

STRATIS PAPAIOANNOU / WASHINGTON, D.C.

DER GLASORT DES TEXTES:
SELBSTHEIT UND ONTOTYPOLOGIE IM BYZANTINISCHEN
BRIEFSCHREIBEN (10. UND 11. JH.)*

Da dieser Band dem Gedenken (besonders dem Herbert Hungers) gewidmet ist, halte ich es für passend, daß ich meinen Beitrag mit einem Hinweis auf einen berühmten Artikel Hungers beginne. Es geht um seinen Artikel „On the Imitation (Μίμησις) of Antiquity in Byzantine Literature,“ publiziert vor ungefähr dreißig Jahren in den *Dumbarton Oaks Papers*¹. Vom Anfang seines Artikels an weist Hunger auf die grundlegende Differenz zwischen modernen and vormodernen Konzepten der Autorschaft hin, da die Modernität von der Originalität (bzw. vom Mythos der Originalität²) ausgehe, während das Mittelalter hingegen von der Traditionalität dominiert sei. Hunger beschäftigt sich in diesem Artikel mit der Praxis der byzantinischen Rhetorik und bemüht sich, den eigentlichen Reichtum der *Mimesis*, was die rhetorische Praxis betrifft, aufzuzeigen. Jedoch läßt Hunger die Frage der Mimesis in der vormodernen Theorie des Diskurses offen, und dieses Referat ist ein Versuch, Hungers Hinweis zur Historisierung der byzantinischen Literatur im Bereich *Theorie* weiterzuentwickeln.

* Mein Beitrag sei herzlich meinen *Doktorvätern* Wolfram Hörandner und Johannes Koder gewidmet. Für die Einladung und die großzügige gastfreundliche Aufnahme bin ich den Organisatoren des Symposions und dieses Bandes dankbar. Der Beitrag wurde in Oslo im *Centre for Advanced Study* der Norwegischen Akademie der Wissenschaften geschrieben. Sowohl der Beitrag als auch meine Reise nach Wien hätte nicht ohne die freigebige Unterstützung des *Centre* verwirklicht werden können; bei dem *Centre* und den Leitern der Forschungsgruppe im *Centre*, Jostein Børtnes und Tomas Hägg, bedanke ich mich herzlich. Herzlicher Dank gilt auch Hanna Hofhansl-Magedera und Michael Grünbart für die freundliche Hilfe mit dem Deutschen. Prof. Hörandner und Børtnes haben weise Bemerkungen zum Artikel beigebracht.

¹ *DOP* 23–24 (1969–1970) 15–38 (= *Byzantinistische Grundlagenforschung [Variorum Reprints CS 21]*. London 1973, Nr. XV).

² Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1965, 127.

Hunger hatte sich mit der Behauptung auseinanderzusetzen, daß *Mimesis* (als Nachahmung dominanter Vorbilder) so in der mittelalterlichen Theorie der Ästhetik eingewurzelt war, daß kein Raum für Originalität oder Selbstheit blieb. Tatsächlich liegt die Interaktion zwischen dem Selbst und dem Text als ein Problem der *Mimesis* (ich übersetze das Griechische *mimesis* nicht: das Wort bezeichnet Nachahmung, Darstellung, Performanz³) im Kern der vormodernen Ästhetik – von Plato, dem bestimmenden, wenn auch mehrdeutigen Vater aller *Mimesis*-Theorien, zu den Byzantinern. Jedoch – vielleicht entgegen unseren Erwartungen – war in vormoderne Theorie das Selbst gegenüber der *Mimesis* immer bevorzugt.

Es ging um zwei Hauptfragen:

- a) Ist der ideale Diskurs ein Erzeugnis der Nachahmung anderer Autoren oder eine Gabe der Natur, die immer mit Individualität verknüpft ist? und
- b) Kann der Diskurs (besonders der schriftliche Diskurs) das innere Selbst wirklich darstellen, oder ist die Darstellung (die *Mimesis*) eine Verdoppelung und, in der Folge, eine Verfälschung des Selbst?

Bei der Beantwortung der ersten Frage waren sich die Byzantiner fast einig. Eigenheit *darf* nicht (so z. B. Arethas im zehnten Jahrhundert⁴) oder *kann* sogar nicht (so Johannes Sikeliotos im elften Jahrhundert⁵) bei der Nachahmung unterdrückt sein. Was die zweite Frage betrifft, ist die Sache etwas komplizierter und dazu möchte ich hier einige Gedanken auf der Grundlage der Epistolographie des zehnten und elften Jahrhunderts einführen.

Als Einleitung werde ich zuerst ein wenig den Hintergrund der Frage erläutern. Plato ist der Theoretiker, der ein fundamentales Mißtrauen zur *Mimesis* aufgebaut hatte. Für Plato (zumindest in einer geradlinigen ersten Lesung⁶) ist alles, was die *Mimesis* miteinbezieht, als Exteriorität, Verdop-

³ S. S. HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton, N.J. 2002, 13–22.

⁴ Arethas *Scripta Minora* I 270 (WESTERINK); vgl. J. J. RIZZO, *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian* [*Subsidia hagiographica* 58]. Bruxelles 1976, 8.

⁵ Sikeliotos *Comm. in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν* 410.27–411.6 und 412.6–20 (WALZ; *Rhetores Graeci* VI). Sikeliotos kommentiert und ändert bezeichnenderweise Hermogenes *De Ideis* I.1. (RABE), wo der *epistēmē* des Diskurses Vorrang über die Gabe der Natur gegeben wird.

⁶ Zur Vielfältigkeit der *Mimesis* bei Plato s. z. B. A. MELBERG, *Theories of Mimesis* [*Literature, Culture, Theory* 12]. Cambridge and New York 1995 und HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis*, 34–147.

pelung und Veränderung kritisiert, abgewertet oder untergeordnet; es geht natürlich um Theater, Poesie, Kunst, Rhetorik, Sprache selbst, Schriftlichkeit⁷. Es sei hier genug, auf Platos negative Reaktion auf den schriftlichen Diskurs hinzuweisen. Im Dialog *Phaidros* lesen wir (275a2–7):

(Schreiben [τὰ γράμματα]) wird Vergeßlichkeit [λήθη] in den Seelen von denjenigen, die es zu benutzen lernen, wegen Vernachlässigung der Übung verursachen, weil sie sich aus Vertrauen [πίστιν]⁸ auf die Schrift durch fremdes Gepräge [ἄλλοτριῶν τύπων] von außen und nicht selbst durch sich selbst von innen heraus erinnern; Du [scil. Theuth] hast ein *pharmakon* [Heilmittel, Gift, Droge] nicht des Erinnerns [μνήμης], jedoch der Gedächtnisstütze [ὑπομνήσεως] erfunden; Du bietest Deinen Schülern den Schein [δόξαν] der Weisheit, nicht die Wahrheit [οὐκ ἀλήθειαν] an.

