

# Avicennas Traktat Hayy ibn Yaqzn und dessen Parallelen mit dem Corpus Hermeticum

Autor(en): **Schaerer, Patric O.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **62 (2008)**

Heft 1

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147779>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# AVICENNAS TRAKTAT *HAYY IBN YAQZAN* UND DESSEN PARALLELEN MIT DEM *CORPUS HERMETICUM*

Patric O. Schaerer, Zürich

## *Abstract*

Avicenna's philosophical allegory *Ḥayy ibn Yaqzān* features some intriguing equivalences of motives and structural parallels with the first treatise of the *Corpus Hermeticum*, the so called *Poimandrēs*. After giving short summaries of the two mentioned texts, the present study tries to highlight these correspondences by comparing both texts with regard to a) the literary genre, b) the structure of the text and various common thematic elements and c) some individual parallels between the two main characters. Based on the findings of these comparisons it is then asked, what relation to each other these texts might have. While no Arabic translation of the Greek *Poimandrēs* is extant, the allegory of Avicenna could be considered as an indirect testimonium for such a translation. The study closes by examining the probability of this thesis with some short remarks on the general character of Avicenna's allegories and on a possible way of transmission.

Zwei verschiedene Texte der islamisch-arabischen Philosophiegeschichte tragen den Titel *Ḥayy ibn Yaqzān*. Der erste wurde verfasst von dem aus dem zentralasiatischen Bukhara stammenden Philosophen und Universalgelehrten Ibn Sīnā (980–1037), dem europäischen Mittelalter bekannt unter dem latinisierten Namen Avicenna; der zweite, bekanntere und etwa 150 Jahre jüngere Text stammt vom andalusischen Philosophen Ibn Ṭufayl (ca. 1110–1185) und schildert die Geschichte eines Menschen, der auf einer unbewohnten Insel aufwächst und im Laufe der Zeit allein durch Beobachtung und Nachdenken zu einer Vielzahl von Erkenntnissen gelangt, die schliesslich beinahe den gesamten Fächerkanon der damaligen Wissenschaften umfassen.<sup>1</sup> Obwohl sich Ibn Ṭufayl ausdrücklich auf das genannte Werk Avicennas beziehen möchte, indem er den Namen für seine Hauptfigur aus Avicennas Traktat entlehnt, und darüber hinaus auch für sich in Anspruch nimmt, mit seiner Erzählung die Geheimnisse von Avicennas eigentlicher Philosophie zu erläutern, so haben die beiden Texte doch kaum inhaltliche Parallelen und Gemeinsamkeiten, ausser vielleicht, dass es sich bei beiden um Erzählungen mit allegorischem Charakter handelt; und von einem do-

1 Zu Ibn Ṭufayl und seinem Werk siehe SCHAERER, 2004.

xographischen Standpunkt aus betrachtet vertreten die beiden Texte sogar eher divergierende Positionen.<sup>2</sup>

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung soll nun jedoch der erstgenannte Traktat Avicennas sein, mit der Absicht, den Blick auf einige Strukturen und spezielle Motive dieses Texts zu richten. Dazu gliedern sich die folgenden Bemerkungen in vier Teile: In einem ersten Teil (I) wird der betreffende Traktat von Avicenna kurz vorgestellt und zusammengefasst. Im nächsten Abschnitt (II) soll dann ein weiterer Text – der erste Traktat aus dem griechischen *Corpus Hermeticum* – betrachtet werden, und anschliessend (III) auf gewisse Parallelen zwischen diesen beiden Texten eingegangen werden. In einem letzten Teil (IV) wird schliesslich versucht, auf Grund der aufgezeigten Parallelen zu erörtern, ob eine Abhängigkeit zwischen diesen beiden Texten bestehen könnte, wie diese vorstellbar wäre und welche hermeneutischen und philologischen Konsequenzen daraus allenfalls zu ziehen wären.

## I Avicennas Traktat *Ḥayy ibn Yaqzān*

Innerhalb seines umfangreichen Oeuvres hat Avicenna neben der grossen Mehrheit von theoretischen – man könnte sagen “trockenen” – Werken versucht, seine Gedanken auch noch in anderer Form zu präsentieren: Zum einen in Form von Lehrgedichten, so etwa die *Urğūza fi-ṭ-ṭibb* zur Medizin, die *Muzdawiğa fi-l-manṭiq*, über Logik oder die berühmte *ʿAyniyya*, eine Qaṣīde über die menschliche Seele;<sup>3</sup> oder andererseits eben in Form von allegorischen Traktaten, zu denen unter anderem auch der hier untersuchte *Ḥayy ibn Yaqzān* gehört.<sup>4</sup> Dabei handelt es sich um ein Werk in arabischer Sprache von etwa fünfzehn Seiten Umfang; die Urheberschaft Avicennas scheint festzustehen, da es bereits in seiner Autobiographie namentlich erwähnt wird: Avicenna soll es verfasst haben, als er aus politischen Gründen für mehrere Monate in der Festung Fardağān (in der Nähe von Hamadān) eingekerkert war.<sup>5</sup>

Zum Inhalt: Zu Beginn des Textes schildert ein nicht näher bezeichneter Ich-Erzähler seine unverhoffte Begegnung mit einem geheimnisvollen Fremden, während er zusammen mit drei Begleitern unterwegs ist. Dieser Fremde stellt

