

Der Mythos im *imitatio*-Konzept des Michael Psellos

Es ist sicherlich ein riskanter Versuch, die Gedankenwelt eines Menschen zu rekonstruieren, zusammenzufassen „was er zu sein vermeinte, was er sein wollte und was er war“,¹ und dabei grundlegende Fragen zu beantworten, im Fall von Michael Psellos etwa, ob er Platonist oder Neuplatonist, überzeugter Christ oder doch keiner war. Um dieser Thematik, die auch die Frage impliziert, inwiefern Psellos den Vorzug unter den Künsten und Wissenschaften der Rhetorik oder der Philosophie einräumte, oder ob er Rhetorik und Philosophie als zwar konkurrierende, aber doch sich ergänzende Disziplinen betrachtete,² genauer nachzugehen, scheint die Rolle des Mythos im *imitatio*-Konzept von Psellos einer Untersuchung wert zu sein.

Die These dieses Beitrags geht davon aus, dass Psellos den Mythos als Vorstufe zur Philosophie und Bestandteil eines umfassenden, auf Intellekt und Emotionen beruhenden Wissens und Könnens betrachtet. Der platonischen Tradition folgend³ gewährt Psellos dem Mythos eine führende Rolle, sowohl literaturtheoretisch als Stilmittel und Komponente einer rhetorisch ausgefeilten und zugleich philosophisch reflektierten Rede, wie auch praxisbezogen als Erziehungsinstrument im Lehr- und Lernprozess. Psellos aktualisiert den Mythos, indem er ihn nach den Regeln der rhetorischen Kunst allegorisch auslegt und ihn gedanklich dem christlich-byzantinischen Umfeld anzupassen versucht. Durch die angestrebte oder auch durchgeführte *variatio* hebt er den wetteifernden Charakter seiner Methode hervor und setzt sich selbst als *aemulator* unbestrittener Vorbilder in den Mittelpunkt.

Nach seinen eigenen Worten mischt Psellos „dem Sokratischen das Demosthenische“ bei; wie man in einem *Krater* Wein und Wasser vermischt, vermischt er in seiner Seele Philosophie und Rhetorik,⁴ denn die Rhetorik verleihe seiner Sprache anmutige Würde, und die Philosophie reinige seinen Geist.⁵ Dass Psellos unter Philosophie nicht nur Platon und Aristoteles, sondern auch geheimnisvollere Bereiche einordnet, ge-

¹ Die Rekonstruktion der Gedankenwelt eines Menschen ähnelt der riskanten Konstruktion eines postum errichteten Denkmals. Man baut immer sein eigenes Denkmal nach, dabei bedeutet es jedoch schon viel, „keinen unechten Stein verwendet zu haben“ – die größte Gefahr lauert jedoch am Schluss, erfreut dem Menschen zu sagen, „das sind Sie“, vgl. die treffenden Notizen zur Entstehung des Buches von M. YOURCENAR, *Mémoires d’Hadrien*. Paris 1951 (deutsche Übersetzung von F. JAFFÉ, *Ich zähmte die Wölfin. Die Erinnerungen des Kaisers Hadrian*. München 1999, 300–301).

² Der Konkurrenzkampf zwischen Rhetorik und Philosophie, der seinen Ursprung in der Antike und Spätantike hat (schon im 4. Jh. v. Chr. versuchte Isokrates, das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie neu zu bestimmen und definierte die Rhetorik als „Philosophie auf dem Gebiet der Beredsamkeit“, *Panegyri*. 4,10,3 τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν) und in byzantinischer Zeit weiter entfaltet wurde, hängt in Byzanz eng mit der Integration des heidnischen Kulturgutes in die christlich-byzantinische Kultur und Literatur zusammen. Im 11. Jh. wird diese intellektuelle Debatte zwischen Philosophen und Rhetoren überwiegend von Michael Psellos bestimmt und geprägt. Allgemein zur Frage und zum Forschungsstand A. KALDELLIS, *The Argument of Psellos’ Chronographia*. Leiden – Boston – Köln 1999, 34–41 und 127–132. A. KALDELLIS, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. Cambridge 2007, 191–224. J. DUFFY, *Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos*, in: *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (ed. K. IERODIAKONOU). Oxford 2002, 139–156.

³ Psellos scheint einem facettenreichen *imitatio*-Konzept wie Platon zu folgen; zur „vieldeutige(n) Verwendung des Terminus *Mimesis* bei Platon“ vgl. S. BÜTTNER, *Literatur und Mimesis bei Platon*, in: J. SCHÖNERT – U. ZEUCH (Hg.), *Mimesis – Repräsentation – Imagination. Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Berlin – New York 2004, 31–63.

⁴ Michael Psellus, *Oratoria minora* (ed. A.R. LITTLEWOOD). Leipzig 1985, *orat.* 8,190–192; dass Psellos „Philosophie und Rhetorik“ gleich „Platon und Demosthenes“ setzt, ist höchstwahrscheinlich Einfluss der Schriften des Dionysios von Halikarnass (*de Demosthenis dictione* und *de compositione verborum*).

⁵ Michael Psellos, *Chronographie ou histoire d’un siècle de Byzance (976–1077)*. Tome I: *texte établi et traduit par É. RENAULD*. Paris 1928, 6,36 (135,3–4). Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio. Cronografia*, vol. I: *Testo critico a cura di S. IMPELLIZZERI. Commento di U. CRISCUOLO. Traduzione di S. RONCHEY*. Milano 1984, 6,36 (282,3–5).

genüber denen das Christentum noch verhaltener war, nämlich Chaldäische Orakel, Orphische und Hermetische Literatur, sollte man bei der Untersuchung des Phänomens nie aus den Augen verlieren. Doch gerade diese Methode zu denken, zu schreiben und Philosophie zu vermitteln, wurde ihm zum Vorwurf gemacht. In seiner *Chronographia* rechtfertigt Psellos seine Methode in einem langen Abschnitt über seine ausgezeichnete Bildung und seine Beschäftigung im Alter von 25 Jahren zunächst mit der Rhetorik, dem eigentlichen Ausgangspunkt seiner Bildung, und danach mit der Philosophie. Zunächst preist er Rhetorik und Philosophie: die Rhetorik, weil sie durch ihren „sprudelnden Wörterstrom“ Sprache, Behandlung und Aufbau von politischen Themen effizient bestimmt, und die Philosophie, weil sie die Natur der Dinge wissenschaftlich untersucht und geheimnisvolle Theorien darlegt. Dann verteidigt er seine Methode, die von seinen zeitgenössischen Kritikern (freilich auch von seinen eigenen Freunden und Studenten) moniert und ihm als Mangel vorgeworfen wird, wie folgt:

Ἐωρακῶς δὲ ὅτι δύο μερίδες τῶν λόγων εἰσί, καὶ τὴν μὲν ἢ ῥητορικὴ συμπληροῖ, τὴν δὲ φιλοσοφία ἀπέτεμε, [...] Διὰ ταῦτα, καὶ ὅπερ ἤδη μοι πολλοὶ προσωνεΐδισαν, καὶ ῥητορικὴν ὑπόθεσιν μελετῶν, ἔστιν οὐ καὶ ἀπόδειξιν τινα ἐπιστήμονα οὐκ ἀκόμψως εἰσάγω, καὶ αἰθίς φιλόσοφόν τι ἀποδεικνύων θέμα, καθωραΐζω τοῦτο ταῖς τεχνικαῖς χάρισιν, ἵνα μὴ πρὸς τὸ μέγεθος τοῦ νοήματος ἢ τοῦ ἀναγινώσκοντος ψυχὴ δυσπαραδεκτῆσασα τοῦ φιλοσοφουμένου λόγου στερίσκοιτο.⁶

„Weil ich weiß, dass es zwei Arten von Reden gibt, und dass die eine von der Rhetorik ergänzt wird, die andere von der Philosophie in Anspruch genommen wurde, [...] deshalb – was schon viele mir noch dazu vorgeworfen haben –, führe ich, auch wenn ich einen rhetorischen Diskurs behandle, gelegentlich ein wissenschaftliches Argument nicht ungeschickt ein; und wiederum, wenn ich ein philosophisches Thema argumentativ erkläre, verschönere ich es mit kunstvollen rhetorischen Schönheiten, damit die Seele des Lesers für die Größe des Gedankens empfänglicher wird und die philosophisch reflektierte Rede nicht entbehren muss.“

An dieser Stelle der *Chronographia* unterscheidet Psellos gattungsspezifisch zwischen Philosophie und Rhetorik. Die Philosophie pflege die sprachliche Anmut nur wenig, untersuche dafür aber die Natur der Dinge wissenschaftlich, die Rhetorik andererseits beeinflusse und bestimme durch ihre Sprachmittel wirkungsvoll das durch Diskurse vermittelte und auf oberflächlichen Eindrücken beruhende politische Denken.⁷ Psellos selbst verbindet jedoch die Größe der Wissenschaft „Philosophie“ mit dem Charme der Kunst „Rhetorik“, die philosophische Akribie logischer Argumente mit der Geschicklichkeit der Beredsamkeit, angeblich nicht auf seinen eigenen Vorteil bedacht, sondern im Interesse des Lesers, damit die Seele des Lesers für hohe Gedanken empfänglicher wird.

Warum jedoch der als „ὑπατος τῶν φιλοσόφων“ gewürdigte und verehrte Michael Psellos nicht eindeutig der Philosophie den Vorzug gewährt, ist trotz seiner apologetischen Äußerung in der *Chronographia* noch nicht klar, – immerhin hat er sich nicht einmal davor gescheut, in einem Panegyrikus vor Kaiser Konstantin IX. Monomachos⁸ sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen (dabei geht es in einem Zehntel der Rede um Psellos selbst), weil er ganz allein das erloschene Licht der Philosophie wieder angezündet hat.⁹

In einem kleinen ohne Titel überlieferten Traktat¹⁰ steht ein Teil der Antwort darauf. Psellos bietet seinen Studenten eine Darstellung seiner eigenen Fähigkeiten. Er verteidigt sich erneut gegen ihre Vorwürfe: Sie lehnten ihn als Spielgefährten (συμπαίστορα) ab, weil er die Meinung vertrete und vermittele, dass Ernsthaftes und Spielerisches im Lern- und Erziehungsprozess eines philosophischen Menschen zusammengehören.¹¹ Nach all diesen Vorwürfen sehe er sich gezwungen, zur Verteidigung vorzugsweise zu philosophieren, was seinem Ethos gar nicht entspreche, wie er kokettiert.¹² Er will den ungerechten Vorwurf zurückweisen, er

⁶ Mich. Psell. chronogr. 6,41 (137,1–23 RENAULD = 286,1–288,23 IMPELLIZZERI).

⁷ Mich. Psell. chronogr. 6,41 (137,6–10 RENAULD = 286,3–10 IMPELLIZZERI).

⁸ Michael Psellus, *Orationes panegyricae* (ed. G.T. DENNIS). Leipzig 1994, orat. 6,261–292.

⁹ Mich. Psell. orat. paneg. 6,288–289 (DENNIS).

¹⁰ Der Traktat wird ohne Titel überliefert und ist vom Herausgeber mit dem lateinischen Titel *Ad discipulos de philosophia et rhetorica* ediert worden, Mich. Psell. orat. min. 25 (LITTLEWOOD).

¹¹ Mich. Psell. orat. min. 25,12–20 (LITTLEWOOD).

¹² Mich. Psell. orat. min. 25,34–35 (LITTLEWOOD).

habe angeblich die Rhetorik der Philosophie gegenüber bevorzugt behandelt, nachdem er den Mythos mit der Philosophie vermischt habe. Seine Studenten befürchteten nämlich, Psellos werde sie mit bloßen Mythen, mit Märchen und Lügen, abspeisen.¹³ Um die Wirkung seiner Argumente rhetorisch zu bekräftigen, begibt sich Psellos auf einen meisterhaften Streifzug durch die Schönheit und die geheimnisvollen Gestalten des Mythos: Hades, Mithras und Ammon, Bakchen, Assyrer, Meder und Perser, Elefanten und Löwen, Papageien und Bienen, Zikaden und Ameisen werden dem Leser vor Augen geführt. Dadurch verlagert Psellos den Schwerpunkt seiner Rede von der Philosophie und der Rhetorik auf den vernachlässigten und von seinen Studenten gering geschätzten Mythos. Der Mythos verdiene die Vernachlässigung nicht; er sei gedanklich komplex und anspruchsvoll, argumentiert Psellos. Die Teile des Mythos, die nur geistreich erdichtet seien, stammten aus den Gemächern der Rhetorik, die Teile andererseits, durch welche der Charakter und die Natur der Dinge untersucht würden, gehörten der Philosophie.¹⁴ Unter „Mythos“ würden außerdem noch andere Disziplinen miteinander verbunden: Geographie (wenn die Lage eines Ortes dargestellt werde), Musik (wenn harmonische, wohlklingende Verse eingeführt würden), ja sogar Geometrie (wenn ein Spinnennetz dargestellt werde) und Geschichte (wenn die Rede von verschiedenen Völkern sei).¹⁵ Der Mythos verbinde demgemäß das Beste aus Künsten und Wissenschaften und sein Wahrheitsgehalt sei jederzeit überprüfbar,¹⁶ er verbinde außerdem das Angenehme mit dem Nützlichen. Doch die dem Mythos innewohnende Eigenschaft, die ihm eine besondere Macht verleihe, heiße „ἡ τοῦ πιθανοῦ δύναμις“, die Macht des Glaubwürdigen, die Macht des Plausiblen, die Überzeugungskraft, die sich hinter dem Mythos mehr als hinter jedem anderen menschlichen Gedankengang verberge.¹⁷

