Es ist das eine Lehre, die wohl als erster der Wegbereiter des Neoplatonismus, der Platoniker und Pythagoreer Numenius von Apamea vertreten hat. Dabei wird diese Idee—Seele bei Njegoš, im Sinne der spätantiken Lichtsymbolik, die besonders bei den dem späten Platonismus verbundenen Schriftstellern gang und gäbe war, als Funke und Strahl des mystischen Lichtgottes bezeichnet. Die durch die Überlieferung der Visionsliteratur bestimmte Beschreibung der himmlischen Gefilde im Empyreum enthält Elemente derselben Lichtsymbolik, da aus diesen Gefilden Ströme des Lichtes, das ebenfalls als Idee bezeichnet wird, in die Welt fallen und diese beleben. Ohne allen Zweifel stammt aus spätantiken platonischen Quellen auch das Symbol des kristallinen Himmelszeltes, auf dem Gott als Maler, Bildhauer und Weber seine Ideen schafft, des Himmelszeltes, welches im Sinne der konsequent dualistischen platonischen Interpretation des Schöpfungsberichtes der *Genesis* als Urbild des materiellen, irdischen Himmels sich im mundus intelligibilis des Empyreums befindet. Solch einen Himmel findet man schon in Philos Kommentar (1. Jahrh.), wie auch beim mittelalterlichen Platoniker Alanus de Insulis (12. Jahrh.), oder in der Vision der „Geistigen Welt“ im Werke des russischen Klassizisten Chersakov (Ende des 18. Jrh.).

All diese und manche anderen Gründe zeigen, daß P. Petrović Njegoš die ersten zwei Gesänge seiner *Luča mikrokozma* wohl auf Grund einer (oder mehrerer?) von Lehren des spätantiken Platonismus durchdrungenen Quelle, verfaßte, einer Quelle aus der wohl auch die Lehre von der Anamnesis und vielleicht auch das Wasser der Erinnerung an die Präexistenz stammt. A. Schmaus<sup>47)</sup>, der meint, daß die zwei ersten Gesänge der *Luča mikrokozma* in manchem von einem Einfluß der *Divina commedia* zeugen, findet auch, daß die Quelle des Wassers der Erinnerung bei Njegoš Dantes Letè—Eunoë nachgebildet sei. Wie unwahrscheinlich solch eine Erklärung ist, zeigen folgende Gründe. In der Beschreibung und Lokation der doppelten Flüsse Letè—Eunoë und des Lustrationsritus, dem sie dienen, einerseits und in Njegošs Worten vom Wasser der Erinnerung und dessen Funktion, andererseits findet man keinen einzigen Zug, der einen mehr oder weniger sicheren Anhaltspunkt für die Voraussetzung, daß Njegoš seine Quelle derjenigen der Doppelflüsse bei Dante nachgebildet habe, bieten könnte. Während bei Dante der eigentliche, ältere Sinn des Wassers der Erinnerung, der Mnemosyne einer christlichen Interpretation weichen mußte, so daß der Leser sich fragen muß, wozu diese Erinnerung an die auf Erden begangenen Taten der Seele auf ihrer Himmelsreise dienen soll, hat bei Njegoš die Quelle des Wassers der Erinnerung eine Funktion, die

<sup>47)</sup> Njegoševa *Luča mikrokozma*, Beograd 1927, 49 u. w.

ganz klar und unzweideutig durch die Lehre von der Anamnesis der aus dem Himmel stammenden Seele bestimmt ist. Mit anderen Worten: nach der Deutung von A. Schmaus (obwohl sie die antike Mnemosyne nicht kennt) hätte eigentlich Njgoš, indem er nach dem Vorbild von Dantes Letè—Eunoè seine Quelle des Wassers der Erinnerung schuf, die ursprüngliche Verbindung der anderswoher bezogenen Lehre von der Anamnesis mit dem Motiv des Wassers der Mnemosyne (das aus dieser Lehre eben entstanden) wiederhergestellt. Selbst wenn man irgendeinen sicheren Anhaltspunkt für die Voraussetzung, daß die *Divina commedia* die ersten Gesänge der *Luča* beinflusst habe, hätte, wäre es wohl kaum nötig besonders zu betonen, daß die Annahme, die Erinnerungsquelle Njgošs habe denselben Ursprung wie die anderen platonischen und „orphischen“ Vorstellungen und Motive der ersten Gesänge der *Luča*, viel einleuchtender sei, als die Voraussetzung, Njgoš habe die Letè—Eunoè Dantes im Sinne gehabt.