2 Zum Verhältnis der beiden Werke siehe auch SCHAERER, 2004:xxxvf.

3 Siehe dazu auch SCHAERER, 2004:xxxiv.

4 Allgemein zu Avicennas philosophischen Allegorien siehe HEATH, 1992.

5 GOHLMAN, 1974:60f.

sich auf die Frage, wer er denn sei, als “Ḥayy ibn Yaqzān” (der Lebendige, Sohn des Wachenden) vor und erzählt, er verfüge von seinem Vater über die Schlüssel zu allen Wissenschaften. Der Erzähler bittet den Fremden, ihn zu unterweisen, und dieser willigt ein; nach einigen Vorbemerkungen – u.a. mit Warnungen vor seinen drei Begleitern – folgt die Schilderung verschiedener Gebiete: eine uns vertraute mittlere Region und jenseits davon Gebiete im Okzident und im Orient. Im äussersten Okzident herrscht Chaos und Dunkelheit; näher bei uns befinden sich neun hinter- bzw. übereinanderliegende Königreiche. Danach werden weitere im Orient gelegene Bereiche beschrieben. Zuletzt werden die himmlisch-jenseitigen Welten geschildert samt ihren verschiedenen Bewohnern, die von einem unermesslich mächtigen König beherrscht werden. Es folgt ein ausführliches Lob auf diesen König und die Erzählung schliesst mit einer Ermahnung an den “Ich-Erzähler”.<sup>6</sup>

Über die inhaltliche Deutung dieser allegorischen Erzählung wurde bereits vor einiger Zeit eine recht umfangreiche Debatte geführt. Der eine Beitrag dazu stammt von Henri CORBIN, der eine ziemlich eigenwillige und heute meist als problematisch angesehene Deutung vertrat, im Sinne einer esoterischen Lehre Avicennas, im Kern u.a. bestehend aus einer “östlichen Philosophie” und einer Engelslehre, die ursprünglich auf iranische Wurzeln zurückgehen sollen.<sup>7</sup>

Der zweite Beitrag stammt von Amélie-Marie GOICHON, die den Text in enger Anlehnung an die übrigen Schriften Avicennas deutet und kommentiert;<sup>8</sup> auf sie stützen sich daher auch die hier gegebenen Hinweise zur Auslegung des Traktats: Nach GOICHON handelt es sich um die allegorische Präsentation der philosophischen Hauptelemente der avicennischen Philosophie. Der Ich-Erzähler steht für die menschliche rationale Seele, die nach Erkenntnis sucht; der Weise Ḥayy ibn Yaqzān verkörpert den Aktiven Intellekt (*‘aql fa‘cāl*), den untersten der kosmischen Intellekte, durch dessen Wirkung der Mensch zu Erkenntnis gelangt. Die drei Begleiter versinnbildlichen die niederen Vermögen der Seele, also den muthaften und den triebhaften Seelenteil, sowie die Vorstellungskraft. Die Regionen im Okzident symbolisieren die ungeordnete, chaotische Materie, und die neun hinter- bzw. übereinanderliegenden Reiche stehen für die

6 Arabischer Originaltext in MEHREN, 1889; franz. Übers. in GOICHON, 1959; engl. Übers. in CORBIN, 1960:137–150; Zusammenfassung und Analyse in HEATH, 1992:44–48 und GOICHON, 1971.

7 CORBIN, 1960.

8 GOICHON, 1959 und GOICHON, 1971.

kosmischen Planeten-Sphären.<sup>9</sup> Die Regionen im Orient entsprechen den intelligiblen Formen und der durch diese strukturierten Welt mit ihren verschiedenen Elementen, Gattungen und Arten; auch der Erkenntnisprozess findet hier eine metaphorische Darstellung. Der alles beherrschende König schliesslich steht für Gott.

Eine grobe Gliederung des Textes ergibt demnach den folgenden Aufbau:

- 1) Einleitung: Begegnung, Vorstellung und Vorbemerkungen
- 2) Regionen des Okzidents: Materie und Himmelssphären
- 3) Regionen des Orients: Intelligibles und Erkenntnis
- 4) Bereich des Göttlichen

## II Der erstes Traktat des *Corpus Hermeticum*, der sogenannte *Poimandrēs*

Der oben vorgestellte Text soll nun jedoch nicht primär bezüglich dieser Auslegungen betrachtet werden, sondern in *stoff- resp. motivgeschichtlicher* Hinsicht. Dazu wird ein ganz spezieller Text in griechischer Sprache beigezogen, und zwar der erste Traktat des *Corpus Hermeticum*, der sogenannte *Poimandrēs*.<sup>10</sup> Der Text des *Poimandrēs* selbst ist – wie auch die anderen Traktate des *Corpus* – relativ kurz, er umfasst lediglich etwa ein Dutzend Seiten. Das *Corpus Hermeticum* – ursprünglich wohl entstanden im 2./3. Jh. n. Chr. – besteht aus einer Sammlung von 18 Traktaten rund um die Figur des Hermes Trismegistos (den dreifach grossen Hermes), eine griechische Adaption des ägyptischen Gottes Thot. Ihren Inhalt könnte man grob als philosophisch-theologische Lehren “mittelplatonischer” Prägung umreissen, die mitunter auch als “Vulgär-Platonismus” bezeichnet werden; daneben spielt in diesen Texten auch ägyptisches Gedankengut eine nicht geringe Rolle, entsprechend ihrer Entstehung im synkretistischen Milieu des hellenisierten Ägyptens. Die Gewichtung der einzelnen Einflüsse wird aber in der Forschung jeweils unterschiedlich bewertet.<sup>11</sup>

9 Eine schematische Darstellung dieses kosmologischen Weltbildes gibt z.B. SCHAERER, 2004:xxii.

10 Im Folgenden in der allgemein üblichen Weise zitiert als: *CHI* mit Angabe der Abschnitte nach der Zählung der Edition von NOCK/FESTUGIÈRE, 1946.