Dieser Traktat bietet eine umfassende und die einzige theoretische Erörterung des Psellos zum Begriff „Mythos“. Psellos versteht darunter sowohl den antiken und den Platonischen, den philosophischen Mythos,¹⁸ als auch die Fabeln des Äsop und damit jede fiktive Erzählung, die potentiell einen Kern von Wahrheit (oder doch eine Art Wahrheit, ein Äquivalent der Wahrheit) enthält.¹⁹ Auf den ersten Blick überraschend für den modernen Leser ist nicht etwa die These, dass das Ambivalente im Mythos sein Potential ausmacht, sondern dass der Mythos in sich das Beste aus Künsten und Wissenschaften vereinigt, eine These, die das Vielschichtige und Tiefsinnige der mythologischen Erzählung in den Mittelpunkt stellt. Von allen Künsten und Wissenschaften, die Psellos mit dem Mythos in Verbindung bringt, seien hier drei angesprochen, die sowohl Psellos' Argumentation als auch der Beantwortung unserer Frage dienen: neben der Philosophie und der Rhetorik wird die Musik genannt, die ähnlich wie bei Platon²⁰ in diesem Zusammenhang der Poesie²¹ gleichgestellt wird.

¹³ Mich. Psell. orat. min. 25,49–50 (LITTLEWOOD).

¹⁴ Mich. Psell. orat. min. 25,155–157 (LITTLEWOOD).

¹⁵ Mich. Psell. orat. min. 25,136–162 (LITTLEWOOD).

¹⁶ Mich. Psell. orat. min. 25,162–168 (LITTLEWOOD).

¹⁷ Mich. Psell. orat. min. 25,141–142 (LITTLEWOOD).

¹⁸ Dazu gibt es eine reiche Literatur mit verschiedenen Auffassungen zum platonischen Mythos, hier eine repräsentative Auswahl: P. STÖCKLEIN (Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen. *Philologus* Suppl. 30.3 [1937] 3) sieht den Mythos „als Vorstufe des Logos“. W. HIRSCH (Platons Weg zum Mythos. Berlin – New York 1971) will das Verhältnis von Logos und Mythos in der platonischen Philosophie neu definieren und distanziert sich vor allem von der Auffassung, dass der Mythos bei Platon als Übergangsstadium zum Logos verstanden werden kann; J.E. SMITH (Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man. *Phoenix* 40 [1986] 20–34); L. BRISSON (Plato the Myth Maker. Chicago 1998) provoziert mit der These, dass der Mythos weder als literarische Gattung noch als philosophische Vorstufe existiert, und untersucht den kommunikativen und anthropologischen Charakter des Mythologischen bei Platon. D. CÜRSGEN (Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus. Berlin – New York 2002, 13–39) betont den pädagogischen Charakter des Mythos bei Platon und stellt fest (144–164), dass Proklos sich von Platon sowohl bei der Auffassung und Deutung als auch hinsichtlich des Zwecks des Mythos unterscheidet. M. JANKA – C. SCHÄFER (Hg.), Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen. Darmstadt 2002.

¹⁹ Allgemeine theoretische Ansätze zum Mythos bei R. WELLEK – A. WARREN, *Theory of Literature*. San Diego – New York – London, 190–191.

²⁰ Zur Bedeutung der Dichtung im Werk Platons, sowie zu ihrer Verteidigung und Gleichsetzung mit dem Mythos vgl. die treffenden Bemerkungen von J. ELIAS, *Plato's Defence of Poetry*. Albany, NY 1984, 1 „Everybody knows that Plato attacked poetry, or at any rate the poets, and undertook to eject them from the Republic (X, 607C) unless someone could show that they could be de-

Um die Indifferenz seiner Studenten gegenüber der Philosophie und die Vernachlässigung des Logos zu rügen, schreibt Psellos eine tadelnde Rede,²² die mehr mit Waffen aus dem rhetorischen Arsenal und kaum mit philosophischer Systematik ausgerüstet ist. Zwar erwähnt Psellos als autoritative Beispiele Platon, Pythagoras, Aristoteles und die Neuplatoniker und flicht ihre Kerngedanken über Welterschöpfung, Seele und Materie lapidar in seine Rede ein, all das hat jedoch eher den Charakter eines rhetorischen Feuerwerks als einer philosophischen Abhandlung. Die Rede beginnt rhetorisch sehr geschickt mit einem Vorwurf – dieses Mal mit einem Vorwurf, den Psellos gegen seine passiven Studenten erhebt: Die Studenten schwiegen und könnten nicht einmal am nächsten Tag nach einem Diskurs eine Frage stellen.²³ Wie sei dies Schweigen zu interpretieren? Gehören die Studenten eigentlich zu den apodiktisch oder zu den dialektisch denkenden Philosophen, fragt sich Psellos mit seiner üblichen bissigen Ironie. Die rhetorische Frage zur fragwürdigen philosophischen Methode der unerfahrenen jungen Philosophen bleibt unbeantwortet und Psellos setzt die Rede fort: Nicht in seinem eigenen Interesse, sondern nur der Jugend zuliebe, um den jungen Menschen das Beste zu vermitteln, gehe sogar er mit ihnen zusammen so tief herunter und beschäftige sich widerwillig mit „niederen und gemeinen Dingen“. Somit lenkt Psellos sehr gekonnt noch einmal das Gewicht der Rede von der Philosophie ab und verlagert es auf den Mythos. Um die jungen Menschen zu belehren, habe Psellos mühsam niedrigere und gemeine Dinge (Mythos und Dichtung, τοῖς μύθοις ἢ ταῖς φωναῖς) mit den höheren (mit der Philosophie, τοῖς ὑπερτέροις) vermischt. Doch die Studenten – als ob sie selbst die ganze Nacht mit der Ausarbeitung von Logoi verbracht hätten, und zwar so lange, dass sie kaum die Hand mit dem Ellbogen unter dem Kiefer zur Ruhe gestützt hätten – sagten entweder etwas Unbedeutendes, oder schwiegen und ähnelten frei übertragen „Dem Denker“ von Rodin. Um seine Studenten noch mehr durch Provokation ins philosophische Denken einzuführen und seine eigenen Argumente zu bekräftigen, nennt Psellos den Mythos etwas Niederes und Gemeines, das nur in Verbindung mit der Poesie (in Form von spielerischen leichten Gedichten) und mit der Philosophie etwas Großes ergeben kann; das Ergebnis ist ein philosophisches Getränk von großer Kostbarkeit, das den Durstigen nach der Kunst der Musen (μουσικῶς) aufzutragen allein Psellos in der Lage ist.²⁴