Nach dieser Passage bringt der schriftliche Diskurs keine Wahrheit (= wörtlich, *Un-Vergeßlichkeit*: ἀ-λήθεια). Die Schrift ist nämlich kein richtiges *pharmakon* der Erinnerung, da Schrift zur Ebene des Scheins gehört. Wie Plato behauptet, wird dieser Scheinstatus der Schrift von der *Abwesenheit* des Vaters (275e1–4) des Diskurses bewirkt. Das Selbst ist in der Schrift abwesend, während es bei der mündlichen Lehre (276a8: τὸν τοῦ εἰδότης λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον) anwesend ist⁹. Diese Abwesenheit des Selbst des Autors, diese Abwesenheit der Identität und der Interiorität, macht den schriftlichen Diskurs zu einem Objekt der Differenz und Exteriorität, bzw. zu einem Scheinbild (εἶδωλον, 276a9)¹⁰.

Wenn wir uns dem Briefschreiben des byzantinischen zehnten und elften Jahrhunderts zuwenden, werden wir einen anderen Eindruck gewinnen. In der Theorie des schriftlichen Diskurses, die mit den Briefen der mittelbyzantinischen Zeit verwoben ist, hat sich eine Evolution herauskristallisiert, in deren Verlauf die *Mimesis* als etwas Positives eingeschätzt wird. In einer Gesellschaft, wo Exteriorität und Schrift (besonders Briefschreiben)

⁷ Vgl. J. DERRIDA, La pharmacie de Platon, in: La dissémination. Paris 1972, 77–213.

⁸ Vgl. *Timaios* 29c3: ὅτι περὶ γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. S. auch *Gorgias* 454e3–5a2: δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ' ἐπιστήμην; ... Ἡ ὀητορικὴ ἄρα, ὡς ἔουκεν, πειθοῦς δημιουργὸς ἐστὶν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.

⁹ Zur Gegenüberstellung schriftlicher vs. mündlicher Diskurs in Plato, Alkidamas und Isokrates vgl. A. FORD, The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece. Princeton–Oxford 2002, 229–249.

¹⁰ *Eidōlopoiia* bedeutet für Plato *Einrichtung der Differenz*; vgl. *Sophist* 265b1–2 und *Kritias* 107b5–e3. Die *Phaidros* Passage wird von DERRIDA (La pharmacie) und von J. M. GELLRICH (The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction. Ithaca, NY 1985) diskutiert.

aus verschiedenen Gründen so wichtig waren¹¹, wurde Schriftlichkeit als ein Mittel der Präsenz oder der Vergegenwärtigung des Selbst verstanden. Sowohl hinter der Metaphorik des Briefes als Bild (*eikōn*) oder Prägung (*typos*) der Seele (die fast jeder Briefschreiber dieser Periode benutzt¹²) als auch hinter dem Konzept des Autors als Vater des Textes¹³ und der Kritik gegen alle Textverfälschungen (wie z. B. der Anonyme Professor und Johannes Mauropous betonen¹⁴) liegt die christliche und neuplatonische Überzeugung, daß alles, was in Exteriorität steht (die Materie, die Ikone, der Text), die innere und höhere Wirklichkeit (im Fall des Selbst: die Seele) als Präsenz darstellen und vorstellen kann¹⁵. Es geht um eine Onto-typologie, die Platos Onto-ideo-logie ersetzt hat¹⁶. Ich meine damit, daß, während Plato in *Mimesis* eine Verfälschung der originalen *Ideen* (Formen) sah

¹¹ Zum Wert der Exteriorität vgl. C. BARBER, *Figure and Likeness: on the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*. Princeton, N. J. 2002; zur Schrift s. M. MULLETT, *Writing in Early Medieval Byzantium*, in: *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe* (ed. R. McKITTERICK). Cambridge and New York 1990, 156–185. Zur Wichtigkeit des Schreibens in dieser Periode sei daran erinnert, wie z. B. bei Symeon dem Neuen Theologen mündliche (ἐντολή) und schriftliche (βίβλος) Belehrung als gleichwertig gelten; *Katechese* 12.104 (KRIVOCHÉINE). S. auch Alexanders, des Bischofs von Nikaia, faszinierende *ep.* 1, 2 und 5 (DARROUZÈS), wo Schreiben als das einzige Mittel sozialer Sichtbarkeit präsentiert wird.

¹² S. z. B. Symeon *Magistros ep.* 54.9–15 (DARROUZÈS); Anonymer Professor *ep.* 6.40 und 19.5f. (MARKOPOULOS). Zu diesen Motiven s. H. KOSKENNIEMI, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* Helsinki 1956, 40–42; G. KARLSSON, *Idéologie et cérémonial dans l' épistolographie byzantine (Studia Graeca Upsaliensia 3)*. Uppsala 1962, 90–92 und 94–96. K. THRAEDE, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (Zetemata 48)*. München 1970, 86–88 und 157–161; A. R. LITTLEWOOD, *An 'Icon of the Soul': The Byzantine Letter. Visible Language 10 (1976) 197–226*; s. a. N. B. TOMADAKES, *Βυζαντινή Ἐπιστολογραφία* Athen 1993, 113–116.

¹³ S. z. B. Photios *Bibliothēke* 75.52b1–3 (HENRY); Arethas *Scripta Minora* I 32 (WESTERINK 268.8 und 270.29–31); Johannes Doxapatres *Prolegomena in Hermogenis librum περὶ ἰδεῶν* 423.3–4 (RABE; *Rhetores Graeci* 14); s. auch E. N. ΠΑΠΑΙΟΑΝΝΟΥ, *Rezensien zu B. Coulie* (ed.), *Studia Nazianzenica I. JÖB 53 (2003) 282–288, 284 Fn. 11*.

¹⁴ Anonymer Professor *ep.* 88.47–49 (MARKOPOULOS); Mauropous *ep.* 17.127–130 und 18.78f. (KARPOZELOS).

¹⁵ Was Ikonen betrifft, s. z. B. Theodoros Studites *PG* 99, 457B–C: ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐμφαίνεται (nun diskutiert in BARBER, *Figure and Likeness*, 95f.); s. auch *ep.* 57.17–25 (FATOUROS): Πᾶσα ... εἰκὼν ... ἐν ἑαυτῇ τὸν χαρακτήρα τοῦ ἀρχέτυπου μιμητικῶς δείκνυσαι, καθὼς φησιν ὁ πολὺς τὰ θεῖα Διονύσιος, ... παρὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον· ὥστε ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσεκύνησε τὸν ὅπερ ἐμφαίνει ἢ εἰκὼν ἀσφαλῶς ... ταῦτὸν γὰρ ἡ εἰκὼν τῷ ἀρχέτυπῳ τῇ ὁμοιώσει.

¹⁶ Zu den *Termini* Ontotypologie und Onto-ideologie s. P. LACOUÉ-LABARTHE, *Typographie*, in: *Mimesis: Des articulations* (ed. S. AGACINSKI et. al.). Paris 1975, 166–275.

