

Zitierhinweis

Overwien, Oliver: review of: Francisco Rodríguez Adrados, Greek Wisdom Literature and the Middle Ages. The Lost Greek Models and Their Arabic and Castilian Translations, Bern: Peter Lang, 2009, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 13 (2011), p. 47-54, DOI: 10.21245/rec.ant.2015793626, downloaded from Website



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Francisco Rodriguez Adrados: *Greek Wisdom Literature and the Middle Ages. The lost Greek Models and Their Arabic and Castilian Translations*. Aus dem Spanischen übersetzt von Joyce Greer. Bern u. a.: Peter Lang 2009 (Sapheneia 14). XIV, 392 S. 1 Taf. EUR 69.50. ISBN 978-3-03911-752-9.

Francisco R. Adrados gehört zu den weltweit führenden Forschern auf dem Gebiet der antiken Weisheitsliteratur. Zahlreiche Publikationen vor allem zur Fabel oder zum Äsoproman belegen dies zur Genüge. In diesem Kontext ist auch die vorliegende Studie zu sehen, die englische Übersetzung des bereits 2001 auf Spanisch erschienenen Buches „Modelos griegos de la sabiduría castellana y europea“.

Wie dem Titel auch zu entnehmen ist, geht es dem Autor dabei grundsätzlich um zwei Dinge: zum einen um die Rezeption antiker Weisheitsliteratur im Mittelalter, zum anderen um die Auswertung dieser späten Quellen im Hinblick auf die Rekonstruktion verlorener (spät-)antiker Quellen (vgl. S. 1: „the lost Greek models can be reconstructed to a certain extent“).

Zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung hat Adrados vier kastilische Werke aus dem 13. Jh. gewählt, bei denen es sich um zwei Spruchsammlungen/Gnomologien (*Libro de los Buenos Proverbios*; *Bocados de Oro*), einen Fürstenspiegel (*Poridad de las Poridades*) und eine novellenartige Biographie (*La donzella Teodor*) handelt, die jeweils auf arabische Quellen zurückgehen. Dem Verfasser geht es nun darum, die griechische Herkunft dieser vier Werke herauszuarbeiten, die seiner Ansicht nach ihre endgültige Form im Syrien des 6.–7. Jhs. angenommen haben. Konkreter Anlass für dieses Thema war für den Autor neben den eigenen Interessen auf diesem Gebiet (S. 7) die Tatsache, dass unter Altertumswissenschaftlern wenig bekannt ist, dass sich antike Weisheitsliteratur auch in arabischen bzw. kastilischen Quellen erhalten hat (S. 11f.). Darüberhinaus scheint seine Studie aber auch an Mediävisten gerichtet zu sein, da er verschiedentlich darauf hinweist, dass in der Sekundärliteratur über den orientalischen Einfluss in diesen kastilischen Schriften gesprochen wird, ohne dass sich die jeweiligen Verfasser darüber im Klaren sind, dass sie es hier in erster Linie mit griechischen Quellen zu tun haben (S. 1f.).

Nach einem Vorwort (S. IX–XIII) bietet Adrados in Kapitel 1 (S. 1–40) einleitende Bemerkungen zur Zielsetzung der Studie, zu den vier kastilischen Textzeugen und zur möglichen Herkunft der griechischen Quellen. In Kapitel 2 (S. 40–98), welches nach Meinung des Rezensenten das mit Abstand beste des Buches ist, gibt er einen Überblick über die antike Weisheitsliteratur, wobei er den Schwerpunkt auf Biographien und vor allem Gnomologien legt. Dieser Überblick dient in erster Linie dazu zu zeigen, welche antiken Traditionen man bei einer Untersuchung dieser vier kastilischen Werke überhaupt in Rechnung stellen muss. Dabei arbeitet er überzeugend verschiedene Phasen (hel-

