

Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums.

Von

P. E. Lucius,

a.o. Prof. der Theologie zu Strafsburg.

Die *Historia Monachorum* des Rufin und die mit derselben sowohl dem Stoff als dem Geiste nach aufs engste verwandte *Historia Lausiaca* des Palladius bilden unsere reichhaltigsten Quellen für die Geschichte des ägyptischen Mönchtums im vierten Jahrhundert. Beide Werke enthalten bald kürzere bald sehr ausführliche Berichte über mehr als fünfzig ägyptische Mönche, von den Zeitgenossen des heiligen Antonius an, bis herab auf die Teilnehmer an den origenistischen Streitigkeiten.

Die historische Verwertung des in diesen Biographien niedergelegten Stoffes ist jedoch mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden. Es will zwar nur wenig besagen, daß sowohl Rufin als Palladius fast allen ihren Mönchen die undenkbarsten Wunder beilegen, und die unglaublichsten Dinge über sie berichten: denn derartige Erzählungen bilden eine fast obligate Zugabe zu jeder Mönchsbiographie, und sind übrigens, wo sie sich als Element der Mönchssage erweisen, für unsere Kenntnis des Mönchtums oft eben so wertvoll als die nackten historischen Thatfachen. Um so schwerer dagegen fällt ins Gewicht, daß, wie sich dies mit entscheidenden Gründen darthun läßt, die Angaben unserer beiden Schriftsteller über die Provenienz des Stoffes, den sie bieten, über

die Quelle, aus der sie ihn geschöpft haben wollen, nicht mehr Glauben verdienen als ihre Wundergeschichten selbst. Denn dadurch geht jede sichere Gewähr verloren, daß diesem Stoffe ein wirklich historischer Wert zukommt, und daß er nicht etwa, wie dies in alter und neuester Zeit nicht ohne Grund vermutet worden¹, vielleicht nur das Produkt einer willkürlichen individuellen Erfindung ist.

Unter diesen Verhältnissen dürfte ein sicherer Anhaltspunkt für die Kritik der Mönchsgeschichten des Rufin und Palladius nur gewonnen werden, wenn es gelänge, die Art der Entstehung beider Werke festzustellen, die Quellen zu ermitteln, auf welchen ihre Darstellungen beruhen. Zu dieser Untersuchung fordern übrigens die *Historia Monachorum* und die *Historia Lausiaca* die Kritik geradezu heraus, durch die auffallenden, oft bis in das einzelne sich erstreckenden Übereinstimmungen, die sie in mehr als zwanzig ihrer Mönchsbiographien zeigen. Es dürfte deshalb kein überflüssiges Unternehmen sein, beide Werke einer erneuten Prüfung zu unterziehen, zur Ermittlung ihres in neuerer Zeit verschieden bestimmten, gegenseitigen Verhältnisses² und ihrer Quellen,

1) Hieronymus ad Ctesiphontem (Op. Edit. Francf. 1684) II, p. 170. Qui (Rufinus) librum quoque scripsit quasi de monachis... Weingarten, Zeitschr. für Kirchengesch. I, 24: Des Rufinus *Historia Monachorum* . . und des Palladius dem Lausus gewidmete *Vitae sanctorum patrum* verdienen auch für das meiste, was sie selbst gesehen haben wollen, fast genau so viel Glauben wie Gullivers Reisen in Lilliput; cf. 25. 29.

2) Rosweyd, *Vitae Patrum*, Antwerp. 1615, Prol. p. 26: Rufin die Übersetzung der ersten, kürzeren Ausgabe des Palladius. Tillemont, *Mémoires*, Paris 1706, XI, 525. 641; Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, Paris 1742, X, 72: die dem Rufin und Palladius gemeinsamen Abschnitte, spätere Interpolationen in das Werk des Palladius. Weingarten a. a. O., S. 24: „daß Palladius aus Rufinus geschöpft, geht aus der Chronologie wie aus dem inneren Charakter der Schriften hervor, wie jetzt auch allgemein zugestanden.“ Zöckler, *HRE*² XI, 174: Rufin die Quelle des Palladius, oder beide Werke von einer gemeinsamen griechischen Quelle abhängig. Möller, *HRE*² XIII, 100: „das wahrscheinlichste ist wohl, daß auf ein griechisches Original zurückzugehen ist, welches von Rufin ins Lateinische

zur Gewinnung eines gesicherten Ausgangspunktes sowohl für die litterarische als die historische Kritik.

I.

Nichts scheint auf den ersten Anblick ungerechtfertigter und aussichtsloser als nach den Quellen der *Historia Monachorum* des Rufin¹ zu forschen. Denn in der ausdrücklichsten Weise versichert der Verfasser im Prolog seiner Schrift, daß er persönlich Ägypten bereist, die ägyptischen Mönche selbst gesehen habe und Zeuge gewesen sei ihrer himmlischen Lebensweise. Den Stoff dieser Erzählung werde er der Erinnerung entnehmen, die Gott in seinem Gedächtnis wiederum wachrufen werde. Nicht auf sekundären Quellen irgendwelcher Art, weder auf mündlichen noch auf schriftlichen, beruht also nach Rufins ausdrücklicher Versicherung die Schilderung des ägyptischen Mönchtums, die er uns vorführt.

Allein wer in der Mönchs- und Heiligenlitteratur auch nur einigermaßen bewandert ist, der weiß, welcher geringer Wert derartigen Beteuerungen zukommt, und wie in den meisten Fällen sie nur dazu abgegeben werden, um den wahren Sachverhalt zu verbergen. Wir müssen deshalb vorläufig von den Erklärungen des Verfassers im Prolog vollständig absehen und den Inhalt des Werkes selbst ins Auge fassen.

Dieser Inhalt besteht aus dem Bericht über eine Reise, die der Verfasser in Gesellschaft einiger Genossen, die er, wie sich selbst, als Mönche kennzeichnet, in Ägypten unternommen. Die Reisegesellschaft kommt von Jerusalem, um mit eigenen Augen die Dinge zu schauen, von welchen sie bis dahin nur gehört (c. 1; *Vitae Patrum*, Ed. Rosweyd p. 452), um die hervorragendsten Mönche Ägyptens persönlich kennen zu lernen. Sie besucht zuerst Johannes, der bei Lycopolis lebte (c. 1), zieht sodann, von einem Einsiedler zum andern wandernd, längs des Nils bis nach der Landschaft Arsinoïtes

übersetzt und welches zugleich Vorlage für des Palladius *Lausiaca* . . . geworden ist“.

1) S. Rosweyd, V. P., Prol. p. 10sq.; besonders Tillemont XII; cf. Ceillier X, Möller a. a. O.

(c. 18), von dort wendet sie sich nach Nitrien (c. 21) und erreicht das Meer bei Diolcis (c. 32). Es ist eine Reise, die jedenfalls mehrere Wochen ja Monate gedauert haben muß.

Über die Zeit, um welche sie unternommen wurde, gibt uns der Verfasser gleich im ersten Kapitel sehr bestimmte Auskunft. Er erzählt nämlich, daß er und seine Genossen sich bei Johannes von Lycopolis an dem Tage befunden, an welchem die Nachricht des Sieges Kaisers Theodosius über den Usurpator Eugenius nach Alexandrien gelangt sei (p. 457). Die Schlacht, die hier gemeint ist, und die noch genauer dahin bestimmt wird, daß sie nur kurze Zeit vor dem Tode des Kaisers stattgefunden, ist im September 394 geschlagen worden (s. Tillemont, XII, Chronologie s. a. 394). In vollem Einklang mit dieser Notiz steht die andere chronologische Angabe, daß, als die Brüder nach Nitrien kamen, der frühere Mönch Dioskur bereits Bischof gewesen sei (c. 23). Die Erhebung des Dioskur auf den bischöflichen Stuhl von Heropolis minor ist aber jedenfalls nicht vor 386 und nicht nach 394 erfolgt (Tillemont XI, 447).

Diese wenigen Andeutungen der *Historia Monachorum* würden schon an sich genügen, um die Versicherungen, die ihr Verfasser im Prolog abgibt, als völlig wertlos darzuthun.

In der That! Hat die in der *Historia Monachorum* beschriebene Reise im Jahre 394/5 stattgefunden, und wie bei der Länge des zurückgelegten Weges (vgl. Epil. p. 484) nicht anders denkbar, mehrere Wochen in Anspruch genommen, so ist es rein unmöglich, daß Rufin an ihr teilgenommen, sich in der Zahl der wandernden Brüder befunden habe. Denn wie Rufin selbst, und zwar im Jahre 401, aufs ausdrücklichste bezeugt, hat er Ägypten nur zu zwei verschiedenen Malen besucht. Das erste Mal habe er sechs Jahre in diesem Lande zugebracht, das andere nur einige Tage¹.

Der sechsjährige Aufenthalt ist mit Sicherheit in die

1) Ego qui sex annis Dei causa commoratus sum: et iterum post intervallum aliquot aliis diebus. In Hieron. *Invectiva* lib. II. (Op. Hieron. Ed. Mart., Paris 1706, V, 288; Ed. Basil 1565, IV, 223.)

Jahre 374—379 zu verlegen (Tillemont XII, 39. 657). Der zweite Aufenthalt kann hier gar nicht in Betracht kommen, da er nur einige Tage gedauert. Er muß dazu noch vor dem Jahre 385 angesetzt werden, da Hieronymus in seiner 401 verfaßten Apologie ausdrücklich in Abrede stellt, daß Rufin jemals unter dem Episkopate des Theophilus in Alexandrien gewesen¹.

Die sicher bezeugte Chronologie des Lebens Rufin's streitet also entschieden mit derjenigen der *Historia Monachorum*. Es ist unmöglich, sie beide in Einklang zu setzen. Nicht in Ägypten hat sich Rufin im Jahre 394/5 aufgehalten, sondern in Palästina, vollauf beschäftigt mit den beginnenden orientistischen Streitigkeiten (Tillemont XII, 160 ff.).

Die Unmöglichkeit, die in der *Historia Monachorum* erzählte Reise im Leben Rufin's unterzubringen, ist, wie es scheint, bereits im 5. Jahrhundert erkannt worden. Genadius wenigstens weiß von solchen, die ihm diese Schrift absprachen. Er selbst revindiziert sie für einen uns sonst unbekanntem Bischof von Bologna, Petronius, unterläßt es jedoch irgendwelche Gründe für seine Ansicht geltend zu machen. Ja weit mehr! Was er über den schlechten Stil des Petronius bemerkt (Op. Hieron. Ed. Francf. I, 205), schließt seine Hypothese geradezu aus, da der Verfasser der *Historia Monachorum* im Prolog sich als vortrefflicher Stilist erweist. Es ist übrigens ein durchaus aussichtsloses Unternehmen, die *Historia Monachorum* dem Rufin absprechen zu wollen — denn nur für wenige Werke aus dem christlichen Altertum ist die Authentie so sicher verbürgt wie gerade für diese Schrift.