(Onto-ideologie), seit Philo, den Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts und Proklos *Mimesis* als *Typos* das Sein vorstellen kann; das Sein *prägt* den Schein: Ontotypologie, d.h. Ausdruck, Expression des Seins¹⁷.

Nehmen wir zum Beispiel den Anonymen Professor, der an einen Euthymios *protoasekretis* schreibt (*ep.* 108.9–12 MARKOPOULOS)¹⁸:

Ich habe eine solche Form [εἶδος] des Diskurses geschaffen, den ich nicht mit jenen Wörtern verfaßt habe, durch die die Kennzeichen (die nicht mit und bei Dir bleiben) deutlich gemacht werden, sondern mit Wörtern, in denen die unsterblichen *charaktēres* sichtbar sind [ἐνοοῶνται].

Der Anonyme Professor stellt klar, daß die unsterblichen, unvergänglichen Stempel (*χαρακτῆρες*) die sind, die durch den Diskurs veranschaulicht werden. Es geht um unveränderliches Sein, das *im* Scheinen der Schrift sichtbar wird (*eidos* ist hier doppelsinnig gemeint: als Spezies und als Gestalt/Vorschein). Wie der Anonyme Professor in anderen Briefen andeutet, gibt es eine Kontinuität der Anwesenheit; eine Prägung, die stabil und konstant ist: vom Gedächtnis (*mnēmē*) des Autors zum Text zum Leser¹⁹.

¹⁷ Ontotypologische Ästhetik hat eigentlich ihre Wurzeln in Plato selbst und seiner Vorstellung der Schönheit als *Helligkeit* (vgl. *Phaidros* 250d6-e.1: κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὅστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασιμώτατον). Vgl. GADAMER, Wahrheit und Methode, 455f. über das Sein als „Sichdarstellen,“ „Vorschein des Schönen und Einleuchten des Verständlichen.“ GADAMERS Ontologie ist in einem Sinne eine Kontinuation der vormodernen ontotypologischen Ästhetik und ist vielleicht nicht als eine Überwindung der „Substanzmetaphysik“ (so GADAMER p. 459) anzusehen. Zur Teilhabe (*methexis*) und *Mimesis* in Plato s. auch Aristoteles *Metaphysica* 987b7–14.

Zu Philo s. T. M. POPA, Functions of the Typos Imagery in Philo of Alexandria. *Ancient Philosophy* 19 (1999) 1–12 und D. T. RUNIA, Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato [*Philosophia antiqua* 44]. Leiden 1986, 163–164; zum stoischen Hintergrund s. HALLIWELL, The Aesthetics of Mimesis, 265–266. Ein bezeichnendes Beispiel (*De Agricultura* 166.2–167.5 WENDLAND): αἱ λεχθεῖσαι δυνάμεις ... ἄλλοτε δὲ ἄλλοις ἐνομιλήσουσιν ἀνθρώποις ... σφραγίσαν ὁμοιούμενα. καὶ γὰρ αὐτὰ τὸν κηρὸν ἐπειδὴν τυπώσωσι, παθοῦσαι μὴδὲν ... μένουσιν ἐν ὁμοίῳ. Vgl. Basileios der Große oder Gregor von Nyssa (?) *Adversus Eunomium* 552.18–27 (*PG* 29): ἐν μὲν τῷ ἀποσφραγίσματι ὁ τοῦ τυπώσαντος χαρακτῆρ καθορᾶται· δι' εἰκόνας δὲ ἡ γνώσις τοῦ ἀρχετύπου γίνεται, συγκρινόντων ἡμῶν δηλονότι τὴν ἐν ἐκατέρῳ ταυτότητα. . In Proklos s. *In Parmenidem* 841.30–842.15, 846.22–30 (COUSIN): ... τρόπους τινὰς μετοχῶν τρεῖς, τύπων, ἐμφασι, ὁμοιώσιν (μετέχει μὲν γὰρ ὁ κηρὸς τῆς τυπομένης μορφῆς ὑπὸ τῆς σφραγίδος, δέχεται δὲ τὸ ὕδωρ τὰς τῶν ὀρομένων ἐμφάσεις εἶδωλα, τὰδε δοκοῦντα μὲν εἶναι, ὄντα δὲ οὐδαμῶς· καὶ τρίτον ὁμοιοῦται τῷ Σωκράτει πλαττόμενος ὁ κηρὸς ἢ γραφόμενος ὁ πῖναξ); auch: 848.17–20.

¹⁸ Zum Anonymen Professor s. die Einleitung in der Edition von A. MARKOPOULOS (ed.), *Anonymi professoris epistulae* [*CFHB, Series Berolinensis* 37]. Berlin–New York 2000.

¹⁹ S. E. N. PAPAIOANNOU, Rezension zu Markopoulos, *Anonymi professoris epistulae*. *Byzantina* 22 (2001) 263–268, in 266–267; vgl. auch KARLSSON, *Idéologie et cérémonial*, 90–92.

In dieser Ästhetik der Kontinuität und Selbst-Gleichheit, die Selbst-Konstruktion bestimmte²⁰, konnte das Briefschreiben als ein Medium der fast unmittelbaren Präsenz und Kommunikation angesehen werden. Symeon *Magistros* und *Logothetes tou dromou* formulierte es einleuchtend in einem Brief an seinen Freund, Niketas, den Metropolit von Smyrna (*ep.* 85.1–7 DARROUZÈS)²¹:

Briefe [γράμματα] sind zu mir gekommen, ein klares Bild [ἐναργής εἰκὼν] der mir am meisten teuren und lieben Seele; denn Du hast durch die Briefe Deine ausgezeichneten Eigenschaften und Deine Angemessenheit so offenbart [ἐνέφηνας], ... daß es mir schien, sofort meinen Niketas stehen zu sehen [ὄραίν] genau wie er ist, sprechend sehr süß und genußvoll [ἡδέως]; ... Du bietest Deinen Freunden Dich selbst als anwesend [ὡς παρόντα] dar.

Der Brief ist also ein Bild (εἰκὼν), das eine Anwesenheit ermöglicht; er ist ein durchsichtiges Medium, das das Selbst offenbart (ἐνέφηνας)²². Schriftliche *Mimesis* entspricht Transparenz und Selbst-Vergegenwärtigung.

Jedoch ist dieses Vertrauen auf die Wirksamkeit der *ikonischen Mimesis* nicht unbegrenzt. Symeon schließt seinen Brief an Niketas mit den folgenden Worten (85.7–11):

Doch wäre es geschehen, daß ich erneut auch den Prototyp [τὸ πρωτότυπον] dieses schönen Bildes [τῆς εἰκόνοσ] sehe, damit ich nicht nur meist im Schein [τῷ δοκοῦντι], sondern auch im Sein [τῷ ὄντι] den Freund, nach dem ich mich sehne, genieße.