lenistisch, kaiserzeitlich, spätantik) und Einflüsse (christlich) heraus und zeigt zudem auf, wie sich die Gestaltungsprinzipien der beiden Genera Biographie und Gnomologium im Laufe der Zeiten änderten. Dieses Kapitel ist so konzise wie ertragreich. Adrados kann hier seine ganze Gelehrtheit und Erfahrung auf diesem Gebiet präsentieren. Jede weitere moderne Auseinandersetzung mit diesem Thema muss von diesen knapp 60 Seiten ausgehen. Während also dieses zweite Kapitel einen allgemeinen Überblick über die antiken Traditionen bietet, werden in Kapitel 3–6 konkrete Beispiele aus den vier kastilischen Werken unter der Fragestellung der antiken Herkunft analysiert. In Kapitel 3 (S. 99–162) beginnt der Verfasser mit den Sprüchen und biographischen Nachrichten über Aristoteles und Alexander den Großen. Adrados ist unbedingt darin zuzustimmen, dass byzantinische Entwicklungen wie der nur auf Arabisch erhaltene Alexanderbriefroman für die spätere mittelalterliche Tradition des Makedonenherrschers in Rechnung zu stellen sind (S. 136–140). Vieles weitere kann er wahrscheinlich machen, doch sichere Beweise fehlen. Ergänzend sollte man daher die jüngst erschienene ausführliche Studie von Faustina Doufkar-Aerts über die arabische Tradition des Makedonenherrschers hinzuziehen, die hier wohl für mehr Klarheit sorgen kann.¹ Unbefriedigend bleibt dagegen Adrados' Behandlung der Aristotelesprüche, die unverständlicherweise ohne Berücksichtigung der Studie von D. Searby erfolgt ist.² Thema des vierten Kapitels (S. 163–183) sind neupythagoreische, hermetische und christliche Einflüsse in den vier Werken, während es in Kapitel 5 (S. 185–236) und 6 (S. 237–267) um die Philosophen Sokrates, Platon und Diogenes geht. Einen besonderen Schwerpunkt legt er in diesem Zusammenhang auf die Figur des Sokrates. Dabei präsentiert er zunächst 280 seiner griechischen Sprüche in Übersetzung und vergleicht diese mit ihren Pendanten aus den vier kastilischen Werken. Adrados möchte auf diese Weise nicht nur veranschaulichen, dass diese vier mittelalterlichen Werke auf griechischen Traditionen beruhen, sondern auch eine Methode an die Hand geben, wie man diesen Nachweis führen kann. Interessant sind seine Beobachtungen zum Inhalt und zum Tenor dieser Sokratessprüche. Auf der Basis dieser beiden Aspekte gelingt es ihm überzeugend herauszuarbeiten, dass sich die Sprüche des *Gnomologium Vaticanum* von denen bei Stobaios und Diogenes Laertios unterscheiden, d. h. auf anderen Traditionen beruhen. Zudem weisen gerade in der arabisch-kastilischen Tradition nicht wenige Sprüche einen christlich-asketischen Tenor auf, der uns wiederum auf griechischer Seite zumindest in diesem Maße nicht fassbar ist (S. 216). Auf diese Weise wird dem Benutzer leicht ersichtlich, welchen Einflüssen die antike Weisheitsliteratur aus-

- 1 Alexander Magnus Arabicus: A survey of the Alexander tradition through seven centuries; from Pseudo-Callisthenes to Šūrī, Paris u.a. 2010 (Mediaevalia Groningana, N. S. 13).
- 2 D. M. Searby: Aristotle in the Greek gnomological tradition. Uppsala 1998 (Acta Universitatis Upsaliensis 19).