Schon in seiner jedenfalls nach dem Jahre 402 verfaßten Kirchengeschichte, kündigt in der That Rufin ziemlich deutlich sein Vorhaben an, den ägyptischen Mönchen eine besondere Schrift zu widmen. Nachdem er ein Wunder des Macarius erzählt, fährt er fort: Verum si singulorum mirabilium gesta prosequi velimus, excludimur a proposita bre-

1) . . . postquam hic Episcopus factus est, Alexandriae non fueris. adv. Ruffinum, Op. Ed. Francf. 1684, II, 160.

vitae, maxime cum narrationem proprii operis mereantur (Hist. Ecc. II, 4).

Dafs Rufin diesen in seiner Kirchengeschichte angekündigten Vorsatz wirklich ausgeführt, geht mit aller Bestimmtheit aus *Historia Monachorum* c. 29 hervor, woselbst, bei der Besprechung der Wunderthaten desselben Macarius, er auf Hist. eccles. II, 4 zurückweist. Sed et multa, ut diximus, alia de operibus Sancti Macarii Alexandrini mirabilia feruntur, ex quibus nonnulla in XI libro *Ecclesiasticae historiae* inserta qui requirit inveniet. In dieser Weise citirt doch nur ein Verfasser seine eigenen Werke.

Als dritter Beweis für die Authentie der *Historia Monachorum* kann das Zeugnis des Hieronymus gelten, des besten Kenners der Rufinischen Schreibart (vgl. Epist. 66 ad Ruf. ap. Rosweyd p. XXV). In seinem im Jahre 415 geschriebenen (s. Tillemont XII, 328) *Tractat ad Ctesiphontem* setzt er die Abfassung der *Historia Monachorum* durch Rufin als etwas Selbstverständliches voraus: qui librum quoque scripsit quasi de monachis; multosque in eo enumerat, qui nunquam fuerunt et quos fuisse Origenistas et ab Episcopis damnatos esse non dubium est, Ammonium videlicet et Eusebium et Euthymium, et ipsum Evagrium, Or quoque et Isidorum et multos alios quos enumerare taedium est . . . ille unum Joannem in ipsius libri posuit principio . . . (Op. Hieron. Ed. Francf. II, p. 170). Diese Charakteristik des Werkes des Rufin paßt so genau wie möglich auf unsere *Historia Monachorum*.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dafs Rufin der Verfasser dieses Werkes ist.

Wenn nun aber Rufin wirklich der Verfasser der *Historia Monachorum* ist, die Reise aber, die er unternommen zu haben vorgiebt, in keiner Weise gemacht haben kann, so giebt es zur Erklärung des Ursprungs seines Werkes nur folgende drei Möglichkeiten.

Entweder hat er wie die Reise selbst, so auch deren Einzelheiten einfach erdichtet; — oder er hat seinen Reisebericht, aus verschiedenen mündlichen und schriftlichen Quellen schöpfend, zusammengefügt; — oder aber er hat die

Historia Monachorum einfach aus dem Griechischen übersetzt, resp. die lateinische Bearbeitung eines griechischen Originals geliefert.

Prüfen wir diese drei Möglichkeiten.

Die erste findet, wenigstens teilweise, einen Anhaltspunkt an dem Urteil des Hieronymus, der einigen unter den Mönchen des Rufin genau dasselbe vorzuwerfen scheint, was man seinem heiligen Paulus vorgehalten: sie hätten niemals existiert. Allein wenn man die Art der Polemik in Erwägung zieht, die Hieronymus selbst gegen den toten Rufin angewandt, so wird man auf diesen Vorwurf kein allzu großes Gewicht legen. Er bedeutet nur soviel, daß Hieronymus einige unter den von Rufin erwähnten Mönchen nicht gekannt, vorher nichts von ihnen vernommen hatte. Mönchsgeschichten zu erfinden ist übrigens bei weitem kein so leichtes Geschäft, wie dies Hieronymus hier vorauszusetzen scheint, zumal wenn diese Erfindungen nicht in Gestalt rhetorisch ausgeschmückter Episoden mitgeteilt werden (Vita Pauli, Vita Hilarionis) sondern in einer Reihe einzelner Züge bestehen, die (wie dies in Historia Monachorum der Fall ist) alle genau denselben Geist atmen, und sich als derselben Sphäre entwachsen erweisen. Gerade die Monotonie, die in der Darstellung des Rufin herrscht, neben den mannichfaltigsten Variationen im einzelnen, sind, so wie auch die Abwesenheit alles rhetorischen Beiwerkes die beste Bürgschaft dafür, daß seine Mönchsgeschichten keine Erdichtungen sind.

Viel näher liegt deshalb die Vermutung, daß Rufin diesen Stoff der eigenen Erinnerung sowohl als fremden, sei's mündlichen, sei's schriftlichen Quellen entnommen, diesen Stoff möglicherweise ausgeschmückt, mit einzelnen Zügen eigener Erfindung bereichert und als bequemen Rahmen für die Unterbringung seines Materials, den Reisebericht erdichtet habe.

Allein auch gegen diese Hypothesen lassen sich die schwerwiegendsten Gründe vorbringen.

Einmal ist gar nicht einzusehen, wenn Rufin frei über seinen Stoff verfügt, denselben nach Belieben hätte ge-

stalten können, warum er seine Reise in das Jahr 394/5 verlegt hätte, in eine Zeit, wo, wie er selbst kurz vor der Veröffentlichung der *Historia Monachorum* öffentlich bekannt, er nicht in Ägypten gewesen. Hätte es ihm frei gestanden, in willkürlicher Weise die Chronologie der von ihm erzählten Reise zu fixieren, so würde er sie doch sicherlich in die Zeit seines sechsjährigen Aufenthaltes verlegt haben. Denn damals hat er ja thatsächlich Mönche aufgesucht und mit den berühmtesten Einsiedlern Agyptens verkehrt (*Hist. eccles.* II, 4. 8 cf. In Hieron. *Invec.* II, op. Hieron. T. V, p. 288. Ed. Mart.) ja sogar einige Zeit in der nitrischen Wüste zugebracht (*Ep. Hier. ad. Ruf.* Ed. Francf. I, p. 138).

Bei der Voraussetzung, daß die *Historia Monachorum* ein selbständiges Werk des Rufin, bliebe ferner geradezu unerklärbar, weshalb er die Fiktion, daß er persönlich an der Reise teilgenommen, fast in mutwilliger Weise, gleich im Eingang seines Werkes zerstört hätte. Er berichtet nämlich, daß sämtliche Mitglieder der Reisegesellschaft, die sich bei Johannes von Lycopolis eingefunden, Laien gewesen, mit Ausnahme des jüngsten, der Diakonus war (c. 1, p. 451). Nun ist aber im Jahre 394 Rufin jedenfalls schon Presbyter gewesen. In einem um Ostern 394 geschriebenen Brief kennzeichnet ihn Epiphanius in dieser Eigenschaft (Tillemont XII, 657). Der Besuch bei Johannes von Lycopolis aber fällt in die letzten Monate des Jahres 394.

Gründe geradezu zwingender Art müssen also Rufin veranlaßt haben, die Reise, an welcher er nach den Versicherungen des Prologs persönlich teilgenommen haben will, in das Jahr 394 zu verlegen — und ebenso, gleich im ersten Kapitel einen Vorfall zu erzählen, der die Möglichkeit, daß er sich unter den reisenden Brüdern befunden, geradezu ausschloss. Diese Gründe können nur in der Thatsache gefunden werden, daß Rufin den Rahmen dieses Werkes, den Reisebericht, aus seiner oder seinen Quellen direkt herübergenommen, resp. beibehalten hat.

Ebenso gebunden wie an die Form dieses Werkes erweist sich Rufin als gebunden an dessen Inhalt. Es ergibt sich dies mit Sicherheit aus folgender Thatsache. Wäh-

rend seines sechsjährigen Aufenthalts in Ägypten hat er zahlreiche Mönche kennen gelernt. — In seinen 401 erschienenen *Invectiva* l. c. führt er einige derselben mit Namen an: die zwei Macarier, Isidorus, Pambus. Vollständiger ist das Verzeichnis der Mönche, die er persönlich gekannt, in *H. E.* II, 4 und 8. Es umfaßt folgende Namen: Die zwei Macarier, Isidor, Pambus, Moses, Benjamin, Scyron, Helias, Paulus, alius Paulus, Poemen, Joseph, Heraclides. Wenn die *Historia Monachorum* eine freie Komposition Rufin's wäre, ein Werk, in dem er mannichfaltiges Material verarbeitet hätte, so dürfte man mit voller Sicherheit voraussetzen, daß er sich am ausführlichsten über diejenigen Mönche verbreitet hätte, die er persönlich gekannt, mit welchen er verkehrt. Statt dessen widmet er bloß den zwei Macariern eine längere Notiz. Denn Isidor darf sicher nicht mit dem unsichtbaren Abbas, c. 17 identifiziert werden, Helias nicht mit dem bei Antinoo weilenden Mönch c. 12, und Paulus nicht mit Paulus Simplex, c. 30. Die große Mehrzahl der Mönche, die Rufin persönlich gekannt, werden in *Historia Monachorum* nicht einmal dem Namen nach genannt. Es sind mit Ausnahme der Macarier ausschließlich fremde Gestalten, Mönche, die zwei oder drei Jahre früher dem Rufin noch vollständig unbekannt gewesen, die uns hier vorgeführt werden.

Aus den angeführten Gründen dürfte sich ergeben haben, daß die *Historia Monachorum* nicht als ein selbständiges Werk des Rufin angesehen werden kann, daß sie vielmehr nach Form und Inhalt durch eine andere Schrift bedingt ist. Dieser anderen Schrift muß sich Rufin in einer wahrhaft sklavischen Weise angeschlossen haben, da er einzelne Züge aus derselben beibehalten, die dem Glauben, den er im Prolog zu erzeugen gesucht, geradezu den Boden entziehen.

Diese Schrift kann keine lateinische gewesen sein, da seine Bearbeitung sonst zwecklos gewesen wäre. Sie muß ihm also griechisch vorgelegen haben.

Die *Historia Monachorum* dürfte darum nur insofern als ein Werk des Rufin gelten, als sie die von ihm besorgte lateinische Bearbeitung eines griechischen Originals, wodurch

jedoch nicht ausgeschlossen werden soll, dafs der Übersetzer im einzelnen manches umgebildet, vielleicht auch Eigenes hinzugefügt hat.

Es stimmt diese Hypothese vortrefflich zu dem uns bekannten Charakter des Rufin, dessen litterarische Thätigkeit ja vorwiegend in der Übersetzung griechischer Werke bestanden hat, oder vielmehr in der Adaptierung griechischer Originale an die Denkweise und Orthodoxie seines Volkes und seiner Zeit.

Dafs Rufin in *Historia Monachorum* mit keinem Wort seiner griechischen Vorlage erwähnt, ja sich einigermaßen dem griechischen Verfasser zu substituieren gesucht, stimmt wiederum zu dem Bilde, das uns die Geschichte von dem in allen litterarischen Dingen wenig gewissenhaften und zuverlässigen Presbyter von Aquilea überliefert hat.