11 Allgemein dazu HOLZHAUSEN, 1997.

Unter den Oberbegriff der hermetischen Schriften fällt neben den Texten des eigentlichen *Corpus Hermeticum*, dessen Inhalte fast ausschliesslich philosophisch-theologischer Natur sind, auch eine zweite, umfangreichere Gruppe von Werken, die sich ebenfalls auf die Autorität des Hermes Trismegistos berufen, sich aber mit Themen wie Astrologie, Alchemie oder Magie befassen; diese Texte werden in der Regel als populäre oder technische Hermetica bezeichnet, während für die erste Gruppe auch die Umschreibung gelehrter Hermetismus verwendet wird.<sup>12</sup>

Die Bedeutung des Namens “Poimandrēs”, des Namens der Hauptfigur, nach welcher der Traktat gemeinhin auch benannt wird, wird verschieden erklärt: die älteren Deutungen verstanden ihn als Zusammensetzung aus dem griechischen Verb *poimainō* (weiden, hüten) und der Pluralform *andres* (Männer, Menschen), mit der Bedeutung “Hirt oder Hüter der Menschen”; eine neuere Erklärung argumentiert mit der linguistischen Unmöglichkeit der erstgenannten Herleitung und deutet den Namen mit einer ägyptischen Etymologie als “*p-eime nte-rē*” mit der Bedeutung “geistiges Vermögen des Sonnengottes Re”. Diesbezüglich wurde daher auch schon die Vermutung geäussert, dass der Name von jemandem geprägt worden sein könnte, der mit beiden Sprachen vertraut war, und so die genannte Ambivalenz ganz bewusst eingesetzt wurde.<sup>13</sup>

Nun zu einer ganz kurzen Inhaltsübersicht des Textes: Darin erscheint dem nicht näher bezeichneten Ich-Erzähler (der zumeist als Hermes selbst gedeutet wird) unvermittelt, während er über das Seiende (*ta onta*) nachdenkt, eine Gestalt von beeindruckender Grösse und fragt ihn, was er denn gerne hören, sehen, begreifen und erkennen möchte. Der Ich-Erzähler fragt ihn darauf nach seinem Namen und die Gestalt antwortet: “Ich bin Poimandrēs, der Intellekt der souveränen Macht (*ho tēs authentias nous*); [...] behalte alles in Deinem Sinn, was Du begreifen willst, und ich werde es Dich lehren”.<sup>14</sup> Es folgt die Schilderung einer ersten Vision von Finsternis, einer feuchten, verworrenen Natur, von Rauch und Geschrei. Anschliessend belehrt Poimandrēs den Ich-Erzähler über die Entstehung des Kosmos mit seinen Planetensphären und im weiteren auch ausführlich über die Entstehung des Menschen und dessen Stellung und Schicksal in der Welt, wobei Gott allerdings nicht direkt als Schöpfer des Kosmos und der Men-

12 Zum Problem der Begriffsbestimmung, auf welche Texte die Bezeichnung “hermetisch” überhaupt anzuwenden sei, siehe ULLMANN, 1972:370f. und VAN BLADEL, 2004:10–26.

13 Siehe dazu auch KINGSLEY, 1993 und HOLZHAUSEN, 2000; zudem deckt sich diese ägyptische Etymologie mit der Bezeichnung, die Poimandrēs für sich bei der Vorstellung verwendet (siehe folgenden Abschnitt).

14 *CHI*, §§ 2–3.

schen wirkt; sondern die Schöpfung ist das Werk eines Demiurgen (*dēmiourgos nous*) und eines kosmischen “Adams” oder “Urmenschen”. Im anschließenden Teil folgt die Schilderung des Aufstiegs nach dem Tod durch die Himmelsharmonie und die verschiedenen Zonen resp. Sphären des Himmels unter schrittweiser Entledigung von körperlichen Vermögen und Lastern. Der Text endet mit der Erzählung von Ereignissen nach dem Entschwinden des Poimandrēs, wo der Ich-Erzähler von seiner missionarischen Verbreitung der offenbarten Lehren berichtet, und einem ausführlichen Gottestlob in Form eines Gebets oder Hymnus.<sup>15</sup>

Eine zusammenfassende Grobgliederung des Textes ergibt demnach die folgenden vier Hauptteile:<sup>16</sup>

- 1) Einleitung: Begegnung von Vorstellung (§§ 1–3)
- 2) Offenbarung: Kosmogonie (§§ 4–11), Anthropologie (§§ 12–23), Eschatologie (§§ 24–26)
- 3) Missionstätigkeit des Ich-Erzählers (§§ 27–29)
- 4) Gotteslob und Schlussgebet (§§ 30–31)

### III Vergleich der beiden Texte

Der kurze Durchgang durch die beiden Texte bringt einige, zum Teil bemerkenswerte Parallelen an den Tag, die nun noch etwas genauer herausgearbeitet und analysiert werden sollen, und zwar in dreierlei Hinsicht, nämlich bezüglich a) der Textgattung, b) des Settings, der Verlaufs-Struktur und der thematischen Parallelen sowie c) individueller Parallelen zwischen den Hauptfiguren Ḥayy ibn Yaqzān und Poimandrēs.