So kann man wohl mit Grund sagen, daß die Quelle der Erinnerung, samt der Lehre von der Anamnesis und anderen platonischen und durch platonische Lehren und Schriften bestimmte Gedanken, Motive und Symbole, in das Werk des jugoslavischen Dichters aus einer Schrift spätantiken oder mittelalterlichen Ursprungs kam. Da der Dichter zugleich Priester der östlichen Kirche war, so ist es leicht möglich, daß ihm durch die Vermittlung russischer Übersetzungen solch eine byzantinische literarische Quelle zur Hand war. Das Auffinden solch einer literarischen Quelle, mit der man, wie ich an anderem Ort eingehend zeige, rechnen muß, wird den Entstehungsgang der *Luča* mikrokozma erst im vollen Sinne aufklären können. Hier war das Ziel nur zu zeigen, daß die christliche Überlieferung das Motiv der Mnemosyne—Quelle offenbar auch in ihrem ursprünglicherem, an die Lehre von der Anamnesis gebundenen Form bewahrt hat, daß man eigentümlicherweise selbst in der Literatur des 19. Jahrhunderts eine Spur davon findet.

## VI

### Rückblick

Auf Grund der bisherigen Ausführungen kann man wohl zum sicheren Schluß kommen, daß Dantes zwei Flüsse Letè—Eunoè Ausläufer des antiken Paares Lethe—Mnemosyne sind. Es ist eine Vorstellung, die der orphisch-pythagoreischen und platonischen Lehre von der Seelenwanderung und Anamnesis der Seelen entsprungen ist, der christlichen Gnosis geläufig war und auch mittelalterlichen, durch die Lehren des späten Platonismus und der spätantiken Mystik bestimmten, Schriften Nachklang fand, wie daß die Erwähnungen der zwei Becher in der *Pistis Sophia* und bei Bernhardus Silvestris, sowie die Quelle der Anamnesis im Werke des, wohl Schriften byzantinischen Ursprungs in russischen Übersetzungen benutzenden, jugoslavischen Dichters Njgoš beweisen. Eine Spur des Motivs vom Flusse der Mnemosyne kann man vielleicht auch im Grenzfluß des Jenseits der um 250 entstandenen

*Narratio Zosimi* sehen. Eumeles ist wohl ein Gegenstück zu Platos Ameles (=Lethe) ganz wie Mnemosyne und Eunoè Gegenstücke zur Lethe (=Ameles) sind. Daher ist es auch wohl möglich, daß Jane E. Harrison mit ihrer Wiederherstellung des Namens Eunoia im korrupten Texte eines orphischen Totenpasses aus Sybaris, das rechte trifft. Allenfalls ist es ganz unwahrscheinlich, daß Dante, des Griechischen unkundig, die Namen Eunoè und Protonoè selbst aus den im mittelalterlichen Latein bekannten griechischen Brocken zusammengesetzt hat, da die jüngst in Kenoboskion entdeckten gnostischen Texte auch Namen wie Protennoia, Epinoia, Pronoè aufweisen, und die Übereinstimmung der antiken, orphischen und gnostischen Vorstellungen von den zwei Quellen, Wassern, Bechern des Vergessens und der Erinnerung mit der Letè—Eunoè Dantes eine ganz unzweideutige ist. Bessere Kenner der gnostischen Schriften und besonders der mittelalterlichen byzantinischen und westeuropäisch-lateinischen Literatur (Visionen u. ä.) werden wohl noch auf manchen Widerhall des Motivs der Lethe—Mnemosyne aufmerksam machen.

Belgrad.

M. Flašar.