Hier tauchen wiederum platonische Ängste auf – Ängste vor der möglichen mimetischen Verfälschung –, die dem Bewußtsein der Autoren dieser Periode nicht fern sind. Ein anderer Brief von Symeon ist ein instruktives Beispiel, das ich fast zur Gänze zitieren möchte. Symeon schreibt (*ep.* 89.13–42 DARROUZÈS)²³:

²⁰ Im Briefschreiben dieser Periode ist das ideale Selbst als immer *dasselbe* bleibend beschrieben, während Veränderlichkeit als etwas Negatives bezeichnet wird; vgl. Anonymer Professor *ep.* 16.2–4, 43.36–37, 43.56, 47.56 (MARKOPOULOS); auch Symeon *Magistros ep.* 76.1–3 und 78.4–7 (DARROUZÈS); Nikephoros Ouranos 13 (DARROUZÈS); Johannes Mauropous *ep.* 26.30f. (KARPOZELOS).

²¹ Über Symeon s. A. K(AZH)DAN, Symeon Logothete. *ODB* 1982–1983.

²² Zur ontotypologischen Bedeutung von *emphasis* s. besonders Proklos, *In Platonis Alcibiadem* i 69f. (WESTERINK) oder z. B. Maximus den Bekenner *Ambigua PG* 91.1138B und 1141C; vgl. G. KUSTAS, *Studies in Byzantine Rhetoric (Ανάλεκτα Βλατάδων* 17). Thessalonike 1973, 159–199 und H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1942, 86–87.

²³ Der Brief wird auch von P. A. AGAPITOS diskutiert: Ἡ θέση τῆς αἰσθητικῆς ἀποτίμησος σὲ μὲν „νέα“ ἱστορία τῆς βυζαντινῆς λογοτεχνίας, in: *Pour une „nouvelle“ histoire de la litté-*

ὡς δὲ καὶ εἰς χεῖρας εἶχον αὐτήν [*scil.* τὴν ἐπιστολήν], τῶν δεσμῶν²⁴ λύσας ἀπειδὸν εὐθύς εἰς τὸ μήκος, καθάπερ οἱ διψῶντες πρὸ τοῦ πιεῖν εἰς τὸ μέγεθος τοῦ κύλικος ἀποβλέπουσιν· ἔπειτα σχολαίως τε καὶ πρὸς ἐκάστην ἐνδιατριβὸν συλλαβήν, ἀνεγίνωσκον παρατείνων ἑμαυτῷ τὸ ἦδὺν καὶ θέλων μὴ λῆξαι πρὸ τοῦ κόρου τὸ τῆς ἡδονῆς αἴτιον, συνεχῶς τε παρ' ἕκαστα ἐπιστένων μετὰ τινος εὐφροσύνης. ταῦτόν γάρ ἦν μοι λύτης τε τῆς παρουσίας φάρμακον καὶ ἐτέρας ποιητικόν· καθὸ μὲν γὰρ εἰκόνα τινὰ τῆς σῆς ἐθεώμην ψυχῆς, θεραπείαν τοῦ λυποῦντος εἶχον, εἶτα δι' αὐτῆς πάλιν εἰς μνήμην ἀγόμενος, αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ πρωτοτύπου, φημί, καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς ... ὀδυνηρῶς διεκείμην καὶ μέ τι τοιοῦτον πάθος εἰσῆει, οἷόν φασι πάσχειν τὰς τίγρεις τῶν τέκνων αὐταῖς θηρωμένων. καὶ γὰρ οἱ λαβόντες ἔρημα ταῦτα, τῆς μητρὸς ἀπούσης, εἰδότες ὡς ἄφυκτον αὐτῇ τὸ τάχος καὶ ὡς οὐκ ἂν λάθοιεν εἰς τέλος ἢ διαφυγεῖν δυνηθεῖεν, ἄγγη τινὰ φέροντες ὑελαῖ εἰς ἓν αὐτῶν ἐν εἰσάγουσι τῶν σκυμνίων, εἶτα τὴν ἔξοδον ἀποφράξαντες ἀκριβῶς ἀφιάσι τοῦτο κατὰ τῆς ὁδοῦ φεύγοντες· τοῦτο δὲ ποιοῦσιν, ἐκείνη μὲν διατριβὴν τινὰ καὶ προσεδραῖαν, ἑαυτοῖς δὲ κωρὸν ἀπαλλαγῆς μηχανώμενοι· καὶ γὰρ ἐντυχοῦσα, φασίν, ἦδεται μὲν ὄρωσα καὶ παύεται τῆς ὀρμῆς, προβαλεῖν δὲ πειρομένη καὶ ἐν χροῦ πελάσσει, θορυβεῖται δεινῶς ἀπὸ τῆς ἀφῆς καὶ οὕτως ἀλύει περὶ αὐτὸ καὶ οὐκ ἔχει τίς γένηται.

Τοιοῦτον δὴ καὶ ἡμᾶς οἴου περὶ τὴν σὴν ἐπιστολήν πεπονθένει· οἴομαι γὰρ σε βλέποντες δι' αὐτῆς ἐόταναι τε ὥσπερ ἔχεις, δοκοῦντες καὶ ἡμῖν ἡδέως κατὰ τὸ σύνθηρος ὀμλεῖν, ἐμαχόμεθα περὶ σοιᾶν καὶ προσβαλεῖν οὐκ ἦν οὔτε ἀσπάσασθαι τὰ φίλατα πάντως ἔδεινα καὶ πνευματικά. ἀλλὰ γένετό μοι καὶ πάλιν αὐτῷ τῷ ὄντι περιτυχεῖν, αὐτὸν δηλονότι σε τοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψεσθαι, μὴδὲν δεομένῳ τῶν αἰνιγμάτων²⁵. νυνὶ δὲ καλὰ πάντως καὶ τὰ αἰνίγματα, τὰ παρὰ σοῦ, φημί, γράμματα, τὰ χρυσᾶ μελίγματα ὄντα ψυχῆς πόθοφ καμινούσης²⁶ καὶ πρὸς οὐδὲν ἐπιστροφόμενης ἕτερον ἢ λουούσης [so die Handschrift; πρὸς ὃ λύει ?] τὴν ἀλγηδόνα. χαῖρέ μοι, ἀδελφέ, χαῖρε ἡ μόνη ἐμοὶ χαρὰ καὶ παρῶν τῷ ὄντι καὶ μὴ παρῶν τοῖς εἰκόμασι.