Das Ergebnis, zu welchem die Prüfung des Werkes des Rufin geführt, erhält einen neuen Zuwachs von Wahrscheinlichkeit durch die Resultate, zu welchen die Quellenforschung der Mönchsgeschichte des Palladius führt.

II.

Viel schneller und sicherer als bei Rufin läfst bei Palladius¹ die Frage sich beantworten, ob derselbe in seiner Mönchsgeschichte schriftliche Quellen benutzt. Es genügt in der That, namentlich die mittleren Teile der *Historia Lausiaca* zu vergleichen mit der *Historia Monachorum* des Rufin, um sofort einzusehen, dafs mit nur ganz wenigen Auslassungen der gesamte Stoff, den Rufin bietet, sich bei Palladius vorfindet. Da nun, nach seiner eigenen Angabe, Palladius sein Werk um 430/31 verfaßt hat (H. L. p. 1001 Ed. Migne), Rufin seinerseits seine *Historia Monachorum* vor dem Jahre 410 geschrieben haben mufs, so kann kein Zweifel obwalten, auf welcher Seite die schriftstellerische Abhängigkeit zu suchen sei. Palladius hat den Rufin, resp. dessen Quelle nicht blofs sklavisch benutzt sondern meist einfach abgeschrieben.

1) S. Tillemont XI, cf. Ceillier X; Zöckler a. a. O.

Diese Thatsache stimmt nun zwar ganz und gar nicht zu den Versicherungen, die der Verfasser zu verschiedenen Malen in den Vorreden und in seinem Werke selbst wiederholt, zu seiner Angabe, er sei im ganzen Römischen Reich herumgereist, habe alle namhaften Mönche persönlich kennen gelernt und dergleichen mehr. Um so besser aber stimmt sie — was weit wichtiger — zu dem Charakter seines ganzen Werkes. Denn es erweist sich dasselbe als eine verworrene Kompilation, als ein aus verschiedenen Quellen kritiklos zusammengeschmiedetes Machwerk, dessen disparate Elemente nur dadurch mit einander verbunden werden, daß der Verfasser alles auf seine Wenigkeit bezieht, seine Person zum Mittelpunkte seiner Darstellung macht.

Es soll damit nicht behauptet werden, daß der Verfasser über keinerlei persönliche Erkundigungen verfügt, nur fremden Stoff in seinem Werke aufgespeichert habe, wohl aber daß er den größten Teil seiner Notizen fremden und zwar schriftlichen Quellen entnommen. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es die Erkundigungen zu prüfen, die er über die ägyptischen Mönche an Ort und Stelle eingezogen zu haben vorgiebt. Siebenzehn Jahre will der Verfasser in Ägypten zugebracht haben! und zwar: drei Jahre bei Alexandrien (c. 7), ein Jahr in Nitrien (ibid.), neun Jahre in den Cellia (c. 20, p. 1050), vier Jahre in Antinoo (c. 96). Fast alle hervorragenden Mönche, die zu seiner Zeit lebten, will er aufgesucht, gesehen, gesprochen haben. Er hat die weitesten und gefährlichsten Reisen unternommen, um mit ihnen verkehren zu können (c. 150). Um nun aber den Eindruck zu schildern, den diese Männer Gottes ihm hinterlassen, um den genauen Ausdruck zu finden für die Dinge, die er bei ihnen gesehen und gehört, schreibt er gewissenhaft einen Bericht ab, den 15 resp. 20 oder noch mehr Jahre zuvor ein anderer Schriftsteller über seine vielleicht ebenso imaginären Besuche bei denselben Mönchen aufgesetzt. Nicht einmal die acht Gefahren, denen sein Gewährsmann glücklich entronnen, läßt er ruhig im Texte stehen, sondern schmückt mit der gewissenhaften Aufzählung derselben das Schlußkapitel seines Be-

richtes über die großen Reisen, die er mit Gottes Hilfe im ganzen Römischen Reiche ausgeführt¹.

Ein ähnliches schriftstellerisches Verfahren läßt sich auch in anderen Teilen seines Werkes nachweisen z. B. c. 113 und c. 125 wo Palladius sich nicht einmal die Mühe gegeben, den Widerspruch zu tilgen, der infolge eines Zusatzes von seiner Hand, in die aus einer an-

1) Die Geschichte der alchristlichen Litteratur bietet wohl nur ganz wenige Parallelen zu der unbefangenen Quellenbenutzung, die in dem Werke des Palladius vorliegt. Sie läßt jedenfalls die Ehrenhaftigkeit des Verfassers — wenigstens in litterarischen Dingen — in einem recht bedenklichen Lichte erscheinen. Tillemont hat es nicht ohne Geschick versucht, das Gedächtnis des angeblichen Bischofs von Helenopolis und Freundes des Chrysostomus dadurch zu retten, daß er diejenigen Abschnitte, welche Hist. Laus. mit Hist. Monach. gemein hat, für spätere Interpolationen erklärt hat. Alle diese Stücke seien dem ursprünglichen Werke des Palladius fremd gewesen, wie sie auch in dem sogen. Paradisus des Heraclides fehlen, der deshalb mit der wirklichen Hist. Laus. identisch sein dürfte (Til. XI, 642).

Das System Tillemont's ist jedoch nicht haltbar. Denn der „Paradisus“ (ap. Rosweyd V. P., p. 933sq.) erweist sich — nicht anders als die „Lausiaca“ (ib. p. 978sq.) — als willkürliche Kürzung resp. Bearbeitung des Histor. Laus. in ihrer gegenwärtigen Gestalt, eine Bearbeitung, bei welcher nur das spätere Interesse und die spätere Orthodoxie maßgebend waren sind. So werden sorgfältig alle Stellen getilgt, die dem Origenismus günstig (vgl. bes. Parad. p. 941. 962. 971. 972), alles Nebensächliche wird beseitigt, und durch interessantere Notizen aus anderen Quellen ersetzt. Ubrigens werden nicht alle Abschnitte, die Hist. Laus. mit Hist. Monach. gemein hat, ausgeschieden. Selbst zugegeben, daß der Paradisus ursprünglicher als Hist. Laus., so müßte Palladius nichtsdestoweniger den Rufin resp. dessen Quellen benützt haben (vgl. p. 940. 944. 951).

Alle Versuche übrigens, eine von der unsrigen wesentlich verschiedene Gestaltung der Hist. Laus. zu konstruieren, scheitern an den ganz präzisen Angaben, die Sokrates, der Zeitgenosse des Palladius, über dessen Werk mitteilt (Hist. Eccles. IV, 23), und aus welchen hervorgeht, daß die Hist. Laus., die ihm vorgelegen, im wesentlichen mit der unseren identisch gewesen ist und bereits den ganzen Stoff des Rufin geboten hat. Denn als Geschichten von Gehorsam, welchen die Tiere den Mönchen leisten (*ἕως αὐτοῖς τὰ θηρία ὑπήκουον*), können nur gelten Pal. c. 49. 50. 59 = Ruf. c. 4. 6. 8.

deren Quelle herübergenommene Erzählung gekommen war.

Aus all dem ergibt sich, daß der Verfasser weit besser als mit den Mönchen des gesamten Römischen Reichs vertraut gewesen sein muß, mit den zu seiner Zeit vorhandenen schriftlichen Aufzeichnungen über die Mönche.

Unter diesen Aufzeichnungen kommt jedoch für uns vorläufig nur eine in Betracht, nämlich Rufin oder vielmehr die griechische Quelle des Rufin. Denn es sind bis jetzt weder sprachliche, noch Beweise irgendwelcher andern Art vorgebracht worden, um darzuthun, daß Palladius unseren lateinischen Rufin gekannt, übersetzt und ausgeschrieben. Diese Hypothese wird übrigens vollständig überflüssig, ja haltlos, sobald man zugiebt (wie dies oben darzuthun versucht worden), daß unser Rufin kein selbständiges Werk, sondern bloß die Bearbeitung eines griechischen Originals ist. Hat es aber eine solche Mönchsgeschichte in griechischer Sprache gegeben, so ist es widersinnig, Palladius die Benutzung eines lateinischen Werkes zuzuschreiben, das er viel bequemer in seiner ursprünglichen Form hätte benutzen können. Genauer ließe sich diese griechische Handschrift bestimmen durch den Vergleich der parallelen Abschnitte bei Rufin und Palladius. Sie könnte in dieser Weise rekonstituiert werden. Aber weder ihr Umfang noch die Anordnung des Stoffes, die sie befolgt, ließen sich mit Sicherheit feststellen.

Ihre Annahme bliebe eine Hypothese ohne die entscheidenden Momente, welche Sozomenus zu der Lösung dieser Frage liefert.

III.

Mit einer Ausführlichkeit, die sowohl in seiner Liebe zum Mönchtume als in der Beschaffenheit der Quelle, die ihm zu Gebote stand, ihre Erklärung findet, kommt Sozomenus in seiner Kirchengeschichte zu drei verschiedenen Malen auf das ägyptische Mönchtum zu sprechen.

Buch I, 13. 14. erwähnt er außer Antonius zwei Mönche der ersten Generation: Paulus Simplex und Ammon. III, 14

ergeht er sich ausführlich besonders über die Macarier und Pachomius und führt wenigstens dem Namen nach eine Reihe von Schülern des Antonius an: also Mönche der zweiten Generation. VI, 28 ff. endlich giebt er ein beschreibendes, geographisch geordnetes Verzeichnis der bedeutendsten Mönche, die gegen Ende des 4. Jahrhunderts gelebt: die Mönche der dritten Generation.

Sämtliche Notizen erweisen sich als aus ein und derselben Quelle stammend. Es ergibt sich dies einmal aus dem Vergleich von III, 14 mit VI, 29. Ohne Quellenangabe teilt Sozomenus am erstgenannten Ort eine Notiz über den Mönch Apollonius mit, die er VI, 29 einfach wiederholt, diesmal jedoch mit der Bezeichnung der Quelle, aus der er sie geschöpft. Er hat also offenbar dieselbe Quelle, die er VI, 29 angiebt, bereits im Buche III benutzt.

Und ferner führt Sozomenus in den betreffenden Abschnitten über das ägyptische Mönchtum nur eine einzige Quelle an: eine Sammlung zahlreicher Mönchsbiographien des Bischof Timotheus von Alexandrien (VI, 29).

Wenn die moderne Forschung mit Ausnahme etwa Rosweyds (V. P. Prol. p. X.) dieser Notiz wenig Beachtung geschenkt, so darf dies billigerweise befremden, hat seinen Grund vielleicht darin, daß die Angabe des Sozomenus thatsächlich in einem Punkte eine irrthümliche ist, daß der Verfasser der von ihm ausgebeuteten Schrift unmöglicherweise Bischof Timotheus gewesen sein kann, der schon 385 gestorben ist, also nicht schon über Mönche hätte berichten können, die sich erst gegen Ende des Jahrhunderts hervorgethan, und der noch viel weniger das Alter der von ihm erwähnten Büsser genau auf dieselbe Anzahl von Jahren hätte anschlagen können, wie Rufin und Palladius mindestens ein volles Decennium später. Da nun ferner die Angaben, die Sozomenus dem Timotheus entnommen zu haben vorgiebt, die größte Übereinstimmung zeigen mit den Berichten des Rufin und Palladius, und da alle Namen, die er anführt, sich bei diesen zwei Schriftstellern finden, so hat schon die ältere Kritik Sozomenus von Palladius für abhängig erklärt (Tillemont XI, 525, Ceillier X, 71), die neuere, hierin viel kon-

sequenter und sachgemäßer, von Palladius und Rufin (Weingarten a. a. O., S. 24; HRE² 777).