#### *III.a Textgattung*

Beiden Texten gemeinsam ist die Dialogform, im speziellen die Form des philosophisch-didaktischen Lehrdialogs. Längere in sich abgeschlossene Dialoge dieser Art sind uns in der arabischen Literatur zwar vertraut, aber im Ganzen gesehen doch ziemlich selten. Als einzelne prominente Beispiele zu nennen wären hier etwa die sogenannten Bekehrungsdialoge: Der bekannteste unter

15 Griechischer Originaltext und französische Übersetzung in NOCK/FESTUGIÈRE, 1946, I:7–19; deutsche Übersetzung in COLPE/HOLZHAUSEN, 1997, Bd. I:10–22.

16 Nach NOCK/FESTUGIÈRE, 1946:2ff.

diesen dürfte wohl die Bearbeitung des Buddha-Stoffes sein, die im Arabischen unter dem Namen *Bilawhar wa Būdāsaf* bekannt ist;<sup>17</sup> daneben gibt es aber auch in der ismā<sup>c</sup>ilitischen Tradition überlieferte Dialoge dieser Art, wie etwa das *Kitāb al-<sup>c</sup>ālim wa-l-ġulām* (*Der Weise und der Jüngling*).<sup>18</sup> Einzelne längere Abschnitte in Dialogform mit philosophischer Thematik finden sich dann auch innerhalb von umfangreicheren Werken; nennen könnte man in diesem Zusammenhang vielleicht die berühmte Auseinandersetzung zwischen dem Logiker Abū Bišr Mattā und dem Grammatiker as-Sīrāfī, die vom Literaten Tawhīdī geschildert wird,<sup>19</sup> oder auch das Kolloquium rund um das Thema “Liebe”, das uns Mas<sup>c</sup>ūdī in seinem Werk *Murūġ ad-dahab* (*Die Goldwiesen*) überliefert.<sup>20</sup> Andererseits sind kürzere dialogische Elemente aller Art natürlich Bestandteil von beinahe jedem erzählenden Text, doch bleibt die Form des selbständigen, in sich abgeschlossenen Dialoges davon zu unterscheiden, die im arabischen Bereich und insbesondere für philosophische Texte – trotz der genannten Gegenbeispiele – eine Besonderheit darstellt.

Bei beiden Texten handelt es sich zudem um Unterweisungen im Stil einer Offenbarung von Seiten der belehrenden Figur; während es sich beim Fragenden bzw. Belehrteten in beiden Fällen um einen im Text nicht näher bestimmten Ich-Erzähler handelt.

### *III.b Setting, Struktur der Erzählungen und thematische Parallelen*

Im Folgenden werden nun noch einige Parallelen bezüglich des Settings (der Ausgangslage) und der Verlaufs-Struktur der beiden Texte zusammengestellt; in beiden Texten parallel vorhanden sind demnach die folgenden Elemente:

- die unverhoffte Begegnung mit einem Fremden
- die Frage nach dem Namen und Vorstellung dieses Fremden
- das Bitten um Belehrung von Seiten des Ich-Erzählers
- die Warnung vor den Begleitern / Ächtung der sinnlichen Vermögen und Laster<sup>21</sup>
- die Schilderung von Struktur (*Ḥayy ibn Yaqzān*) bzw. Entstehung (*Poimandrēs*) von Welt und Kosmos, beginnend mit der chaotischen Materie; die kosmischen Sphären sind verantwortlich für das Schicksal<sup>22</sup>

17 Edition in: GIMARET, 1972.

18 Edition in: MORRIS, 2001.

19 Analysiert in: ENDRESS, 1986.

20 MAS<sup>c</sup>ŪDĪ, ed. BARBIER DE MEYNARD, 1871, Bd. VI:368–386.

21 Für die drei Begleiter gibt es keine direkte Entsprechung im hermetischen Text; das Thema erscheint jedoch etwas später im Teil über die Eschatologie.



- Aufstieg durch die Planetensphären (bis hin zu Gott, was jedoch nur wenigen vergönnt ist)
- Lob und Preis Gottes

### III.c Parallelen zwischen den Figuren Ḥayy ibn Yaḳzān und Poimandrēs

Insbesondere zwischen den beiden Titelfiguren sind noch einige weitere Übereinstimmungen hervorzuheben: Beide sind Überbringer eines umfassenden, übermenschlichen und “göttlichen” Wissens, sowohl in Bezug auf das Diesseits und das Jenseits, als auch auf den Kosmos insgesamt, und beide machen ihrem Gegenüber das Angebot, dieses Wissen in Form einer Offenbarung weiterzugeben.<sup>23</sup> Beiden Figuren kommt zudem eine Art kosmischer Status zu; denn während Poimandrēs sich selbst als “Intellekt der souveränen Macht” (*ho tēs authentias nous*) bezeichnet (wobei die “souveräne Macht” mit Gott zu identifizieren ist), wird Ḥayy ibn Yaḳzān sowohl von den mittelalterlichen als auch von den modernen Interpreten als Personifikation des Aktiven Intellekts (*‘aql fa‘cāl*) gedeutet, der als unterster der zehn kosmischen Intellekte über eine Kaskade mehrerer Emanationsprozesse aus dem Ersten Seienden (Gott) hervorgeht. Zudem wird Gott von Poimandrēs wiederholt als “Vater” bezeichnet,<sup>24</sup> und auch Ḥayy ibn Yaḳzān spricht von seinem Vater, der gemäss den Interpreten als die ihm unmittelbar übergeordnete Instanz in der Hierarchie der aus Gott emanierenden kosmischen Intellekt zu verstehen ist.