Als ich sie (*das heißt* die Epistel) in Händen hielt und sie von ihren Binden losmachte, erblickte ich gleich ihre Länge, genau wie die Dürstenden, bevor sie trinken, die Größe des Bechers anstaunen; und dann in aller Ruhe bei jeder Silbe verweilend las ich sie, mein Vergnügen ausdehnend und wollend, daß die Ursache des Vergnügens nicht vor der Sättigung aufhörte, ständig und bei jedem Wort mit etwas Freude seufzend. Denn es war zugleich ein pharmakon des gegenwärtigen Leides und auch Ursache eines anderen; denn insoweit ich ein Bild Deiner Seele sah, erwarb ich Heilung meines Leides, jedoch dann von Deinem Bild wiederum zur Erinnerung an den Prototyp selbst ... geführt, war ich leidvoll gestimmt und ein solches pathos kam in mich, wie (so der Spruch) die Tigerinnen leiden, wenn ihre Kinder bejagt werden. Denn jene, die die Tiger-Kinder fangen, wenn die Mutter abwesend ist, da sie wissen, daß ihrer Schnelligkeit nicht auszukommen ist und daß sie nicht unbemerkt bleiben würden oder entrinnen könnten, bringen einige Glasgefäße mit und führen einen der jungen Tiger in eines der Gefäße hinein und verstopfen dann zur Gänze den Ausweg und lassen es auf dem Weg

rature byzantine. Actes du colloque international philologique (Nicosie, 25–28 mai 2000) [*Dossiers byzantins* 1] (ed. P. ODORICO – P. A. AGAPITOS). Paris 2002, 185–232, in 201–202. S. auch A. R. LITTLEWOOD, The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods. *DOP* 53 (1999) 19–41, in 33.

²⁴ DARROUZÈS druckt τὸν δεσμῶν. Ich bevorzuge die Lesart einer der zwei Handschriften; vgl. Fn. 31.

²⁵ Vgl. I Ko. 13.12.

²⁶ Vgl. Gregor von Nazianz *Orat.* 24.3 (auch *Orat.* 26.2; MOSSAY); βίος ὄλος ἡμέρα μία τοῖς πόθοφ κάμνουσιν.

liegen, während sie fliehen. Und sie machen das deswegen, da sie einerseits für die Tigerin Verweilen und Verbleiben ersinnen, für sich selbst aber Zeit für ihre eigene Rettung. Denn (so die Erzählung) wenn die Tigermutter dem Kleinen begegnet, schaut sie mit Vergnügen und hört mit ihrem Anlauf auf; wenn sie es aber fassen möchte und es in nächster Nähe zu erreichen versucht, wird sie von der Berührung des Gefäßes fürchterlich beunruhigt und geht somit betrübt und ratlos um das Gefäß herum und weiß nicht, was aus ihr werden wird.

Du mußt Dir vorstellen, daß ich das Gleiche mit deiner Epistel erlitten habe; da ich Dich durch sie gleichsam sah und es mir schien, Du stündest hier, wie Du bist, und unterhieltest Dich, wie gewohnt, genußvoll mit mir, kämpfte ich um den Schatten, und es war mir unmöglich, das, was mir ja am meisten lieb und spirituell (nahe) ist, zu fassen und zu umarmen. Aber es möge mir zuteil werden, wiederum Dir als dem Seien-den selbst zu begegnen (d.h. Dich mit den Augen zu sehen), ohne im geringsten der „Rätsel“ zu bedürfen. Jetzt aber sind auch die „Rätsel“ gut – ich meine, Deine Briefe, das goldene Stillungsmittel für eine Seele, die „vor Sehnsucht erkrankt ist“ und sich an nichts anderes wendet, als an das, was den Schmerz löst. Freue Dich, mein Bruder, freue Dich, Du, der Du meine einzige Freude bist, sowohl wenn Du anwesend im Sein bist, als auch wenn Du abwesend im Schein bist.

Platonische Ausdrücke sind hier zahlreich (s. z. B. *pharmakon*, *mnēmē*, *dokein*, *eikasma*²⁷, auch *hēdonē*²⁸) wie auch platonische Sorgen. Der Text beschert Symeon ein Vergnügen, das auf einer scheinbaren Anwesenheit basiert, jedoch auch ein *pathos* (ein Leiden)²⁹, weil die Präsenz eine unwirkliche ist. Die Interiorität (τὰ ... πνευματικά) des Autors wird durch die Exteriorität des Diskurses abwesend. Symeon schämt sich ja nicht, seinen Genuß an der Exteriorität zu zeigen³⁰. Er beschreibt mit quasi-erotischen Wörtern, wie er die Epistel in Händen hielt und wie er sie „von ihren Binden losmachte“³¹, wie er mit erotischem

²⁷ Vgl. Plato *Respublica* 533e7–534a5: Ἀρχέσει ... τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν. Vgl. oben Fn. 8.

²⁸ Über *hēdonē* und *eikastikē* s. Plato *Leges* 667–71; vgl. HALLIWELL, *The Aesthetics of Mimesis*, 65–66.

²⁹ Eine ähnliche Formulierung bei Maximus dem Bekenner (wie Photios ihn zitiert) über wahrnehmbare Existenz; *Bibliothēke* (HENRY) 192(A).155a.9–12: Καὶ τάχα ξύλον εἶνα καλοῦ καὶ πονηροῦ τὴν φαινομένην εἰπὼν πίστιν τις οὐκ ἂν ἀμάστοι τῆς ἀληθείας· ἥδονῆς γὰρ καὶ λύπης ποιητικὴν ἔχει φυσικῶς τὴν μετάληψιν.

³⁰ S. dazu AGAPITOS' zutreffende Erörterung: Ἡ θέση τῆς αἰσθητικῆς ἀποτίμησις, 201–202.

³¹ Vgl. Lukian *Dialogi marini* 14.3.2–3.20 (MACLEOD) ὄρα τὴν Ἄνδρομέδαν προκειμένην ἐπὶ τινος πέτρας προβλήτος προσπεπαταλευμένην, καλλίστην, ... καὶ ἐπειδὴ τὸ κῆτος ἐπήει μάλα φοβερόν ὡς καταπιόμενον τὴν Ἄνδρομέδαν ... λύσας τὰ δεσμά τῆς παρθένου, ὑποσχὼν τὴν χεῖρα ὑπέδέξατο ἀκροποδητὴ κατιοῦσαν. S. auch Euripides *Fragmenta* 127–129 und *Hippolytus* 670–71 und *passim*; vgl. F. I. ZEITLIN, *The Power of Aphrodite: Eros and the*

Durst³² den Text/Becher anstarrte, wie er verweilend und seufzend³³ den Text las. Dennoch vergegenwärtigt diese Exteriorität eine eigentliche Abwesenheit und bringt uns zur platonischen Ästhetik zurück, da der Text letztlich vaterlos, schattenhaft, unzugänglich ist³⁴.

Wie die Parabel des Tigers andeutet, ist der Text ein Ort der übernahmen Distanz: ein Glasort, transparent, jedoch undurchlässig, undurchdringlich; „versuchen wir, *das Glas* an sich zu betrachten,“ wie Nietzsche über *den Spiegel* vermerkt, „so entdecken wir endlich nichts als Dinge *in* ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf nichts als auf *das Glas*.“³⁵ Glas, eine Bezeichnung, die in der byzantinischen Tradition Ontotypologie zum Ausdruck bringt (die Seele, so z. B. bei Gregor von Nyssa, als Glas, das Gott erscheinen läßt³⁶; der *Nous*, beim Neuplatoniker Damaskios, als Glas, das potentiell die Totalität des 'Seins' veranschaulicht³⁷), wird hier als eine unentfliehbare Einrahmung des Selbst zur Kritik gestellt. Symeon

Boundaries of the Self in Euripides' Hippolytos, in: *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago 1996, 219–284, besonders 225–232 zum „network of *desis* and *luisis*“. Das Motiv existiert auch in komischem Kontext; Aristophanes *Thesmophoriazusa* 1105–1108. Mit christlichen Assoziationen s. Johannes Damaskenos *Homilia in sabbatum sanctum* 620.36–40 (PG 96).