Gegen diese Annahme lassen sich jedoch schwerwiegende Gründe anführen.

Einmal das ausdrückliche Zeugnis des Sozomenus, er habe ein Werk des Timotheus, nicht aber etwa die Werke des Palladius und des Rufin benützt: ein Zeugnis, das man doch durch nichts berechtigt sein dürfte so ohne weiteres hintanzusetzen, nicht anders als ob Sozomenus in dieselbe Klasse von Mönchshistorikern gehörte wie Rufin und Palladius.

Ferner streitet gegen obige Annahme, ihre Unwahrscheinlichkeit. Sozomenus hätte fast seinen gesamten Stoff direkt aus Palladius schöpfen können. Er hätte jedoch, aus einer unerklärbaren Ursache, dies nicht gethan, sondern wie dies schon aus der Gruppierung des Materials hervorgeht, recht fleißig neben dem griechischen Palladius den lateinischen Rufin benützt.

Und endlich hätte er außer Palladius und außer Rufin noch eine dritte Quelle benutzen müssen, da er einzelne Angaben enthält, die weder in Rufin noch in Palladius und die er schlechterdings nicht erfunden haben kann.

Doch es lohnt sich die moderne Auffassung der vorgeblichen Abhängigkeit des Sozomenus von Rufin und Palladius im einzelnen zu prüfen, und zwar deshalb, weil, wenn sie sich als eine irrig erweisen sollte, eo ipso das Vorhandensein einer in griechischer Sprache verfaßten Sammlung von Mönchsbiographien erwiesen wäre: der griechische Rufin, die Grundschrift des Palladius, die Quelle des Sozomenus.

Beginnen wir unsere Untersuchung des Einzelnen mit dem reichhaltigen beschreibenden Mönchsverzeichnis, das Sozomenus VI, 28 ff. bietet.

In einer ersten Gruppe faßt er die Mönche der Thebaïs zusammen. Die Ordnung, in der er sie vorführt, stimmt weder zu derjenigen des Rufin noch zu derjenigen des Palladius, wie dies die nachstehende Tabelle veranschaulicht.

| Sozomenus | Rufin | Palladius |
|---------------|---------------------|---------------------|
| 1) Joannes | 1) Joannes c. 1 | 2) Or c. 9 |
| 2) Or | 2) Hor c. 2 | 1) Joannes c. 43 |
| 3) Ammon | 3) Ammon c. 3 | 3) Ammon c. 48 |
| 4) Benos | 4) Benus c. 4 | 4) Be c. 49 |
| 5) Theonas | 5) Theonas c. 6 | 5) Theonas c. 50 |
| 6) Copres | 14) Apollonius c. 7 | 8) Elias c. 51 |
| 7) Helles | 6) Copres c. 9 | 14) Apollo c. 52 |
| 8) Elias | 7) Helenus c. 11 | 6) Copres c. 54 |
| 9) Apelles | 8) Elias c. 12 | 7) Hellen c. 59 |
| 10) Isidoros | 13) Eulogius c. 14 | 9) Apelles c. 60 |
| 11) Serapion | 9) Apellen c. 15 | 12) Dioscoros c. 68 |
| 12) Dioscoros | 10) Isidorus c. 17 | 10) Isidoros c. 71 |
| 13) Eulogios | 11) Serapion c. 18 | 13) Eulogios c. 75 |
| 14) Apollos | 12) Dioscorus c. 20 | 11) Serapion c. 76 |

Den Palladius kann Sozomenus hier unmöglicherweise benützt haben, auch deshalb nicht, weil derselbe Nr. 2, Or, den nitrischen Mönchen beizählt. Er müßte deshalb der Anordnung des Stoffes bei Rufin sich angeschlossen haben. Wie natürlich aber erklärten sich die Übereinstimmungen, sowie auch die Abweichungen der drei Listen wie von selbst, sobald man annähme, daß Sozomenus, Rufin und Palladius dieselbe Quelle reproduzieren, die beiden ersten am getreuesten, Palladius im Interesse seines ägyptischen Reiseromans am ungenauesten.

Den Inhalt seiner Angaben hätte in den meisten Fällen Sozomenus ebenso gut dem Palladius als dem Rufin entlehnen können. Ein geradezu klassisches Beispiel der Übereinstimmung der drei Berichte bietet die Geschichte des Elias (Soz. VI, 27; Ed. Read. p. 256; Ruf. c. 12; Pal. c. 51). An einem Orte jedoch hat Sozomenus eine Notiz, die er weder dem Rufin noch dem Palladius entnommen haben kann: nämlich die Angabe der Stadt, in dessen Nähe Apelles wohnte. Er nennt sie Achoris, was aufs vortrefflichste zu der geographischen Anordnung seines Katalogs paßt, da er gerade zuvor den Elias genannt, der bei Antinoo philosophierte, und gleich darauf den Serapion anführt, der in der Landschaft Arsinoïtes sich aufhielt (Soz. p. 257; Ruf. c. 18;

Pal. 76). Eine so bestimmte Notiz, die dazu noch so gut zu der geographischen Gruppierung der Mönche paßt, hat Sozomenus schwerlich erfunden. Er kann sie wohl nur seiner besonderen Quelle entnommen haben.

Eine zweite Gruppe bilden bei Sozomenus die Mönche der unterägyptischen Küstendistrikte: Dorotheus, der im äußersten Westen in der Nähe des Meeres wohnte, Piamon und Johannes, die in Diolcis zuhause waren. Rufin kennt nur Piamon c. 32 und Johannes; Palladius dagegen hat Dorotheus c. 2, Ammon c. 72, Johannes c. 73.

In diesem Abschnitt müßte eine Benützung sowohl des Rufin als des Palladius statuiert werden, da Sozomenus nicht leicht durch Konjekturen den Ammon des Palladius in Piamon hätte verwandeln können. Dagegen hätte für Dorotheus bloß Palladius herangezogen werden können. Daß dies jedoch nicht geschehen ist, geht aus mehreren nicht unbedeutenden und nicht zufälligen Verschiedenheiten in den zwei Berichten hervor; am evidentesten jedoch aus einem Ausspruch des Dorotheus, den Sozomenus in einer weit ursprünglicheren Motivierung giebt als Palladius, der, man kann es hier auf das allerbestimmteste versichern, diese Motivierung nur deshalb umgebildet, um bezeugen zu können, daß er mit Dorotheus persönlich verkehrt, und daß dieser Heilige ihm ein pikantes Wort gesagt. Es hat diesen ganz klar und evident liegenden Sachverhalt übrigens schon Reading eingesehen, der zu der betreffenden Stelle des Sozomenus bemerkt: *ex quo colligitur Sozomenum non legisse Historiam Lausiacam Palladii, sed ex alio scriptore ista hausisse*. Diese andere Quelle aber, warum sollte es nicht diejenige sein, die Sozomenus ausdrücklich versichert, benützt zu haben.

Zu ähnlichen, der Abhängigkeit des Sozomenus von Rufin und Palladius wenig günstigen Beobachtungen, giebt die Betrachtung der dritten Gruppe des Sozomenus Anlaß, welche die Mönche der sketischen Wüste umfaßt. Rufin bietet keinen einzigen Namen aus dieser ganzen Gruppe. Bloß dem Palladius hätte also auch hier Sozomenus seine Notizen entnehmen können. Schon die Reihenfolge jedoch, in welcher beide Schriftsteller die Mönche aufzählen, ist dieser

Hypothese wenig günstig. Die Anordnung des Sozomenus ist folgende: 1) Benjamin, 2) Marcus, 3) Macarius junior, 4) Apollonius, 5) Moses, 6) Paulus, 7) Pachon, 8) Stephanus, 9) Moses Lyb., 10) Pior.

Dagegen bietet Palladius dieselben Namen in nachstehender Reihenfolge: 10) Pior c. 11; 1) Benjamin c. 13; 4) Apollonius c. 14; 3) Macarius jun. c. 17; 2) Marcus c. 21; 5) Moses c. 22; 6) Paulus c. 23; 7) Pachon c. 29; 8) Stephanus c. 30; 9) Moses Lyb. c. 38.

Wenn Sozomenus in diesem Abschnitt Palladius benützt hätte, dürfte schwer zu erraten sein, weshalb er die Reihenfolge seiner Quelle nicht beibehalten, aus welchem Grunde er sein Verzeichnis nicht mit Pior und Benjamin eröffnet; es hätte ihm dies seine Arbeit doch wesentlich erleichtert. Es giebt doch wohl nur einen Grund, weshalb die beiden Verzeichnisse so sehr von einander abweichen: den Grund nämlich, daß Sozomenus, wie bei der Aufzählung der Mönche der Thebaïs, so auch hier die Ordnung seiner Quelle im wesentlichen beibehalten hat, während Palladius im Interesse seines Reiseromans vielfach von ihr abgewichen ist.

Vollständig bestätigt wird dieser Eindruck durch den Inhalt der einzelnen Biographien.

In der Notiz über Benjamin fehlt bei Sozomenus nur ein Zug, der durch seine Abgeschmacktheit sich sofort als eine Erfindung des Palladius erweist. Bei Macarius junior führt Sozomenus ein Wort an, gerichtet an ungenannte Mönche — Palladius hat dasselbe Wort mit der Bemerkung, daß es ihm gegolten.

Über Pachon hat Sozomenus einen Bericht, der im vollen Gegensatz steht zu der Erzählung des Palladius. Man sieht jedoch weshalb Palladius seine Vorlage umgebildet: er hatte sich in seiner Quelle den Pachon erkoren, um wieder einmal etwas persönlich Erlebtes unterbringen zu können.

In der vierten Gruppe, welche die um Nitrien herum wohnenden Mönche umfaßt, und zwar in einer ersten Unterabteilung die alten, hätte Sozomenus sowohl den Rufin als den Palladius benützen müssen. Nur durch Rufin hätte er erfahren können, wer Origenes (c. 26), wer Didymus (c. 24)

und welches das Alter des Cronius c. 25 gewesen. Dem Palladius cap. 7 hätte er die Namen der übrigen Mönche entnehmen können mit Ausnahme des Arsion (= Hagio bei Palladius). Die Kombination der Namen und die Bildung der Gruppe müßte aber wiederum als das eigene Werk des Sozomenus betrachtet werden.

Bei der Besprechung der jüngeren Generation der Mönche der nitrischen Wüste (Ammonius, Eusebius, Dioscorus, Evagrius) zeigt der Bericht des Sozomenus grössere Ähnlichkeiten mit dem des Palladius (c. 12 und 76) als dem des Rufin (23. 27), wogegen in dem Abschnitt über Nitrien und Cellia nur an eine Benützung des Rufin 21. 22, nicht aber des Palladius 12. 69. zu denken wäre.