Ein weiterer erwähnenswerter Punkt betrifft den Namen Ḥayy ibn Yaḳzān. Dieser Name wurde von den Interpreten der Allegorie bisher mit einiger Schwierigkeit gedeutet; interessant in diesem Zusammenhang ist nun, dass sich für die beiden arabischen Begriffe *ḥayy* (lebendig) und *yaḳzān* (wachend, wach) je eine motivische Entsprechung im *Poimandrēs* findet: In Rahmen der Schilderung der Entstehung der irdischen Menschen durch das Wirken des himmlischen “Urmenschen” und ihrer Beziehung zu Gott erscheint die Wendung “[...] *ahypnos apo ahypnou* [...]”<sup>25</sup>; der Überlieferungszustand des griechischen Textes ist leider gerade an dieser Stelle so unsicher, dass eine eindeutige Angabe der ursprünglichen Bedeutung unmöglich ist. Jedoch scheinen sich die beiden Begriffe *ahypnos* und *ahypnou* auf den Menschen einerseits und auf Gott andererseits zu beziehen, womit aus der Stelle zumindest hervorgeht, dass sowohl der

22 CHI, § 9: “εἰμαρμένη” / MEHREN, 1889:13: “*qadar*”.

23 CHI, §§1–3 / MEHREN, 1889:3: “*‘aṭawtu minhu mafātīh al-‘ulūm kullahū*”.

24 CHI, §§ 12, 21, 27 und 30.

25 CHI, §15: “καὶ ἄϋπνος ἀπὸ ἄϋπνου . . . κρατεῖται”.

Mensch als auch Gott als *ahypos* (schlaflos) bezeichnet werden und zwischen den beiden eine – wie auch immer geartete – Relation besteht.

In einem späteren Abschnitt wird dann auf die Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnis und Erlösung im Jenseits die folgende Antwort gegeben: “Gott der Vater besteht aus Licht und Leben, aus welchem auch der ‘Mensch’ entstanden ist; wenn du begreifst, dass er aus Leben und Licht besteht und dass du aus ihnen bestehst, wirst du wieder ins Leben zurückkehren”.<sup>26</sup> Die Stelle kann so gedeutet werden, dass von Gott aus, der Licht und Leben ist, auch dem “Urmenschen” und den irdischen Menschen diese beiden Merkmale zukommen.

Weder für den “Urmenschen” noch für den demiurgischen Intellekt (*dēmiourgos nous*) des hermetischen Traktats (dort beide als Söhne Gottes beschrieben und somit als Brüder)<sup>27</sup> gibt es bei Avicenna direkte Entsprechungen, aber Ḥayy ibn Yaqzān vereint auf sich Merkmale beider Figuren: Einerseits indem er mit seinem Namen “der Lebendige, Sohn des Wachenden” die zwei oben genannten Bezeichnungen des “Urmenschen” auf sich vereinigt, und andererseits, indem er in der Deutung als Aktiver Intellekt (*‘aql fa‘cāl*), der bei Avicenna sowohl Vermittler der intelligiblen Formen ist als auch schöpfende Ursache der materiellen sublunaren Welt, in gewisser Weise auch eine Parallele zum demiurgischen Intellekt darstellt.

Als weitere kleinere Entsprechungen zwischen den beiden Figuren könnten auch noch die folgenden Merkmale genannt werden: “von grosser Gestalt”;<sup>28</sup> die Omnipräsenz<sup>29</sup> oder das Motiv des Schlüsselhüters bzw. Torhüters<sup>30</sup>.

#### IV Schlussfolgerungen

Nach Feststellung dieser teilweise bemerkenswerten Parallelen stellt sich die Frage nach den daraus möglichen Schlüssen; doch dabei ist Vorsicht geboten. Denn trotz den genannten Übereinstimmungen handelt es sich bei den beiden

26 *CHI*, §21: “φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος, ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις”.

27 *CHI*, §§ 9 und 12.

28 *CH I*, § 1: “ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ” / MEHREN, 1889:1: “*lam yahin minhu ‘uzmun*”.

29 *CHI*, §2 / MEHREN, 1889:3.

30 *CHI*, § 22 / MEHREN, 1889:3.

Werken um zwei unterschiedliche Texte mit distinktem Inhalt und Lehren, die im Einzelnen stark voneinander abweichen; und neben den aufgezählten Parallelen enthält jeder der beiden Texte auch vieles, was im jeweils anderen Text nicht erscheint. Vor allem soll hier aber auch vermieden werden, Avicenna in irgendeiner Form als “Hermetiker” präsentieren zu wollen. Dennoch stellt sich letztlich die heikle Frage, ob zwischen den beiden Werken eine Beziehung bestehen kann – oder anders gesagt, ob der Text Avicennas in irgendeiner Form vom genannten hermetischen Traktat abhängig ist.