gesetzt war und wie heterogen selbst so kleine Texteinheiten wie Sprüche gestaltet sein konnten. Kapitel 7 (S. 269–303) widmet sich denjenigen Weisen im *Libro de los Buenos Proverbios* und in den *Bocados de Oro*, von denen bisher nicht die Rede war (Solon, Hippokrates, Zenon, Galen usw.), wobei der Verfasser auch hier entweder über bekannte griechische Parallelen oder über den Tenor bzw. den Inhalt der Sprüche die antike Herkunft wahrscheinlich zu machen versucht. Dasselbe Verfahren wendet Adrados in Kapitel 8 (S. 305–328) für die beiden anderen Schriften *Poridad de las Poridades* und *La donzella Teodor* an. In einer Zusammenfassung (S. 331–343) bringt er seine wichtigsten Ergebnisse noch einmal auf den Punkt. Da es sich bei diesem Buch, wie einleitend gesagt, um eine Übersetzung, also sozusagen um einen Nachdruck handelt, bietet er abschließend noch einige Addenda (S. 345–373). Diese umfassen erstens seine eigenen Kommentare zu Rezensionen des spanischen Originals oder zu Publikationen, die mit dem Thema eng verwandt sind, zweitens weitere Veröffentlichungen des Verfassers zum Thema und drittens neuere Sekundärliteratur, die die ursprüngliche Literaturliste (S. 375–384) ergänzt. Ein Index (S. 385–392) beschließt das Buch.

Dass diese vier kastilischen Werke *Libro de los Buenos Proverbios*, *Bocados de Oro*, *Poridad de las Poridades* und *La donzella Teodor* zu großen Teilen auf griechischen Quellen basieren, geht aus Adrados' Studie deutlich hervor. Der Befund ist zum Teil derart offenkundig, dass ihn niemand in Zweifel ziehen dürfte. Hier zeigt sich einmal mehr, dass mittelalterliche Quellen zahlreiche Inhalte bewahrt haben, die uns im Griechischen (oder auch Lateinischen) verloren sind, und somit das Wissen über die (Spät-)Antike beträchtlich erweitern können (vgl. S. 298). Vor diesem Hintergrund ist sein Ansatz also als erfolgreich zu bewerten.

Gleichwohl sei auf ein grundsätzliches methodisches Problem dieser Studie hingewiesen. Der Umgang des Verfassers mit den arabischen Quellen, die ja das Bindeglied zwischen den griechischen (oder syrischen) und kastilischen Fassungen darstellen, ist als extrem problematisch zu bewerten. So verwundert es doch sehr, dass diese bei der Untersuchung völlig ausgeklammert werden und auch die entsprechende graeco-arabistische bzw. orientalische Sekundärliteratur nur rudimentär berücksichtigt wird. Der Rezensent ist sich des Problems bewusst, dass rezeptionsgeschichtliche Ansätze wie dieser nicht nur besondere Sprachkenntnisse, sondern zudem auch Erfahrung mit einer zum Teil doch sehr speziellen Materie erfordern. Es ist daher geradezu notwendig, dass man sich als Altertumswissenschaftler in diesem Fall einen kundigen Graeco-Arabisten an die Seite nimmt, um nicht Fehler zu begehen, die letztlich die Substanz und damit auch den eigentlich vielversprechenden Ansatz des Werkes berühren.

Zunächst einmal stimmen seine Beschreibungen der arabischen Werke und ihrer Autoren zu großen Teilen nicht. Al-Mubaššir ibn Fātik war kein Überset-