An dieser rhetorisch ausgefeilten Stelle bei Psellos werden, ähnlich wie in der platonischen *Politeia*, Mythos, Philosophie und Poesie in einem Atemzug erwähnt. Welche Rolle Psellos der Poesie einräumt und in welchem Zusammenhang Mythos und Poesie untereinander und beide der Philosophie gegenüber stehen, verrät uns eine Stelle im Traktat mit dem Titel „Ἐκφρασις ἢ ἀλληγορία“. Psellos nennt das Werk eine philosophische Rede, einen Logos, der mythisch umkleidet sei. Die Umkleidung des Logos durch Mythos sei gewollt und berechtigt, denn es sei eine Eigenschaft der Poesie, die Geheimnisse der Philosophie hinter einer anderen Gestalt, hinter dem Mythos, zu verbergen. Psellos' raffinierter Schluss und seine etwas „esoterische“ kurze Botschaft an seine Kritiker lautet: die Dichtkunst verbirgt hinter dem Gewand des Mythos philosophische Geheimnisse.²⁵

Psellos vertritt, wie es scheint, verschiedene Auffassungen zum Mythos, er nimmt Posen ein und tritt in der Attitüde des rhetorisch gebildeten und für Poesie und Mythos aufgeschlossenen Philosophen auf. Unter „Mythos“ versteht er, wie schon erwähnt, sowohl den antiken Mythos als auch die Fabeln des Äsop und jede fiktive Erzählung in Form etwa einer Legende, eines Gedichtes oder eines Platonischen philosophischen Mythos. Aber das reizvollste Objekt zur Auslegung ist für ihn der griechische Mythos: Tantalus, Zeus und

fended after all, in which case they might be let in again. [...] A common way of approaching the problem is to say that Plato was attacking *bad* poetry and irresponsible poets, but that he left room for good poetry, namely his own“; ib. 233–234 „That Plato is ‘a poet of the very first rank’ Shelley has assured us in his own *Defence of Poetry* ...“.

²¹ Was Platon unter „gute Dichtung“ versteht, analysiert aus literaturtheoretischer Sicht BÜTTNER, *Literatur und Mimesis* 31–63 (wie oben Anm. 3).

²² Mich. Psell. orat. min. 24 (LITTLEWOOD).

²³ Dies ist eine Anspielung des Psellos auf die weise Antwort des Rhetors Aelius Aristides – „stell die Frage heute, morgen bekommst du die Antwort“ – an Herodes Atticus, der sich mit Aristides unterhalten wollte. Das Zitat wurde von Littlewood nicht identifiziert (Philostr. vit. soph. 2,583,1–2 πήμερον ... πρόβαλε καὶ αὔριον ἀκροῶ).

²⁴ Mich. Psell orat. min. 24,26–32 (LITTLEWOOD).

²⁵ Mich. Psell. orat. min. 33,16–17 (LITTLEWOOD).

Kronos, die Sphinx und Hades, die homerische „goldene Kette“ der Götter und die Nymphengrotte auf Ithaka gehören zu seinem Repertoire allegorischer Deutungen in Form von Traktaten, die auch als Allegorien betitelt und überliefert worden sind; er bedient sich jedoch auch der äsopischen Tierfabeln, wenn sie dem rhetorischen Aufbau seiner Gedanken oder seiner Argumentationsweise dienen können.

Der griechische Mythos bedeutet wegen seiner Vielschichtigkeit vor allem Folgendes: eine Herausforderung, vermeintlich leere Namen und Phrasen, die für sich einen Wahrheitsgehalt beanspruchen, mit Hilfe der Rhetorik und durch systematische Syllogismen reich an philosophischen Botschaften zu machen. Das Ambivalente im Mythos und die Eigenschaft, dass er hinter der Fiktion nicht eines wahren Kerns entbehrt, reizt Psellos; denn der Mythos verbirgt hinter dem Erdichteten (τὸ πεπλασμένον), ähnlich wie die Poesie, eine Wahrheit, die nur durch allegorische Auslegung von philosophisch Denkenden und Nachfragenden erkannt werden kann.²⁶

Die interpretatorische Methode, wie man die im Mythos versteckte Macht des Plausiblen ans Licht bringen kann, ist die seit der Antike bekannte Allegorie. Dass Psellos den Mythos des Tantalus als erstes Exemplum für seine Studenten allegorisch auslegt, mit dem Argument, dass man nach diesem Vorbild alle Mythen interpretieren könne, könnte als ein symbolischer Akt interpretiert werden: heroisch und verzweifelt wie das Lechzen nach Wasser und Nahrung des von den Göttern zu ewigem Durst und Hunger bestrafte Tantalus, spielerisch und doch durchdacht wie die Vorgehensweise eines Philosophen.²⁷ Die Herausforderung besteht für Psellos darin, nicht nur Themen zu behandeln, deren Kern rhetorisch und philosophisch erklärbar werden kann, sondern auch – und das ist noch anspruchsvoller und reizvoller – mythologischen Themen, denen ein rationaler Kern fehlt oder deren Kern eine Lüge (ψεῦδος) ist, durch den Logos einen tieferen Sinn, eine Bedeutung verleihen zu können. Dass jeder griechische Mythos eine Fiktion ist, bezweifelt Psellos nicht, und genau so wie niemals existieren könnte, was weder existiert hat noch existieren konnte, genau so hätte die inhaltlich leere Mythologie der Griechen nie von selbst auf einer Grundlage stehen oder ihre laxen Gedankenführung (λόγος) einen Zusammenhang annehmen können. Das ist eine Aufgabe des Philosophen, der versuchen soll, das Bild der Wissenschaft kohärent zu machen. Er muss seinen Intellekt (λόγον) nicht so sehr an ernstesten Dingen üben und an solchen, die durch rhetorische Stilmittel und philosophische Argumente verständlich werden können, sondern er muss vielmehr auch durch den Logos den in Wirklichkeit nicht vorhandenen Dingen eine Existenz und einen logischen Inhalt geben; auf diese Art und Weise kann man nicht nur von trinkbaren Quellen (ἀπὸ τῶν ποτίμων ναμάτων),²⁸ sondern auch vom profanen (θύραθεν) Salzwasser einen süßen Trank gewinnen.²⁹ Diese und eine ähnliche Metapher aus dem platonischen *Phaedros* (243 d), wie man aus Salzwasser Trinkwasser gewinnen kann, wird von Psellos zitiert, wenn der Versuch unternommen wird, den antiken Mythos christlich auszulegen.³⁰