Dies ist zunächst insofern problematisch, als bei den beiden oben genannten Autoren (GOICHON und CORBIN), die sich eingehend mit dem Traktat auseinandergesetzt haben, eine solche Abhängigkeit nicht angesprochen wird, obwohl beide in anderem Zusammenhang zwei- oder dreimal sehr wohl auf den *Poimandrēs* verweisen. Doch scheint gerade dies in einer exegetischen Absicht der beiden Interpreten begründet, denn beide verfolgen mit ihren Auslegungen jeweils ein bestimmtes Ziel: CORBIN will in Avicennas Traktat eine spezielle “östliche” esoterische Lehre Avicennas mit entsprechenden iranischen Wurzeln hineininterpretieren, während GOICHON in scharfem Widerspruch zu CORBIN den Traktat deutet mit Beizug von und stetem Verweis auf die gängigen und wohlbekanntesten Hauptwerke Avicennas. Und somit käme für beide folglich eine mögliche Abhängigkeit von einem antiken griechischen Text ungelegen. Der einzige auffindbare Hinweis auf eine mögliche Verbindung zwischen den beiden Traktaten wurde gemacht in einem 1951 erschienenen Aufsatz von A. E. AFFĪFĪ, allerdings nur in eher vager Form und ohne die einzelnen Parallelen genauer zu untersuchen.<sup>31</sup>

Das Hauptproblem bei der Frage nach einer möglichen Abhängigkeit ist jedoch, dass wir bis heute keine arabische Übersetzung des *Corpus Hermeticum* oder auch nur des *Poimandrēs* kennen; zwar gibt es eine ganze Reihe arabischer Hermetika, doch diese gehören fast ausschliesslich in die Gruppe der populären, technischen bzw. geheimwissenschaftlichen Werke, bei denen es zudem in den meisten Fällen höchst fraglich ist, ob sie überhaupt Übersetzungen aus dem griechischen sind oder nicht vielmehr genuin arabischen Ursprungs und somit Pseudoepigrapha.<sup>32</sup> Als nahezu einziges Werk, das zu der Gruppe der philosophisch-theologischen Schriften gezählt werden kann, wäre die Abhandlung *Fī*

31 AFFĪFĪ, 1951.

32 ULLMANN, 1972:165–170, 289–293 und 368–378 sowie VAN BLADEL, 2004:303–333, wo eine Liste von rund 50 erhaltenen arabischen Werken hermetischen Inhalts aufgeführt ist.

*ẓağr an-nafs* (*Von der Züchtigung der Seele*) zu nennen.<sup>33</sup> Dass neben den praktisch-technischen Hermetika, die offenbar in grösseren Kreisen Verwendung fanden, kaum Schriften der philosophisch-theologischen Richtung erhalten sind, erstaunt indessen nicht sonderlich und kann dadurch begründet sein, dass gerade diese Texte aus Sicht der muslimischen Orthodoxie Elemente enthalten, die zum Teil ausgesprochen häretischen Charakter ausweisen (wie z.B. die Gottessohnschaft, die Mann-Weiblichkeit Gottes oder die Vereinigung mit Gott im Jenseits).

Hinsichtlich dieser bisher aufgeworfenen Schwierigkeiten gibt es nun in der neueren Sekundärliteratur bereits einen ähnlich gelagerten Fall, der uns hier als – allerdings negative – Referenz dienen kann: In Bezug auf einen Philosophen aus dem 12. Jahrhundert (nämlich Suhrawardī) versuchte in jüngster Zeit John WALBRIDGE eine Abhängigkeit vom Hermetismus zu postulieren, indem er zuerst einen umfangreichen Abriss der hermetischen Lehren liefert, die er anschliessend bei Suhrawardī herauslesen möchte, wobei er aber letztlich zugestehen muss, dass Suhrawardī wohl kaum hermetische Schriften dieses Inhalts gekannt haben mag. Im Ganzen also ein höchst fragwürdiges Vorgehen.<sup>34</sup>

Dagegen wäre der hier vorzuschlagende methodische Ansatz ein anderer: Auf Grund der zahlreichen festgestellten strukturellen und motivischen Übereinstimmungen könnte man den Text Avicennas als Indiz lesen dafür, dass möglicherweise der Text des *Poimandrēs* im 10./11. Jahrhundert im islamischen Raum in der Tat bekannt gewesen sein könnte, ohne schon eine inhaltliche Übernahme von hermetischem Gedankengut im engeren Sinn bei Avicenna postulieren zu wollen. Oder philologisch gesprochen: Der Traktat Avicennas könnte uns sozusagen als indirektes Testimonium für eine arabische Version des *Poimandrēs* dienen; in welcher Form diese Version vorgelegen haben könnte, muss dabei jedoch offen gelassen werden.