zer (s. S. X, S. 13; 22; 301 u. ö.),³ er hatte demnach für sein Muḥtar al-ḥikam – die Vorlage der *Bocados de Oro* – keine griechischen, sondern lediglich arabische Quellen vorliegen, zu denen wahrscheinlich auch die *Ādāb al-falāsifa* – die Vorlage des *Libro de los Buenos Proverbios* – gehören. Woher Adrados die Information hat, dass sich die griechisch-syrisch-arabische Übersetzungsbewegung auf das 11. Jh., also auf die Lebenszeit al-Mubašširs erstreckt, bleibt unklar. Des Weiteren ist das *Sirr al-asrār* – die Vorlage von *Poridad de las Poridades* – nach dem gegenwärtigen Forschungsstand keineswegs die Übersetzung eines griechischen Textes, sondern gilt als Kompilation eines arabischen Verfassers, der neben griechischen z. B. auch orientalische und indische Quellen herangezogen hat.⁴ Adrados kennt zwar diese Theorie der orientalischen Herkunft (S. 308), lehnt sie jedoch mit Hinweis auf die überall sichtbaren griechischen Quellen in diesem Werk als spekulativ ab. Daraus ist zu schließen, dass sich für ihn die Kompilation eines arabischen Autors in genuin arabischen oder gar religiös-islamischen Elementen manifestieren müsste. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Gerade im Mittelalter hatten griechische Inhalte einen derart hohen Stellenwert, dass arabische Autoren aus den ihnen vorliegenden Übersetzungen eigene Werke kompilierten. Das gerade schon erwähnte Muḥtar al-ḥikam al-Mubaššir ibn Fātiks ist ein anschauliches Beispiel dafür, manches andere ließe sich noch nennen. Dass Adrados nicht wusste, dass auch die *Ādāb al-falāsifa* aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die Übersetzung Ḥunayns darstellen, sondern die Zusammenstellung eines nicht näher bekannten al-Anṣārī sind, und dass hier neben griechischen auch persische Inhalte in großem Stil integriert worden sind, ist ihm dagegen nicht anzulasten, da diese Erkenntnis erst jüngst veröffentlicht wurde.⁵ Daraus folgt zwangsläufig, dass zumindest die drei genannten Schriften weder unmittelbar auf griechische Quellen zurückgehen noch als Ganzes eine griechische Vorlage wiedergeben, sondern eigenständig griechische mit nichtgriechischen Traditionen vermischt. Es ist folglich ebenfalls

3 Siehe z.B. D. Gutas: Pre-Plotinian philosophy in Arabic. ANRW II 36.7, 1994, S. 4951.

4 Siehe zusammenfassend M. Zonta: Pseudo-Aristote, Secretum secretorum, in: Dictionnaire des Philosophes Antiques, Supplement, Paris 2003, S. 648 f., und S. J. Williams: The Secret of Secrets. The scholarly career of a pseudo-Aristotelian text in the Latin Middle Ages. Ann Arbor 2003, S. 17 f.

5 M. Zakeri: *Ādāb al-falāsifa*. The Persian content of an Arabic collection of aphorisms, in: Melanges de l'Université de Saint Joseph 57, 2004, S. 173–190. Für die *Ādāb al-falāsifa* hat der Kompilator verschiedene Quellen benutzt, zu der auch ein Werk des Übersetzers Ḥunayn gehörte. In etwas missverständlicher Weise hat er allerdings die Autorangabe „Ḥunayn“ sowie dessen Beschreibungen griechischer Handschriften aus der entsprechenden Quelle mit übernommen, was dann in der modernen Forschung dazu geführt hat, dass man diese Angaben auf das ganze Werk bezogen hat.

nicht wahr, dass „all, or almost all of the materials translated are of Greek origin“ (S. 6). Dieser Hintergrund ist für die Bewertung dieser Schriften von essentieller Bedeutung.