³² Vgl. Achilleus Tatios *Leucippe et Clitophon* 2.35.4.1–5.4 (VILBORG) und Johannes Geometres (ed. PITRA, *Spicilegium Solesmense* IV. Paris 1858, 243) zitiert in H.-G. BECK, *Byzantinisches Erotikon*. München 1986, 120.

³³ Vgl. Heliodoros *Aethiopica* 3.10.4 (RATTENBURY).

³⁴ Symeons Brief ist auch einem Pseudo-Julianischen Brief (4. Jh.) ähnlich; ep. 77 an Iamblichos (WRIGHT; Loeb 246–252): 447a–c *ἔλαβον εἰς χεῖρας τὴν ἐπιστολὴν ... ἅμα τε ἔφυγον οἱ πόνοι ... ὡς δὲ λύσας ἀνέγνων ... πόσης ἡδονῆς ... πρὸς τὴν ἐπιστολὴν ἔπαιθον ... ποσάκις ὡσπερ ἐν κύκλῳ ... τὸ πλήρωμα πρὸς τὴν ἀρχὴν ἀνεύλακον ... ὡσάκις μὲν τῷ στόματι τὴν ἐπιστολὴν προσήγαγον, ὡσπερ αἱ μητέρες τὰ παιδιά περιπλέζονται, ὡσάκις ἐνέφυν τῷ στόματι καθάπερ ἐρομένην ἑμαντοῦ φιλάτην*. Der Unterschied zwischen Ps.-Julian und Symeon ist, daß der erstere keine platonische Sorge für die textuelle Vermittlung äußert. Zum Text s. THRAEDE, *Grundzüge*, 88–89.

³⁵ F. NIETZSCHE, *Morgenröte* (Werke I) (ed. K. SCHLECHTA). München 1977, 1172 zitiert in W. ISER, *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1991, 146 (in Kursivdruck meine Änderungen der Passage). ISER (a.O.) spricht vom „Spiegelort“.

³⁶ Gregor von Nyssa in Prokopios von Gaza *Catena in Canticum canticorum* 1708.11–35 (PG 87): *Μανθάνομεν ... τὴν κεκαθαρωμένην ψυχὴν. ... οὗτος ἑαυτὴν ἐκκαθάρα ..., ὡς ... ἐναοργεσάτην εἰκόνα τοῦ ἀοργητοῦ κάλλους ἑαυτὴν ἀπεοργάσασθαι. λέγει οὖν τὴν φωνὴν ταύτην ἢ Νύμφη τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἑμψυχον κάτοπτρον ... ὡσπερ ἐπὶ ὑελίνου σκεύους, οἷον ἂν ἦ τὸ ἐμβαλλόμενον, διαφανὲς γίνεται*. Vgl. *In Canticum canticorum* 6.441.12–18 (LANGERBECK) und *Dialogus de anima et resurrectione* 41.27–44.18 (PG 46).

³⁷ *De principiis* 1.183.8–20 (KLINCKSIECK): ... *μηδὲν εἶναι αὐτοῦ ὃ μὴ διαλάμπει καὶ σπεύδει πρὸς ἔκφανσιν, ὡς ... ἕαλον ἦτοι τῶν διαφανῶν ὄλον ὄρατόν, ὅτι δι' ὄλου κερῶσηεν ἢ τοῦ ὄρατοῦ φύσις. ... τὸ δὲ αὐτὸ ὃ ἐστίν, ἦ μὲν αὐτὸ μόνον γε ὄν καὶ ἀδιάκριτον μόνον, ἦ δὲ*

weist also auf die Begrenztheit einer Einschätzung der *Mimesis* nur durch Ontotypologie hin³⁸.

Es ist Psellos (11. Jh.), der die Beschränkungen der ontotypologischen *Mimesis* zu überwinden versucht, indem er diese Umwandlung der *Mimesis* bis zu ihrem Extrem betreibt, bzw. den mimetischen Vorschein/Ausdruck als eine *Identifikation* des Selbst mit dem Text aufwertet³⁹. In einem Brief, in dem ein anonym er Empfänger für sein Nicht-Schreiben getadelt wird⁴⁰, schreibt Psellos (ep. 11 SATHAS 242.13–243.8):

Es ist richtig daß man das Aussehen des Abwesenden durch Phantasie und Impression [τυπούμενος] erfindet. Jedoch ist Phantasie überhaupt nicht genug zur Freude; was abgebildet wird [τὸ εἰκονιζόμενον], ist ein Scheinbild [εἶδωλον] des lebendigen Gesichtes. Und wenn man auch Stimmen erfindet, und wenn auch etwas anderes des Abwesenden, steht alles der Wahrheit nach [ἐλάττονα πάντα τῆς ἀληθείας] und ist ein kurzfristiger Trost der Seele; ... Falls wir ohne Körper lebten, wäre der Diskurs etwas Überflüssiges⁴¹. Da aber unsere seelischen Gedanken an die Körper gebunden sind und nicht freiwillig zu einander treten können, folgen wir dem Gesetz der Natur und werden uns somit unterhalten, durch Gespräch [ὁμιλίας] von Angesicht zu Angesicht, wenn wir anwesend sind, und durch Briefe [ἐπιστολῶν], wenn wir abwesend sind. Denn zwei sind zweien zugeschrieben, *i.e.* Gespräch und Brief der Vereinigung und der Distanz [λόγος καὶ γράμμα, ἐνώσει καὶ διαστάσει], das erste dem ersten und das zweite dem zweiten; und die ersten sind besser als die zweiten.

Doch ich bevorzuge den Brief etwas mehr [πλὴν ἀλλ' ἐγὼ τι τῷ γράμματι πλεον χαρίζομαι]; denn der Brief bildet den Freund am meisten ab [ἀπεικονίζεται] und stellt den *charaktēr* seiner Seele vor [δείκνυσσι]. Denn der einfache Diskurs wird in einer zufälligen Art gesagt und er erklärt [σαφηνίζει] den Sprechenden nicht sehr; jedoch der schriftliche Diskurs drückt die innewohnende Gestalt [τὴν ἐνδιάθετον μορφήν] des Schreibenden aus [ἀποτυπῶν]. Wo sind in den einfachen Gesprächen die Schönheit oder die Komposition der Rede oder die Reflektion einer Harmonie des Klanges? Doch die Typen der Epistel [οἱ τῆς ἐπιστολῆς τύποι] bilden solchen Charme nach, und die Schreiben [τὰ γράμματα] dringen auf diese Art mehr in die Seelen hinein [εἰσδύνουσι], als wenn man die Dinge [τὰ πράγματα] selbst an den Seelen anbrächte. Siehst Du, wie der Diskurs die Gestalt des Schreibens [τὴν τῆς ἐπιστολῆς μορφήν] angenommen hat und das Sprechen [τὴν ὁμιλίαν] hinter sich gelassen hat?