Ähnlich wie bei Platon³¹ stellt Psellos dem Mythos den Logos gegenüber, der über die Eigenschaft verfügt, im Mythos versteckte philosophische Geheimnisse offenzulegen. Und mehr als das, der Logos verfügt über die Macht, sogar mit bloßen, leeren mythischen Namen zu wetteifern (κατακολουθῶν) und schließlich dadurch einen tieferen Sinngehalt zu entdecken (ἀναπλαττέτω).³² Ziel des Wetteiferns sei, den Wahrheitsge-

²⁶ Hervorgehoben wird von Psellos die Fähigkeit des rhetorisch Ausgebildeten „aus einem schroffen Stein Quellwasser auszupressen“ und auch, wie man „Salzwasser trinkbar machen“ kann, Michael Psellus, *Philosophica minora* (ed. J.M. DUFFY). Leipzig 1992, philos. opusc. 42,2–7. Derjenige, der die Fähigkeit besitzt, das Salzige und Bittere in Süßes umzuwandeln, der sei ein Weiser und der beste unter den Weisen, Mich. Psell. philos. opusc. 42,13–18 (DUFFY); vgl. auch Mich. Psell. philos. opusc. 42,28–31 (DUFFY).

²⁷ Mich. Psell. philos. opusc. 43,120–122 (DUFFY).

²⁸ Mich. Psell. philos. opusc. 46,7–12 (DUFFY). Zu νᾶμα KALDELLIS, *Argument* (wie oben Anm. 2) 131.

²⁹ Mich. Psell. philos. opusc. 47,4–12.82 (DUFFY); vgl. auch oben Anm. 26.

³⁰ Der Mythos ist nach Psellos eine Lüge, die nur durch die Allegorie in Wahrheit umgewandelt werden kann, Mich. Psell. philos. opusc. 42,138–141 (DUFFY). Zur Metapher der Verwandlung von Salzwasser in Trinkwasser und ihrer allegorischen Funktion bei Psellos vgl. auch oben Anm. 26.

³¹ Zur Gegenüberstellung von Fiktion und wahrer Geschichte bei Platon (Tim. 26e μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον) vgl. Th. EBERT, *Platon Phaidon. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen 2004, 425–428.

³² Mich. Psell. philos. opusc. 47,24–26 (DUFFY).

halt eines Mythos herauszufinden, wobei bei der Suche nach der Wahrheit eine Überinterpretation des Mythos nicht auszuschließen sei – das sei jedoch philosophisch! – meint Psellos überzeugt.³³

Dass der Mythos (trotz der von Psellos vorgetäuschten Vertrautheit, Psellos kennt angeblich alle Eigenschaften des Mythos) von ihm wie ein fremdes Element betrachtet und behandelt wird, zeigt ein metaphorisch dargestelltes Bild: Der Mythos sei ein Fremder, man nehme ihn wie einen willkommenen Gast auf; man empfangen ihn gastlich, sehr behutsam, hinter den Vorhängen der Rhetorik (ῥητορικῶν παραπετασμάτων), und heiße ihn willkommen mit dem Besten von dem, was man besitze. Man lasse den Mythos in der Seele des Menschen wie in einem Haus ausruhen, und man breite unter dem Mythos wie eine Art Teppich einen mit dichten und schönen Künsten und Wissenschaften dick bedeckten Intellekt, den Nous, aus. Denn, wenn man den Mythos auf diese Art und Weise in sich selbst siedeln lasse, werde der Mythos ehrgeizig mit dem Gastgeber wetteifern; der Mythos werde schließlich dem Gastgeber nicht nur die Ursachen und die Ursprünge der Dinge, sondern auch die Kunst der Überzeugung und zugleich ihre Macht anbieten (πειθοῦς δώσει τὴν τέχνην ὁμοῦ καὶ τὴν δύναμιν).³⁴

Der Mythos mit seinem positiven Einfluss auf die Seele des Menschen wird von Psellos für die Erziehung und Bildung junger Philosophen instrumentalisiert, wie seine Traktate mit didaktischem Charakter bezeugen. Er sieht im Mythos nicht nur einen geeigneten einflussreichen Begleiter mit Vorbildcharakter für die Jugend, sondern auch einen geistig ebenbürtigen Konkurrenten für sich selbst; er eifert jedoch nicht abstrakt der antiken Mythologie oder dem Mythos als Gattung oder anonym überlieferten fiktiven Erzählungen nach, sondern er wetteifert mit einer Autorität, die er im Traktat *Ad discipulos de philosophia et rhetorica*³⁵ verrät. Psellos bedarf der Legitimation durch eine philosophische und rhetorische Autorität, um seine eigene hervorzuheben; gleichzeitig benötigt er sie als Maßstab seiner eigenen Fähigkeiten. Man ahnt, um welche Autorität es geht: um „seinen Platon“, wie Psellos' bester Freund Ioannes Xiphilinos ihm zum Vorwurf gemacht hat.³⁶ Sokrates' Traum im *Phaidon* (Phaid. 60e–61a)³⁷ berechtigt Psellos, für Mythenfreundlichkeit zu plädieren. Auch Platon habe sich dem Mythos gewidmet, argumentiert Psellos, dessen eigentliche Inspirationsquelle im neuplatonischen Proklos-Kommentar zur *Politeia*³⁸ zu finden ist, nicht bei Platon selbst:

Τὸ δὲ ὄνομα τίς ἂν τῶν ἀπάντων ἀπαξιώσει; Σωκράτης μουσικὴν ποιεῖν καὶ ἐργάζεσθαι παρὰ τοῦ ἐνυπνίου κελεύομενος τῇ φιλοσοφίᾳ ἐπέτεινεν ἑαυτόν, ὡς δὲ πολλάκις τὸ αὐτὸ ἐφοίτα ἐνύπνιον, ἔγνω ὁ βούλεται καὶ τοὺς τοῦ Αἰσώπου μύθους ἐνείνας ἀφωσιώσατο· οὕτω μουσικὴ ὁ μῦθος αὐτόχρομα καὶ κρείττω[v] φιλοσοφίας [π]αρὰ τοῖς κρείττοσι.³⁹

„Und wer hielte diesen von allen berühmten Namen für unwürdig? Sokrates hat sich der Philosophie gewidmet, nachdem er vom Traum aufgefordert wurde, Musik zu machen und zu betreiben, und als derselbe Traum häufiger kam, hat er verstanden, was das soll, und nachdem er die Fabeln des Äsop in Verse gebracht

³³ In der allegorischen Interpretation des Mythos der Sphinx stellt Psellos die rhetorische Frage, ob auch der Mythos das sagen wollte, was Psellos in ihn hineininterpretiert hat; auch wenn der Interpret etwas raffiniert Überflüssiges oder Exzentrisches gedacht habe, sei auch dies sowohl philosophisch als auch pythagoreisch (vielleicht eine Anspielung auf Arist. Pol. 1265a), Mich. Psell. philos. opusc. 44,111–112 (DUFFY); vgl. auch Mich. Psell. philos. opusc. 45,82–86 (DUFFY).