Adrados diskutiert Inhalt und Aufbau der verlorenen griechischen Quellen einzig auf der Basis der kastilischen Übersetzungen, nicht auf deren arabischen Vorlagen. Es macht jedoch wenig Sinn, sich in dieser Hinsicht auf ein sekundäres Textzeugnis zu stützen, da dies nur unnötig Probleme heraufbeschwört. So muss er beispielsweise die Lemmata *Medargis* und *Thesileus* in den *Bocados de Oro* mit einem Fragezeichen versehen (S. 289; 290), dabei zeigt ein Blick in die arabischen Vorlagen, dass es sich hier um den persischen Weisen Mahādargīs und den Kirchenvater Basileios handelt. Dass dieses Verfahren sogar zu weitreichenden Fehlschlüssen führen kann, soll beispielhaft der folgende Fall zeigen: Nach dem *Libro de los Buenos Proverbios* entsteht tatsächlich der Eindruck, dass die Intention der *Ādāb al-falāsifa* darin besteht, das Leben Alexander des Großen und seine Art der Regentschaft zu thematisieren und dass die Sprüche des Diogenes, Pythagoras oder Hippokrates lediglich eine Appendix darstellen (S. 16–18; S. 335). Dieser Eindruck konnte allerdings nur dadurch entstehen, dass der kastilische Übersetzer ganze Passagen aus der arabischen Vorlage ausgelassen hat. Schaut man sich das Original an, so wird unmittelbar ersichtlich, dass die Sprüche und Biographica Alexanders zwar auch hier eine bedeutende, keineswegs aber die zentrale Rolle spielen. (Ein Blick in die deutsche Übersetzung der hebräischen Fassung hätte ihm diese Auslassungen bereits signalisieren können.)⁶ Vielmehr geht es dem Kompilator der *Ādāb al-falāsifa* um die Bedeutung der Philosophie, die er nicht nur mit Hilfe von Sprüchen unterschiedlicher Weiser, sondern auch mit einleitenden Anekdoten sowie Beschreibungen der Philosophenschulen veranschaulichen wollte.⁷

Wie konnte es zu dieser Akzentverschiebung in der kastilischen Fassung kommen? Der Grund liegt auf der Hand, wenn man bedenkt, dass mit Alfons X. ein Herrscher diese kastilischen Übersetzungen in Auftrag gab. Es sollte ganz offensichtlich ein Bezug zwischen seiner Person und Alexander dem Großen hergestellt werden (vgl. S. 168). Nun liegt es natürlich nahe, davon auszugehen, dass dieser Hintergrund auch Auswirkungen auf die beiden kastilischen Übersetzungen *Poridad de las Poridades* und *La donzella Teodor* gehabt hat, denn auch in diesen Texten spielt die Figur des Herrschers eine zentrale Rolle. Zumindest wäre es notwendig gewesen, dieser Frage nachzugehen. Von den kasti-

6 Siehe Ḥonein Ibn Ishāq, Sinnsprüche der Philosophen nach der hebräischen Übersetzung Charisi's, v. A. Loewenthal, Berlin 1896.

7 Siehe O. Overwien: Ḥunayn b. Ishāq, *Ādāb al-falāsifa*. Griechische Inhalte in einer arabischen Spruchsammlung, in: *Selecta colligere*, I. Akten des Kolloquiums (Jena, 21.–23. November 2002) „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz“ (Hellenica 11), hrsg. v. R. Piccione, M. Perkams, Alessandria 2003, S. 95–115.

lischen Übersetzungen jedoch auf die griechischen Fassungen zu schließen, ohne diesen Hintergrund auch nur in Erwägung zu ziehen, ist methodisch fragwürdig und kann, wie gesehen, zu falschen Schlussfolgerungen führen. Insofern müssen Adrados' Aussagen über Aufbau, Inhalt und Intention der griechischen Vorlagen unter großem Vorbehalt gesehen werden. Erst eine entsprechende Auswertung der arabischen Fassungen kann in dieser Hinsicht substantiell zu Ergebnissen führen. Natürlich sollte man dafür die kastilischen Übersetzungen ergänzend, sozusagen in der Funktion einer weiteren Handschrift heranziehen, dies gälte dann aber in gleicher Weise auch für die zahlreichen anderen orientalischen und europäischen Wiedergaben, die für diese Werke bekannt sind.⁸