διέστη αὐτοῦ ὁ νοῦς διακριθεὶς ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐγένετο οὐ μόνον ἀδιάκριτον, ἀλλὰ καὶ διακεκριμένον διακεκριμένον. Vgl. auch Johannes Philoponus *De opificio mundi* 118.13–119.5 und 158.14–159.3 (REICHARDT). Auch, bezeichnenderweise, in Photios' *Bibliothèque* 275.511b.26–30 (HENRY): das Glas als ein Symbol der Reinheit und *Jungfräulichkeit*.

³⁸ Eine ähnliche Kritik der *Reflexion* und des Verfolgens der *Exteriorität* (statt der *Interiorität*) in Plotinus *Enneades* V.8.2.31–35 (HENRY-SCHWYZER).

³⁹ Zu Psellos immer grundlegend: J. N. LJUBARSKIJ, *Michail Psell: Ličnost' i tvorčestvo. K istorii vizantijskovo predgumanisma*. Moskau 1978.

⁴⁰ Vgl. H. HUNGER, *Βυζαντινὴ λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμητικὴ γραμματεία τῶν Βυζαντινῶν*. Athen 1991, I 306–307. LITTLEWOOD, An 'Icon of the Soul', 216.

⁴¹ Vgl. Synesios, ep. 41 (GARZYA 61.6–7) und Symeon, ep. 11 (DARROUZÈS).

Psellos beginnt mit Platonischen Äußerungen (εἰδωλόν ... ἐλάττονα πάντα τῆς ἀληθείας), die die unvermeidlichen Begrenzungen der Phantasie (die doch auch eine Art von *Typologie* ist, vgl. τυπούμενος) betonen⁴². Danach schreibt Psellos von den Medien, die Kommunikation oder sogar Kommunion verwirklichen: Gespräch und Schrift. Das erstere ist nach Psellos' Meinung zur Anwesenheit geeignet und deswegen (nach Platonischen Geboten) besser als die letztere, die zur Abwesenheit passend ist. All das ist traditionell ausgedrückt; traditionell in dem Sinn, daß Oralität *qua* Präsenz höher als Schriftlichkeit in der symbolischen Hierarchie verbleibt. Doch ist für Psellos Schriftlichkeit besser als Gespräch; erstens deswegen, da Schriftlichkeit das innere Gesicht des Schreibers offenbart, und zweitens, weil beim Schreiben ästhetische Schönheit (κάλλος, χάριτας) anschaulich wird.

Die Hierarchie des Diskurses (Präsenz durch mündliche Kommunikation und quasi-Präsenz durch schriftliche Mitteilung) wird also von Psellos umgestürzt. Schriftlichkeit läßt den inneren *Charakter* (den inneren Stempel oder die Figur) des Autors besser als Mündlichkeit erscheinen (δείκνυσι)⁴³ und Schriftlichkeit (τὰ γράμματα) ist besser als „Ding(lich)heit“ (τὰ πράγματα)⁴⁴. Psellos parallelisiert hier die zwei Extreme des textuellen Selbst: innere Form (τὴν ἐνδιάθετον μορφήν) und schriftliche Form (τὴν τῆς ἐπιστολῆς ... μορφήν); seelischer *Typos* (τὸν χαρακτῆρα ... τῆς ἐκείνου ψυχῆς) und brieflicher *Typos* (οἱ τῆς ἐπιστολῆς τύποι). Die Fläche des Textes ist nicht wie bei Symeon ein Sprachgitter, sondern ein Eingangspunkt (εἰσδύνουσι). Die Rahmen des Selbst und des Textes sind fast identisch. Inneres Selbst und äußerer Text, Sein und Schein, liegen so nah beieinander, daß sie fast eins sind.

Eine solche Meinung kann man vielleicht auch in der theoretischen Tradition des Isokrates und „Demetrius“ sehen; eine Tradition, in welcher der Diskurs als ein Bild der Seele beschrieben wird⁴⁵. Doch in dieser Tradition steht die Oralität *über* der Schriftlichkeit und nie umgekehrt⁴⁶. Psellos scheint etwas radikaler zu sein, da er die Identifikation von Selbst und Text

⁴² Diese Platonischen Äußerungen ähneln der Stimmung des Briefes von Symeon; es ist erwähnenswert, daß Psellos die Tigerin-Geschichte (aus Symeon?) kannte (*Theol.* II 16.132–141; DUFFY)!

⁴³ Vgl. Psellos *ep.* 170 (SATHAS 434.6–8) und *ep.* 88 (KURTZ-DREXL 117.17–26).

⁴⁴ Vgl. Psellos *ep.* 25.21–25 (GAUTIER), wo das Schreiben den Rang *zwischen* Fiktion und Realität annimmt: τούτοις ἐμαυτὸν τῆς πολλῆς ὁδύνης ἀνακαλοῦμαι καὶ τῆ σκιαγραφία τῆς ἀληθείας ἠδονὴν τινά μοι ἐμποιοῦ τῆ ψυχῆ καί, εἰ τὰ πλάσματα οὕτω με διατίθῃσι, τί οὐκ ἂν ποιῆσθαι τὰ πράγματα, πρὸ δὲ τούτων τὰ γράμματα; μέσα γὰρ ταῦτα τίθημι τῶν τε πλασματικῶν καὶ τῶν πραγμάτων..

⁴⁵ Isokrates 3.7, 15.7.255; Ps.-Demetrius 223–235. Vgl. THRAEDE, Grundzüge, 23 Fn. 28.

⁴⁶ Vgl. F. DUPONT, *The Invention of Literature*. Baltimore and London 1999, 5f.

so betont, daß die Textualität den Vorrang über die mündliche Kommunikation erhält. Und Textualität wird von Psellos nicht nur geschätzt, weil sie den Autor vergegenwärtigt, sondern auch aufgrund dessen, was sie einfach ist: Schriftlichkeit, eine ästhetische Äußerlichkeit (wie es oben betont wurde: der Text vergegenwärtigt ästhetische Schönheit)⁴⁷. Der Text als Glasort ist also nicht nur wegen seiner Transparenz (als *eikōn*), sondern auch wegen seiner schönen *Fläche* aufgewertet.

Dies wird klarer, wenn man bedenkt, daß in den psellianischen Werken oft auch das Selbst, genau wie der Text, wegen seiner *Fläche*, bzw. Formbarkeit und Variabilität geschätzt wird. Anders gesagt: Psellos geht zu einer eigentlichen *Gleichsetzung* des Selbst mit dem Text über. Diesbezüglich soll ein weiteres und abschließendes Beispiel angeführt werden.