Doch ist eine solche Hypothese überhaupt haltbar? Dazu abschliessend noch zwei Überlegungen, von denen die erste interner Art ist und ausgehend von Avicennas eigenen Werken argumentiert, während die zweite die externen Bedingungen für die hier formulierte These beleuchtet:

Schon für zwei weitere allegorische Figuren Avicennas (die Namen Absāl und Salāmān) wurde nämlich von Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī im 13. Jahrhundert in seinem Kommentar zu Avicennas *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* (*Die Andeutungen und Anweisungen*) bereits die Verbindung zu einem Text hermetischer Prägung

33 Zu diesem Werk und den Parallelen zu Kindīs *Fi-n-nafs* siehe GENEQUAND, 1988.

34 WALBRIDGE, 2003:17–50.

vermutet.<sup>35</sup> Und überdies ist ganz allgemein festzustellen, dass Avicenna für die Konzeption seiner Allegorien fast immer auf literarische Komplexe oder Topoi zurückgreift, so etwa auch in seiner *Risālat at-ṭayr* (*Traktat vom Vogel*), wo ein gefangen genommener und anschliessend befreiter Vogel die menschliche Seele symbolisiert,<sup>36</sup> oder in seinem *Mi<sup>c</sup>rāġnāme* (*Himmelfahrtsbuch*), wo er das Motiv der Himmelfahrt für die Präsentation seiner philosophischen Gedanken zu Grunde legt. Daher liegt die Vermutung nahe, dass auch für den *Ḥayy ibn Yaqzān* ein bestimmter Text als motivische Vorlage gedient haben könnte.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Methode, sich bestimmter thematischer Einheiten und Motive zu bedienen, diese aber in neuer Anordnung und in relativ freier und zum Teil sehr eigenwilliger Form wiederzugeben, ja auch der Art und Weise entspricht, wie Avicenna in seinen theoretischen Werken wie zum Beispiel dem *Kitāb aš-šifā<sup>o</sup>* (*Buch der Heilung*) – oder noch viel ausgeprägter in den *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt* – verfährt, wo er zwar dem von der Tradition vorgegebenen groben thematischen Ablauf der zu erörternden Bereiche folgt, im einzelnen aber doch sehr frei und innovativ vorgeht und viel Neues integriert.

Die zweite Überlegung betrifft die grundsätzliche Möglichkeit für das Vorhandensein einer arabischen Version des *Poimandrēs*; denn obwohl wir über keine direkten Belege für eine solche Übersetzung verfügen, so gibt es doch mehrere Anhaltspunkte, die zumindest die Annahme, dass es eine solche Übersetzung im 10./11. Jh. gegeben haben könnte, plausibel erscheinen lassen.

Im islamischen Mittelalter wurde nämlich eine bestimmte Gruppe von Leuten ganz speziell mit der Figur des Hermes in Verbindung gebracht, und zwar handelt es sich dabei um die Bewohner der am Oberlauf des Euphrat gelegenen Stadt Ḥarrān. Diese Ḥarrānier oder Šābier – wie sie auch genannt wurden – waren bis weit in islamische Zeit hinein Anhänger einer paganen Religion, in welcher u.a. die Verehrung der Himmelskörper eine zentrale Stellung einnahm. Um für sich gegenüber den muslimischen Autoritäten den Status einer Schriftreligion in Anspruch zu nehmen, sollen die Ḥarrānier nebst anderen Figuren insbesondere auch Hermes, den sie mit dem im Koran erwähnten Propheten Idrīs gleichsetzten, als Propheten und ein Corpus von hermetischen

35 Siehe JOOSSE, 1993 und SCHAERER, 2004:xxxviff.

36 Das Motiv des Vogels als Bild für die menschliche Seele war schon in der Antike (Griechenland und Ägypten) geläufig und findet sich ebenso im jüdisch-christlichen Kontext; vgl. etwa Psalm 124, 7: “Unsere Seele ist wie ein Vogel, entronnen dem Netz des Vogelfängers”.

Schriften als ihre religiösen Texte geltend gemacht haben, wie wir aus zahlreichen arabischen Quellen erfahren.<sup>37</sup>

Im *Fihrist* (dem Bücherverzeichnis) des Baghdader Buchhändlers IBN AN-NADĪM (gest. 995) wird ein Bericht des Philosophen al-Kindī (gest. 870) zitiert, er habe “ein Buch eingesehen, welches diese Leute [sc. die Ḥarrānīer] als massgebend erachteten”; dabei handle es sich um “*Abhandlungen des Hermes über die göttliche Einheit, geschrieben für seinen Sohn*”,<sup>38</sup> was als Beleg gelten kann, dass durch die Ḥarrānīer tatsächlich hermetische Texte überliefert wurden, wengleich wir über den Inhalt des betreffenden Textes keine Informationen erhalten.<sup>39</sup>

An anderer Stelle listet Ibn an-Nadīm zwar noch weitere dem Hermes zugeschriebene Werktitel auf, die aber alle nicht direkt mit dem griechischen *Corpus hermeticum* oder gar dem *Poimandrēs* in Verbindung gebracht werden können; für einen bisher nicht identifizierbaren Titel dieser Liste wurde zwar die Möglichkeit einer entstellten Schreibung des Titels *Poimandrēs* ins Spiel gebracht,<sup>40</sup> doch handelt es sich dabei um eine Spekulation von geringer Beweiskraft.

Ein Indiz für das Vorhandensein des Namens “*Poimandrēs*” bei den Ḥarrānīern findet sich jedoch in einer anderen Quelle, und zwar in einer auf Syrisch verfassten christlichen Polemik, die sich gegen die ḥarrānischen Heiden richtet mit dem Ziel, diese zum Christentum zu bekehren, und wohl aus der Zeit um 600 n. Chr. stammt. Dort wird unter den für die Ḥarrānīer relevanten philosophischen Gestalten auch der Name “*Poimandrēs*” (syrisch: *Pwmdrws*) erwähnt, in Verbindung mit einem kurzen Ausschnitt aus CH XIII, §§1–2.<sup>41</sup>

Dass die Ḥarrānīer tatsächlich für die Vermittlung antiker Texte verantwortlich waren, konnte zudem für einen anderen Fall tatsächlich belegt werden: So hat Dimitri GUTAS vor einiger Zeit nachgewiesen, dass die Überlieferung von

37 Siehe dazu ausführlich VAN BLADEL, 2004:83–127 sowie HJÄRPE, 1972 und PETERS, 1990.

38 “*Maqālāt li-Hirmis fi-t-tawḥīd, katabahū li-bnihi*”, IBN AN-NADĪM, ed. FLÜGEL, 1871:320; engl. Übers.: DODGE, 1970:750.