Die Namen Melanes, Dionysius, Solon finden sich weder bei Rufin, noch bei Palladius, stammen also aus der vorgeblich dritten, resp. einzigen Quelle des Sozomenus.

Dasselbe unsichere prinzipienlose Hin- und Herschwanken zwischen Rufin und Palladius wie in den bisher analysierten Abschnitten, müßte man bei der traditionellen Ansicht über das litterarische Verhältnis der drei betreffenden Schriftsteller, auch statuieren in den Berichten, die Sozomenus Buch I und III über die ägyptischen Mönche der ersten und der zweiten Generation bietet.

Die Geschichte von Paulus Simplex I, 13 könnte nur aus Palladius c. 8 stammen, da Sozomenus mit demselben gemein hat, daß Paulus im Moment, wo er sein Weib flagranti delicto ertappt, sanft gelächelt habe (Sozomenus p. 29 *ἡρέμα ἐπιγελάσαι*; Pal. c. 28 *γελάσας σεμνὸν*), während Rufin c. 30 nur von der *moestitia animi* des betrogenen Ehemanns zu erzählen weiß. Es ist dies, beiläufig bemerkt, auch ein Beweis für die Unabhängigkeit des Palladius von Rufin, denn das Lächeln des h. Paulus bei seiner Entdeckung ist ein Zug, der geradezu unerfindbar, zumal für einen so geistlosen Skribenten wie Palladius. Die Geschichte des Ammonius I, 14 könnte Sozomenus ebenfalls nur dem Palladius entnommen haben.

Dieselbe Bevorzugung des Palladius wäre zu statuieren in der Geschichte der Macarier III, 14. Die 8 Mönchsna-

men, die Sozomenus sodann anführt, finden sich bis auf Heraclides nur bei Palladius in dieser Vollständigkeit (c. 7; 10; 25; 62; 74) allerdings zum Teil ohne Anhaltspunkte für ihre Zusammenstellung. Die Geschichte des Pachomius hätte blofs dem Palladius entnommen werden können, die des Apollo sowohl dem Rufin c. 7 als dem Palladius c. 52, die des Anuph nur dem Rufin. Bezeichnend ist die Art, in welcher die drei Berichterstatter dieselbe Notiz über Anuph wiedergeben.

Rufin c. 10: ex quo nomen Salvatoris nostri in persecutione confessus sum. — Soz. III, 14: ἀφ' οὗ πρῶτον ἐν τοῖς διωγμοῖς ὑπὲρ τοῦ δόγματος ὁμολόγησε. — Pal. c. 58: ἐξ οὗ τὸ Σωτῆρος ὄνομα ἐπὶ τῆς γῆς ὁμολόγησα.

Die Abweichungen, welche die drei Berichte zeigen, erklären sich leicht bei der Annahme einer gemeinsamen Quelle.

Fasst man die in der obigen Analyse der parallelen Abschnitte des Sozomenus, Rufin und Palladius mehr angedeuteten als ausgeführten Momente zusammen, so wird man sich kaum des Eindrucks erwehren können, daß, im Falle die traditionelle Ansicht über ihr gegenseitiges Verhältnis die richtige wäre, wir es hier mit einem der sonderbarsten litterarischen aber auch psychologischen Probleme zu thun hätten.

Was sollte man in der That von einem Geschichtschreiber denken, der sonst in der Benützung seiner Quelle sich nicht ungeschickt zeigt, der aber, im Begriffe über das ägyptische Mönchtum zu schreiben, und bereits im Besitze einer ausführlichen Beschreibung desselben sich befindend — des Palladius — als wertvolle Quelle ein anderes Werk heranzieht und benützt, das von dem ersten blofs dadurch verschieden ist, daß es nur einen Teil desselben Stoffes bietet und dazu noch in lateinischer Sprache. Was sollte man von einem Schriftsteller denken, der einzig und allein, wie es scheint, der Abwechslung zuliebe, seine griechische Quelle bisweilen beiseite legt, um, was er ebenso gut unmittelbar aus dem Griechischen sich hätte aneignen können, erst mühsam aus dem Lateinischen zu übersetzen; — und der endlich noch über eine dritte Quelle verfügte, welche ungefähr den-

selben Stoff geboten haben muß, d. h. Nachrichten sowohl über Mönche der Thebaïs als Unterägyptens, aus der er aber nur von Zeit zu Zeit die Berichte seiner griechischen und seiner lateinischen Quelle zu ergänzen und zu berichtigen sich gemüssigt fand.

Und diese ganze wunderliche Hypothese muß erdnen und aufrecht erhalten werden gegen das ausdrückliche Zeugnis eines Mannes, der zwar nichts weniger als ein Muster kritischer Geschichtschreibung geliefert hat, der aber sich nirgends erweist als auf derselben tiefen Stufe stehend wie der mönchische Geschichtsfälscher Palladius.

Mit keinem Worte aber deutet Sozomenus an, daß er die Mönchsgeschichte des Rufin gekannt, und bis jetzt ist auch nicht der Schein eines Beweises erbracht worden, der das Gegenteil dargethan. Und ebenso beharrlich verschweigt er, wie den Namen des Palladius, so dessen Mönchsgeschichte, dessen Herbeziehung für ihn doch viel näher gelegen hätte, nicht bloß für die Geschichte des ägyptischen, sondern noch des palästinensischen, galatischen, überhaupt asiatischen Mönchtums, über welches ihm nur dürftige Quellen zu Gebote standen. Hätte Sozomenus den Palladius gekannt, so würden sicherlich die betreffenden Abschnitte seiner Kirchengeschichte (bes. VI, 32—34) weniger dürr und skizzenhaft ausgefallen sein. Er hätte gewiß auch hier seinen Stoff dem Palladius entnommen. Daß er dies nicht gethan, kann bei seinem Bestreben, das Mönchtum zu verherrlichen, nur als ein Beweis für die Aufrichtigkeit seines Schweigens gelten ¹.

Alle soeben gekennzeichneten Schwierigkeiten schwinden, sobald man den Sozomenus beim Wort nimmt und an die wirkliche Existenz jener Quelle glaubt, die er ausgeschrieben zu haben bekennt. Sein Mönchskatalog erweist sich sodann als einfacher Auszug aus einer und derselben Quelle.

Und ebenso löst sich wie von selbst das nur scheinbar

1) Auch die Anekdote vom siebenjährigen Aufenthalt des Athanasius bei der schönen Jungfrau bietet Sozomenus V, 6 in einer von Palladius c. 135 so verschiedenen Gestalt, daß im höchsten Falle eine gemeinsame Quelle für beide Berichte statuiert werden könnte.

so verwickelte Problem des Verhältnisses des Palladius zu Rufin. Ihre Mönchsgeschichten ergeben sich als Bearbeitungen derselben griechischen Grundschrift, wobei Rufin mehr auf Kürze, Palladius mehr auf Vervollständigung bedacht gewesen ist.

IV.

Die dreifache Bearbeitung, in der uns die von Sozomenus dem Timotheus zugeschriebene Mönchsgeschichte vorliegt, erlaubt uns, dieselbe mit annähernder Sicherheit zu rekonstruieren.

Nur nach ihrer formalen Seite hin soll jedoch diese Wiederherstellung der Grundschrift hier unternommen werden, da eine Untersuchung des Stoffes, den sie geboten, viel zu weit führen, und eine eingehende Erörterung der Frage nach dem Ursprung und dem Charakter der Mönchssage nötig machen würde.

Wie schon aus der geographischen Gruppierung der Mönche bei Sozomenus, und noch viel deutlicher aus der Übereinstimmung der Berichte des Rufin und des Palladius hervorgeht, war die Grundschrift in Form eines Berichtes über eine Reise abgefaßt, welche palästinensische Mönche (vielleicht Lateiner von Geburt Ruf. 9; Pal. 54 cf. Ruf. 6) in Ägypten unternommen haben sollen. Die Reisegesellschaft ist jedoch nur bis nach Lycopolis gekommen (Ruf. 1; Pal. 43), die Mönche von Tabenna hat sie nicht an Ort und Stelle gesehen (Ruf. Epil.; Pal. 156). Der Bericht über dieselben (Soz. III, 14; Pal. 38) kann deshalb nur als Episode bei der Besprechung irgendeines tabennotischen Klosters untergebracht worden sein. Es fehlte übrigens in diesem Bericht so sehr an jeder Spur persönlicher Beziehungen der Reisegesellschaft zu den Mönchen (meist ein untrügliches Kennzeichen der Nebenepisoden), daß selbst Palladius es nicht gewagt hat, in das Innere des Klosters einzudringen (c. 38), wenn schon auf seiner Reise nach Syene (Prol. p. 1001) er zweimal dicht an demselben vorübergekommen sein muß.

Die Grundschrift hat also mit der Beschreibung des Besuchs der Brüder bei Johannes von Lycopolis begonnen.

Bei diesem Anlaß hat der Verfasser die Reisegesellschaft sowie die Zwecke, die sie verfolgte, nicht ohne Geschick dem Leser vorgeführt. In litterarischer Hinsicht ist übrigens dieses ganze erste Kapitel das bei weitem gediegenste des ganzen Werkes. Es ist nach einem wohlüberlegten Plane abgefaßt. Die Reden des Johannes werden geschickt herbeigeführt, durch gut ausgewählte Geschichten vortrefflich illustriert. Derartige Ansätze zu einer wirklich litterarischen Komposition sind jedoch in der Grundschrift selten gewesen. Sie hat vielmehr recht schablonenhaft die verschiedenen Besuche erzählt und aneinandergereiht, und den berühmtesten Wüstenheiligen nur deshalb Erzählungen in den Mund gelegt, um über Dinge berichten zu können, die bereits der Vergangenheit angehörten, um, ohne die Fiktion der Reise aufzugeben, dennoch imstande zu sein, eine vollständige Geschichte der ägyptischen Mönche zu liefern. Am getreuesten hat diese Nebenepisoden Rufin beibehalten (vgl. Ruf. 9 = Pal. 54).