In der ontotypologischen Tradition gibt es eine Hierarchie, in welcher das Innere, bzw. der Stempel, besser, höher und stabiler als das Äußerliche, bzw. das Gepräge, ist. Im neuplatonisch aussehenden areopagitischen Corpus, dem sowohl ikonophile Bildästhetik als auch Textästhetik unterliegt, liest man z. B. vom „einen, ganzen und identischen Archetypus“ (τῆς μιᾶς καὶ ὅλης καὶ ταύτης ἀρχετυπίας) und den „unähnlichen Geprägen“ (ἀνόμοια ἐκτυπώματα); „Archetypus“ und „Gepräge“ sind in eine klare Hierarchie gesetzt: der erste besagt Identität, bzw. ontologischen Vorrang, die anderen besagen Differenz (διαφορότης), bzw. Inferiorität⁴⁸.

Im direkten Dialog mit einer solchen Ontologie betreibt Psellos eine Selbst-Identifikation mit dem, was *untergeordnet* ist, nämlich mit dem Gepräge eher als dem Stempel. In einem Brief an (höchstwahrscheinlich) Konstantinos, den Neffen des Patriarchen Kerularios (ep. 186 SATHAS 472.17–473.2), schreibt Psellos:

Weißt Du nicht, daß meine Seele zu solchen Geistesverfassungen [*scil.* Wissen und Freundschaft] leicht beeindruckbar [εὐτύποτος] ist und daß ihre Erinnerungen [αἱ μνήμαι] mich nicht so sehr trösten, sondern einfach quälen? Vergleiche mich nicht mit den Eisernen und Harten [τοὺς ἀδαμαντίνους καὶ ἀπεράμους]; denn ich habe meine

⁴⁷ Eine äußerliche textuelle Schönheit, in der sich Symeon (ep. 89) ergeht; ist es ein Zufall, daß Symeons Brief dasselbe Publikum wie psellianische Texte faszinierte? Symeons ep. 89 ist in *Oxonienensis Baroccianus gr. 131* (13. Jh.), f. 178r-v überliefert. Die Handschrift enthält viele psellianische Texte und auch u. a. Synesios (Briefe), Philostratos, Gregor von Nazianz (Briefe) und Eustathios Makrembolites (Roman); s. N. G. WILSON, A Byzantine Miscellany: Ms. Barocci 131 described. *JÖB* 27 (1978) 158–179 und I. ΠΟΝΤΙΚΟΣ, Anonymi Miscellanea Philosophica: A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Codex Baroccianus Graecus 131). Critical Edition and Introduction [*Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini* 6]. Athen–Paris–Brüssel 1992.

⁴⁸ *De divinis nominibus* 129.7–9 und 129.12–130.4 (SUCHLA). Vgl. M. BARASCH, Icon: Studies in the History of an Idea. New York 1992, 173.

Seele zur Philosophie adaptiert, doch habe ich meine natürliche Charakteranlage [τῆς ἐμφύτου ἕξεως] nicht geändert und mein Geist ist ... vielleicht fein [λεπτόν], doch nicht starr [ἀντί-τυπον], sondern weich [μαλθακόν], so daß er für Philosophie und Freundschaft gehöhlt wird [ζουλαίνεσθαι]. ... Auch der andere Neffe (des Patriarchen) besitzt den Ort [τὴν χώραν] meiner Seele, die mir zu Euch beiden hinschmilzt [ἐκκέχυται] und durch die ich Eure Seelen als entgegenschmelzende [ἀντιεχχυμένας] empfange.

In diesem Absatz präsentiert Psellos sich selbst als eine flüssige⁴⁹, weiche Wachsmasse, die, obwohl philosophisch, höhlbar ist. „Psellos“ ist ein Ort (χώρα) des Empfangens, ein Ort, der besessen werden kann; also nicht eine stabile *Identität*, sondern eine *veränderbare* und sogar *passive* Materie⁵⁰. Diese Materie des Selbst ist der Materie des Diskurses ähnlich; denn die diskursive Materie ist, nach demselben Brief (471.19f.), auch eine Wachsmasse (τὰ κηρία τοῦ λόγου) und eine nahrhafte Speise (καρύκευμα τροφίμου) des ästhetischen Genusses (λέξεων ἡδονή) und der Äußerlichkeit (wenn ja *lexeis* äußerliche Deckung der Gedanken sind)⁵¹. Genau diese grundsätzliche Ähnlichkeit ist Gipfel und gleichzeitig Überwindung aller Spannungen der *Mimesis*-Theorie, indem gegenüberliegende Polaritäten (Selbst und Text, Interiorität und Exteriorität) auf dem Ort des Diskurses vereinigt werden.

Fluidität, Veränderlichkeit und, letztlich, genießbare Äußerlichkeit dominieren die psellianische Selbst-Darstellung⁵². Es geht um eine Verlegung ontotypologischer Modelle, die oft nur Stabilität und Totalität der innerlichen Anwesenheit bevorzugten, zur *parallelen* Wertschätzung des Selbst *qua* Text als etwas sich Veränderndes, Formbares, Flüssiges. Letztendlich geht es um eine Verlegung, die eine Umwandlung des rhetorischen zum *literarischen* Diskurs möglich machte. Denn was ist denn Literatur, wenn nicht ein Glasort, der „die ungeheure *Plastizität* des Menschen veranschaulicht,“ ein Ort, an dem wir die „gegenwärtige Abwesenheit“⁵³ unserer Fiktionen genießen?

⁴⁹ Flüssigkeit ist eine Qualität sowohl des Wachses als auch des *Glasses*; vgl. Plato *Timaios* 61b6-c2 und *Anthologia Graeca* 16.323 (BECKBY).

⁵⁰ Ein ähnliches selbst-angewendetes Bild ist auch in Synesios *Dio* 18.23f. (TERZAGHI) zu finden; jedoch intensiviert Psellos die Selbst-Anwendung des Bildes. Ein detaillierter Vergleich kann hier nicht geboten werden; s. unten Fn. 52.

⁵¹ Vgl. auch Psellos' Meinung über den Diskurs von Gregor von Nazianz (ed. A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz. *BZ* 20 [1911] 27–100, in 58 Z. 355–358): τὰς ὑποθέσεις ... μεταχειρίζεται τυπῶν καὶ μεταποιούμενος ὡσπερ τινὰ κηρὸν ἐδδιάρχτον, συμπιέζων τοῖς δακτύλοις καὶ μεταπλάττων καὶ πρὸς τὸν παντοδαπὸν μεταβάλλον σχηματισμόν.

⁵² Ein relevantes Buch von mir mit dem vorläufigen Titel *The Autography of Michael Psellos* nähert sich zurzeit der Vollendung.

⁵³ Vgl. ISER, *Das Fiktive und das Imaginäre*, 498.