Wie beschrieben, versucht Adrados zahlreiche Abschnitte auf griechische Quellen zurückzuführen. Unverständlicherweise ignoriert er dabei jedoch große Teile der graeco-arabistischen Forschungsliteratur, die auf diesem Gebiet schon Beachtliches geleistet hat. Insbesondere seine Ausführungen zu den *Bocados de Oro* zeigen dies, in denen er bereits erkannte griechische Vorlagen unerwähnt lässt: Die Biographie des Aristoteles geht auf die im Griechischen verlorene Vita des Ptolemaios zurück (vgl. S. 110).⁹ Das Hippokrateskapitel (vgl. S. 283–284) enthält unter anderem Abschnitte aus den Aphorismen und zudem auch der Hippokrateslegende, wie sie uns in den pseudepigraphen Hippokratesbriefen entgegentritt.¹⁰ Die Biographie Zenons, bei dem es sich im vorliegenden Fall nicht, wie Adrados meint, um den Begründer der Stoa handelt, stammt aus der *Philosophos Historia* des Porphyrios (vgl. S. 285).¹¹ Der Abschnitt *Gregorios* enthält das *Carmen morale* XXX des Gregor von Nazianz (vgl. S. 287–288).¹²

8 Adrados scheint sich dieses Problemes im Übrigen auch gar nicht bewusst zu sein. Dies ist jedenfalls seiner Rezension meines Buches „Die Sprüche des Kynikers Diogenes in der griechischen und arabischen Überlieferung“, Stuttgart 2005 (Hermes Einzelschriften 92), zu entnehmen, in der er anmerkt, dass ich zwar die *Ādāb al-falāsifa* und das *Muḥtar al-ḥikam* berücksichtigt habe, nicht aber deren kastilische Übersetzungen (S. 355). Abgesehen davon, dass ich diese sehr wohl anführe, weise ich ausdrücklich darauf hin, dass sie kein weiteres Material liefern, was über das arabische hinausgeht. Sie sind demnach für die Rekonstruktion des arabischen Textes bzw. der griechischen Vorlage wertlos.

9 Siehe D. Gutas: *The spurious and the authentic in the Arabic Lives of Aristotle*, in: *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*, ed. by R. W. Francis, K. Jill, and Ch. Bernard. London 1986, S. 25–28.

10 Siehe J. R. Pinault: *Hippocratic Lives and Legends*. Leiden u. a. 1992 (Studies in Ancient Medicine 4).

11 Siehe F. Rosenthal: *Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten*. *Orientalia* 6, 1937, S. 21–67.

12 Siehe M. Ullmann: *Die arabische Übersetzung der sogenannten Menandersentzenen*. Wiesbaden 1961 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 34.1), S. 74–80.

Die Abschnitte *Assaron* und *Enesius* scheinen dagegen Zusätze des kastilischen Übersetzers zu sein, zumindest finden sie sich nicht im arabischen Original (vgl. S. 288–289).¹³ Recht hat Adrados allerdings mit seiner Einschätzung, dass das Homerkapitel tatsächlich keine Menandersentenzen enthält (S. 282 Anm. 5).¹⁴ Für die Sokratessprüche (S. 213–222) hätte er außerdem das nach Themen geordnete und in englischer Übersetzung präsentierte arabische Material von I. Alon berücksichtigen müssen.¹⁵