39 Das genannte Werk wurde zwar in der Literatur schon mit dem *Poimandrēs* in Verbindung gebracht, aber ohne einen eigentlichen Nachweis dafür zu liefern; vgl. CHWOLSOHN, 1856, Bd. 2:124 und CORBIN, 1964:180. Auch für andere arabische Texte hermetischer Prägung (z.B. das *Kitāb Sīr al-ḥalīqa*) wurde schon der Einfluss des *Poimandrēs* vermutet, leider ebenfalls ohne nähere Begründung; siehe L. MASSIGNON in FESTUGIÈRE, 1944, I:396.

40 Siehe DODGE, 1970, wo für das arabische دمانوس (*Damānūs*) die Konjektur بومانوس (*Bawamānūs* = *Poimandrēs* ?) in Betracht gezogen wird.

41 BROCK, 1983:220, 232 und 241f.

Fragmenten des platonischen Dialoges *Symposion*, der ansonsten im arabischen Raum nicht bekannt war, über Ḥarrān nach Baghdad erfolgte.<sup>42</sup> Und unter diesen Gesichtspunkten wäre auch die Überlieferung einer arabischen Version des *Poimandrēs* durchaus möglich und vorstellbar.

## Bibliographie

AFFIFI, A. E.

1951 "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought". In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13/4:840–855.

BROCK, Sebastian

1983 "A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers". In: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14:203–246. Reprint in: BROCK, Sebastian: *Studies in Syriac Christianity*. Hampshire 1992.

CHWOLSOHN, Daniel

1856 *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 Bde. St. Petersburg.

COLPE, Carsten / HOLZHAUSEN, Jens

1997 *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. 2 Bde. Stuttgart / Bad Cannstatt.

CORBIN, Henri

1960 *Avicenna and the Visionary Recital*. London.

1964 *Histoire de la philosophie islamique*. Paris.

DODGE, Bayard

1970 *The Fihrist*. New York.

FESTUGIÈRE, A. J.

1944–1954 *La révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 Bde. Paris.

GENEQUAND, Charles

1988 "Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fī al-nafs*". In: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 4:1–18.

GIMARET, Daniel

1972 *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf*. Beirut.

GOICHON, Amélie-Marie

1959 *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān*. Paris.

1971 "Ḥayy ibn Yaqzān". In: *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. III. Leiden.

42 GUTAS, 1988; zu den in Baghdad im 9./10. Jh. wirkenden ḥarrānischen Gelehrten siehe auch PETERS, 1990.

- GUTAS, Dimitri  
1988 “Plato’s Symposium in the Arabic Tradition”. In: *Oriens* 31:36–60.
- HEATH, Peter  
1992 *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*. Philadelphia.
- HJÄRPE, Jan  
1972 *Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens ḥarraniens*.  
Diss, Uppsala.
- HOLZHAUSEN, Jens  
1997 “Corpus Hermeticum”. In: *Der Neue Pauly*, Bd. III. Stuttgart.  
2000 “Poimandres”. In: *Der Neue Pauly*, Bd. IX. Stuttgart.
- IBN AN-NADĪM  
1871–1872 *Kitāb al-fihrist*, ed. Gustav FLÜGEL. 2 Bd. Leipzig. – Engl. Übers.  
siehe: DODGE 1970.
- JOOSSE, N. Peter  
1993 “An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: The Tale of  
Salāmān and Absāl”. In: *Journal of Semitic Studies* 38:279–293.
- KINGSLEY, Peter  
1993 “Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the  
Hermetica”. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56:1–  
24.
- AL-MAS<sup>o</sup>ŪDĪ  
1859–1876 *Les prairies d’or*, ed. und übers. C. BARBIER DE MEYNARD. 9 Bde.  
Paris.
- MEHREN, M. A. F. (ed.)  
1889–1899 *Traité mystique d’Abou Alî al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou  
d’Avicenne. Ier Fascicule. L’Allégorie mystique Hay ben Yaqẓân*. 4  
Faszikel. Leiden.
- MORRIS, James W. (ed.)  
2001 *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue /  
Arabic Edition and English Translation of Jaʿfar b. Manṣūr al-Ya-  
man’s Kitāb al-ʿĀlim wa-ʿl-ghulām*. London.
- NOCK, A. D. (ed.) / FESTUGIÈRE, A. J. (übers.)  
1946–1954 *Corpus Hermeticum*. 4 Bde. Paris.
- PETERS, Francis E.  
1990 “Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism”. In:  
*Intellectual Studies on Islam*, ed. Michel M. Mazzaoui / Vera B. Mo-  
reen. Salt Lake City:185–215.



ULLMANN, Manfred

1972 *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden.

VAN BLADEL, Kevin Thomas

2004 *Hermes Arabicus*. Diss, Yale University.

WALBRIDGE, John

2001 *The Wisdom of the Mystic East*. New York.