³⁴ Mich. Psell. orat. min. 25,181–188 (LITTLEWOOD).

³⁵ Mich. Psell. orat. min. 25 (LITTLEWOOD).

³⁶ Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di U. CRISCUOLO (*Hellenica et Byzantina Neapolitana XIV*). Napoli 1990.

³⁷ Übersetzung der Phaidon-Stelle nach EBERT, Platon Phaidon 18 „In meinem vergangenen Leben erschien mir häufig derselbe Traum, einmal in der Gestalt, einmal in einer anderen, aber immer mit derselben Botschaft: ‚Sokrates‘, sprach er, ‚widme dich der Musenkunst und wirke damit‘. Früher nahm ich immer an, dass er mich aufforderte und anfeuerte, eben das zu tun, was ich tat, und dass der Traum mich so, wie diejenigen, die die Läufer anfeuern, dazu anfeuerte, das zu tun, was ich tat, mich der Musenkunst zu widmen, da doch wohl die Philosophie die größte Musenkunst ist und ich mich dieser widmete“.

³⁸ Procli diadochi in Platonis rem publicam commentarii (ed. W. KRÖLL). Leipzig 1899, I 42,26–47,26. Zum Einfluss von Proklos auf Psellos vgl. B. TATAKIS, La philosophie byzantine (Hg. É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie, fasc. suppl. II*). Paris 1949, 161–210; G. KAPRIEV, Philosophie in Byzanz. Würzburg 2005, 206–214; K.K. CHRESTU, Ἡ ἐπίδραση τοῦ Πρόκλου Διαδόχου στὸ φιλοσοφικό ἔργο τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ. *Byzantina* 25 (2005) 117–175.

³⁹ Mich. Psell. orat. min. 25,169–174 (LITTLEWOOD).

hatte, hat er dem Traum gehorcht. Auf diese Weise wird der Mythos tatsächlich Musik und besser als die Philosophie bei den Besten.“

Spätestens an dieser Stelle könnte man glauben, die Frage, warum ihm der Mythos als Vorstufe zum Philosophieren so wichtig ist, wäre beantwortet, und das Rätsel, was Psellos unter Musik (μουσική) versteht,⁴⁰ sei gelöst: Sokrates habe die Fabeln des Äsop in Verse gebracht, dadurch Musik getrieben und auf diesem Weg dem Traum gehorcht; die ursprüngliche sokratische Auslegung des Traumes, Philosophie zu treiben, weil angeblich nur die Philosophie die höchste Musik sei, sei nicht der Sinn des Traumbildes gewesen, sondern mit μουσική sei eigentlich der Mythos gemeint gewesen. Das ist aber nicht alles, denn durch die Deutung des Traumes ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Rhetorik und Philosophie, Mythos und Musik bei Psellos noch nicht vollständig beantwortet worden. Was Musik (μουσική) für ihn bedeutet, erklärt er im Prolog eines theologischen Traktats über die christliche Genealogie des Menschen seit Adam; er wendet sich an seine Studenten und erklärt ihnen, dass der Philosoph vielfältige Interessen haben solle und dass er nicht nur an wissenschaftlichem Wissen und an Kunstfertigkeiten Freude zu finden habe. Der Philosoph solle nicht nur in solchen Bereichen nach Freude suchen, deren Ergebnis Weisheit und geistige Reife sei; er müsse Erfahrung auch in der sonstigen Musik (μουσική) haben. Unter Musik ist nicht einfach das Musizieren, die harmonische Erzeugung von Rhythmus zu verstehen, sondern vielfältiges Wissen und Bildung, welche auf Worten beruhen, d.h. Gelehrigkeit und Gelehrsamkeit.⁴¹

Demgemäß muss der Philosoph auch am Mythos Freude finden und mythenfreundlich, ein „Philomythos“, sein. Dazu nimmt Psellos Stellung in einer für seine Studenten gedachten allegorischen Auslegung des Mythos des Tantalus:

Πάλιν ἡμᾶς ἐπὶ τὰς ποιητικὰς θύρας ἀνθέλκετε, ἀφ' ὧν μόλις ἐπὶ τὴν φιλόσοφον αὐλειὸν ἀνεϊκόμεθα. [...] ἐπὶ γυμνὸν μὲν γὰρ τὸν μῦθον οὐκ ἂν ποτε αὐτὸς ἀφίξομαι ἐκὼν. εἰ δέ τις αὐτῷ κρείττων τοῦ φαινομένου ὑποκάθεται ἔννοια, δεῆσάν ποτε κατιέναι ἀπὸ τοῦ τῆς φιλοσοφίας ὕψους, ἐφήσω τῇ γλώττῃ ὡσπερ ῥεῦματι πρὸς τὸ κάτω φερομένῳ. δεῖ γὰρ τὸν φιλόσοφον μὴ αἰεὶ ποτε ἀτρυτῶς ἔχειν πρὸς τὰς τῶν ὄντων ἐποψίαν, ἀλλὰ καὶ φιλόμυθον εἶναι ποτε καὶ σπουδάζειν περὶ τὰ παίγνια· παιδιὰ δὲ τῷ φιλοσόφῳ μῦθος καὶ λέξις ἐπιτερπῆς καὶ ἱστορία ἢ διαχέουσα τὴν ψυχὴν ἢ συστέλλουσα. Παίξωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς ...⁴²

„Ihr zerrt mich wieder zu den Türen der Poesie, von denen weg ich mühsam das Tor der Philosophie erreicht habe. [...] Denn zu dem bloßen Mythos hin würde ich freiwillig nicht kommen. Wenn sich jedoch irgendein Sinn, der besser ist als das Sichtbare, unter ihm verbirgt, muss man einmal von der Höhe der Philosophie heruntersteigen; ich werde mich der Sprache wie einem abwärts fließenden Strom hingeben. Denn der Philosoph hat sich nicht immer wieder unermüdet auf die Überprüfung der Dinge zu richten, sondern auch mal Philomythos zu sein und sich den leichten spielerischen Gedichten (παίγνια) zu widmen; denn Kinderspiele sind für den Philosophen Mythos und ergötzendes Wort und Erzählung, welche die Seele entweder aufheitert oder niederschlägt. Lasst uns nun auch spielen ...“

Im Horizont eines auf Mimesis beruhenden Erziehungsideals, das in der platonischen *Politeia* (401b1–402 a4) dargestellt wird, verknüpft Psellos Philosophie und Rhetorik, Poesie und Mythos in Einem – einerseits die an den Intellekt adressierte Philosophie, andererseits die an die Emotionen adressierte Rhetorik, die Poesie und den Mythos. All das verschmilzt zu einer Einheit, zur μουσική, der Kunst der Musen, dem umfassenden, auf Intellekt und Emotionen beruhenden Wissen und Können.