In diesem Kontext der arabischen Tradition ist schließlich auch die These von Adrados zu sehen, dass die Herkunft der griechischen Quellen im Syrien des 6.–7. Jhs. zu suchen sei (S. X). Auch dieser Ansicht ist nicht vorbehaltlos zuzustimmen. Sicherlich gibt ein Großteil der syrisch-arabischen Übersetzungen den Textzustand dieser Epoche und dieses geographischen Raumes wieder. Dies gilt insbesondere für die medizinischen und philosophischen Schriften, die in den spätantiken Universitäten wie z. B. der Schule von Alexandria gelesen wurden. Gleichwohl war dies nur eine Möglichkeit der Übertragung. Wir wissen z. B., dass der bekannte Übersetzer Ḥunayn ibn Ishāq im 9. Jh. von Bagdad nach Byzanz gereist war.¹⁶ Ist es ausgeschlossen, dass er oder auch irgendein anderer Reisender zwischen den Reichen entsprechende Texte popularphilosophischer Natur von dort mitbrachte? Davon ist um so mehr auszugehen, wenn man bedenkt, dass popularphilosophische Texte ja nicht nur an den spätantiken Universitäten und Klöstern kopiert und gelesen wurden, sondern sozusagen allgemeines Kulturgut darstellten, also eine vergleichsweise weite Verbreitung unter den Intellektuellen gefunden haben dürften, so dass sicherlich auch mit der Übermittlung über private Kanäle zu rechnen ist, die für uns heutzutage natürlich kaum noch fassbar ist.¹⁷ Dass mit dieser Art der Übermittlung tatsächlich zu rechnen ist, bestätigt uns Adrados sogar selbst. So konnte er zeigen, dass sich das kleine Gnomologium *Kitāb al-Muġtanā* des Ibn Durayd aus dem 9. Jh., das anders als die *Ādāb al-falāsifa* oder das *Muḥtar al-ḥikam* tatsächlich in seiner Gänze die Wiedergabe eines griechischen Originals darstellt,¹⁸ von den übrigen arabischen Spruchsammlungen im Tenor der Inhalte unterscheidet und eher mit den byzantinischen Gnomologien vergleichbar ist (S. 213; 262). Ganz offensichtlich wurde von den Übersetzern also nicht immer

13 Vgl. F. Rosenthal: *Al-Mubaššir b. Fātik*, in: *Encyclopaedia of Islam*, New edition, VII, 1993, Sp. 283a.

14 Siehe Ullmann (wie Anm. 12), S. 10.

15 *Socrates Arabus. Life and teachings*. Jerusalem 1995.

16 Siehe G. Strohmaier: *Homer in Bagdad*. *Byzantinoslavica* 41, 1980, S. 196–200.

17 Siehe dazu auch O. Overwien: *Humor aus der Antike in der mittelalterlichen arabischen Literatur*, in: *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic culture*, hrsg. v. G. Tamer, Berlin/New York 2009, S. 107 f.

18 Siehe Overwien (wie Anm. 8), S. 105 – 107.

der Weg über den christlich-asketischen Vorderen Orient gewählt, und es wäre vor diesem Hintergrund doch sehr gewagt, davon auszugehen, dass gerade in den zahlreiche Quellen und Traditionen vereinigenden Kompilationen *Ādāb al-falāsifa* und *Muḥtar al-ḥikam* keine byzantinischen Sammlungen des 8. oder 9. Jhs. Eingang gefunden hätten.

Die vorliegende Studie hinterlässt, insgesamt betrachtet, einen etwas zwiespältigen Eindruck. Auf der einen Seite enthält sie einen gelehrten Überblick über die antike Weisheitsliteratur. Auch die Methodik, mit der man in nicht-griechischen Texten grundsätzlich antike Inhalte herausarbeiten kann, verdient Beachtung. Es steht zu hoffen, dass diese Studie unter Klassischen Philologen tatsächlich das Bewusstsein über das Vorhandensein antiker popularphilosophischer Inhalte im westlichen und orientalischen Mittelalter schärft. Allerdings ist diese Hoffnung auch mit einer gewissen Gefahr verbunden. Denn wenn man in einem weiteren Schritt ganz konkret entweder etwas über die verlorenen griechischen Quellen oder über die Art ihrer Übermittlung in den Orient oder auch über über die den kastilischen Übersetzungen zugrundeliegenden arabischen Werke in Erfahrung bringen will, dann gibt die vorliegende Studie bisweilen nur unvollständig Auskunft und führt mitunter richtiggehend in die Irre.

Oliver Overwien, Berlin
oliver.overwien@gmx.de