Dagegen kann Rufin nicht in Betracht kommen (und noch viel weniger Palladius) zur Ermittlung des Weges, den die Grundschrift ihre Reisegesellschaft hat durchwandern lassen. Denn beide, namentlich Palladius verraten eine nicht geringe Unkenntnis der geographischen Verhältnisse Ägyptens und haben sich deshalb die willkürlichsten Änderungen erlaubt¹. Bloß Sozomenus hat die geographische Reihen-

1) Das Itinerarium des Palladius kann hier unerörtert bleiben, um so mehr, als in seinem Werke, wo er seine eigenen Wege geht, fast alles Willkür ist. Dagegen dürfte es sich lohnen, eine doppelte Abweichung des Rufin von der Grundschrift hier kurz zu besprechen, da dieselbe sich als die Ursache der geographischen Konfusion erweist, die in seinem Werke herrscht:

Die erste Abweichung besteht in der Verlegung der Stadt, in deren Nähe Apollo lebte, nach der mittleren Thebais. Rufin läßt die Brüder den Apollonius zu Hermopolis besuchen (c. 7), lange bevor sie zu Elias nach Antinoo kommen (c. 12). Es dürfte dies auf einer einfachen Verwechslung der zwei Hermopolis (maior und minor) beruhen. Sozomenus denkt offenbar an Hermopolis minor, da er mit Apollo die geographisch geordnete Liste der Mönche beschließt und gleich darauf Alexandrien nennt, in dessen Nähe Hermopolis minor gelegen.

folge der Mönche in der Grundschrift treu wiedergegeben. Es erlaubt uns dasselbe folgende Etappen festzustellen. Nr. 1 (s. ob. S. 178) Johannes in Lycopolis (Ruf. c. 1; Pal. 63); Nr. 8 Elias in Antinoo (Ruf. c. 12; Pal. c. 51); Nr. 9 Apelles in Achoris (Soz. VI, 28); Nr. 11 Serapion in der Landschaft Arsinoïtes (Soz. VI, 28; Ruf. c. 18; Pal. 76); Nr. 14 Apollo in Hermopolis minor (Ruf. c. 7; Pal. 52). Schiebt man in das Verzeichnis noch Paphnutius von Heracleos ein, den Sozomenus übergangen, den aber Rufin c. 16, unmittelbar nach Apelles nennt, der in Achoris lebte, und vor Serapion, c. 17, dessen Heimat die Arsinoïtes war, so bekommt man ein getreues, der geographischen Lage der betreffenden Orte genau entsprechendes Verzeichnis der wichtigsten Städte, an welchen eine Reise längs des Nils vorbeiführen

Eine fernere Abweichung des Rufin von der geographischen Anordnung des Stoffes der Grundschrift bildet Oxyrinchus c. 5, welches die Brüder nach ihrem Besuch bei Johannes von Lycopolis und vor ihrer Ankunft bei Elias in Antinoo (c. 12) berühren. Rufin verlegt also in der willkürlichsten Weise Oxyrinchus um etwa 20 Meilen nach Süden. Dafs dieser grobe Verstofs gegen die Geographie auf seine Rechnung zu setzen, ergibt sich daraus, dafs, dieser ganze Abschnitt über Oxyrinchus in der Grundschrift gefehlt haben mufs. Denn man darf bei der bekannten schriftstellerischen Manier des Palladius mit aller Sicherheit voraussetzen, dafs, wenn dieser die betreffende Notiz in seiner Quelle gefunden hätte, er dieses Prachtstück mönchischer Phantasterei, diese Beschreibung des verwirklichten mönchischen Ideals, sich nicht hätte entgehen lassen. Und auch Sozomenus hätte sicherlich wenigstens in einigen Worten, dieser einzigartigen christlichen Stadt gedacht. In dem Exemplar der Grundschrift, das sie beide benützt, haben aber Benus und Theonas dicht neben einander gestanden (Pal. c. 49 und 50), wie sie denn auch Sozomenus zu derselben Gruppe zählt (Nr. 4 u. 5). Als späteres Einschiesel (vielleicht von der Hand Rufin's?) erweist sich dieses ganze c. 5 durch seine, selbst in der Mönchslitteratur unerhört dreiste Zahlenangaben, und durch die mafslose Phantasie, die sich in der Erfindung des einzelnen kundgiebt, so dafs selbst der Verfasser zu zwei Malen für die Wahrheit dessen, was er erzählt, glaubt persönlich eintreten zu müssen. Phantasiestücke in diesem Stil hat sich der Verfasser der Grundschrift nirgends erlaubt, am allerwenigsten ihren Schauplatz nach bestimmten allbekannten Örtlichkeiten verlegt.

musfte. Ausgangs- und Endepunkt des ersten Theils der Reise der Brüder sind also Lycopolis — Hermopolis minor —.

Von Hermopolis hat die Grundschrift die Reisegesellschaft wahrscheinlich direkt nach dem in demselben bischöflichen Sprengel gelegenen Nitrien ziehen lassen. Es ergibt sich dies aus dem Berichte des Rufin (der allerdings schon in der Arsinoïtes den Weg nach Nitrien sich abzweigen läßt) sodann aus der im Vergleich zu Rufin offenbar einfach umgekehrten Ordnung, die Sozomenus in seinem Katalog befolgt. Es beginnt derselbe mit den Einsiedlern, die längs der Küste wohnten, von der Lybischen Wüste bis nach Diolcis, fährt fort mit den Mönchen der sketischen Wüste, und schließt mit Nitrien. Er befolgt aber dabei so sklavisch die Anordnung des Stoffes in seiner Quelle, daß er zuerst die Einsiedler der nitrischen Wüste und der Cellia beschreibt und erst hinterdrein, zum Schluß, die Örtlichkeiten selbst, an welchen sie sich aushielten. Sobald man seinen Katalog einfach umstürzt, kommt oben Nitrien und Cellia, ganz unten Diolcis zu stehen, was die Reihenfolge ist, die Rufin bietet.

Der von Rufin angegebene Weg ist übrigens der einzige, der zu der Fiktion der reisenden Brüder aus Jerusalem stimmt. Die Brüder sind nur auf kurze Zeit nach Ägypten gekommen (Ruf. 1; Pal. 43). Sie können also nicht in der aller zweckwidrigsten Weise von Hermopolis nach der Grenze der Lybischen Wüste, von da nach Diolcis, von Diolcis — wiederum zurück nach Westen, in die sketische Wüste gewandert sein, um schließlich auf ihrer Rückreise nach Palästina abermals an Diolcis vorbeizuziehen. Der Verfasser muß sie vielmehr (wie dies aus Rufin hervorgeht) in direkter Linie nach Nitrien geführt haben, nach den Cellia, der Sketis, der Marmarica und schließlich auf ihrer Rückreise nach Diolcis und Rhinocobura. Für letztere Stadt hat Sozomenus in seiner verkehrten Ordnung gar keinen Raum mehr gefunden, und hat sie nicht anders unterzubringen vermocht, denn als Anhang zu Nitrien — ein neuer Beweis dafür, daß sein Katalog hier von der ursprünglichen Ordnung abgewichen ist.

Palladius kann in dieser ganzen Frage nicht in Betracht

kommen, da er Unterägypten am gründlichsten bereist, vierzehn Jahre daselbst gewohnt, mit fast sämtlichen Mönchen persönlich verkehrt hat, was als notwendige Folge eine gründliche Umstellung der Mönche seiner Quelle nach sich ziehen mußte.

Hingegen muß sowohl Palladius als Rufin für die Wiederherstellung der verschiedenen Mönchsgruppen herangezogen werden. Da diese Wiederherstellung jedoch zu keinen besonderen Schwierigkeiten Anlaß bietet, Sache der Detailkritik ist, so kann sie hier unerörtert bleiben.

V.

Von einer viel höheren Bedeutung ist die Frage nach der Zeit der Entstehung der Grundschrift und nach deren Verfasser.

Sie ist jedenfalls nach dem Jahre 395 verfaßt, da sie den Tod des Kaisers Theodosius voraussetzt (Ruf. 1; Pal. 46). Aller Wahrscheinlichkeit nach stammt sie aber noch aus der Zeit vor dem Ausbruch der origenistischen Streitigkeiten in Ägypten, da sie nirgends eine Spur zeigt der heftigen Kämpfe, welche so unheilvoll auf das Mönchtum dieses Landes zurückgewirkt haben. — Friede und Eintracht herrscht vielmehr noch unter den Mönchen. Sie sind alle ein Herz und ein Sinn. Nichts liegt ihnen ferner als dogmatische Streitigkeiten, und ungestört studiert noch Ammonius die Schriften des Origenes (Soz. VI, 30; Pal. c. 12), der gefeiertste Mönch von Nitrien (ib. u. Ruf. c. 23).

Durch diese chronologische Bestimmung ist von vornherein jede Möglichkeit ausgeschlossen, daß der 385 verstorbene Bischof Timotheus an der Abfassung der Grundschrift sich irgendwie beteiligt hat. Möglich ist es nun, daß man sie ihm im 5. Jahrhundert zugeschrieben, um ihr ein größeres Ansehen zu verschaffen. Viel wahrscheinlicher jedoch, daß sie irgendeinen (vielleicht nur pseudonymen) Timotheus zum Verfasser, den Sozomenus infolge einer unüberlegten Kombination mit dem Bischof gleichen Namens identifiziert hat. Sie selbst giebt sich aus für das Werk eines palästinensischen Mönches, der nur für kurze Zeit nach Ägypten ge-

kommen ist (Ruf. 1, Epil.; cf. Pal. 43. 150). Diese Aussage würde jedoch nur in dem Falle Beachtung verdienen, wenn sich erweisen liesse, daß der Verfasser wirklich mit seinen Genossen die von ihm erzählte Reise zurückgelegt hat. Dieser Beweis läßt sich jedoch nicht erbringen. Die in der Grundschrift mehr angedeutete als erzählte Reise ist vielmehr ebenso sichtbar erdichtet wie diejenigen, von welchen Palladius, Cassian, Sulpicius Severus und andere mönchische Schriftsteller erzählen, d. h. sie ist nur eine rein litterarische Form, deren sich der Verfasser bedient, um einen chaotischen und jeder andern Gruppierung widerstrebenden Stoff zu einer einheitlichen Darstellung verarbeiten zu können. Die Mönchshistoriker hatten in der That nur die Wahl, entweder in mechanischer, roher Weise eine Mönchsbiographie an die andere zu reihen (wie dies z. B. Theodoret und die Sammler von Mönchsanekdoten und Aussprüchen gethan) oder aber zur Fiktion einer Reise zu greifen, die sie selbst zum Mittelpunkt ihrer Erzählung machte, zum Bindeglied zwischen den verschiedenen Mönchsbiographien. In der Weise wurde für sie ein bequemer elastischer Rahmen gewonnen, in welchem der gesamte Stoff, über den sie verfügten, sich, sei's als Haupt- sei's als Nebenepisoden, unterbringen lies, und der dazu noch volle Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen konnte, da ja thatsächlich im 4. und 5. Jahrhundert zahlreiche Liebhaber des asketischen Lebens, meist allerdings nur kürzere Reisen unternommen haben, um die berühmtesten Mönche kennen zu lernen.

In die Kategorie dieser mönchischen Reiseromane (vgl. Weingarten, Zeitschr. f. Kirchengesch. I, 568 ff.) — deren Reigen sie wohl eröffnet hat — gehört, wie dies aus ihrem ganzem Inhalt hervorgeht, unsere Grundschrift.