Auf der Suche nach der Identifizierung der Quelle, die hinter Psellos' Gleichung φιλόσοφος – φιλόμυθος steht, stellt man fest, dass das Wort „Philomythos“ ursprünglich nicht bei Platon, sondern in der *Metaphysik*

⁴⁰ Zur Bedeutung von „Musik“ bei Psellos vgl. F. KOLOVOU, Der Traum des Sokrates, die Musik und Michael Psellos, in: S. KOTZABASSI – G. MAVROMATIS (Hg.), *Realia Byzantina (Byzantinisches Archiv 22)*. Berlin – New York 2009, 67–73. Zu Musiktheorie und Musikunterricht in Byzanz vgl. C. FLOROS, Byzantinische Musiktheorie, in: K. VOLK [et al.] (Hg.), *Vom Mythos zur Fachdisziplin: Antike und Byzanz (Geschichte der Musiktheorie 2)*. Darmstadt 2006, 257–318; T.J. MATHIESEN, Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages (*Publications of the Center for the History of Music Theory and Literature 2*). Lincoln, Neb. 1999, 609–668, speziell zu Psellos 645–657.

⁴¹ Michaelis Pselli *Theologica* (ed. P. GAUTIER). Leipzig 1989, theol. opusc. 114,2–8. Zur Theorie der Wissenschaft bei Psellos vgl. S.A. SOFRONIOU, Michael Psellos' Theory of Science. *Athena* 69 (1966/67) 78–90.

⁴² Mich. Psell. philos. opusc. 43,2–12 (DUFFY).

des Aristoteles und dem Kommentar des Alexander von Aphrodisias vorkommt⁴³ und weiter im Kommentar des Proklos zur Platonischen *Politeia* überliefert ist.⁴⁴ Bei Aristoteles und Alexander von Aphrodisias wird der Philomythos wegen seines Interesses für alles Bewunderungswürdige und wegen seines Bemühens, durch Philosophieren seiner Ignoranz zu entfliehen, zu einem Philosophen. Bei Proklos, der in seinen Kommentaren die für das Schulwesen geeignete neuplatonische Materie rezipiert und weiter tradiert hat,⁴⁵ bieten Poesie und Mythos dem Menschen vorbildliche Nachahmungsmöglichkeiten. In demselben Kontext flicht Proklos das aus dem *Timaios* (19d) stammende Zitat von μιμητικὸν ἔθνος in seinen *Politeia*-Kommentar ein:⁴⁶ diejenigen, die zum Kreis der nachahmenden Künstler gehören, können am besten das nachahmen, womit sie von klein auf erzogen wurden. Denn der Mensch ist nach Proklos von Natur aus Philomythos, weil die menschliche Seele sich an jeder Art von Mimesis erfreut; man kann gerade die Vorbilder leichter und besser in Wort und Tat nachahmen, mit denen man aufgezogen wurde; was jemandem während seiner Erziehung verborgen blieb, dem kann er schwer in Taten und noch schwerer in Worten nacheifern.

Das direkt und indirekt durch die Neuplatoniker rezipierte Vorbild „Platon“ lässt Psellos nicht in Ruhe. Er will nach eigenen Worten in die Fußstapfen des Philosophen treten, ihn überholen und im Wettlauf überwinden (πρὸς τὴν Πλάτωνος τέχνην τοὺς ἑμοὺς παρελαύνειν λόγους); er zielt vor allem auf Eines, Platons Rhetorik nachzueifern (ζηλοῦν).⁴⁷ In zwei theologischen Traktaten mit didaktischem Charakter bietet uns Psellos die Namen derer, die durch ihre Autorität seinen Entschluss, den Mythos als Unterrichtsmittel zu verwenden, legitimieren: der erste ist Platon selbst, der andere ein Neuplatoniker. Platon, der sich intensiv mit philosophischen Dialogen beschäftigt und sie stilistisch in höchste Vollendung gebracht habe, hat laut Psellos eine besondere Eigenschaft, er sei „angenehm kühl“ (ὑπόψυχρος), denn er untersuche einen Begriff nicht nur philosophisch, sondern er gehe ihn systematisch nach den Regeln der Rhetorik durch.⁴⁸ Dass die sprachliche Eleganz und die rhetorische Perfektion des Platon einen Vorbildcharakter besitzen, ist den Byzantinern von den Neuplatonikern überliefert worden. An die neuplatonische Tradition des Proklos und seinen *Timaios*-Kommentar⁴⁹ lehnt sich Psellos an, wenn er schreibt:

Οὗτος γάρ, ὡς γέ μοι δοκεῖ, μόνος τῶν ἐξ αἰῶνος ἀνθρώπων τὰ τῆς φιλοσοφίας ἄκρα καὶ ῥητορικῆς πατεῖ [...] οὐκ ἀκούεις Πρόκλου τοῦ μεγάλου ὄντως φιλοσόφου διαρρήδην βοῶντος ὡς εἶ γε ἐβούλοντο οἱ κατ' ἐκείνους θεοὶ συγγράμματα συντιθέναι ἢ λόγους ῥητορικοὺς, κατὰ τὴν Πλάτωνος ἀρμονίαν τε καὶ συνθήκην ταῦτα ἂν συνετίθεντο;⁵⁰

„Wie es mir scheint, hat allein Platon von allen Menschen seit eh und je die Gipfel der Philosophie und der Rhetorik betreten. [...] Kennst Du nicht den wahrhaft großen Philosophen Proklos, der nachdrücklich dies rühmt, dass, wenn die Götter der antiken Autoren Traktate oder rhetorische Reden hätten verfassen wollen, sie diese nach der Harmonie und stilistischen Komposition Platons verfasst hätten?“

Psellos' Überzeugung, dass der Philosoph im Rahmen einer „musikalischen“, im Sinne einer alle Wissensbereiche umfassenden Erziehung nicht nur Philomythos sein, sondern auch über rhetorische Fähigkeiten verfügen solle, entstammt sowohl direkt der platonischen als auch indirekt der neuplatonischen Tradition. Und als ob Platon und Proklos als Vorbilder nicht leuchtend genug wären, sucht und findet Psellos ein weiteres Paradigma, dieses Mal in der patristischen Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte. Dass Gregor

⁴³ Arist. *Metaph.* 982 b 18; *Alexandri Aphrodisiensis In Aristotelis metaphysica commentaria* (ed. M. HAYDUCK) (CAG 1). Berlin 1891, 16,13.