Ihr Verfasser ist also kein palästinensischer Mönch gewesen; es ist dies vielmehr nur eine Maske, die er aus litterarischen Gründen genötigt worden anzunehmen. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß (welches auch seine Herkunft) er in Ägypten zuhause gewesen. Denn er ist mit den Verhältnissen dieses Landes genau vertraut, ganz im besonderen aber mit dem ägyptischen Mönchtum selbst und

dessen Überlieferung. Die Begeisterung, die er für den Mönchsstand an den Tag legt, die gläubige Annahme auch der undenkbarsten Wunder, welche seine Helden verrichtet haben sollen, machen es sehr wahrscheinlich, daß er selbst Mönch gewesen. Man wird kaum fehlgehen, wenn man ihn den Schülern des Evagrius beizählt, jedenfalls unter denjenigen Männern sucht, die unter dem Einfluß dieses geistig bedeutendsten unter den ägyptischen Mönchen am Ende des 4. Jahrhunderts gestanden haben. Denn er huldigt denselben mönchischen Idealen wie Evagrius. Die *ἀνάθηα* (s. Evagrius, Ed. Migne T. 40, p. 1221, 2; p. 1229, 33; p. 1231, 34 u. ö.) bildet auch für ihn den höchsten Grad der Vollkommenheit, die der Mönch erreichen kann, wie dies aus zahlreichen konkreten Beispielen, die er anführt, hervorgeht, sowie auch aus einer Reihe hierauf bezüglicher Aussagen (s. Pal. 8. 12. 20 p. 1034 u. ö.), wenn schon in diesem Stücke die Möglichkeit zuzugeben ist, daß, wie Rufin diese Züge abgeschwächt, Palladius sie verstärkt hat.

Wie Evagrius, der in Beziehung gestanden zu den Mönchen des Olbergs, und denselben einige seiner Schriften gewidmet hat (der Melania s. Hier. ad Ctesiph. Francf. II, p. 170; dem Anatolius auf dem h. Berg s. Evag. p. 1220), so scheint auch der Verfasser der Grundschrift die palästina-sensischen Mönche bei der Abfassung seines Werkes ganz besonders im Auge gehabt zu haben (Ruf. 1; Pal. 43, cf. Ruf. Prolog. p. 448 fratres in monte Sancto Oliveti . . .).

Mit Evagrius hat er endlich gemein dasselbe Interesse für die Geschichte des Mönchtums und dessen Überlieferung. Evagrius aber ist einer der ersten gewesen, der diese Überlieferung schriftlich zu fixieren unternommen, der die Mönche aufgesucht hat, um Worte und Thaten ihrer Vorgänger, sowie ihrer selbst kennen zu lernen (Evg. p. 1249 ff. bes. § 41).

Aus derselben Quelle wie Evagrius, nur viel kritikloser, hat auch unser Verfasser geschöpft: d. h. aus der mündlichen, in den verschiedenen Mönchscentren sorgfältig gepflegten Überlieferung, aus den sagenhaften Berichten, die erweisbar schon zu ihrer Lebzeit über die berühmtesten Helden der Askese verbreitet und geglaubt wurden.

Den Beweis für diese Behauptung liefert die Vergleichung des Stoffes, den die Grundschrift geboten, sowohl mit den rhetorischen Mönchsbiographien, als mit dem Rohstoff, welchen uns die verschiedenen Sammlungen von Anekdoten und Aussprüchen der Väter aufbewahrt haben.

VI.

Gegen Ende des 4 Jahrhunderts verfaßt, ist die Grundschrift bereits zwischen den Jahren 404 — 410 von Rufin und um 420 von Palladius bearbeitet, um 430 von Sozomenus ausgeschrieben worden ¹. Die Art, in welcher dieser letztere sie benützt, ist bereits oben S. 177 ff. zur Genüge erörtert worden. Dagegen dürfte es nicht überflüssig sein,

1) Sokrates (vgl. Weingarten, Zeitschr. f. Kirchengesch. I, 24; HRE² X. 777) hat in seinem Berichte über die ägyptischen Mönche, weder die Grundschrift noch auch Palladius oder Rufin benützt. Eine Entlehnung aus Pal. (dessen Werk er allerdings gekannt), wäre übrigens nur bei der Geschichte des Ammon denkbar (IV, 23). Diese Geschichte aber giebt Sok. in einer von dem Bericht des Pal. nicht unerheblich abweichenden Gestalt. (Er läßt z. B. Ammon und sein Weib sofort nach der Hochzeit, beide nach Nitrien ziehen u. dgl.) Die übrigen Notizen über Didymus, Arsenius u. s. w. finden sich nicht bei Pal. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Sok. sie den Schriften des Evagrius entlehnt hat, mit welchen er übrigens sehr genau bekannt gewesen, und auf die er große Stücke gehalten (III, 7; IV, 23). Er giebt zwar den Evagrius als Quelle ausdrücklich nur für den zweiten Teil seiner Notizen an. Allein durch welche anderen Schriftsteller hätte er so genau erfahren können, daß Evagrius mit sämtlichen von ihm aufgezählten Mönchen persönlich bekannt gewesen? (*τούτων Εὐάγριος γενόμενος μαθητῆς . . . καὶ τοῖς προλεχθεῖσιν ἐντυχὸν ἀνδράσι, τὸν ἐκείνων βίον ἐξήλωσε*). Sok. dürfte daher seine übrigens dürftige Auswahl von Anekdoten und Aussprüchen ägyptischer Mönche den von Evagrius veranstalteten Sammlungen entnommen haben. In einem ersten Abschnitt hätte er die von Evagrius bestimmten, ihm persönlich bekannten Mönchen zugeschriebenen Anekdoten und Aussprüche in freier Weise wiedergegeben, in einem zweiten solche Anekdoten und Aussprüche, die von anonymen Mönchen oder von Evagrius selbst herrührten, oder sich auf letzteren bezogen, *κατὰ λέξιν* zusammengestellt. Diese Vermutung ist um so wahrscheinlicher, als sämtliche Notizen, die er bietet, eine große Verwandtschaft zeigen nach Form und Inhalt.

hier noch einige der wichtigsten Veränderungen zu beleuchten, die sie durch Rufin und Palladius erfahren.

In den bei weitem zahlreichsten Abschnitten seiner *Historia Monachorum* hat Rufin sich damit begnügt eine allerdings meist freie Übersetzung seiner griechischen Vorlage zu liefern. Es ist dies namentlich der Fall für den ganzen, die zwei Drittel seines Werkes ausmachenden Bericht über die Mönche der Thebais (c. 1—21). Hier hat er sich nur einige wenige Umstellungen, vielleicht auch Gruppierungen erlaubt. Selbst für die Notiz über Oxyrinchus ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß dieselbe sich in dem von ihm benützten Exemplar der Grundschrift befunden, durch fremde Hand erst nachträglich in den so elastischen Rahmen der Reisebeschreibung eingefügt worden sei.

In viel freierer Weise verfährt Rufin mit den unterägyptischen Mönchen. Er trifft unter denselben eine Auswahl, übergeht fast sämtliche Bewohner der sketischen Wüste mit Schweigen.

Im Abschnitt über die Macarier weicht er nicht unbedeutend von seiner Vorlage ab. Da er sie beide persönlich gekannt, mag er sich berechtigt geglaubt haben ihre Lebensbeschreibung in selbständiger Weise zu gestalten. Mit einer gewissen Willkür ist er auch mit dem Abschnitt über Ammonius von Nitrien umgegangen (Ruf. 23; Pal. 12 u. 70). Der Grund seines Verfahrens läßt sich unschwer erraten. Hat doch der kluge, für seinen orthodoxen Ruf stets so besorgte Übersetzer es für angemessen gehalten die Notiz der Grundschrift zu unterdrücken, daß Ammonius die Schriften des Origenes gelesen (Soz. VI, 30; Pal. c. 12). In dieser nur anscheinend geringfügigen Auslassung bekundet sich der Einfluß der origenistischen Streitigkeiten, mit welchen übrigens die *Historia* des Rufin in einem gewissen Zusammenhang steht. Diese Streitigkeiten hatten nämlich die Aufmerksamkeit selbst des Abendlandes auf die ägyptischen Mönche hingelenkt. Das Mönchtum bot in den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts ein geradezu aktuelles Interesse. Diesem Interesse ist Rufin mit seinem Werke entgegengekommen. In gewohnter Weise hat er auch diesmal mit der

Rolle eines Übersetzers resp. Bearbeiters eines griechischen Originals sich begnügt. Dafs er zu diesem Zweck gerade unsere Grundschrift gewählt, erklärt sich namentlich aus seinem Parteistandpunkt. Denn der Verfasser dieser Mönchsbiographien war ein offener Origenist (s. o. S. 190). Er hatte mit Vorliebe gerade diejenigen Mönche verherrlicht, die sich später als Vorkämpfer des Origenismus hervorthaten (Ammonium videlicet et Eusebium et Euthymium, et ipsum Evagrium, Or quoque et Isidorum et multos alios. Hier. l. c.).

Die *Historia Monachorum* hat deshalb in den Augen des Rufin nicht blofs den Zweck gehabt, die ägyptischen Mönche im Abendland bekannt zu machen, Propaganda für das Mönchtum überhaupt zu treiben, sondern noch für die bedrohte Sache des Origenismus zu wirken. Als eine verkappte Schutzschrift für den Origenismus hat sie denn auch sofort Hieronymus erkannt, und in einer allerdings recht gehässigen Weise charakterisiert.

Genau dieselben Interessen wie Rufin verfolgt Palladius. Auch er will das Mönchtum verherrlichen, nebenbei ein Wort zugunsten des Origenismus einlegen.

Ein noch unselbständigerer und kritikloserer Schriftsteller als Rufin, wählt er, wohl aus denselben Rücksichten wie dieser, dieselbe Grundlage für seine Arbeit. Doch sind die Veränderungen, die er mit der Grundschrift vorgenommen, viel bedeutender und durchgreifender als bei Rufin. Sie bestehen vornehmlich darin: dafs Palladius geflissentlich sich überall der Person des ursprünglichen Verfassers substituiert, im Interesse dieser Fiktion den gesamten Stoff einer neuen Gruppierung unterwirft, ihn durch die Benutzung neuer Quellen vermehrt, und endlich, dafs er die von der Grundschrift auf Ägypten beschränkte Reise auf die übrigen Länder des Römischen Reiches ausdehnt, mit Beibehaltung jedoch des ursprünglichen Rahmens (c. 150 = Ruf. Epil.) Es ist also eine Erweiterung sowohl der Form als des Inhalts, welche die Grundschrift durch Palladius erfahren hat.

Aus welchen Quellen er zu diesem Zwecke seine Berichte über das asiatische Mönchtum geschöpft (vgl. bes. 113 u.

125) kommt für uns hier nicht in Betracht. Dagegen läßt sich die Frage nicht umgehen, woher das neue Material stammt, das er in seiner Beschreibung des ägyptischen Mönchtums bietet.

Als neue Zuthaten erweisen sich zunächst und zwar am allerdeutlichsten, die Anekdoten über weibliche Asketen, deren die Grundschrift nirgends gedacht zu haben scheint. Besonders in Betracht kommen in dieser Beziehung cap. 3. 5. 6 und 35. 37. 40. 41. Gruppenweis, wie in der Beschreibung des ägyptischen Mönchtums, bringt Palladius auch an andern Orten seines Werkes seine Frauenbiographien unter (c. 117 bis 120; 125 bis 142; 144 bis 148). Da er nun neben dem ökumenischen Charakter seiner Mönchsgeschichte nichts so geflissentlich hervorhebt wie die Thatsache, daß er auch Lebensbeschreibungen weiblicher Asketen biete (Prolog p. 995 u. 1001, cf. c. 117), so liegt die Vermutung nahe, daß neben der Grundschrift er noch eine Sammlung von Frauenbiographien benützt, resp. in sein Werk aufgenommen habe.

Unter den übrigen Quellen, die Palladius für die Geschichte des Ägyptischen Mönchtums ausgebeutet, läßt sich wenigstens noch eine mit annähernder Sicherheit ermitteln: die Werke des Evagrius.

Als Schüler des Evagrius kennzeichnet sich nämlich Palladius selbst, zu verschiedenen Malen c. 43, (p. 1113 C und D, vgl. auch Sokrates IV, 23). Mit Evagrius will er persönlich verkehrt haben (c. 86, p. 1194 D). Auch kennt und führt er dessen Werke an (p. 1194 B). Daß er sie gelesen und benützt, geht mit Bestimmtheit aus dem Ausspruch hervor, den Evagrius in seinem *Monachos* (Sokrates IV, 23 Evagrius Migne T. 40, p. 1249, 95) einem unbekanntem Mönch zugeschrieben, den nun aber Palladius dem Evagrius selbst in den Mund legt. (Es habe Evagrius demjenigen, der ihm den Tod seines Vaters angekündigt, geantwortet: Höre auf zu lästern, mein Vater ist unsterblich.) — Bei dieser einzigen Entlehnung aus den Schriften des Evagrius hat es Palladius schwerlich bewenden lassen. Manche unter den Aussprüchen und Anekdoten, die er anführt, hat er gewiß denselben Quellen

entnommen. So dürfte z. B. die ganze Geschichte des Bissarion, c. 116, gewissermaßen sich nur als eine Ausführung von Monachos p. 1249 § 97 = Sok. IV, 24 erweisen, und die Erzählung des Pambo und der Melania eine dramatisierte Variante der Anekdote sein, die Sokrates IV, 24, wohl aus Evagrius, über denselben Mönch bietet. Der fragmentarische Zustand, in welchem uns die Werke des Evagrius überkommen, gestattet jedoch nicht, mit Sicherheit den Umfang des Stoffes zu bestimmen, den Palladius gerade dieser Quelle entlehnt hat.

Ob außer den bis jetzt nachgewiesenen drei Quellen Palladius hie und da in seinem Werke auch persönliche Erinnerungen verwertet, dürfte bei der vollständigen Unzuverlässigkeit aller seiner, auf seine Person bezüglichen Angaben¹, schwer zu entscheiden sein. Es sind jedenfalls keiner-

1) Dafs Palladius Bischof von Helenopolis gewesen, ist weiter nichts als eine Konjektur, die allerdings bis zu einem gewissen Grad in c. 43 u. 144 bes. in c. 121 einen Anhaltspunkt findet, aber schon aus chronologischen Gründen hinfällig wird. Denn Palladius von Helenopolis war bereits im Jahr 400 Bischof und hat in dieser Eigenschaft an den Verhandlungen der Synode von Konstantinopel im Mai 400 teilgenommen (Tillemont XI, 514); um diese Zeit aber will Palladius, der Mönchsschriftsteller, noch in Agypten oder in Palästina sich aufgehalten haben. Denn, wie er berichtet, ist er unter dem zweiten Konsulat des Theodosius (d. h. 388) nach Ägypten gekommen (c. 1). Drei Jahre hat er bei Alexandrien zugebracht, ein Jahr in Nitrien (c. 7), neun Jahre in den Cellia (c. 20). Zugegeben, dafs die vier Jahre in Antinoo (c. 96) in eine spätere Zeit zu verlegen sind, so hat immerhin, nach des Verfassers wahren oder erdichteten Angaben, sein Aufenthalt in Ägypten 13 Jahre gedauert. Erst 401 resp. 405 kann Pal. Ägypten verlassen haben, nicht aber um sofort sich nach Bithynien zu begeben, sondern vielmehr, um dem Gutachten der Ärzte folgend, nach Palästina zu reisen, dort seiner bedrohten Gesundheit zu pflegen (c. 43). Wie lange er zu diesem Zwecke sich in Palästina aufgehalten, sagt er an diesem Orte nicht. Wir haben daher die Wahl zwischen den drei Jahren, die er (c. 103) auf dem Ölberg, und den zwei Jahren, die er bei dem Mönche Posidonius bei Bethlehem zugebracht (c. 77). Da nun aber Posidonius ein sehr strenges Büsserleben geführt, ist es nicht wahrscheinlich, dafs der amoch kranke Palladius sich ihm angeschlossen. Er hat gewifs den seiner Gesundheit viel zuträglicheren Aufenthalt auf dem Ölberg

lei Gründe vorhanden, die seinen ägyptischen Aufenthalt wahrscheinlich machen. Ohne je seine galatische Heimat (c. 43) verlassen zu haben, hätte Palladius seine mönchischen Reisen beschreiben können.

Die Veranlassung zur Abfassung seines Werkes haben wir übrigens nicht in den Reisen des Verfassers zu suchen, vielmehr in seinem Bestreben, etwas für die Verbreitung und Bekanntmachung der mönchischen Ideen zu thun (Prolog. p. 995 sqq.), sodann ein kräftiges Wort zugunsten des Origenismus einzulegen.

Denn als einen entschiedenen Origenisten lernen wir ihn in seinem Werke kennen. Im Gegensatz zu Rufin brüstet er sich geradezu mit seinen origenistischen Sympathien. Er bezeichnet sich zu verschiedenen Malen als Schüler jenes Evagrius, welcher der Orthodoxie des 5. Jahrhunderts als einer der ärgsten und gefährlichsten Origenisten galt (Hieron. l. c.). Während er zu zwei verschiedenen Malen scharfe

gewählt. In dem Falle hat er Palästina nicht vor 404 resp. 408 verlassen. Wäre der Verfasser von H. L. wirklich mit dem Bischof von Helenopolis identisch, so hätte er sicherlich mehr Rücksichten auf die Chronologie genommen und seinen ägyptischen Aufenthalt etwas abgekürzt. Zu diesem Ergebnis stimmt vortrefflich die Notiz des Sokrates, — der, ein Zeitgenosse des Palladius und vertraut mit dessen Schriften, ihn nur als Mönch nicht aber als Bischof kennt (IV, 23) und ihn nicht mit dem von ihm erwähnten Bischof Palladius von Helenopolis (VII, 36) identifiziert. — Der Palladius, Freund des Chrysostomus (s. Tillemont XI, 515 ff.), kam übrigens nicht jener geistlose, ideenarme, mit der Wahrheit so unbefangene umgehende Mönch gewesen sein, als welchen sich der Verfasser von H. L. erweist. Die Bischofswürde, die er sich beilegt, dürfte ebenso gut eine litterarische Fiktion sein wie die ökumenische Mönchsreise. — Auch nicht mit dem Verfasser der Dialoge darf Palladius, der Mönch, identifiziert werden (Tillemont XI, 643 ff.) und ebenso wenig mit dem Sammler der (unter dem Namen des Palladius von Helenopolis uns überlieferten) Apophthegmata Patrum (Migne T. 65). Denn diese Sammlung ist, wenn noch im 5. Jahrhundert, so jedenfalls einige Zeit nach dem Konzil von Chalcedon veranstaltet, p. 149 (vgl. p. 160. 300). Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit dagegen dürfte man den Verfasser der Mönchsgeschichte identifizieren, mit dem von Epiphanius und Hieronymus als Origenisten bekämpften galatischen Mönch Palladius (s. Tillemont XI, 528 ff.).

Urteile über Hieronymus fallen läßt (c. 78. 125) hat er nur Worte des Lobes für die bekanntesten Vorkämpfer der origenistischen Ideen — selbst da, wo es noch so unzweifelhaft, daß dieselben „von den Bischöfen verdammt worden“. Ja man könnte fast vermuten, daß sein Parteistandpunkt bis in die Anlage seines Werkes hinein sich geltend gemacht. Denn kaum recht in Alexandrien angelangt, sucht er sofort (c. 1) den Presbyter Isidor auf, der, durch den hervorragenden Anteil, den er an den origenistischen Streitigkeiten genommen, am Anfang des 5. Jahrhunderts in den weitesten Kreisen bekannt war. Zu verschiedenen Malen trifft er sodann mit Didymus dem Blinden zusammen (c. 4), dem nicht minder berühmten Vorkämpfer des Origenismus. Von Alexandrien zieht er nach Nitrien (c. 7), woselbst er Or, den Origenisten (Hieron. l. c.), gelebt haben läßt, welchen doch die Grundschrift ganz bestimmt (Ruf. 2; Soz. VI, 29) unter den Mönchen der Thebaïs aufgezählt hatte. Mit der größten Ehrerbietung werden sodann die Langen Brüder erwähnt (c. 10), im besonderen Ammonius verherrlicht (c. 12), mit welchem der Verfasser persönlich verkehrt haben will (c. 43).

Die bekanntesten Origenisten werden also von Palladius in den Vordergrund der Erzählung gerückt. Diese Veränderung der Grundschrift mag sich ihm jedoch auch noch aus litterarischen Gründen empfohlen haben, sowie aus Rücksichten auf seinen eigenen Reiseroman.

VII.

Auf Grund der Ergebnisse, zu welchen vorliegende Untersuchung gelangt ist, dürfte die im Eingang derselben aufgeworfene Frage etwa folgende Beantwortung finden:

Das litterarische Verhältnis, in welchem die Werke des Rufin, Palladius und Sozomenus zu einander stehen, findet seine Erklärung darin, daß ihre Verfasser von einer und derselben Quelle abhängig sind.

Da sie alle drei dieselbe Quelle ziemlich getreu wiedergeben, so kommt ihre notorische Unzuverlässigkeit kaum in Betracht bei der Beurteilung des Stoffes, den sie bieten.

Die Schrift, der sie ihn entnommen, stammt noch aus dem 4. Jahrhundert, hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen ägyptischen Mönch zum Verfasser, womit wenigstens die Möglichkeit gegeben ist, daß ihr Inhalt ein Gemisch von historischen Thatsachen und von Bestandteilen echter mönchischer Überlieferung und Sage.

Die Schrift, der sie ihn entnommen, stammt noch aus dem 4. Jahrhundert, hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen ägyptischen Mönch zum Verfasser, womit wenigstens die Möglichkeit gegeben ist, daß ihr Inhalt ein Gemisch von historischen Thatsachen und von Bestandteilen echter mönchischer Überlieferung und Sage.

VII

Die Schrift, der sie ihn entnommen, stammt noch aus dem 4. Jahrhundert, hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen ägyptischen Mönch zum Verfasser, womit wenigstens die Möglichkeit gegeben ist, daß ihr Inhalt ein Gemisch von historischen Thatsachen und von Bestandteilen echter mönchischer Überlieferung und Sage.