⁴⁴ Procl. in *Plat. rem publ.* I 43,26–47,26 (KROLL); vgl. auch *Plat. Rep.* 376b7–378e6, der die Frage diskutiert, ob das Philosophische und das Wissbegierige dasselbe seien (76b7 φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταῦτόν;).

⁴⁵ HUNGER, *Literatur I* 16 „Tatsächlich weisen die Platon-Kommentare des Proklos den Charakter der Schul-Exegese auf“.

⁴⁶ Procl. in *Plat. rem publ.* I 45,7 (KROLL).

⁴⁷ Mich. Psell. *theolog. opusc.* 98,22–23 (GAUTIER).

⁴⁸ Mich. Psell. *theolog. opusc.* 19,87–90 (GAUTIER).

⁴⁹ *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* (ed. E. DIEHL). Leipzig 1903, I 60,4–11. Von der Legende, dass sogar die Götter in der Art Platons schreiben würden, distanziert sich Dionysios von Halikarnass (freundlicher Hinweis von Kurt Sier), *Dionys. Halic., de Demosthenis dictione* 23,10–14.

⁵⁰ Mich. Psell. *theolog. opusc.* 98,28–29.36–40 (GAUTIER).

von Nazianz in der Tradition der platonischen Harmonie und Stilistik steht, so wie sie eigentlich Proklos⁵¹ gepflegt hat, legitimiert auch aus christlicher Sicht Psellos' eigene Methode, die platonische Philosophie zu vermitteln. Gregor von Nazianz (ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος) ist nach Psellos der einzige unter allen Menschen, der in der Lage gewesen wäre, mit Platon zu konkurrieren; er sei der einzige, der sich in seinen theologischen Werken vorbildlich und effektiv beider Disziplinen (Rhetorik – Philosophie) und des Mythos bediente. Die Vorteile einer rhetorischen Bildung, die mit einer philosophischen Erziehung kombiniert ist, verdeutlicht Psellos seinen Studenten außerdem in der Exegese eines Zitats von Gregor von Nazianz.⁵² Die von Psellos eingeführte Erklärung ist zwar banal, aber sehr wirksam. Es betrifft Begriffe und die Ideen der Philosophie, die den Rhetoren gelegentlich unverständlich sind und zum anderen die rhetorischen Wendungen und gewandten Ausdrucksweisen, die den Philosophen unzugänglich sind. Psellos möchte, dass seine Studenten nach seiner Belehrung beide Fähigkeiten (Philosophie und Rhetorik) gut beherrschen, so dass der philosophische *Nous* mit einer rhetorischen Diktion bekleidet wird. Das Vorbild steht vor den Studenten, Psellos selbst, der mit beiden Disziplinen vertraut ist und beide Disziplinen nach der Kunst der Musen (μουσικῶς) verknüpft hat, der in den Genuss einer ausgezeichneten Bildung gelangt ist, die ihm das Privileg verleiht, nach der Art eines Philosophen rhetorische Reden zu halten und nach der kunstvollen Art eines Rhetors zu philosophieren.

Psellos' Gedankenwelt näher zu kommen, ähnelt einer immer wieder gern unternommenen weiten Reise ins Ungewisse hinein – das Ziel seiner Ausführung scheint für eine Weile deutlich zu werden, und danach wirkt es wieder verschwommen und schwer fassbar. Psellos gibt sich christlich, will gern wie Platon sein, doch er scheint eher in der neuplatonischen Tradition des Proklos zu stehen. Das christliche Byzanz bietet Psellos die Bühne, um dort seine philosophischen und rhetorischen Fähigkeiten demonstrativ zur Geltung kommen zu lassen und sich selbst zu einem Vorbild neben Platon, Proklos und Gregor von Nazianz⁵³ zu stilisieren. Selbstsicher und unmissverständlich drückt Psellos dies im Endsatz seiner Interpretation der Homerischen „goldenen Kette“ aus:

Ὅρᾳτε ὅπῃ ὁ μῦθος ἡμῖν ἐπετελεύτησεν; ὑμεῖς μὲν οὖν ἐρεῖτε ὅτι Ὀρφικῶς, καὶ αὐτῷ τάχα δώσετε τὴν τῆς γονιμότητος δύναμιν, ἐγὼ δὲ τοῦτο ὑμῖν ἐρῶ, ὡς ὁποῖός ποτ' ἂν ἦν, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ περιρρήξας τὸ ἔλυτρον ἐγύμνωσα τὸ ἐδώδιμον, λιμώττοντες ἂν ἐντεῦθεν ἀπῆριτε.⁵⁴

„Könnt Ihr sehen, zu welchem Schluss mich der Mythos geführt hat?! Ihr werdet sagen, zum orphischen, und vielleicht werdet *Ihr* dem Mythos die Dynamis geben, fruchtbar zu werden. Ich aber sage Euch Folgendes: Was wäre ich denn für einer, wenn Ihr hungrig von hier weggegangen wäret, hätte ich die Schale nicht geknackt und das Essbare nicht offengelegt!“

⁵¹ Wie oben Anm. 49.

⁵² Mich. Psell. theolog. opusc. 98,3–12.44–45 (GAUTIER). Zur Funktion der griechischen Mythologie in der Theologie des Gregor von Nazianz vgl. K. DEMOEN, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics. Turnholt 1996, 211–231, 289–323.

⁵³ KAPRIEV, Philosophie in Byzanz 207 (wie oben Anm. 38) sieht in Proklos und Gregor von Nazianz die „Hauptautoritäten“, auf die Psellos blickt. L. BRISSON (Einführung in die Philosophie des Mythos, I. Darmstadt 1996, 159–164) erkennt in den allegorischen Interpretationen von Mythen außer neuplatonischen („goldene Kette“) auch stoische (Mythos des Tantalos) Einflüsse im Werk des Psellos.

⁵⁴ Mich. Psell. philos. opusc. 46,128–131 (DUFFY).

